

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Faculdade de Teologia

Renato Gonçalves da Silva

Γέγραπται (está escrito)

**A utilização das Escrituras no relato das tentações de Jesus
segundo Lucas 4,1-13**

Mestrado em Teologia

São Paulo
2017

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Faculdade de Teologia

Renato Gonçalves da Silva

Γέγραπται (está escrito)

**A utilização das Escrituras no relato das tentações de Jesus
segundo Lucas 4,1-13**

Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, como exigência
parcial para a obtenção de título de Mestre
em Teologia Sistemática com concentração
na área Bíblica, sob a orientação do Prof. Dr.
Boris Agustín Nef Ulloa

Mestrado em Teologia

São Paulo

2017

Banca Examinadora

FUNDAÇÃO CAPES

Impossível não manifestar minha gratulação à Fundação CAPES, pertencente ao Ministério da Educação. O vínculo, expresso no código 88887.148286 / 2017-00, garantiu o indispensável auxílio para a conclusão da atual pesquisa

AGRADECIMENTOS

De forma primordial, agradeço a Deus que, em sua infinita bondade, transmitiu sua Palavra Eterna a cada um de seus filhos!

Em segundo lugar, sou grato aos professores e mestres, agentes importantes que auxiliaram nesta pesquisa, de forma especial ao Prof. Dr. Boris Agustín Nef Ulloa, mediante sua terna paciência e generosa sabedoria. Igualmente ofereço meus agradecimentos ao Prof. Dr. Luís Henrique Eloy e Silva e ao Coordenador do Curso de Mestrado em Teologia com ênfase nas Escrituras, Prof. Dr. Matthias Grenzer, que muito contribuíram compondo a banca.

Impossível não manifestar minha gratulação à Fundação ADVENIAT, responsável pelo fomento financeiro, indispensável para a conclusão da atual pesquisa. Igualmente dirijo meu reconhecimento à Pontifícia Universidade Católica, composta de funcionários prestativos, coordenadores atenciosos, em especial ao ilustre Grão-Chanceler, Dom Odilo Scherer, Arcebispo Metropolitano da Arquidiocese de São Paulo.

Por fim, rendo um agradecimento especial aos familiares e amigos, verdadeiros motivadores, aos quais devo todo o meu carinho e amor.

RESUMO

SILVA, Renato Gonçalves da. *Γέγραπται (está escrito)*: a utilização das Escrituras no relato das tentações de Jesus segundo Lucas 4,1-13.

O presente trabalho visa entender a intertextualidade presente no relato lucano referente às tentações de Jesus no deserto. Além disso, ressaltar a importância de ler as Escrituras de forma canônica, sem reducionismo ou fundamentalismos, vícios de compreensão que geram erros e até mesmo conflitos entre pessoas muito influenciadas por ideologias extremistas e, por isso, fechadas em suas compreensões referentes às realidades complexas e difíceis do tempo atual.

Defende-se um apreço pela tradição das Escrituras, para que assim se chegue a uma reta compreensão do texto bíblico, evitando, por assim dizer, todo e qualquer esforço em “torcer” a Palavra de Deus, visando fazer com que esta diga o que, talvez, nunca se pretendeu dizer. Ao interpretar exegeticamente os ensinamentos transmitidos segundo a Tradição do texto inspirado, pode-se alcançar uma consciência nova e que permitirá um comportamento eficaz na luta contra tudo aquilo que possa representar o mal e a injustiça.

Palavras-chave: Lucas; tentação de Jesus; diabo; deserto; Deuteronômio; Salmos; AT; NT; intertextualidade; fonte “Q”; sinóticos.

ABSTRACT

SILVA, Renato Gonçalves da. Γέγραπται (it is written): the use of Scripture in the account of the temptations of Jesus according to Luke 4:1-13.

The present work aims to understand the intertextuality present in the Lucan account concerning the temptations of Jesus in the desert. In addition, to emphasize the importance of reading the Scriptures in canonical form, without reductionism or fundamentalisms, vices of understanding that generate errors and even conflicts between people very influenced by extremist ideologies, therefore, closed in their understandings referring to the complex and difficult realities of the current time.

An appreciation for the tradition of the Scriptures is advocated, so that a correct understanding of the biblical text can be reached, avoiding, as it were, any effort to "twist" the Word of God, in order to make it say what, perhaps, never meant to say. By interpreting exegetically the teachings transmitted according to the Tradition of the inspired text, a new consciousness can be reached and it will allow an effective behavior in the fight against all that can represent evil and injustice.

Keywords: Luke; temptation of Jesus; devil; desert; Deuteronomy; Psalms; AT; NT; intertextuality; source "Q"; synoptic.

ABREVIATURAS

AT	Antigo Testamento
B	Códex Vaticanus
D	Códex Bezae Cantabrigiensis
f ¹	Família 1
f ¹³	Família 13
K	Códex Ciprius
L	Códex Regius
LXX	Septuaginta
N	Codex Petropolitanus Purpureos
NT	Novo Testamento
pc mss	manuscrito após correção
Q	fonte Q
v.	versículo
vv.	versículos
W	Codex Freerianus
Δ	Códex Sangallensis
Γ	Códex Tischendorfianus
Θ	Códex Coridethianus
Ξ	Códex Zakynthius
Ψ	Códex Athous Lavrensis

OBS: as abreviaturas bíblicas seguem a Bíblia de Jerusalém e a Bíblia da CNBB (Gn: Gênesis; Ex: Êxodo etc.).

SUMÁRIO

ABREVIATURAS.....	8
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO PRIMEIRO – A EXEGESE DE Lc 4,1-13.....	14
1.1 Crítica textual.....	14
1.2 Delimitação da perícopes	19
1.3 Análise da estrutura literária	20
1.4 Análise linguística	25
1.5 Análise da composição do gênero literário	55
CAPÍTULO SEGUNDO – O DEUTERONÔMIO EM Lc 4,4.8.12.....	57
2.1 A influência do Deuteronômio sobre os escritos lucanos	57
2.2 As citações do Deuteronômio no relato lucano das tentações	75
CAPÍTULO TERCEIRO – O SALMO 91 EM Lc 4,10-11	84
3.1 O diabo na perspectiva lucana e sua intertextualidade.....	91
3.2 O insuficiente entendimento diabólico sobre o “Filho de Deus”	97
3.3 Jesus Cristo, a salvação de Israel e dos gentios	109
CONCLUSÃO	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

INTRODUÇÃO

A simples leitura de Lc 4,1-13 conduz à nítida percepção de que há uma fusão intertestamentária no relato das tentações de Jesus Cristo. São muitos os elementos do Antigo Testamento que baseiam o relato lucano, que, por sua vez, é permeado de novas interpretações provenientes da teologia do terceiro evangelista.

Já o documento da Comissão Pontifícia Bíblica fala sobre a importância dessa relação recíproca entre os dois testamentos e ressalta que, de um lado, “o Novo Testamento exige ser lido à luz do Antigo, mas, de outro, convida a ‘reler’ o Antigo à luz de Cristo Jesus”.¹ Quanto mais se entender a relação profunda dos dois testamentos, mais se compreenderá o mistério de Cristo.

O objetivo deste trabalho é evidenciar a importância da inter-relação das Escrituras na compreensão de Lc 4,1-13, para evitar conclusões simplistas ou fundamentalistas sobre os temas referentes ao mal, ao sofrimento e à tentação. Há que se notar a vasta tradição bíblica a respeito dos flagelos citados, sendo ela importante no processo de reflexão sobre tais problemas.

O próprio evangelista lucano, bem como outros hagiógrafos, recorriam às Escrituras para responder o problema do mal, mediante a complexidade que o tema impõe até hoje. Um dos intuitos da pesquisa é investigar como o autor lucano se deixa influenciar pela tradição das Escrituras, ao mesmo tempo que as interpreta à luz de uma inspiração genuína. Através dessa relação existente entre Lucas e as Escrituras formula-se esse relato salvífico, fruto de uma resposta bíblica, oriunda de tradições primeiras, interpretada pelo evangelista que quer responder questões difíceis existentes em sua comunidade.

Ao evidenciar a intertestamentária mensagem lucana, a respeito da experiência de Jesus no deserto ante o diabo, pretende-se intuir as formas de como os primeiros cristãos superavam as investidas demoníacas materializadas num mundo onde se visava ao poder e à glória a qualquer preço. Ressalta-se como uma dessas formas o caro exemplo dos hagiógrafos do NT em ouvir as Escrituras. Antes mesmo de formular rápidas opiniões e conclusões sem base, a fim de querer resolver problemas complexos, o autor lucano, representante do NT, busca a Palavra de Deus com um sincero interesse em enriquecer-se do seu conteúdo salvífico.

¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002. 1. reimpr. 2012, p. 52.

O presente trabalho terá cumprido seu intento se conseguir instigar o leitor a ter o mesmo comportamento do referido autor diante das Escrituras. Como se faz importante uma interpretação das realidades problemáticas, de forma mais fundamentada e acurada. Na arte de compreender a difícil realidade circundante, é imperioso o apreço pelos ensinamentos transmitidos pelas gerações passadas, de forma especial, aquelas que nos transmitiram a Palavra de Deus, a qual continua sendo atual e muito útil aos desejosos de superar, com magnanimidade e esperança, questões complexas presentes na sociedade contemporânea igualmente desejosa de poder e glória.

Ao dar início, é necessário analisar o texto em si, fazer o estudo de sua composição. O primeiro capítulo é caracterizado pela averiguação de como o texto chegou à luz do tempo presente e pela análise de sua lógica interna, por meio dos estudos semânticos inseridos no relato.

O segundo capítulo aponta o livro do Deuteronômio na obra lucana. Segundo Bovon, em Lc 2,41-52, quando se narra a presença de Jesus aos 12 anos de idade no Templo, a perspectiva do evangelista demonstra o *Filho de Deus* como um “conhecedor da Lei, ele é – orgulhosamente os cristãos contavam – o filho mais sábio de Israel”.² No relato referente às tentações de Jesus, pode-se afirmar que essa obra é sua espinha dorsal.

Verifica-se, já nas fontes lucanas, a postura da Igreja ante a Lei relacionada com os “materiais de Q e inúmeros elementos de uma fonte apelidada ‘L’, porque só aparece no evangelho de Lucas”.³ No referido capítulo, ressalta-se que o autor lucano, tal como os outros hagiógrafos das Escrituras, desenvolve sua obra literária a partir de materiais preexistentes e os reformula segundo sua perspectiva teológica.

Gabel e Wheeler concordam e afirmam que o evangelista é um artista literário mais autoconsciente, se comparado com Marcos; trata-se de um “homem que escreve num grego excelente e é capaz de adaptar o estilo à situação, que sabe fazer uma narrativa perfeitamente coesa e que se dirige a um público capaz de apreciar essas qualidades”.⁴ Os autores destacam ainda que o evangelista está inserido numa Igreja cristã dinâmica, com ramificações em boa parte do mundo mediterrâneo já existente antes mesmo de o primeiro evangelho ser escrito. Segundo Gabel e Wheeler,⁵ a carga da mensagem cabia à pregação verbal. Essa tradição oral sem dúvida incluía não apenas narrativas de eventos

² BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. I, p. 235.

³ GABEL, J.; WHEELER, C. *A Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 177.

⁴ GABEL, J.; WHEELER, C. *A Bíblia como literatura*, p. 177.

⁵ *Ibidem*, p. 170.

importantes de Jesus, alguns deles já transformados em liturgia (como se percebe nas referências de Paulo à Ceia do Senhor), mas também exposições dos seus ditos. Para os autores, à medida que o evangelista usava esse material, refletia um consenso extraoficial; logo, não falaria mais tão somente por si. Com esse pensamento se constata a afirmação do Papa Bento XVI, quando explica que “a Bíblia foi escrita pelo Povo de Deus e para o Povo de Deus, sob a inspiração do Espírito Santo”.⁶ Chega-se à conclusão manifestada pela Pontifícia Comissão Bíblica da importância da Tradição da Igreja, sendo esta “indispensável para vivificar a Escritura e atualizá-la”.⁷ Portanto, o segundo capítulo evidencia a arte lucana de extrair informações do Deuterônomo a fim de elucidar a verdade sobre Cristo Jesus. E mais, aponta indícios do quanto as fontes lucanas já eram influenciadas pelo quinto livro do Pentateuco, salvaguardando a hipótese de que, no referido relato do evangelista, está a sequência original das três tentações sofridas por Jesus.

O terceiro capítulo aborda o personagem diabólico e sua relação com a Escritura. Tenta demonstrar o pensamento teológico presente por detrás da narrativa que mostra o diabo citando o Sl 91,1-2, presente nos sinóticos Mateus e Lucas. Salienta, então, a impossibilidade de um ser tão antagônico interpretar, verdadeiramente, a Palavra de Deus. Por causa disso surge a compreensão fundamentalista, que se resume numa compreensão distorcida do texto bíblico inspirado e que pode provocar uma teodiceia falsa, na qual se apresenta a imagem de um “deus” inexistente, sendo apenas uma representação de desejos vaidosos e/ou ideológicos. A Pontifícia Comissão Bíblica define o referido erro de método como uma recusa em levar em consideração o caráter histórico da revelação contida nas Escrituras, e que, por isso, o fundamentalista é incapaz de aceitar, plenamente, a verdade da própria Encarnação.⁸ Um outro aspecto abordado, presente neste terceiro capítulo, é o entendimento diverso que tanto o AT quanto o NT têm do referido personagem; o intuito disso é observar o provável interesse lucano em retratar figuras antagônicas do cristianismo do seu tempo que poderiam se fazer valer das Escrituras como uma arma ideológica.

Logo, pode-se imaginar os danos sofridos pela comunidade ao ter no seu interior pessoas que distorciam o sentido das Escrituras. O quanto elas poderiam prejudicar a

⁶ BENTO XVI. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 59.

⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*, p. 33.

⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 83.

catequese, a vida sacramental, uma vez que há uma profunda relação entre a Palavra de Deus e a vida missionária-sacramental da comunidade. Hoje, o possível problema vivido na comunidade lucana pode também ser constatado.

Atualmente não é incomum ver, nas celebrações eucarísticas, práticas distorcidas que visam *curar* ou *libertar* o povo de Deus dos espíritos malignos e/ou de suas nefastas influências. Muitas vezes essas ações são justificadas erroneamente através do uso arbitrário das Sagradas Escrituras.

Nas pregações fundamentalistas, existentes nas ditas celebrações, se constata o protagonismo exagerado da figura diabólica e o acentuado moralismo como base retórica. A partir daí o rito pode ganhar um caráter mágico, manifestado em *exorcismos* realizados, especialmente, nas chamadas *missas de cura*. Todas estas nefastas características foram percebidas na construção lucana do personagem diabólico, que já podem ser oriundas de fontes primeiras que auxiliaram o evangelista a elaborar o seu relato.

Em resposta contrária ao tipo de leitura fundamentalista, o Papa Bento XVI defende a leitura crente na Sagrada Escritura, que procura a verdade salvífica para a vida do indivíduo fiel e para a Igreja. Essa leitura, segundo o Papa, reconhece o valor histórico da tradição bíblica e, precisamente por isso, ela quer descobrir “o significado vivo das Sagradas Escrituras destinadas também à vida do fiel de hoje, sem ignorar a mediação humana do texto inspirado e os seus gêneros literários; portanto, a mediação humana do texto e os seus gêneros literários”.⁹

⁹ BENTO XVI. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, p. 88.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A EXEGESE DE LC 4,1-13

A etapa inicial da metodologia exegética evidencia “o caminho que o texto percorreu até chegar em nossas mãos. O resultado desse trabalho de reconstrução é encontrado nas chamadas edições críticas”.¹

1.1 Crítica textual

No caso propriamente dito, a crítica foi feita pelos especialistas da 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland.

O v. 1, cuja lição 1 traz os termos gregos ἐν τῇ ἐρήμῳ (no deserto), enfatiza o locativo grego que dá a ideia de permanência estável. Tal lição é corroborada por um amplo número de manuscritos, entre os quais os gregos mais antigos.² No caso da lição 2, atestada também por códices igualmente antigos,³ a expressão εἰς τὴν ἔρημον, modulada pelo acusativo grego, transmite a ideia de que Cristo passou pelo deserto sem permanecer ali. Enfatiza-se, assim, a transitoriedade da vivência desértica. A crítica interna, segundo a *lectio difficilior*, aponta para a expressão grega ἐν τῇ ἐρήμῳ, uma vez que εἰς τὴν ἔρημον se trata de uma harmonização com os relatos paralelos – mateano (4,1-11) e marcano (1,12).

A análise da próxima variante que se encontra no v. 2, a lição 2, corroborada por antigos manuscritos,⁴ para falar do espírito maligno, utiliza o nome σατανᾶς em vez de

¹ SILVA, C. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. 2009. São Paulo: Paulinas, 2014. 2. reimp., p. 39.

² A lição 1 é atestada pelos seguintes papiros: p⁴, séc. III, p⁷, sécs. III-IV, e p⁷⁵, datado do começo do séc. III, sendo que os papiros p⁴ e p⁷⁵ indicam que a leitura da testemunha não pode ser determinada com certeza absoluta. Os manuscritos que atestam a lição 1 são: os Códex (N), séc. IV; (B), séc. IV; (D), séc. V; (L), séc. VIII; (W), sécs. IV-V; o 579, séc. XIII; o 892, séc. IX, e o 1241, séc. XII; além de alguns manuscritos da *Vetus latina*. Portanto, conta com uma grande variedade de textos, dentre eles os mais antigos, o que conduz à preferência da crítica externa proposta.

εἰς τὴν ἔρημον é atestado pelos Códex: (A), séc. IV; (K), séc. IX; (N), séc. VI; (Γ), séc. IX; (Δ), séc. VI; (Θ), séc. IX; (Ξ), séc. VI; (Ψ), sécs. IX-X; e 0102, séc. VII. É atestado, ainda, pelos manuscritos da família dos minúsculos: f¹, que datam dos sécs. X-XIV; e f¹³, que datam dos sécs. XI-XV; e pelos minúsculos 33, séc. IX; 565, séc. IX; 700, séc. XI; 1424, sécs. IX-X; e 2542, séc. XIII. Os lecionários também o confirmam, tais como: 844, datado de 861-862, e 2210, sécs. VI-VII, bem como o texto majoritário. É, ainda, apoiado pela Vulgata.

³ Códex (D), séc. IV, e dos pc mss, além daqueles explicitamente mencionados para a leitura, que diferem do texto majoritário das Tradições Siríacas Sinaíticas, datadas do séc. IV.

⁴ A crítica externa preferiu διαβόλου, porque é atestada em mais manuscritos antigos, dentre os quais os Códex (N), séc. IV, e (B), séc. IV.

διάβολος. Entretanto, a lição 1 se apoia nos critérios da crítica externa que aponta uma quantidade maior de manuscritos antigos, além do fato de a crítica interna descrever que, na lição 2, existe a intenção de harmonizar o relato lucano com o relato marcano, no qual o diabo é chamado de satanás; por isso, seguindo o critério exegético da *lectio difficilior*, a lição 1 opta por διάβολος.

Na mesma unidade existe outra variação do relato que afirma o fato de Jesus não ter comido nada. Existem manuscritos⁵ que relatam que Jesus, também, nada bebeu, οὐδεν ἔπιεν. A crítica externa prefere a lição 1, em que há a expressão οὐδεν ἐν, pois se baseia em manuscritos mais antigos.⁶ A crítica interna também dá preferência à lição 1 por causa dos critérios da *lectio brevior* – em que a lição mais breve é preferível à mais longa.

No v. 3, a lição 2 traz a variação ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωται (a fim de que as pedras tornem-se pães); ela é corroborada pelo *Códex Bezae Cantabrigiensis* (D), séc. V, dentre outros.⁷ Entretanto, a crítica externa apontará a lição 1 como a mais plausível, pois baseia-se em manuscritos mais antigos.⁸ Da mesma forma, a crítica interna também apoiará a lição 1 devido aos critérios da *lectio difficilior* e da *lectio brevior*.

Confirmado por manuscritos muito antigos, o v. 4 possui três diferentes inserções ao relatar a citação que Jesus faz do livro do Deuteronômio, ao responder à primeira tentação diabólica. A lição 2 revela que alguns manuscritos⁹ possuem a conjunção grega ἄλλ' (mas), acompanhada da preposição dativa ἐπὶ (sob). Mostra, ainda, que em outros manuscritos¹⁰ igualmente antigos e variados há a inserção ἄλλ' ἐπὶ ῥήματι θεοῦ (mas sob a Palavra de Deus). Por fim, a lição 2 aponta outra inserção, apoiada em mais

⁵ Está inserida nos manuscritos da família dos minúsculos f¹³, sécs. XI-XV, e nos pc mss, além daqueles explicitamente mencionados para a leitura, que diferem do texto majoritário.

⁶ *Códex* (N), séc. IV; e *Códex* (B), séc. IV.

⁷ Manuscritos latinos antigos que contêm o livro do Apocalipse, o qual foi corrigido pelos manuscritos gregos alexandrinos.

⁸ *Códex* (N), séc. IV; *Códex* (B), séc. IV.

⁹ *Códex* (D), séc. IV; e 0102, séc. VII; e minúsculos 892, séc. IX, com testemunhos que contêm variações muito sutis.

¹⁰ *Códex* (A), séc. V; *Códex* (D), séc. IV; *Códex* (K), *Códex* (Γ), séc. IX, séc. IX; *Códex* (Δ), séc. VI; *Códex* (Θ), séc. IX; e *Códex* (Ψ), sécs. IX-X. São inseridos também nos manuscritos da família dos minúsculos f¹, que datam dos sécs. X-XIV; e f¹³, que datam dos sécs. XI-XV. Ainda no *Códex* Minúsculo 33, séc. IX; *Códex* Minúsculo 565, séc. IX; *Códex* 579, séc. XIII; *Códex* 700, séc. XI; *Códex* 892, séc. IX; e *Códex* 1424, sécs. IX-X. A expressão é inserida, ainda, no texto majoritário latino, sécs. II-III, nas Tradições Siríacas Peshita, séc. V, e Heracleana, séc. VII, bem como na Tradição Copta Protoboaírica, séc. IX.

manuscritos,¹¹ em que se encontra a expressão ἅλλ' ἐπὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ (mas de toda palavra que sai da boca de Deus).

A lição 1, como se percebe, não traz nenhuma das inserções e também é apoiada em manuscritos antigos e bastante variados,¹² o que dificulta para a crítica externa apontar o mais plausível. No entanto, a crítica interna, por perceber a harmonização com Mt 4,4 presente na lição 2, preferirá a lição 1, seguindo os critérios da *lectio difficilior* e da *lectio brevior*.

No v. 5, a lição 2 traz uma variação com as seguintes expressões: εἰς ὄρος ὑψηλὸν (para a montanha alta). É atestada por vários manuscritos antigos.¹³ Existe, ainda, um problema na mesma unidade, pois alguns manuscritos¹⁴ acrescentam a variação τοῦ κόσμου. A lição 3 acrescenta à expressão o advérbio grego λίαν (muito), apoiado, também, em manuscritos confiáveis.¹⁵ Na mesma unidade há alguns manuscritos¹⁶ que trazem o acréscimo τῆς γῆς (da terra).

A lição 4 omite o nominativo ὁ διάβολος (o diabo), trazendo tão somente εἰς ὄρος ὑψηλὸν (para a montanha alta). Sua leitura é apoiada em manuscritos muito antigos e confiáveis.¹⁷ Nesta lição ainda se encontra, em alguns manuscritos,¹⁸ o advérbio grego

¹¹ Minúsculos 1424, sécs. IX-X.

¹² Códex (N), séc. IV; Códex (B), séc. IV; Códex (L), séc. VIII; e Códex (W), séc. V. Pelo minúsculo 1241, séc. XII, e pelos pc mss, além daqueles explicitamente mencionados para leitura, que diferem do texto majoritário das Tradições Siríacas Sinaíticas e Copta Saídico – que contêm Mt, séc. IV-V, Mc/Lc, séc. V, At/Cartas Paulinas, séc. VII, e Epístolas Católicas, séc. IX – e da Tradição Copta Protoboairica, séc. IX.

¹³ Códex (A), séc. IV; Códex (K), séc. IX; Códex (Γ), séc. IX; Códex (Δ), séc. VI; Códex (Θ), séc. IX; e Códex (Ψ), séc. IX-X. A expressão está inserida também nos manuscritos da família dos minúsculos f¹³, que datam dos sécs. XI-XV – sendo que entre seus testemunhos há pequenas sutilezas. Bem como nos minúsculos 33, séc. IX; 565, séc. IX; 579, séc. XII; 892, séc. IX; e 1424, sécs. IX-X. E ainda nos lecionários 844, datado de 861-862; e 2211, datado de 995-996, e nos textos latinos majoritários, na Vulgata de Clemente de Alexandria, séc. 215, nas Tradições Siríacas Peshita (séc. V) – sendo que entre seus testemunhos há sutilezas – e Heracleana, séc. VII, e na Tradição Copta Protoboairica, séc. IX, em que há leituras independentes de alguns manuscritos. Essa variação serve para harmonizar-se com os evangelhos de Mt 4,1-11 e Mc 1,12.

¹⁴ Atestada no Códex (D), séc. IV, nos minúsculos 1241, séc. XII, e nos pc mss, além daqueles explicitamente mencionados para leitura, que diferem do texto majoritário Copta com dialeto faiúmico, do séc. III.

¹⁵ Atestada nos minúsculos f¹³, que datam dos sécs. XI-XV.

¹⁶ Possui variação no Códex (W), séc. V, e na Tradição Siríaca Sinaítica, séc. IV, e Peshita, séc. V.

¹⁷ É atestada pelos Manuscritos (A), séc. IV, sendo que foi feita, neste manuscrito, uma correção do primeiro redator; e pelo Códex (D), séc. V. A expressão também se encontra na família dos minúsculos f¹, ou seja, 1, 118, 131, 209, 1582 etc., sécs. X-XIV, e nos minúsculos 700, séc. XI, e 2542, séc. XIII. A lição 4 é ainda atestada pelas Tradições Coptas Saídicas, em que dois ou mais testemunhos apoiam tal leitura. Essas Tradições contêm Mt, sécs. IV-V; Mc/Lc, séc. V; At/cartas Paulinas, séc. VII; e Epístolas Católicas, séc. IX. E, por fim, a expressão é atestada, também, pela Tradição Copta Protoboairica, séc. IX.

¹⁸ Está inserido na f¹³, ou seja, 13, 69, 124, 174, 230, 346, 543, 788, 826, 983, 1689, 1709 etc., sécs. XI-XV.

λίαν (muito). Na lição 5 há a expressão εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν (para a montanha muito alta), omitindo o nominativo ὁ διάβολος (o diabo). É atestado por manuscritos igualmente antigos e confiáveis.¹⁹

A lição 1 apoia-se em manuscritos com datação igual ou mais antiga do que todos os citados pelas lições acima,²⁰ o que dificulta os trabalhos da crítica externa; entretanto, pela crítica interna, percebe-se que todas as lições, com suas variações, harmonizam-se frequentemente com os relatos mateanos sobre a tentação de Jesus. Por isso, a lição 1 segue apoiada em critérios da *lectio difficilior* e da *lectio brevior*.

No v. 8 percebe-se uma variação na ordem das palavras ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ (o Jesus disse a ele). Na lição 2, a leitura dos manuscritos²¹ apoia a ordem εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς (disse a ele o Jesus). Na lição 3, os manuscritos²² atestam a ordem αὐτῷ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς (a ele disse o Jesus). A lição 4, os manuscritos²³ destacam a ordem αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν (a ele o Jesus disse). A lição 5 é apoiada por manuscritos²⁴ que trazem a seguinte ordem αὐτῷ εἶπεν Ἰησοῦς (a ele disse Jesus). A lição 6 traz a mesma ordem anterior, αὐτῷ εἶπεν Ἰησοῦς (a ele disse Jesus), também apoiada por manuscritos.²⁵ A lição 1 é apoiada por manuscritos mais antigos,²⁶ por isso a crítica externa optará por ela.

Na lição 2 se constata, através de alguns manuscritos,²⁷ que o verbo grego γέγραπται (está escrito) é omitido e substituído por ὑπαγε ὀπίσω σατανᾶ (retorna para trás, satanás).

¹⁹ Está inserida no Códex (D), séc. V, cujos testemunhos possuem diferentes sutilezas. E εἰς ὄρος é atestada pelo Códex (W), séc. V.

²⁰ É apoiada na leitura original dos Manuscritos (N), séc. IV, onde há também uma correção; no Códex (B), séc. IV; no Códex (L), séc. VIII; no Minúsculo 1241, séc. XII, nos pc mss, além daqueles explicitamente mencionados para a leitura, que diferem do texto majoritário da Tradição Saídica, em que dois ou mais testemunhos apoiam a leitura; tais Tradições contêm Mt, sécs. IV-V; Mc/Lc, séc. V; At/Cartas Paulinas, séc. VII, e Epístolas Católicas, séc. IX. E, por fim, a Tradição Copta Protoboárica, séc. IX.

²¹ Códex (A), séc. V; e Minúsculo 1424, sécs. IX/X.

²² É atestada pelos Códex: (Γ), séc. IX; (Δ), séc. VI; (Θ), séc. IX; pelo uncial 0102, séc. VII; pelo minúsculo 700, séc. XI; e pelos textos majoritários.

²³ Atestada pelos Códex: (D), séc. IV; (Ψ), sécs. IX-X; e pelo pc mss.

²⁴ Atestada pelo Códex (B), séc. IV.

²⁵ Manuscritos da família dos minúsculos f¹³, sécs. XI-XV.

²⁶ É atestada pelos Códex: (N), séc. IV; (L), séc. VIII; (W), séc. V; e (Ξ); pelos minúsculos f¹, sécs. X-XIV, 33, séc. IX; 579, séc. XIII; 892, séc. IX; 1241, séc. XII; e 2542, séc. XIII. Apoiam o texto, também, os lecionários 844, datado de 861-862, e 2211, datado de 995-996; e os pc mss; além daqueles explicitamente mencionados para leitura, que diferem do texto majoritário, com o apoio da Vulgata e de uma parte da Tradição *Vetus Latina* em favor da variante.

²⁷ Códex: (A), séc. V; (K), séc. IX; (Γ), séc. IX; (Δ), séc. VI; (Θ), séc. IX; (Ψ), sécs. IX-X; e nos minúsculos da f¹³, que datam dos sécs. XI-XV, e 565, séc. IX; 892, séc. IX; 1241, séc. XII; e 2542, séc. XIII. Apoiam o texto, também, os lecionários 844, datado de 861-862, e 2211, datado de 995-996; bem como o Texto Majoritário Latino, sécs. II-III; a Tradição Siríaco Heracleana, séc. VII, e a Tradição Copta Protoboárica, séc. IX.

A lição 1 é, também, apoiada em manuscritos antigos e variados²⁸ e tem a preferência da crítica interna devido ao fato de que a lição 2 é uma harmonização com o relato mateano sobre as tentações de Jesus.

Ainda na lição 2, percebe-se, através de manuscritos,²⁹ que existe uma variação na ordem léxica trazida pela lição 1: κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις (ao Senhor teu Deus tu prostrarás). A variação atestada é a seguinte προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου (prostrarás ao Senhor teu Deus tu). Entretanto, a lição 1 é apoiada em manuscritos ainda mais antigos e variados.³⁰

O v. 9 traz a variação da lição 2, que destaca, na leitura de manuscritos,³¹ a omissão do pronome pessoal dativo αὐτῷ (a ele) trazido pela lição 1, apoiada em seus manuscritos.³² A crítica externa apoiará a lição 1, pois ela é pautada em manuscritos bem mais antigos.

No v. 11, a lição 2, apoiada em manuscritos antigos,³³ destaca a omissão da conjunção demonstrativa ὅτι (que). A lição 1, que traz a conjunção, é apoiada em manuscritos igualmente antigos³⁴ e confiáveis, dificultando os critérios da crítica externa de apoiar qualquer lição acima citada. A crítica interna levantará a hipótese de ter havido um erro de escuta, em que o copista pode não ter ouvido o ὅτι, acrescentando tão somente ἐπὶ. Por isso, ela prefere a lição 1.

²⁸ Nos Códex: (N), séc. IV; (B), séc. IV; (D), séc. IV; (L), séc. VIII; (W), séc. V; e (Ξ), séc. IX; e nos minúsculos da f¹, sécs. X-XIV; 33, séc. IX; 579, séc. XIII; 700, séc. XI; 892, séc. IX – sendo que este contém a leitura original de um manuscrito em que há, também, uma correção; 1241, séc. XII; e 2542, séc. XIII. Apoia o texto, também, os lecionários 844, datado de 861-862, e 2211, datado de 995-996; e os pc mss, além daqueles explicitamente mencionados para leitura, que diferem do texto majoritário, com o apoio da Vulgata e de uma parte da Tradição *Vetus Latina* em favor da variante. E ainda as Tradições Siríaca Sinaítica, séc. IV, e Peshita, séc. V, Copta Saídica, séc. IV, e Protobaírica, sécs. IV-V.

²⁹ Nos Códex: (A), séc. V; (K), séc. IX; (Γ), séc. IX; (Δ), séc. VI; (Θ), séc. IX; no uncial 0102, séc. VII; nos minúsculos 565, séc. IX, e 700, séc. XI; e nos textos majoritários, que contêm Atos dos Apóstolos e Apocalipse, redigidos em primeira mão.

³⁰ Nas Tradições dos Manuscritos (A), séc. IV; nos Códex: (B), séc. IV; (D), séc. IV; (L), séc. VIII; (W), séc. V; (Ξ), séc. IX; e (Ψ), sécs. IX-X; nos minúsculos da f¹, que datam dos sécs. X-XIV; e f¹³, que datam dos sécs. XI-XV; nos minúsculos 33, séc. IX; 579, séc. XIII; 892, séc. IX – sendo que neste há a leitura original de um manuscrito que possui uma correção; 1241, séc. XII, 1424, sécs. IX-X; e 2542, séc. XIII; nos lecionários 844, datado de 861-862; e 2211, datado de 995-996; e em alguns manuscritos, além daqueles explicitamente mencionados para leitura, que diferem do texto majoritário latino e das Tradições Siríacas Peshita (séc. V) e Heracleana, séc. VII.

³¹ Nos Códex: (L), séc. VIII, e (Ξ), séc. IX, sendo que este último possui os evangelhos.

³² Nos Códex: (A), séc. IV, e (B), séc. IV.

³³ Nos Códex (D), séc. IV; (Γ), séc. IX; e (Δ), séc. VI; no uncial 0102, séc. VII; e nos minúsculos 579, séc. XIII, e 700, séc. XI. É, também, atestada essa omissão pelos textos latinos majoritários, pelas Versões Coptas Saídicas, sécs. IV-V, e pelo Copta Protobaírico, sécs. IV-V.

³⁴ Nos Códex: (N), séc. IV, e (B), séc. IV.

No v. 12, a lição 1 traz a expressão ὅτι εἴπεται (que é dito), apoiada em manuscritos mais antigos.³⁵ Entretanto, a lição 2 traz uma variação, pois, segundo alguns manuscritos,³⁶ o mesmo versículo apresenta o verbo indicativo perfeito γέγραπται. Ambas as lições apoiam-se em manuscritos antigos e confiáveis, o que dificulta à crítica externa dar um parecer sobre elas. Já a crítica interna percebe que há uma harmonização entre a lição 2 e o evangelho mateano que narra as tentações de Jesus; por isso, ela opta pela lição 1, pautada pelos critérios da *lectio difficilior* e da *lectio brevior*.

No v. 13, a palavra καιροῦ é substituída por χρόνου em parte da tradição,³⁷ ao mesmo tempo que a lição 1 é atestada pelos manuscritos igualmente antigos;³⁸ por isso, para a crítica externa, ambos possuem manuscritos antigos e confiáveis. No entanto, a crítica interna dá preferência à lição 1 pelo estilo teológico do autor, uma vez que ἄχρι καιροῦ aparece tão somente duas vezes em todo o NT, sendo que em todas elas na literatura lucana (Lc 4,13; At 13,11).

1.2 Delimitação da perícope

O início da perícope é marcado quando o narrador indica um novo movimento de Cristo, que o localiza fisicamente num novo cenário. Em Lc 4,1, Jesus retorna do Jordão rumo ao deserto, guiado pelo e no Espírito Santo: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρημῳ. Tal retorno expressa o início de uma nova narrativa. A partícula grega δὲ confirma o início de um novo relato, pois indica “uma transição para alguma coisa; quer oposta ao que precede, de modo que δὲ é então adversativa, *mas*; quer simplesmente continuativa ou explicativa, no qual δὲ pode ser traduzido por *mas, e, também, a saber*, ou algo semelhante”.³⁹

Em Lc 3,38, onde se apresenta a genealogia de Cristo, está o anúncio do tema que será trabalhado no relato das tentações. No relato da genealogia, Lucas descreve Cristo ligado diretamente a Adão, que é chamado pelo evangelista de “filho de Deus”, υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Eis o tema que será a ideia central do relato das tentações (Lc 4,1-13), pois as mesmas girarão em torno do tipo de *Filho de Deus* que Jesus demonstra ser.

³⁵ Nos Códex: (N), séc. IV, e (B), séc. IV.

³⁶ Nos Códex: (D), séc. IV, e (W), séc. V; e nos manuscritos latinos.

³⁷ Atestada pelo Códex (D), séc. IV.

³⁸ Nos Manuscritos (N), séc. IV; e no Códex Vaticanus (B), séc. IV.

³⁹ Verbete “de”, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*. Tradução: Paulo Sérgio Gomes. Rio de Janeiro: CPAD, 2012. p. 195.

No desenvolvimento da perícope, o campo semântico evidencia um ritmo para o relato. A expressão Υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Filho de Deus), πλήρης πνεύματος ἁγίου (cheio do Espírito Santo), τὸ περύγιον τοῦ ἱεροῦ (pináculo do Templo), Ἱερουσαλήμ (Jerusalém), βασιλείας τῆς οἰκουμένης (reinos do mundo), invocam o tema referido no batismo no Jordão em que o Pai revela a identidade do Filho (Lc 3,21); portanto, tais campos semânticos tratam do tema que aborda a temática messiânica.

Há que notar também que o participio grego πειραζόμενος (sendo tentado) e o genitivo grego διαβόλου (pelo diabo), que aparecem no v. 2, na introdução do relato, reaparecem no seu final, no v. 13: πειρασμὸν e διάβολος, formando um enquadramento que delimita o conteúdo presente nesses versículos. Percebe-se, então, a técnica da inclusão no desenvolvimento da perícope.

O término da perícope é verificado através da mudança espacial com função de partida, presente no v. 13, quando a narrativa perde o seu foco ao ressaltar o afastamento do diabo da pessoa de Jesus: ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ. Os dois personagens são separados e o verbo ἀπέστη (afastou) é que dá essa conotação que demarca o fim do relato. No mesmo versículo há uma ruptura do diálogo. O protagonista, Jesus, profere uma palavra final citando a Escritura: οὐκ ἐκπειράσεις τὸν θεόν σου (não tentarás o Senhor teu Deus), acompanhada de uma breve conclusão redacional do narrador.

1.3 Análise da estrutura literária

O estudo da estrutura literária observa que o centro do relato está no v. 7, onde há a fala diabólica trabalhada numa hipótese remota de Jesus se prostrar diante dele, o que resultaria na entrega, da parte do diabo, de tudo o que ele diz possuir: συ οὖν ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πάντα. Sendo a ideia central, pois manifesta a essência de toda tentação, é também uma dobradiça teológica, pois traça uma relação paralela com os vv. 6.8.

O paralelismo sinonímico presente entre os vv. 6.7 é percebido na menção da totalidade dos poderes temporais que o diabo promete entregar, caso haja a prostração. No v. 6, o diabo fala que dará a Jesus toda a autoridade e glória daquilo que lhe foi entregue: καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν. Da mesma forma, embora resumida, percebe-se no v. 7 a insistência do diabo em dizer que entregará tudo o que diz possuir, caso Jesus o considere um deus: ἔσται σοῦ πάντα.

Ao mesmo tempo, constata-se que há um paralelismo por oposição ou antitético entre o v. 6 – καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν, ὅτι ἐμοὶ παραδέτομαι καὶ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν – e o v. 8 – καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ γέγραπται κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μονῶ λατρεύσεις). Na sua resposta, Jesus mostra que a divindade plena não está na glória dos poderes desta terra, e muito menos no diabo, mas sim em Deus, o Pai, a quem se deve atribuir toda glória e poder.

O verbo προσκυνέω (prostrar) é o que vincula os vv. 7.8, sendo que, no v. 7, o verbo está na 2ª pessoa do singular do modo subjuntivo aoristo ativo – προσκυνήσης – e no v. 8 se encontra na 2ª pessoa do singular do modo indicativo futuro ativo: προσκυνήσεις. Aqui, também, se apresenta um paralelismo sinonímico, pois o ato de se prostrar, presente no v. 8, transmite um esclarecimento sobre quem se deve adorar.

A partir da centralidade do v. 7, pode-se correlacionar todos os outros versículos de forma paralela, no sentido do menor para o maior (1.13; 2.12; 3.11; 4.10; 5.9). Nota-se, então, que todos possuem um elemento que os une, seja de forma explícita, seja implícita. Isso será demonstrado a seguir.

O v. 1 fala do quanto Jesus é pleno por causa do Espírito, que o conduz ao deserto depois de ter passado pela experiência do batismo no Jordão – Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῇ ἐρήμῳ; por isso, no v. 13 o diabo desiste de seu esforço de tentá-lo sem conseguir alcançar seus objetivos: Καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ’ αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ. Enfatiza-se essa ideia pelo verbo indicativo aoristo ativo ἀπέστη (afastou), na 3ª pessoa do singular. Note-se que a raiz do verbo ἀφίστημι é composta da preposição ἀπό – a qual rege somente o genitivo e marca com exatidão a separação de objetos, que, neste caso, são os sujeitos nominativos Jesus e o diabo – e da raiz ἵστημι (estabelecer firmemente).

Na análise verbal se percebe uma possível intenção do narrador de opor definitivamente os dois personagens: o diabo e o *Filho de Deus*. Entretanto, não se trata de uma separação tão somente física, mas, também, íntima, pois o que se segue é a preposição que demarca a separação, ἀπό, aglutinada com o pronome pessoal genitivo masculino singular αὐτοῦ. O genitivo grego enfatiza a “relação de origem, em todos os sentidos, concreto ou abstrato: origem, ponto de partida, parte de, proveniência”.⁴⁰ Com isso, percebe-se que, pelo fato de o Espírito Santo – expresso no genitivo grego πνεύματος

⁴⁰ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Vozes, 2001. v. I, p. 104.

ἀγίου – ser o ponto fundamental do existir pleno de Jesus, o Cristo, o diabo terá que se afastar de Jesus enquanto tentador: πάντα περασμὸν; por estar no acusativo grego, equivale-se ao ser relacional do personagem diabólico. Logo, a ideia presente no v. 13 é de um afastar-se não só da realidade física do *Filho de Deus*, mas também de sua realidade íntima.

Os vv. 1.13 relacionados num paralelismo sintético ou progressivo, conforme esta estrutura literária apresenta, podem querer revelar uma cristologia muito forte: a de que Jesus é inacessível, no seu íntimo, ao diabo e a seu poder, porque tem uma relação profunda com o Pai (Lc 3,22) e com o Espírito (4,1). Tal relação será analisada de forma mais aprofundada na análise semântica.

Meynet afirma que, na perícope lucana 4,1-13, “a introdução (1-2a) compreende dois segmentos bimembros cujos membros se correspondem em modo quiástico. Ao fim dos membros extremos o diabo se opõe ao Espírito, ao final dos membros centrais, o deserto se opõe ao Jordão”.⁴¹

A correlação segue com os vv. 2.12, nos quais se percebe outro paralelismo antitético pela presença do verbo πειράζω (provar, tentar). No v. 2, o verbo apresentado está no nominativo masculino, particípio presente passivo, πειραζόμενος; já no v. 12, o mesmo verbo está no indicativo futuro ativo – ἐκπειράσεις –, acompanhado pelo advérbio de negação οὐκ, que opõe, por assim dizer, os dois versículos.

Nos vv. 3.11, o termo que os relaciona, num paralelismo progressivo, é o substantivo “pedra”. No v. 3, λίθος está no dativo grego – τῷ λίθῳ; já no v. 11, está no acusativo, πρὸς λίθον. Isso confirma o paralelismo presente, pois desenvolve o pensamento do v. 3 com uma nova ideia: a de que pedra alguma desviará o caminho do *Filho de Deus*.

Nos vv. 4.10, destaca-se a raiz verbal γράφω conjugada na 3ª pessoa do masculino do modo indicativo perfeito passivo, γέγραπται. Constitui-se na relação dos dois versículos um outro paralelismo progressivo, pois o v. 10 traz uma nova compreensão que desenvolve a ideia do v. 4.

Nos vv. 5.9, o paralelismo sinonímico se dá por expressões equivalentes que remetem à ideia da altura física em que se encontram os personagens envolvidos na narrativa. No v. 5 se fala que o diabo “elevou” – ἀναγαγὼν – Jesus para mostrar todos os reinos poderosos e gloriosos. Já no v. 9, o diabo conduz Jesus a Jerusalém, cidade alta, e

⁴¹ MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca. Analisi Retórica*. 2. ed. Bologna: CED, 2003. p. 158.

o coloca no pináculo do Templo, sua parte mais alta: Ἦγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ. O que confirma tais alturas é o fato de o diabo ordenar a Jesus lançar-se para baixo: εἰ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω.

Demonstra-se, ainda, que, vinculados a esses dois versículos relacionados, estão a tentação que aborda o poder político e a tentação que aborda o poder sagrado. Os dois poderes são associados à expectativa messiânica, o que pode confirmar uma possível intenção do autor em esclarecer o tipo de Messias que Jesus é. Aqui, também, se poderia chegar a uma das conclusões, que serão estudadas, do motivo por que o relato lucano sobre as tentações possui uma ordem diferente do relato mateano: serviria para unir numa mesma linha as duas tentações. No esquema a seguir, mostra-se a centralidade do v. 7, que faz um paralelo entre os vv. 6 e 8. Aponta-se, da mesma forma, a ligação entre os outros versículos já referidos.

Estrutura literária: Dobradiça Cardeal – v. 7

- a – 4,1 Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῇ ἐρήμῳ
- b – 4,2 ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείνασεν
- c – 4,3 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος Εἰ Υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος
- d – 4,4 καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς γέγραπται ὅτι ἐπ’ ἄρτῳ μονῶ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος
- e – 4,5 Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου.
- f – 4,6 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν, ὅτι ἐμοὶ παραδέτομαι καὶ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν
- g – 4,7 σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα**
- f’ – 4,8 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ γέγραπται κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μονῶ λατρεύσεις
- e’ – 4,9 Ἦγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ Εἰ Υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω.
- d’ – 4,10 γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε
- c’ – 4,11 καὶ ὅτι ἐπὶ χειρῶν ἁρουσίν σε, μέποτε προσκόψης πρὸς λίθον πόδα σου
- b’ – 4,12 καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι εἴρηται οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου
- a’ – 4,13 Καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ’ αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

Deve-se notar que foi verificada a possibilidade de existir a mesma estrutura literária no relato mateano das tentações (4,1-11). Contudo, pela falta dos paralelismos, constatou-se que a estrutura está presente somente no relato lucano.

Entretanto, segundo Villas Boas, no decálogo segundo Dt 5,6-21, verifica-se uma estrutura literária semelhante, onde se revela um quiasmo concêntrico:

- A E Deus falou todas estas palavras dizendo: Eu sou o Senhor, teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti ídolos ou coisa alguma que tenha a forma de algo que se encontre no alto do céu, embaixo da terra ou nas águas debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu sou o Senhor, teu Deus, um Deus ciumento, visitando a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e a quarta geração – se eles me odeiam –, mas provando a minha fidelidade a milhares de gerações – se eles me amam e guardam os meus mandamentos.
- B (2) Não pronunciarás o nome do Senhor, teu Deus, em vão, pois o Senhor não deixa impune quem pronuncia o seu nome em vão.
- C (3) Que se faça do dia do sábado um memorial, considerando-o sagrado. Trabalharás durante seis dias, fazendo todo o seu trabalho, mas o sétimo dia, é o sábado do Senhor, teu Deus. Não farás trabalho algum, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu servo, nem tua serva, nem teus animais, nem o migrante que está em tuas cidades. Pois em seis dias o Senhor fez o céu e a terra, o mar e tudo o que eles contêm, mas no sétimo dia repousou. Eis por que o Senhor abençoou o dia do sábado e o consagrou.
- D (4) Honra teu pai e tua mãe, a fim de que teus dias se prolonguem sobre a terra que o Senhor, teu Deus, te dá.
- E (5) NÃO MATARÁS.**
- D' (6) Não cometerás adultério.
- C' (7) Não roubarás.
- B' (8) Não prestarás testemunho mentiroso contra teu próximo.
- A' (9 e 10) Não cobiçarás a casa do teu próximo. Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, sua serva, seu boi, ou seu jumento, nada do que pertença a teu próximo.

Villas Boas relaciona tal estrutura com o relato de Gn 3,1-19, que narra a tentação de Adão e Eva, provocada pela serpente astuta. O autor destaca que no relato sobre o pecado das origens, em Gn 3, a *árvore da vida* está no meio do jardim, ao mesmo tempo que não destaca a posição geográfica *da árvore do conhecimento do bem e do mal*. Evidencia-se ali uma possibilidade literária de enfatizar a centralidade da vontade de Deus, mote da vida humana. Segundo o autor, ao vincular o mandamento *do meio à árvore do meio*, pode-se dizer que o hagiógrafo apresenta o Senhor desejoso de vida, e o caminho para esta é a Torá, caminho de justiça.⁴²

Pode-se destacar no relato lucano das tentações uma possível influência do livro do Gênesis. Afinal, já foi dito que o diabo testa Jesus enquanto *Filho de Deus*: modo singular de como o evangelista chama Adão no final da genealogia de Jesus presente em 3,23-38, traçando um paralelo entre os dois personagens. Entretanto, o presente estudo se

⁴² VILLAS BOAS, A. *O pecado das origens e a busca de sentido: antropologia comparada da narrativa de Adão e Eva entre a perspectiva de Machado de Assis e a Literatura Javista*. *Revista Teografias*, Portugal: Universidade de Aveiro, n. 2, p. 115, 2012. Disponível em: <<http://revistas.ua.pt/index.php/teografias/article/view/2385>>. ISSN: 2182-5998.

concentrará na possível relação existente entre a narrativa de Lucas, sobre as tentações, e o Deuteronômio, isso porque Jesus responde todas as tentações diabólicas citando versículos literais deste livro do AT (4,4.8.12).

Constata-se que as referidas respostas, ante as tentações, são encontradas, igualmente, em Mt 4,1-11. As mesmas são ausentes no relato marcano, que fornece um breve relato sobre os episódios ocorridos com Jesus no deserto (cf.1,12-13). Logo, chega-se a hipótese de que “Mateus e Lucas compartilharam duas de suas fontes: Marcos e uma coleção já desaparecida dos ditos”,⁴³ esta última denominada fonte “Q”. Mais adiante se estudará, de forma aprofundada, o quanto este documento primeiro, que narra as tentações de Jesus, influenciou os evangelistas citados, bem como foi influenciado pela teologia deuteronomista. O presente estudo indica, no âmbito de possibilidade, a preexistência da estrutura concêntrica deuteronomista, já na fonte “Q”, em seu relato primitivo a respeito das tentações de Jesus. O objetivo do seu autor poderia ser de intertextualizar a presença do *Filho de Deus* no deserto com a narrativa do Decálogo, presente em Dt 5,6-21.

Outro exemplo semelhante da estrutura literária presente no Deuteronômio está entre 6,1-25 e 7,1-10.⁴⁴

A – O grande mandamento: Amor a Deus (6,4-9)

B – Recordar o temor do Senhor, pois ele é um Deus ciumento (6,10-15)

C – Ser cuidadoso no guardar os mandamentos (6,16-19)

D – Contar a seus filhos sobre o Êxodo do Egito (6,20-22)

C’ – Deus nos protegerá se guardarmos os seus mandamentos (6,23-25)

B’ – Destruirá seus inimigos para serem um povo santo (7,1-10)

A’ – Sumário: guardar os mandamentos (7,11)

Com esses exemplos visa-se, também, mostrar que o autor transmite uma intencionalidade não somente pelo conteúdo, mas também pela forma como o mesmo é organizado em sua estrutura concêntrica. Parece que Lucas e/ou o autor de suas fontes, ao se deixar influenciar pela perspectiva deuteronômica, deseja imitar os métodos exegéticos do AT, com o intuito de fundamentar sua cristologia; por sua vez, esta servirá de base para dar uma nova interpretação às Escrituras.

1.4 Análise linguística

Tendo em vista, ainda, os resultados do estudo da estrutura literária, propõe-se, agora, a análise linguística de cada termo dos versículos correlacionados. O objetivo é

⁴³ ROBINSON, J.; HOFFMANN, P.; KLOPPENBORG, J. *El Documento Q*. 2. ed. Salamanca: Sígueme; Leuven: Peeters, 2002. p. 19.

⁴⁴ CHRISTEIN, D. *Word Biblical Commentary – Deuteronomy 1–11*. Texas: Word Books, 1991. v. 6. p. 138.

extrairmos do texto a mensagem do hagiógrafo ao elaborar os paralelismos já evidenciados na estrutura concêntrica, seja ele Lucas ou autor de “Q”.

“A análise linguística aponta em mais de uma direção ao mesmo tempo, pois possui três facetas: análise lexicográfica: estudo do vocabulário; análise sintática: estudo da gramática; análise estilística: estudo das figuras de linguagem”.⁴⁵ Pretende-se, com isso, elucidar o texto que já traz em si as informações pretendidas, só que de maneira simultânea. O objetivo deste processo metodológico é se deixar conduzir pelo relato, que se apresenta através de seus termos gramaticais, composto de um estilo linguístico.

Dentro da estrutura concêntrica em que se sublinha, como já foi dito, o v. 7 – σὸ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πάντα – como a dobradiça cardeal da perícope, a presente análise estudará cada um dos seus termos que estão em relação paralela com os vv. 6 e 8. Exemplo disto é o verbo προσκυνέω (prostrar), que, nas 60 vezes encontradas no NT, em 7 está nos escritos lucanos (Lc 4,7-8; 24,52; At 7,43; 8,27; 10,25; 24,11), e em todas as vezes expressa a atitude de reverência ou adoração à uma divindade, independentemente de ela ser verdadeira ou falsa. A atitude, indicada pelo verbo, poderia ser manifesta aos representantes do Templo, aos líderes religiosos.

Na raiz verbal προσκυνέω se percebe, em sua composição, a preposição πρὸς, que indica a ideia “diante de, a partir de, ponto de partida da ação; em presença frontal de”.⁴⁶ O verbo κυνέω (beijar) transmite o significado literal de beijar a mão de alguém, em sinal de respeito e homenagem:

De acordo com Heródoto (1.134) o antigo modo oriental de saudação, esp. o persa, era, entre pessoas de igual posição, o beijar os lábios uma da outra; quando a diferença de posição era pequena, elas se beijavam na face; quando uma pessoa era muito inferior, ela se ajoelhava e tocava a testa no chão ou se prostrava, beijando ao mesmo tempo sua mão na direção do superior. Este último modo os escritores expressavam por προσκυνέω [...] Donde no NT e ger. prestar reverência ou homenagem a alguém, usualmente mediante o ajoelhar-se ou o prostrar-se perante essa pessoa.⁴⁷

O termo está presente na LXX e é a tradução do hebraico הִתְפַּלֵּשׁ, que significa “apresentar as costas como solo. O hebraico trata de fato como Hitpaél de הִתְפַּלֵּשׁ.

⁴⁵ SILVA, C. *Metodologia de exegese bíblica*, p. 126.

⁴⁶ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 606.

⁴⁷ Verbete προσκυνέω, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 792.

Inclinar-se profundamente, prostrar-se”.⁴⁸ A raiz verbal $\pi\eta\psi$ aparece 172 vezes em todo o AT, sempre com a ideia de adoração.

No v. 7, do relato sobre as tentações, o verbo “prostrar” está conjugado na segunda pessoa do singular do modo subjuntivo aoristo ativo – $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\nu\eta\sigma\eta\varsigma$ –, manifestando o teor de eventualidade, hipótese remota. Reforçando a categoria da contingencialidade da ação, o verbo vem acompanhado da conjunção $\epsilon\grave{\alpha}\nu$ (se), formada por duas outras conjunções: $\epsilon\iota$ e $\alpha\upsilon$.

A conjunção $\epsilon\iota$, presente também nos vv. 4.9, “é a partícula supositiva por excelência; em grego introduz sempre a hipótese real, ou irreal, sempre no indicativo”;⁴⁹ já a conjunção $\alpha\upsilon$ trata-se de uma partícula modal usada em conexão com o indicativo, subjuntivo e optativo: “sua força primária é modificar a relação expressa pelo modo”,⁵⁰ e manifesta no seu sentido primário a incerteza, a eventualidade, podendo ser traduzida por “talvez, possivelmente”.

Com isso, chega-se à conclusão de que a conjunção $\epsilon\grave{\alpha}\nu$ é aquela que “implica uma condição que é possível e cuja realização pode ser esperada, embora ainda dependente de circunstâncias”.⁵¹ No NT ocorre 334 vezes, das quais 38 encontram-se na literatura lucana,⁵² sendo que todas possuem a marca da eventualidade, inclusive no já ressaltado v. 7.

O que se segue logo após o verbo estudado é a preposição genitiva $\epsilon\nu\omega\pi\iota\omicron\nu$ (na presença de, diante), que, vinculada ao pronome $\epsilon\mu\omicron\upsilon$, reforça a intensidade da prostração em relação ao ser adorado. A preposição referida é muito cara a Lucas, pois, de 95 ocorrências no NT, é encontrada 35 vezes na literatura lucana,⁵³ “implicando *modo*, e especialmente a sinceridade na qual alguma coisa é feita [...] diante de, ou seja, à vista ou julgamento de alguém”.⁵⁴ A LXX utiliza essa preposição para traduzir o termo hebraico לְפָנַי , que quer dizer “diante, perante: o que está, se põe ou se move diante”. Para entender de forma mais própria a expressão hebraica, é importante destacar que ela é formada pelo substantivo פָּנַי , “que quer dizer, num

⁴⁸ Verbete $\pi\eta\psi$, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 664.

⁴⁹ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, p. 664.

⁵⁰ Verbete $\alpha\upsilon$, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 48.

⁵¹ Verbete $\epsilon\grave{\alpha}\nu$, *ibidem*, p. 244.

⁵² Verbete $\epsilon\grave{\alpha}\nu$, http://biblehub.com/greek/strongs_1437.htm.

⁵³ Verbete $\epsilon\nu\omega\pi\iota\omicron\nu$, http://biblehub.com/greek/eno_pion_1799.htm.

⁵⁴ Verbete $\epsilon\nu\omega\pi\iota\omicron\nu$, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 321.

sentido próprio, face”,⁵⁵ com a preposição não prefixada לָ, que se traduz “para, em direção a, para dentro de”.⁵⁶

O substantivo “face”, com o seu vocábulo hebraico פָּנִים e grego πρόσωπον, tem uma importância singular. “A face identifica a pessoa, refletindo sentimentos e atitudes. Assim, ela é frequentemente usada como um substantivo para o indivíduo, como para seus sentimentos e desejos.”⁵⁷

“A expressão prostrar-se com a face em terra (Lv 9,24; Rt 2,10; Mt 17,6; Lc 5,12) significa a atitude daqueles que não ousam levantar os olhos para seu interlocutor.”⁵⁸ No relato, o diabo impõe-se como uma pessoa que deve ser vista como Deus assim o é, com os mesmos direitos. Por isso, no entender diabólico, Jesus deve se submeter profundamente à sua autoridade:

O diabo se apresenta como o príncipe do mundo ou o deus deste mundo (cf. Jo 12,31; 2Cor 4,4), reclamando a autoridade sobre ele e, conseqüentemente, exigindo culto e reverência. O desafio consiste no fato de que Jesus se decida aceitar o domínio sobre o mundo em mãos de Satanás, e que, em vez de render homenagem ao Pai, o renda ao demônio, e assim se torne um subordinado. A intenção de Satanás é ter de joelhos ante ele o Filho do Pai que está no céu.⁵⁹

Por meio da raiz verbal προσκυνέω, os vv. 7.8 se relacionam. Entretanto, está conjugada no indicativo futuro ativo da 2ª pessoa do singular – προσκυνήσεις – e relacionada com a expressão *Senhor teu Deus*, toda ela no acusativo – κύριον τὸν θεόν σου –, enfatizando a relação existente entre o adorado e quem adora. Trata-se da resposta de Jesus ante a tentação, que utiliza Dt 6,3 para fundamentá-la.

Entretanto, nota-se que o evangelista não segue literalmente o texto deuteronomista expresso na Septuaginta: κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ λατρεύσεις (Ao Senhor teu Deus temerás e a ele adorarás). A raiz verbal φέβομαι (temer, terrorizar) concorda com a tradição hebraica que, para a mesma passagem, utiliza a raiz verbal יָרָא (temer, assustar).

O relato mateano sobre as tentações também segue a tradição de Lucas, pois utiliza a raiz verbal προσκυνέω em vez de φέβομαι, e insiste na ideia de adorar somente a Deus: αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. Esta variação, provavelmente, advém da

⁵⁵ Verbete פָּנִים, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 537.

⁵⁶ Verbete לָ, KELLEY, P. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. Tradução: Marie Ann Wangen Krahn. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal/Faculdade EST, 1998. p. 54.

⁵⁷ Verbete “Face”, MCKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1983. p. 336.

⁵⁸ Verbete “Face”, LIPINSKI, E. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola/Paulinas/Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2003. p. 515.

⁵⁹ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*. Capítulos 1–8,21. Traducción y Comentarios. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. v. II, p. 408.

fonte “Q”, que, de forma já sabida, serve como um dos materiais para a composição narrativa dos evangelistas citados. Conclui-se, então, que o verbo em questão, προσκυνέω, já estava na fonte primeira.

Nos dois relatos sobre as tentações de Jesus, “prostrar-se” está no futuro indicativo ativo – προσκυνήσεις –, como já fora dito. Segundo Murachco, este tempo, ao qual o verbo está conjugado, não transmite a ideia de uma ação inacabada ou meramente eventual, mas sim “a continuidade do presente”.⁶⁰ Portanto, trata-se de uma realidade que certamente se dará. O fato de a raiz verbal estar no modo indicativo aponta o aspecto referente a uma iniciativa que “exprime a identidade e a própria realidade da ação. É o modo predominante, referencial, da realidade imediata, do significado positivo, e por isso o próprio enunciado das formas é a sua representação”.⁶¹

O verbo λατρεύω, presente na citação da LXX de Dt 6,3, é um verbo de extrema importância na Sagrada Escritura. No AT sua raiz verbal לָבַדּ aparece 286 vezes e, no NT, λατρεύω aparece 21 vezes; destas, 8 ocorrem na literatura lucana.⁶² Em sentido próprio quer dizer “trabalhar por um salário [...] No NT em relação a Deus, servir e adorar”,⁶³ e no relato das tentações, seja em Lucas ou Mateus, está conjugado na 2ª pessoa do indicativo do futuro ativo, λατρεύσεις. Ressalta-se o acréscimo do αὐτῷ μόνῳ (somente a Ele) que não está presente nem na tradição massorética nem na LXX.

O autor lucano, tal como Mateus, afirma que Jesus, em todas as suas respostas, cita as Escrituras (Lc 4,8.12). Por três vezes (vv. 4.8.10) se encontra, nas respostas às tentações, a raiz verbal γράφω (escrever), conjugada na 3ª pessoa do singular do indicativo perfeito passivo, γέγραπται. E, num próximo momento, se verificará que tal termo favorece um paralelo entre os vv. 4 e 10. O verbo em questão marca a objetividade da ação acabada e plenamente estabelecida. Murachco afirma que “é uma forma verbal antiga e exprime noção de ato verbal completo, terminado, com ideia de resultado. É a expressão da ação que está completa no presente. Por isso, ele é chamado algumas vezes de perfeito presente”.⁶⁴

⁶⁰ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 456.

⁶¹ *Ibidem*, p. 334.

⁶² Verbete λατρεύω, http://biblehub.com/greek/strongs_3000.htm.

⁶³ Verbete λατρεύω, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 534.

⁶⁴ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 492.

No NT a raiz verbal γράφω ocorre 192 vezes⁶⁵ e é a tradução para a raiz verbal hebraica כָּתַב, que aparece 227 vezes no AT.⁶⁶ No indicativo perfeito, conjugado na 3ª pessoa do singular, aparece, no NT, 67 vezes,⁶⁷ invocando à Escritura ou aos Profetas, para fundamentar a fé cristã como aquela que plenifica os ensinamentos de ambos. Fitzmyer ressalta que o uso lucano do AT evidencia seu interesse “em sublinhar os laços que marcam a continuidade entre judaísmo e cristianismo”.⁶⁸

O v. 8 inicia-se narrando que “respondendo Jesus disse a ele”, tradução para καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ; a raiz verbal ἀποκρίνομαι (responder) se encontra também nos vv. 12.4; entretanto, neste último percebe-se que ela está conjugada na 3ª pessoa do singular do indicativo aoristo, na voz médio-passiva, ἀπεκρίθη; enquanto nos vv. 8.12 o verbo em questão está na 3ª pessoa do singular do particípio aoristo na voz passiva, ἀποκριθεὶς. Esta expressão verbal traz em si a preposição ἀπό, a qual demarca a separação entre os objetos da narração e o verbo κρίνω, que traz, em sentido próprio, também a ideia de “separar, distinguir; discernir entre o bem e o mal”.⁶⁹ Logo, ἀποκρίνομαι, encontrada 232 vezes no NT, expressa “o próprio julgamento ou sentença após uma averiguação e deliberação”,⁷⁰ atitude típica de um rei ante o suplicante ou de um magistrado ante embaixadores. Traduz na LXX a raiz verbal כָּתַב, encontrada 329 vezes em Atos, que tem como um dos significados o ato de “entoar”.⁷¹

Na literatura lucana, a expressão verbal analisada é encontrada 67 vezes.⁷² Na tabela a seguir é demonstrada a utilização da expressão ἀποκρίνομαι dentro da literatura lucana. A raiz verbal em questão aparece mais nas sentenças de Jesus (22 vezes) e, em seguida, aparece nas dos apóstolos ou seguidores do Mestre (9 vezes). Em relação a outros personagens, ainda que em menor número, ἀποκρίνομαι está sempre dentro de um contexto legal ou num âmbito forâneo ou de julgamento.

⁶⁵ Verbete γράφω, HÜBNER, H., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*. Tradução: Constantino Ruiz Garrido. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 2005. p. 786.

⁶⁶ Verbete כָּתַב, http://biblehub.com/hebrew/strongs_3789.htm.

⁶⁷ Verbete γέγραπται, http://biblehub.com/greek/gegraptai_1125.htm.

⁶⁸ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*. Introducción General. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. v. I, p. 32.

⁶⁹ Verbete κρίνω, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 518.

⁷⁰ Verbete ἀποκρίνομαι, *ibidem*, p. 101.

⁷¹ Verbete כָּתַב, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Diccionario Bíblico Hebraico-Português*, p. 507.

⁷² Verbete ἀποκρίνομαι, http://biblehub.com/greek/strongs_611.htm.

	JOÃO BATISTA	JESUS	SENHOR	APÓSTOLOS E SEGUIDORES	ANJOS	OUTROS	PARÁBOLAS DE JESUS
ἀπεκρίνατο (indicativo aoristo médio, 3ª pessoa do singular)	Lc 3,16	Lc 23,9		Pedro: At 3,12			
ἀπεκρίθη (indicativo aoristo passivo, 3ª pessoa do singular)		Lc 4,4; Lc 8,50; Lc 13,15; Lc 17,20	At 11,9	Pedro: At 10,46; Ananias: At 9,13; Tiago: At 15,13; Paulo: At 21,13; 22,8; 24,10		Félix: At 24,25 Festo: At 25,4; 25,12	
ἀπεκρίθην (indicativo aoristo médio, 1ª pessoa do singular)				Paulo: At 22,8		Festo: At 25,16	
ἀπεκρίθης (indicativo aoristo passivo, 2ª pessoa do singular)						Legista: Lc 10,28	
ἀπεκρίθησαν (indicativo aoristo médio, 3ª pessoa do plural)						Chefes dos judeus – Lc 20,7	
ἀποκριθῆτέ (imperativo aoristo passivo, 2ª pessoa do plural)						Chefes dos judeus – Lc 22,68	
ἀποκριθεὶς (partícipio aoristo passivo)	Lc 3,11;	Lc 4,8; 4,12; 5,22; 5,31; 6,3; 7,22; 7,40; 8,21; 9,41; 10,41; 13,2; 14,3; 17,17; 19,40; 20,3; 22,51; 23,3		Simão Pedro: Lc 5,5; 9,20 João: Lc 9,49	Gabriel : Lc 1,19; 1,35	Simão F.: Lc 7,23 Legista: Lc 10,27; 11,45 Chefe dos judeus: Lc 13,14 Bom ladrão: Lc 23,40 Cléofas: Lc 24,18	Amigo: Lc 11,7 Vinhateiro: Lc 13,8 Senhor da Casa: Lc 13,25 Filho mais velho: Lc 15,29

Já foi ressaltado que, tão somente no v. 4 da narrativa em questão, a raiz verbal está no aoristo indicativo de voz média-passiva, ἀπεκρίθη. Kretzer destaca que “a voz média de ἀποκρίνομαι alude a este o caráter dialogal da conversação e do debate: ter umas palavras, intercambiar entre si palavras [...] é a expressão hebraizante ἀποκρίθεις εἶπεν como sinal do começo ou de uma continuação de um discurso, e que é característica do estilo narrativo”.⁷³

Uma vez estudados os termos presentes nos versículos relacionados, 7 e 8, pretende-se analisar o conteúdo linguístico presente nos v. 6 – σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν

⁷³ Verbete ἀποκρίνομαι, KRETZER, A., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 399.

ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν (a ti darei a autoridade e toda esta glória) – e v. 7 – ἔσται σοῦ πάντα (tudo será teu) –, nos quais está presente a retórica diabólica. O que liga os dois versículos é o adjetivo πᾶς (todo), que traz a ideia de unidade.

No v. 7 o adjetivo em questão segue como *indefinido* e está relacionado com o verbo εἰμί (ser) – conjugado na 3ª pessoa do singular, no indicativo futuro de voz média, ἔσται (será) –, acompanhado do pronome pessoal genitivo σοῦ (seu). O *todo*, que é falado nesse versículo, trata-se do poder – τὴν ἐξουσίαν ταύτην – e da glória – τὴν δόξαν – presente no v. 6, que apresenta o adjetivo πᾶς na forma acusativa, ἅπασαν.

Destaca-se no v. 6 que a raiz verbal δίδωμι – conjugada na 1ª pessoa do singular do indicativo futuro ativo, δώσω – oculta o sujeito da frase (eu) e, ao mesmo tempo, rege expressões declinadas, todas elas no acusativo, que transmite a ideia de movimento e extensões referenciais.⁷⁴ Sendo assim, pode-se intuir a intenção do autor lucano de manifestar a profunda relação entre o personagem diabólico e aquilo que é oferecido por ele: poder e glória, entendidos como extensões do ser maligno.

O termo ἐξουσία (poder) é utilizado 102 vezes no NT, sendo que 23 vezes na literatura lucana. Na tradição massorética seu correspondente é a expressão מְלָכָה, cuja raiz temática (מֶלֶךְ) permite a tradução “governador, chefe, dono”, bem como “poderio e domínio”;⁷⁵ aparece 6 vezes em todo o AT (2Rs 20,13; 1Cr 26,6; 2Cr 8,6; Is 39,2; Dn 11,3.5), sempre denotando a autoridade de alguém sobre uma casa, uma riqueza ou uma região.

Na obra lucana o termo ἐξουσία se relaciona com Jesus Cristo 5 vezes (Lc 4,32.36; 5,24; 20,2.8), com Deus-Pai 3 vezes (Lc 12,5; 19,17; At 1,7), com o império político 4 vezes (Lc 7,8; 12,11; 20,20; 23,7), com os apóstolos 2 vezes (Lc 9,1; 10,19), com o Espírito Santo uma vez (8,19), com os chefes do Sinédrio 3 vezes (At 9,14; 26,10.12) e com Ananias uma vez (At 5,4).

Tratando-se do poder das trevas ou do próprio diabo, o termo *poder* ou *autoridade* relaciona-se por 3 vezes (Lc 4,6; 22,53; At 26,18).⁷⁶ Vale destacar que Lucas diverge do relato mateano sobre a tentação ao acrescentar a expressão ἐξουσία, pois Mateus a omite. A inclusão é redacional, o que permite levantar a questão sobre o que o evangelista, ou sua fonte, poderia entender sobre a expressão referida, relacionada com o diabo. Afinal, qual seria a natureza de tal “poder diabólico” dentro da obra lucana oriunda de sua fonte?

⁷⁴ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 17.

⁷⁵ Verbete מְלָכָה, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 498.

⁷⁶ Verbete ἐξουσία, http://biblehub.com/greek/strongs_1849.htm.

Ao tratar das diferenças entre Mateus e Lucas nesta parte do relato, Dupont afirma que, enquanto “em Mt se trata simplesmente de propriedade, Lucas manifesta a atenção a ἐξουσία no que tange ao exercício do poder”.⁷⁷ Bovon explica o termo como uma liberdade outorgada, ou seja, “a natureza desta qualidade conferida por uma instância superior a depender do meio social, do marco institucional, e da civilização dentro dos quais se exerce”.⁷⁸ No mundo latino era conferida, como caráter pessoal, ao imperador. Fitzmyer afirma que o evangelista “usa o termo em sentido político”.⁷⁹

Como foi afirmado acima, ἐξουσία está no acusativo grego – ἐξουσίαν –, que enfatiza a relação entre o sujeito e o objeto direto da oração; portanto, esse “poder” é uma força que remete à pessoa do diabo. Recebê-lo é aceitar, na própria vida, a influência perniciosa do agente do mal. A conjunção καὶ traz, em paralelo com o termo *poder*, a expressão δόξα (glória), que no relato também está no acusativo grego, τὴν δόξαν.

Segundo Robinson, δόξα é “usado para reis, majestade real, esplendor, pompa; por exemplo, do esperado reinado temporal do Messias [...] também de sua vinda final para julgamento”.⁸⁰ Fitzmyer ressalta que na versão dos LXX, δόξα traduz o termo קְבוּצָה,⁸¹ que “significa dois aspectos nem sempre dissociáveis: glória ou esplendor, número ou riqueza. Predica-se dos homens e de Deus”⁸² e aparece 200 vezes no AT.⁸³

No NT, δόξα aparece 167 vezes, sendo que na literatura lucana se faz presente 17 vezes (Lc 2,9.14.32; 4,6; 9,26.31.32; 12,27; 14,10; 17,18; 19,38; 21,27; 24,26; At 7,2.55; 12,23; 22,11). O evangelista entende “glória” como esplendor divino, honra dos reis e dos humildes. Entretanto, constata-se que, na maioria das vezes citadas em que usa a expressão, o faz para relacioná-la seja com Deus dos Céus, seja com o Cristo unido ao seu Pai. Portanto, para o autor lucano, trata-se de uma categoria divina.

Segundo Fitzmyer, o termo em questão “caracteriza a condição do Ressuscitado (cf. Lc 24,26); por outro lado vem associada à presença de Deus (Lc 2,9; At 7,2.55)”.⁸⁴ Bovon concorda, ao afirmar que Lucas usa o termo

⁷⁷ DUPONT, J. *Le tentazioni di Gesù nel deserto*. Tradução: Emilio Bovone. Brescia: Paideia, 1985. p. 64.

⁷⁸ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (19,28–24,53)*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2005. v. IV, p. 71.

⁷⁹ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*. Capítulos 8,22–18,14. Traducción y Comentarios. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. v. III, p. 407.

⁸⁰ Verbete δόξα, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 235.

⁸¹ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. II, p. 225.

⁸² Verbete קְבוּצָה, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 306.

⁸³ Verbete קְבוּצָה, http://biblehub.com/hebrew/strongs_3519.htm.

⁸⁴ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. II, p. 119.

no sentido bíblico (resplendor, glória divina). Assim como na LXX se traduz o termo קְבוֹרָה. Talvez o sentido de “resplendor”, “brilho”, se tenha estendido também na época helenística à linguagem grega da corte. Portanto, a imagem foi deslocada: do sentido primitivo de “peso”, passou à “glória”, “luz”, “brilho”, e logo “resplendor” (o esplendor do poder), sentido que aponta já de vez em quando o hebraico, sobretudo no terceiro-Isaías (cf. Is 60,1-2). A relação entre a δόξα e o Templo pertence ao passado. Segundo Lucas, a δόξα provém de Deus e de sua esfera. Para os humanos vai associada à ressurreição, de forma que não se pode separar a dimensão escatológica da cristologia. Somente Jesus, por sua ressurreição, entrou na sua glória, a saber, a glória de Deus que se atribui a ele daqui para frente (24,26). Enquanto Filho de Deus, Jesus é portador da glória divina que a ele está destinada, mas, fora do episódio da Transfiguração, não se revestirá dela até a sua paixão.⁸⁵

Ao analisar a presença do acusativo nos termos gregos ἐξουσία e δόξα, constata-se que, no relato, o diabo se apresenta como os imperadores romanos da época, que se autodeclaravam “deuses” mediante o tamanho do seu poder. Schürmann afirma que “Lucas se esforça continuamente em sublinhar a realidade da fé cristã no confronto com o Estado Romano”,⁸⁶ o que favorece a ideia de imaginar o intuito do hagiógrafo em construir o personagem diabólico análogo às autoridades reais do império existente.

Dupont concorda com Schürmann e ressalta que “a ideia expressa ao v. 6 é familiar ao judaísmo e à Igreja primitiva: o mundo, mais precisamente o mundo pagão e idólatra, é hostil ao povo de Deus, subjugado ao poder diabólico, que é ‘príncipe deste mundo’”.⁸⁷ Entretanto, todo esse poder e glória é, segundo o próprio diabo, “entregue” – παραδέτοδαι – a ele; e, caso o interesse, pode transmiti-lo a quem quiser:

A amplificação do texto de Q parodia a linguagem da inspiração divina (pensamos em Dn 4,31 [LXX]; 7,14; Lc 10,22). Com ὅτι ἐμοὶ παραδέτοδαι (pois a mim foi entregue), o diabo afirma que é Deus o que o tem confiado o poder político sobre todos os reinos do mundo. Como Jesus não discute esta pretensão, a visão pessimista do mundo que se oculta parece ser própria de Lucas. O diabo afirma cada vez mais que pode dar este poder a quem quiser, o qual significa que os príncipes não recebem o seu poder nem de Deus nem do povo, mas sim do diabo. Se inclinam portanto ante o diabo e não ante Deus ou, para dizer em termos não mitológicos, exercem seu poder em seu próprio interesse e não como um serviço aos demais. Por isso os príncipes opressores são seres submetidos a Satanás. Mas o diabo é um mentiroso e Lucas poderia muito bem, em outro contexto, recorrer à crença veterotestamentária em Deus como fonte de toda a autoridade política.⁸⁸

O verbo παραδέτοδαι está na 3ª pessoa do singular de voz média-passiva, no tempo perfeito do indicativo. Logo, a entrega do poder e da glória ao diabo foi realizada de maneira objetiva (indicativo) e completa (perfeito). O verbo em questão é formado pela preposição παρά – “que governa o genitivo, dativo e acusativo, com o significativo primário ‘ao lado de, junto a’; expressando assim a relação de imediata vizinhança ou

⁸⁵ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 700.

⁸⁶ SCHÜRMAN, H. *Commentario Teológico del Nuovo Testamento: il vangelo di Luca*. Brescia: Paideia, 1983. v. I, p. 376.

⁸⁷ DUPONT, J. *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, p. 65.

⁸⁸ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 287.

proximidade”⁸⁹ –, conexas com o verbo δίδωμι, que traz o sentido primário de “dar, outorgar”. Em suma, a expressão quer ressaltar algo entregue à responsabilidade de alguém; no caso, esse alguém é o diabo, que reforça a ideia de ser o destinatário com a preposição pessoal dativa ἐμοί.

A conjunção καί adiciona a fala diabólica, que manifesta o provável desejo – ἐὰν θέλω – que ele possui em dar – δίδωμι – o que ele diz ter: poder e glória. O verbo θέλω “no NT aparece 209 vezes. Significa na maioria dos casos ‘querer’, no sentido de desejar [...] os sujeitos de θέλω podem ser Deus (Mt 9,13; 12,7; 27,43; Rm 9,16.18), o Cristo exaltado (1Cor 4,19) e também o diabo (Lc 4,6). Mas, na maioria das vezes, θέλω significa o ato humano de querer algo”.⁹⁰ No evangelho segundo Lucas, a raiz verbal aparece 28 vezes; já em Atos, 15 vezes. Somente o evangelista fala desse “querer diabólico”, que quer ser equiparado com a “vontade de Deus”, caracterizada na Sagrada Escritura com a ideia de “absoluta determinação, soberania, autoconfiança e eficácia”.⁹¹ Com isso se poderia perceber mais um indício de que Lucas descreve o seu personagem diabólico se autodivinizando, através deste jogo semântico contido nos dizeres do tentador.

O verbo θέλω concorda com a conjunção hipotética ἐὰν, que está na 1ª pessoa do singular do modo subjuntivo presente ativo. Trata-se de uma hipótese irreal, que só poderá ter efeito depois de outros acontecimentos, também pouco prováveis, o que manifesta a extrema eventualidade do desejo afirmado pelo diabo, que é o de dar o poder e a glória.

O verbo δίδωμι (dar) está no indicativo presente ativo, manifestando tanto a objetividade da ação diabólica quanto a continuidade da mesma. A raiz verbal aparece 416 vezes no NT: no evangelho lucano se encontra 60 vezes e em Atos, 35 vezes. O correspondente hebraico é נתן, que aparece 187 vezes⁹² e tem o significado de “dar, outorgar, conceder”; entretanto, se vier acompanhado da כבוד, pode ter como tradução “glorificar, reconhecer a glória (1Sm 6,5), mostrar a glória (Ez 39,21)”.⁹³ O pronome pessoal feminino, que vem logo em seguida do verbo δίδωμι, é o acusativo αὐτήν e diz respeito aos poderes que o diabo diz ter e que pretende dar; com isso, promoverá com o receptor, Jesus, uma relação, uma aliança provinda da infame doação.

⁸⁹ Verbete παρά, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 682.

⁹⁰ Verbete θέλω, LIMBECK, M., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (α-χ), p. 1843.

⁹¹ Verbete θέλω, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. 2. ed. Michigan: Eerdmans Publishing, 1995. v. III, p. 47.

⁹² Verbete נתן, http://biblehub.com/hebrew/strongs_5414.htm.

⁹³ Verbete כבוד, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 457.

O v. 6 inicia a narrativa afirmando: καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος (e disse a ele o diabo). O verbo εἶπεν é a 3ª pessoa do singular do indicativo aoristo do verbo λέγω (dizer), que manifesta a ação perene e objetiva do ato. Aparece com essa construção verbal 616 vezes no NT, sendo que 239 vezes em Lucas e 75 vezes em Atos.⁹⁴

A LXX utiliza εἶπον para traduzir עָנַן, que aparece 699 vezes⁹⁵ em todo o AT e possui uma série de possíveis correspondências ou especificações de caráter estilístico: estilo da língua, do gênero literário. O termo pode ser entendido numa linguagem processual (responder, replicar, contestar), num ato de emitir uma informação (explicar, informar, anunciar, indicar). É usado também para referir-se a uma recitação ou declamação de texto, ou na oração de uma prece, bem como para expressar uma relação com um interlocutor (exortar, advertir, admoestar). Por último, o termo pode ser aplicado à esfera volitiva (mandar, ordenar) e mental (calcular, supor, pretender).⁹⁶ Tanto no já estudado v. 8 quanto no v. 12, εἶπον vem acompanhado de ἀποκριθεὶς e “são derivados da expressão veterotestamentária wayya’an wayyō’mer”.⁹⁷ Aqui “o sentido muitas vezes não se encontra em εἶπεῖν, mas nos adjuntos”.⁹⁸

Como já visto na crítica textual, Lucas e Mateus chamam o personagem maligno de ὁ διάβολος (diabo), diferindo de Marcos, que o chama de “satanás” (Mc 1,13). Os relatos devem seguir as informações da fonte Q. No NT, διάβολος é encontrado 38 vezes, das quais 6 vezes estão no evangelho lucano e 2 vezes em Atos, como mostra a tabela:⁹⁹

Nominativo (ὁ διάβολος)	Genitivo (ὁ διαβόλου)
Lc 4,3.5.6.13	Lc 4,2
Lc 8,12	At 10,38
	At 13,10

O nome διάβολος provém da junção da preposição διά, que governa “o genitivo e o acusativo, com o significado primário *através, em toda parte*”,¹⁰⁰ com o verbo βάλλω,

⁹⁴ Verbete εἶπεν, http://biblehub.com/greek/eipen_3004.htm.

⁹⁵ Verbete עָנַן, http://biblehub.com/hebrew/strongs_559.htm.

⁹⁶ Verbete עָנַן, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 64.

⁹⁷ Verbete λέγω, HUBNER, H., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (α-χ), p. 35.

⁹⁸ Verbete εἶπον, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 267.

⁹⁹ Verbete διάβολος, http://biblehub.com/greek/strongs_1228.htm.

¹⁰⁰ Verbete διά, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 205.

que transmite a ideia de “lançar violentamente, βάλλω aparece com frequência em sentenças de juízos”.¹⁰¹ “A LXX também usou διάβολος por ἑρπῆς (diabo), no sentido *daquele que separa, o inimigo, o caluniador, o sedutor*”.¹⁰²

Os próximos versículos analisados são o 5 e o 9; como já dito, são postos em paralelo, pois localizam os eventos narrados numa “altura física ou geográfica”. O v. 5 – Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου – é traduzido na oração “e elevando-o mostrou a ele os reinos do mundo num instante do tempo”; já o v. 9 – Ἦγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ περὺγιον τοῦ ἱεροῦ, καὶ εἶπεν αὐτῷ Εἰ Υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω – possui como tradução correspondente a “levou-o a Jerusalém, e o colocou sobre o pináculo do Templo, e disse a ele Se és Filho de Deus, joga-te daqui para baixo”. Vale lembrar que, nestes versículos relacionados, são encontradas, numa mesma linha de raciocínio, as expectativas messiânicas: a de que o Prometido restauraria o reinado de Israel e inauguraria um novo sacrifício no Templo. Portanto, o Messias salvaguardaria em si as categorias do rei e do sacerdote.

Através da análise linguística, nota-se que os vv. 5.9 trazem, nos seus inícios, o verbo ἄγω, “guiar, conduzir”, o qual na LXX é frequentemente usado para traduzir מְבִיֵּא,¹⁰³ que também tem o sentido de “conduzir, apresentar, fazer chegar, oferecer”¹⁰⁴ e aparece 16 vezes no AT.¹⁰⁵ No NT, “a maioria dos 67 lugares em que aparece este vocábulo se encontra nos escritos lucanos”,¹⁰⁶ totalizando 39 vezes.

No v. 5, a raiz verbal ἄγω vem acompanhada da preposição ἀνά, que expressa a ideia de “elevar, conduzir a partir de um lugar menor para um lugar maior”.¹⁰⁷ Está conjugado no particípio aoristo ativo, que dá ênfase à ação diabólica sobre Jesus; de fato, este último é envolvido pela força demoníaca. Se encontra 23 vezes no NT a raiz verbal ἀνάγω; destas, 20 vezes está no *corpus* lucano.¹⁰⁸ “Poderia se pensar num arrebatamento [...] ἀνάγω se encontra também com o significado especial de apresentar ante (At 12,4)

¹⁰¹ Verbete βάλλω, HOFIUS, O., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 570.

¹⁰² Verbete διάβολος, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. II, p. 72.

¹⁰³ Verbete ἄγω, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 13.

¹⁰⁴ Verbete מְבִיֵּא, ALONSO-SCHÖKEL L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 93.

¹⁰⁵ Verbete מְבִיֵּא, http://biblehub.com/hebrew/hevi_935.htm.

¹⁰⁶ Verbete ἄγω, BORSE, U., in BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 72.

¹⁰⁷ Verbete ἀνάγω, BULLINGER, E. *A Critical Lexicon and Concordance to the English and Greek New Testament*. Michigan: Zondervan, 1975. p. 446.

¹⁰⁸ Verbete ἀνάγω, http://biblehub.com/greek/strongs_321.htm.

e se usa também em sentido figurado para referir-se à apresentação de uma oferta (At 7,41).”¹⁰⁹

No v. 5, ἀναγαγὼν está relacionado com o pronome pessoal acusativo αὐτὸν (ele), enfatizando o relacionamento entre os personagens: o diabo, de maneira ativa, e Jesus, passivo. Ao conduzi-lo, o personagem demoníaco mostra a Jesus – ἔδειξεν αὐτῷ – todos os reinos da terra – πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης – num instante, ἐν στιγμῇ χρόνου.

O verbo ἔδειξεν é o indicativo aoristo ativo na 3ª pessoa do singular, da raiz verbal δεικνύω, que aparece “33 vezes no NT, especialmente nos evangelhos (Mateus 3 vezes, Marcos 2, Lucas 5 e João 7), em Tiago (3 vezes) e no Apocalipse (8 vezes). Os outros 5 exemplos se encontram em At 7,3; 10,28; 1Cor 12,31; 1Tm 6,15; e Hb 8,5”.¹¹⁰ “Em Mt 4,8 e par.: καὶ δείκνυσιν (ὁ διάβολος) αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου significa ‘mostrar’ no sentido de ‘apontar para algo, e assim chamar a atenção para isto’”.¹¹¹ Ressalta-se que o ato diabólico em mostrar os reinos para Jesus é expresso por Mateus, através do presente indicativo – δείκνυσιν –, no qual se enfatiza uma ação objetiva e que não possui fim; trata-se de um ato com início cujos efeitos são contínuos.

Lucas entende o mesmo ato de forma diferente, ao conjugar o verbo no indicativo aoristo ativo, ἔδειξεν. Também se trata de uma ação objetiva; entretanto, é uma manifestação paradigmática, não se esgotando num tempo específico (passado, presente ou futuro). O evangelista acentua muito mais a qualidade da ação do que sua temporalidade. Nessa construção verbal, é importante ressaltar que, em todo o NT, das 6 vezes que ocorre, 3 vezes estão no *corpus* lucano (Lc 4,5; 24,40; At 10,28).¹¹²

Todas as vezes que ἔδειξεν é usado do NT é para apresentar uma realidade sobrenatural. Portanto, dá-se a entender que, para Lucas, o que o diabo mostra para Jesus é muito mais uma visão mística do que um lugar material ou territorial; contudo, não se trata de uma miragem. O motivo de o autor lucano acrescentar a expressão ἐν στιγμῇ χρόνου (no instante do tempo) está no provável intuito de apontar que o reino revelado possui uma realidade que vai além do físico, sua percepção se dá de forma transcendental.

A expressão ἐν στιγμῇ χρόνου é construída com uma preposição que rege o dativo – ἐν; por isso, o substantivo στιγμή, declinado, também está no dativo (στιγμῇ). Transmite-se

¹⁰⁹ Verbete ἀνάγω, BALZ, H., in BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (α-χ), p. 237.

¹¹⁰ Verbete δεικνύω, *ibidem*, p. 844.

¹¹¹ Verbete δεικνύω, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. II, p. 25.

¹¹² Verbete ἔδειξεν, http://biblehub.com/greek/edeixen_1166.htm.

a ideia de “que algo de fora se junta ou é acrescentado”,¹¹³ de forma física. Serve, também, para “ênfatizar ou precisar o espaço”.¹¹⁴ Relaciona-se bem com a expressão *στιγμή*, pois esta tem muito mais a ver com a noção de tempo do que de espaço. Conforme fala Robinson, trata-se de um “ponto no tempo, um momento, um instante [...] LXX para *שְׁנֵי*”¹¹⁵ traz o significado “do súbito, imprevisto, surpresa”.¹¹⁶ Conclui-se que a expressão não traz, em si, um simples dativo, mas sim de um locativo cuja “ideia de espaço se transfere (metáfora) para a ideia de tempo, também estático, isto é, um espaço, um momento do tempo”.¹¹⁷

A expressão que se segue é o *Χρόνος*, declinado no genitivo – *χρόνου* –, que se refere “ao tempo em geral, tempo em curso”,¹¹⁸ num aspecto mais histórico ou temporal. “Dos 54 testemunhos de *Χρόνος* que há no NT, 24 (por assim dizer, quase a metade) se encontram nos escritos lucanos (7 no evangelho e 17 em Atos)”.¹¹⁹ O genitivo, como já foi visto, é o caso que reforça “a relação de origem, em todos os sentidos, concreto ou abstrato: origem, ponto de partida, parte de, proveniência”;¹²⁰ portanto, os reinos mostrados no instante – *πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ* – possuem sua origem na história concreta – *χρόνου* –, reforçando a ideia acima sobre realidade objetiva do que é revelado pelo diabo, ainda que de forma extraordinária e sobrenatural.

A expressão *πάσας τὰς βασιλείας* (todos os reinos) se encontra tanto em Mateus quanto em Lucas. O adjetivo *πᾶς*, aqui expresso no acusativo feminino plural – *πάσας* –, transmite a ideia de totalidade. Uma vez que são vários estes reinos, se intui uma interdependência entre eles, enfatizando a relação existente entre os mesmos; por isso, a expressão é construída no caso acusativo.

O substantivo *βασιλείας* define-se como “um reino, domínio, império, um povo e país debaixo do governo real (Mt 4,8) [...] alternativa para LXX *מְלָכָה*”,¹²¹ expressão hebraica que aparece 27 vezes no AT.¹²² Luz acentua que na maioria das 162 vezes em que o termo aparece no NT é para relacionar-se com o “Reino de Deus”.¹²³

¹¹³ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 108.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 111.

¹¹⁵ Verbete *στιγμή*, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 853.

¹¹⁶ Verbete *שְׁנֵי*, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 553.

¹¹⁷ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 111.

¹¹⁸ Verbete *χρόνος*, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. IX p. 581.

¹¹⁹ Verbete *χρόνος*, HÜBNER, H., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (λ-ω)*, p. 2148.

¹²⁰ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 104.

¹²¹ Verbete *βασιλείας*, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 150.

¹²² Verbete *מְלָכָה*, http://biblehub.com/hebrew/strongs_4438.htm.

¹²³ Verbete *βασιλεία*, LUZ, U., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 602.

Nos escritos lucanos, o termo βασιλεία aparece 43 vezes no evangelho e 8 vezes em Atos.¹²⁴ No acusativo, o termo βασιλείας aparece 25 vezes no NT, 8 vezes no *corpus* lucano, 5 vezes nos evangelhos e 3 vezes em Atos.¹²⁵ Ao definir o tipo de reino, Mateus e Lucas o fazem de formas diferentes. O primeiro afirma que os reinos são do mundo – τοῦ κόσμου – no sentido de posse da terra; já Lc define o reinado como “da terra habitada, o orbe, a humanidade”,¹²⁶ ideia presente na expressão genitiva τῆς οἰκουμένης, encontrada 15 vezes no NT, sendo que 8 destas estão nos escritos lucanos.¹²⁷ Talvez Lucas tenha “em vista a reinvidicação romana de tributar o mundo inteiro”:¹²⁸

οἰκουμένη: Lc 2,1; 4,5; 21,26; At 11,28; 17,6.31; 19,27; 24,5. O uso desta palavra reflete o sentido lucano da universalidade, mas de uma universalidade civilizada, por assim dizer, limitada aos aspectos conhecidos, portanto, praticamente as fronteiras do império romano. Lucas não gosta de falar do mundo com a palavra ὁ κόσμος (cf. Lc 9,25; 11,50; 12,30; At 17,24; à exceção de Lc 12,30, no entanto, as expressões deste versículo são tradicionais).¹²⁹

Por fim, o evangelista, neste v. 5, quer expor a grandiosidade do poder diabólico, mostrado de forma espetacular e impactante. Um poder mostrado nas alturas, com ares de divino, pois o seu pretendo dono se considera um deus. Como já foi dito, os acontecimentos descritos no v. 9 também se dão numa altura geográfico-espacial, pois o diabo eleva Jesus, o que favorece o paralelismo com o v. 5.

Como se percebe, o v. 9 também traz o verbo ἄγω como sendo uma ação diabólica de elevar Jesus; porém, diferentemente do que é visto no v. 5, aqui está conjugado na 3ª pessoa do singular do indicativo aoristo ativo ἤγαγεν. O conduzir é uma ação objetiva e paradoxal, e, das 8 ocorrências no NT, 6 delas estão no *corpus* lucano.¹³⁰ A raiz verbal vem acompanhada do pronome pessoal masculino, declinado no caso acusativo – αὐτόν. Isso serve para enfatizar o envolvimento existente entre Jesus e o diabo nessa subida, sendo que é o personagem diabólico o promovedor da ação. Não há nenhuma colaboração de Jesus, que se mostra passivo, indiferente à ação do mal.

O diabo leva Jesus para Jerusalém – εἰς Ἱερουσαλήμ –, o que sugere o uso da preposição acusativa εἰς, a qual transmite o sentido de “para dentro de, na direção de (visando entrar), na intenção de, com a finalidade de (sentidos concreto e abstrato/figurado). Acusativo

¹²⁴ Verbete βασιλεία, http://biblehub.com/greek/basileia_932.htm.

¹²⁵ Verbete βασιλείας, http://biblehub.com/greek/basileias_932.htm.

¹²⁶ Verbete οἰκουμένη, BALZ, H., in BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (λ-ω)*, p. 508.

¹²⁷ Verbete οἰκουμένη, http://biblehub.com/greek/oikoumene_3625.htm.

¹²⁸ Verbete οἰκουμένη, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. V, p. 157.

¹²⁹ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 286.

¹³⁰ Verbete ἤγαγεν, http://biblehub.com/greek/e_gagen_71.htm.

de direção”.¹³¹ Da mesma forma, o nome Jerusalém também está declinado no acusativo – Ἱερουσαλὴμ – para enfatizar que o diabo levou Jesus para os interiores da cidade santa, de maneira transitória, mas com bastante envolvimento. E lá, o agente do mal coloca Jesus de pé: καὶ ἔστησεν. O verbo ἵστημι, conjugado na 3ª pessoa do singular do indicativo aoristo ativo, aparece 154 vezes:

Predomínio claro de seu uso nos textos narrativos (Evangelhos, Atos, Apocalipse). Tem um significado localizante geral e se concretiza pela informação que se dá no contexto [...]. Ademais, serve para caracterizar o final de um movimento [...] se encontra com relativa frequência para descrever a ação de colocar-se ante um juiz, ou ante um tribunal: Mt 27,11; Mc 13,9; At 4,7; 5,27; 22,30; 24,20; 25,10; 26,6; Ap 20,12 – tem significado cultural, quando se fala de colocar-se na presença de Deus ou ao redor de Deus. Assim se diz especialmente dos anjos, enquanto são a corte celestial: Ap 7,11; 8,2 (cf. 2Cron 18,18; Dn 7,10) e se diz também, por exemplo, dos mensageiros de Deus.¹³²

A LXX utiliza ἵστημι para traduzir “שָׁמַעַן (Gn 47,7; 1Rs 6,14)”,¹³³ cuja raiz verbal é “שָׁמַעַן; sentido próprio: estar de pé, pôr-se de pé, ficar de pé. Posição física”.¹³⁴ Nos escritos lucanos essa palavra aparece 62 vezes (26 no evangelho e 36 em Atos), e o autor utiliza sua raiz verbal seguindo a tradição explanada conforme a tabela a seguir. Entretanto, percebe-se que o uso se dá, em grande parte, nas narrativas que envolvem ou um contexto judicial ou um contexto místico ou cultural (seja de ensino, seja miraculoso).

MOVIMENTO FÍSICO	MOVIMENTO JURÍDICO (DE OPOSIÇÃO OU TESTEMUNHA)		MOVIMENTO CULTUAL (EFEITO DO SOBRENATURAL) OU DE ENSINO	
Lc 5,2	Lc 11,18	At 7,60	Lc 1,11	At 5,20
Lc 7,14	Lc 19,8	At 17,31	Lc 5,1	At 5,25
Lc 7,38	Lc 23,10	At 21,40	Lc 6,8	At 6,6
Lc 8,20	Lc 23,35	At 22,25	Lc 6,17	At 7,33
Lc 17,12	Lc 23,49	At 22,30	Lc 9,27	At 7,55
Lc 18,40	At, 1,23	At 24,20	Lc 9,47	At 7,56
Lc 24,17	At 4,7	At 24,21	Lc 13,25	At 9,7
At 8,38	At 4,14	At 25,10	Lc 18,11	At 10,31
	At 5,23	At 25,18	Lc 18,13	At 11,13
	At 5,27	At 26,6	Lc 21,36	At 12,14
	At 6,13	At 27,21	At 1,11	At, 16,9
			At 2,14	At 17,22
			At 3,8	At 26,16

O pináculo do Templo – τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ – é a parte mais elevada do recinto sagrado, reforçando sempre mais o paralelismo sinonímico entre os versículos, pois ambos enfatizam a altura dos acontecimentos narrados; o acusativo neutro vem precedido

¹³¹ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 558.

¹³² Verbete ἵστημι, BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 2056.

¹³³ Verbete ἵστημι, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 448.

¹³⁴ Verbete שָׁמַעַן, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 505.

da preposição ἐπὶ (sob), que governa o genitivo e o dativo, expressando a ideia de “sobre/para cima de, com movimento, direção, intenção”.¹³⁵ Na passagem, a preposição favorece o entendimento de que “o movimento é dirigido a um lugar mais alto, implicando elevação ou colocação sobre, ou seja, *em cima de, por cima de, para o alto de, para, também simplesmente em, sobre*”.¹³⁶

Ao colocar Jesus no lugar mais alto, o diabo o desafia: εἰ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω (Se és o Filho de Deus, joga-te a ti mesmo daqui para baixo). A conjunção εἰ, como já visto, ao ser seguida do verbo no modo indicativo, invoca a consequência da hipótese apresentada como algo certo. Em outras palavras, no entender do personagem diabólico, Jesus, sendo um filho de Deus, pode se lançar de um pináculo abaixo, pois a consequência deste ato seria a proteção divina (cf. 4,10).

O verbo βάλλω (jogar), no imperativo aoristo ativo, conjugado na 2ª pessoa do singular, transmite a ideia de lançar violentamente, aparecendo com frequência em sentenças de juízos, o que reforça o entendimento jurídico do verbo ἵστημι. O diabo, considerando-se um juiz, coloca Jesus no papel de réu que deve provar, com atos mirabolantes, quem, de fato, é. O pronome reflexivo acusativo masculino singular, σεαυτὸν, serve para dar ênfase ao hipotético agir de Jesus, o de jogar-se de cima para baixo.

O paralelismo a seguir está presente nos vv. 4.10 e é progressivo, pois o v. 10 traz uma nova compreensão que desenvolve a ideia do v. 4. O termo que liga os versículos é o verbo γέγραπται (está escrito), que provém da raiz verbal, já estudada, γράφω, e, por estar no indicativo perfeito, transmite o entendimento da ação objetiva acabada, pronta.

A mensagem escrita pronta, da qual Jesus fala – ὅτι οὐκ ἐπ’ ἄρτῳ μονῶ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος – está literalmente expressa em Dt 8,3, seja na LXX, seja na Torá. O advérbio de negação οὐκ vem seguido da preposição ἐπὶ, que, regendo o substantivo dativo ἄρτῳ – ἄρτος, pão – transmite a ideia de “que alguma coisa repousa como uma *base, fundação, sustento; [...] viver de, ou seja, sustentar e manter a vida*”.¹³⁷ Portanto, Jesus enfatiza que a vida do homem não tem por base última o pão.

¹³⁵ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 572.

¹³⁶ Verbete ἐπὶ, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 337.

¹³⁷ Verbete ἐπὶ, *ibidem*, p. 339.

O substantivo ἄρτος aparece 97 vezes no NT, sendo que 15 vezes está presente no evangelho lucano e 5 vezes no livro dos Atos. A LXX utiliza o termo para traduzir o hebraico לֶחֶם, que aparece 296¹³⁸ nos escritos do AT:

No NT, na maioria dos casos, o termo se refere ao pão que se oferece quando se dá de comer milagrosamente (32 vezes, delas unicamente 2 em Lucas), e ao pão como alimento em geral (4 vezes). Se fala 18 vezes do pão da Ceia do Senhor ou de comidas relacionadas com aparições de Cristo ressuscitado (4 ou 5 vezes em At, e todas as passagens em que se menciona o pão em 1 Coríntios). As sentenças sobre o “pão do céu” (11 vezes) e o “pão da vida” (3 vezes) se encontram unicamente em João. Quatro vezes falam do “pão da Presença”. Em um total de 22 vezes, ἄρτος significa sensivelmente “alimento”, sem que possamos separar nitidamente quando se faz referência específica ao pão.

O verbo que se segue é o ζάω (viver), conjugado na 3ª pessoa do indicativo futuro, ζήσεται. A raiz verbal aparece 141 vezes no NT e é a tradução, utilizada pela LXX, para a raiz verbal נָחַץ,¹³⁹ que aparece 263 vezes e possui o significado de “viver, estar vivo, ter vida, viver bem/feliz; conservar a vida, continuar vivo/vivendo, salvar a vida, sair vivo, com vida; reviver, ressuscitar, curar-se, sarar, recuperar a saúde, ficar são”.¹⁴⁰ “A LXX manteve a distinção antiga entre ζωή como *vita qua vivimus* e βίος como *vita quam vivimus*”,¹⁴¹ para demarcar uma diferença entre os dois termos, no qual βίος aponta para a vida terrena, orgânica, material, e ζωή para uma vida “que implica não somente a existência física (Gn 20,7; 42,18), mas sobretudo a capacidade de agir, de se mover (Eclo 20,7; cf. Gn 26,19; Lv 14,5 etc.) [...] concebida como um dom de Deus”.¹⁴² Seria um “viver na transcendência, de uma vida santificada de um filho de Deus”.¹⁴³

Como já visto, o verbo, quando está no futuro do indicativo, revela uma ação concreta que se inicia no tempo presente e terá como certa a sua realização no tempo vindouro. No caso de ζήσεται, a voz é média, transmitindo ideia de que o homem – ὁ ἄνθρωπος – não pode receber a vida plena e muito menos vivê-la, por ele mesmo, dependendo tão somente – μόνῳ – do pão.

Em Lucas, a referida raiz verbal aparece 9 vezes no evangelho e 12 vezes em Atos,¹⁴⁴ totalizando 21 vezes. “Lucas fala da vida em um sentido inchado teologicamente,

¹³⁸ Verbete לֶחֶם, http://biblehub.com/hebrew/lechem_3899.htm.

¹³⁹ Verbete נָחַץ, http://biblehub.com/hebrew/strongs_2421.htm.

¹⁴⁰ Verbete נָחַץ, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 214.

¹⁴¹ Verbete ζάω, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. II, p. 851.

¹⁴² Verbete “Vida”, LIPINSKI, E. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p. 1389.

¹⁴³ Verbete ζάω, DANKER, F.; BAUERS, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3. ed. Chicago: University Chicago Press, 2000. p. 425.

¹⁴⁴ Verbete ζάω, http://biblehub.com/greek/strongs_2198.htm.

o faz principalmente em dois contextos: na ressurreição e na reta conduta”.¹⁴⁵ A mensagem do v. 4 fica ainda mais evidente com o v. 10, no qual narra o diabo citando o Sl 90, segundo a LXX: γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε (Pois está escrito que Ele ordenará a seus anjos a teu respeito, para que te guardem). Interessante notar que o hagiógrafo constrói o personagem diabólico afirmando, através do referido salmo, que é Deus, na pessoa dos seus anjos, quem protege e garante a vida plena ao homem. O texto revela a entidade maligna contradizendo-se no ato de tentar Jesus, com o seu dizer, que faz Jesus ouvir a verdade da fé, necessária para se desvencilhar de uma situação de tentação. Os vv. 11-12 do Sl 90 reproduzem literalmente o texto da LXX, diferentemente de Mateus, que omite o verbo διαφυλάσσω.

No salmo referido, afirma-se que Deus mandará os seus anjos sobre o orante: τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ. O verbo ἐντέλλομαι, conjugado na 3ª pessoa do singular do futuro do indicativo de voz média – ἐντελεῖται – ocorre 15 vezes no NT; destas, uma vez no evangelho lucano e 3 vezes em Atos.¹⁴⁶ “É encontrada 400 vezes na LXX. Usada 350 vezes para πᾶς”,¹⁴⁷ que ocorre 493 vezes no AT, cujo significado primário é “mandar, ordenar, decretar, exigir, intimar”.¹⁴⁸ Muito usado para divindades e comissões de reis. O verbo referido é formado pela preposição ἐν, já dita como uma “preposição dativa que é um marcador de uma posição definida como estando em um local”,¹⁴⁹ e o verbo τέλειος, “que chegou ao fim, termo, limite”.¹⁵⁰

A expressão τοῖς ἀγγέλοις (aos anjos) é dativa masculina plural, dando a entender que a ordem é assimilada pelos seres angelicais, sendo acrescentada às suas existências. O pronome pessoal genitivo masculino singular, αὐτοῦ (seu) manifesta a origem dos anjos: eles provêm de Deus e são colocados como um escudo a serviço do orante, pois a preposição περὶ, vinculada ao pronome pessoal genitivo σοῦ, transmite a ideia poética de “Em torno de (com ideia de passagem)”.¹⁵¹

Já foi dito que Mateus omite o verbo διαφυλάσσω e que Lucas, seguindo a LXX, o mantém. É a única vez que essa raiz verbal, formada pela preposição διὰ e o verbo

¹⁴⁵ Verbete ζῶ, SCHOTTROFF, L., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 1745.

¹⁴⁶ Verbete ἐντέλλομαι, http://biblehub.com/greek/strongs_1781.htm.

¹⁴⁷ Verbete ἐντέλλομαι, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. II, p. 545.

¹⁴⁸ Verbete πᾶς, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 557.

¹⁴⁹ Verbete ἐν, DANKER, F.; BAUERS, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 326.

¹⁵⁰ Verbete τέλειος, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 898.

¹⁵¹ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 597.

φυλάσσω (vigiar, guardar),¹⁵² aparece no NT, ampliando o sentido do verbo para “proteger completamente”.¹⁵³ A LXX utiliza a raiz verbal referida para traduzir o hebraico רָצַץ , que ocorre no AT 469 vezes e tem como significado “custodiar, vigiar uma pessoa, espreitar, espiar”.¹⁵⁴ No relato lucano e na LXX, o verbo está no infinitivo aoristo ativo, ou seja, o verbo é substantivado e “traz a ideia absoluta, pura, do ato verbal, mas num contexto narrativo”.¹⁵⁵ Logo, a ação de proteger se personifica nos anjos, que possuem suas origens em Deus, fonte de toda proteção. O pronome pessoal, declinado no acusativo de 2ª pessoa (σε) do singular, reforça a identidade daqueles que obterão a ajuda celestial.

Em continuação, o v. 11 – καὶ ὅτι ἐπὶ χειρῶν ἀρουσίν σε, μέποτε προσκόψης πρὸς λίθον πόδα σου (e que te levarão sob as mãos, para que nenhuma pedra acerte o seu pé) – forma com o v. 3 – εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος Εἰ Υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. (o diabo disse a ele: Se és um Filho de Deus, dize a esta pedra, a fim de se tornar pão) – um paralelismo progressivo, através do termo que os liga, λίθος (pedra).

Destaca-se no v. 11 o verbo αἶρω (tomar e tirar, portar, carregar)¹⁵⁶ está conjugado na 3ª pessoa do plural do indicativo futuro ativo – ἀρουσίν – e expressa o ato futuro como certo, como se já estivesse acontecendo naquele momento. No NT, a raiz verbal αἶρω ocorre 101 vezes,¹⁵⁷ e nos escritos lucanos, 30 vezes (21 vezes no evangelho e 9 vezes em Atos). A LXX traduz, com este verbo, a raiz hebraica אָרַב .

Ressalte-se que, no v. 11, os anjos segurarão o orante – σε – sob suas mãos – ἐπὶ χειρῶν –, expressões declinadas no acusativo. A preposição ἐπὶ, quando acompanhada de expressões acusativas, transmite a ideia de “sobre/para cima de, com movimento, direção, intenção”.¹⁵⁸ Constata-se uma verdadeira relação entre os anjos e o orante, que é protegido por eles.

O substantivo χειρός (mãos) aparece 179 vezes no NT,¹⁵⁹ sendo a tradução para יָד , com 1.617 ocorrências em todo o AT.¹⁶⁰ Tem como significado “um sentido próprio. Mão, pulso, antebraço, punho, garra, pata [...] e o significado como instrumento de

¹⁵² Verbete φυλάσσω, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 970.

¹⁵³ Verbete “Keep”, BULLINGER, E. A. *Critical Lexicon and Concordance to the English and Greek New Testament*, p. 429.

¹⁵⁴ Verbete רָצַץ , ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 683.

¹⁵⁵ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 301.

¹⁵⁶ Verbete αἶρω, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 22.

¹⁵⁷ Verbete αἶρω, http://biblehub.com/greek/strongs_142.htm.

¹⁵⁸ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 572.

¹⁵⁹ Verbete χειρός, http://biblehub.com/greek/cheiros_5495.htm.

¹⁶⁰ Verbete יָד , http://biblehub.com/hebrew/strongs_3027.htm.

ação”.¹⁶¹ “Em mais de 200 lugares do AT se fala da mão de יְהוָה. A referência é sempre para a atividade de Deus, na qual ele mostra o seu trabalho poderoso na criação”:¹⁶²

χείρ se usa em sentido figurado, e então não se refere à pessoa em sua totalidade, mas sim como expressão de conceitos abstratos. Quando Jesus, ao morrer, põe sua vida “nas mãos do Pai”, então se encomenda a sua proteção (Lc 23,46). O que lhe pertence, ninguém poderá arrebatar (Jo 10,29) (cf. v. 28).¹⁶³

O proteger serve para impedir que a pedra acerte o pé do orante: μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. O termo grego λίθος é o que permite fazer o paralelo entre os vv. 11 e 3. É um paralelismo progressivo, pois aponta a compreensão de que, se no v. 3 a pedra é o instrumento da tentação diabólica para fazer Jesus cair, no v. 11 o mesmo objeto é caracterizado como insuficiente, no sentido de atrapalhar o caminhar de qualquer orante que se apegue a Deus.

O substantivo grego λίθος aparece 59 vezes no NT, dentre as quais 14 estão no evangelho lucano e 2 em Atos, no total de 16 vezes.¹⁶⁴ A LXX utiliza o termo para traduzir o correspondente hebraico יָבֵט, que ocorre 273 vezes em todo o AT, com o significado de “pedra, pedra bruta, pedra lavrada, seixo; pedraria, gema; pedrisco; lápide, prumo e peso”.¹⁶⁵

No v. 11, pedra é o elemento que quer desviar ou fazer tropeçar aquele que caminha segundo a vontade de Deus; já no v. 3, “o caráter não comestível da pedra sugere seu contraste com o pão, em Mt 7,9, particularmente Lc 11,11; Mt 4,3, particularmente Lc 4,3 (entendida aqui a pedra como objeto da usurpação de um poder divino”.¹⁶⁶ λίθος está no acusativo acompanhado de uma preposição que, além do dativo e o genitivo, também rege o acusativo, πρὸς. “Coincide em seu significado primário com a força primária destes casos respectivamente [...]. Com o acusativo, πρὸς, indica estritamente o objeto em direção ao qual ou para o qual alguma coisa se move ou é dirigida”.¹⁶⁷ Existe aqui a demonstração da intenção do narrador em afirmar que a pedra se movimenta com o intuito de golpear.

¹⁶¹ Verbete יָבֵט, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 264.

¹⁶² Verbete χεῖρός, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. IX, p. 427.

¹⁶³ Verbete χείρ, RADL, W., in BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 2068.

¹⁶⁴ Verbete λίθος, http://biblehub.com/greek/strongs_3037.htm.

¹⁶⁵ Verbete יָבֵט, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 24.

¹⁶⁶ Verbete λίθος, KRATZ, R., in BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (λ-ω)*, p. 58.

¹⁶⁷ Verbete πρὸς, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 783.

A raiz verbal προσκόπτω (acertar, golpear) é formada pela preposição πρὸς e o verbo κόπτω (golpear, bater, ferir).¹⁶⁸ Aqui se percebe, mais uma vez, a intenção do autor em salientar o movimento agressivo da pedra devido à repetição da preposição referida. Por 8 vezes ocorre no NT, sendo que Lucas a utiliza, tão somente, nesse relato em que cita literalmente o Sl 90,12 da LXX: “o primeiro termo hebraico equivalente para προσκόπτω é כָּשׁ (q e ni, ‘cair’, hi, ‘fazer cair’).”¹⁶⁹ No relato lucano, o verbo em questão está no modo subjuntivo, que tem o “sentido do eventual, do provável, do fato futuro não determinado”.¹⁷⁰ Está conjugado na 2ª pessoa do singular do aspecto aoristo ativo – προσκόψῃς –, acentuando o ato paradoxal, porém eventual.

A partícula negativa μέποτε possui sua formação oriunda da união de μέ e a conjunção ποτε. Segundo Robinson, quando μέ vem acompanhada de qualquer conjunção traz em si o sentimento de “*temor, ansiedade, precaução*, com o que gregos e latinos ligam uma negativa de maneira a implicar um desejo de que a coisa temida possa *não* ser ou acontecer”.¹⁷¹

O nominativo acusativo πόδα vem de πούς (pé), que aparece 93 vezes no NT, dentre as quais 19 estão no evangelho lucano e 19 em Atos, totalizando 38 vezes nos escritos de Lucas.¹⁷² A LXX utiliza o termo para traduzir לֶגֶן, que aparece em todo o AT 245 vezes¹⁷³ e tem como significado “pé, perna; pata, úngula; passo, pisada; vez”.¹⁷⁴ Como no AT, os pés podem representar as próprias pessoas, no que diz respeito aos seus atos ou a seu comportamento: Lc 1,79; At 5,9; Rm 3,15 (cf. Is 59,7; Pr 1,16); 10,15 (cf. Is 52,7); Hb 12,13 (cf. Pr 4,26). Ou aparecer como símbolos de poder ou de autoridade de uma pessoa: “pôr aos pés” (Mt 15,30; At 4,35.37; 5,2). Os discípulos “se sentam aos pés” do Mestre (Lc 8,35; 10,39). O gesto de cair aos pés, de prostrar-se, se diz especialmente da ação de prostrar-se ante o taumaturgo: Mc 5,22; 7,25 (expressão formal como em Est 8,3, LXX); Lc 17,16; Jo 11,32. E por fim os pés que entram em colapso pelo estremecimento que se sente nas visões (cf. Dn 8,17s; Esd 10,30; Ap 1,17).¹⁷⁵ Como já dito, o substantivo πούς

¹⁶⁸ Verbete κόπτω, *ibidem*, p. 512.

¹⁶⁹ Verbete προσκόπτω, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. VI, p. 748.

¹⁷⁰ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 27.

¹⁷¹ Verbete μέ, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 582.

¹⁷² Verbete πούς, http://biblehub.com/greek/strongs_4228.htm.

¹⁷³ Verbete לֶגֶן, http://biblehub.com/hebrew/strongs_7272.htm.

¹⁷⁴ Verbete לֶגֶן, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 605.

¹⁷⁵ Verbete πούς, BERMEIER, R., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (λ-ω)*, p. 1103.

está no acusativo concordando com *πρὸς λίθον*, o que transmite a ideia de eventual interação profunda, sendo esta não desejada.

O termo *λιθός*, presente no v. 3, está declinado do dativo masculino singular e relacionado com o verbo *λέγω*, que, por sua vez, está no imperativo aoristo de voz ativa, conjugado na 2ª pessoa do singular – *εἰπὲ* –, acompanhado do pronome demonstrativo dativo masculino singular, *τούτῳ*.

Lucas difere de Mateus, pois este último utiliza, em seu relato, o plural *οἱ λίθοι* (as pedras), além do fato de o termo referido estar no nominativo masculino. Na narrativa lucana referida, *λιθός*, ao ser apresentado na forma dativa, faz com que a ordem, oriunda do verbo imperativo *εἰπὲ*, se assimile ao ente pedra; o diabo, sendo aquele que desafia Jesus com o intuito de fazê-lo ordenar a transformação da pedra em pão, acredita no poder da palavra mágica, capaz de dominar e transformar as realidades criadas.

Mckenzie ressalta que o hebraico usa *palavra* onde se costuma usar os termos *coisa* ou *fato*. “A palavra como nome dá inteligibilidade à coisa, mas esta não adquire a sua realidade inteira até receber o nome; a pessoa exercita o dinamismo pelo qual ele torna a coisa real”.¹⁷⁶ O pronome demonstrativo masculino singular *τούτῳ*, por estar também no dativo, aponta uma possível intenção do autor lucano em sublinhar a crença mágica do poder da palavra, presente em seu mundo contemporâneo.

A ordem descrita subordina o efeito: *ἵνα γένηται ἄρτος* (a fim de que se torne pão) A conjunção *ἵνα* indica “simplesmente o evento, resultado, desfecho de uma ação, aquilo em que a ação termina”.¹⁷⁷

O verbo *γένηται* está enraizado em *γίνομαι*, que aparece no NT 671 vezes, dentre as quais 131 vezes se encontram no evangelho segundo Lucas e 134 vezes em Atos; portanto, nos escritos lucanos a raiz verbal ocorre 265 vezes.¹⁷⁸ Lucas conjuga o verbo em questão na 3ª pessoa do singular, no modo subjuntivo aoristo médio, “implicando mudança de estado, condição, lugar, ou seja, entrar em algum estado etc., *tornar-se, ser feito isto ou aquilo, vir*”.¹⁷⁹ A diferença entre Lucas e Mateus, no uso da mesma raiz verbal, é que este último evangelista o faz na 3ª pessoa plural – *γίνονται*; entretanto, o tempo e o aspecto verbal são os mesmos encontrados no relato lucano, quando se narra a

¹⁷⁶ Verbete “Palavra”, MCKENZIE, J. *Dicionário Bíblico*, p. 682.

¹⁷⁷ Verbete *ἵνα*, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 438.

¹⁷⁸ Verbete *γίνομαι*, http://biblehub.com/greek/strongs_1096.htm.

¹⁷⁹ Verbete *γίνομαι*, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 181.

primeira tentação. “No AT nós encontramos um tipo de construção como $\text{וַיֵּיבֶהֱ} [\dots]$ o qual é seguido pela indicação de tempo ou advérbios, ou em uma cláusula subsidiária”:¹⁸⁰

No sentido próprio *chegar a ser, originar-se, chegar a existência*. No NT encontramos no essencial os seguintes significados: a) suceder; acontecer; b) chegar a ser, originar-se; c) chegar a algo; d) ser feito, ser criado. Além disso, $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ pode substituir as formas do verbo $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$. Pelo geral, $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ (com poucas exceções) se usa sem interesse teológico.¹⁸¹

Na primeira tentação diabólica o vir a ser da pedra é o pão, cuja expressão grega é $\alpha\acute{\rho}\tau\omicron\varsigma$. No NT aparece 97 vezes, dentre as quais 15 estão no evangelho lucano e 5 em Atos,¹⁸² totalizando 20 vezes; “na maioria dos casos, o termo se refere ao pão que se oferece quando se dá de comer milagrosamente (32 vezes, dentre as quais somente 2 em Lucas) e ao pão como alimento em geral (4 vezes)”.¹⁸³ A LXX utiliza o termo “para o hebraico לֶחֶם ”,¹⁸⁴ que tem como significado “pão; trigo; comida; alimento; pasto; víveres; sustento; provisões; ato de comer”.¹⁸⁵ Nesse versículo o substantivo está declinado como nominativo masculino singular, deixando claro que se trata do predicativo do sujeito “pedra”, caso haja a transformação efetuada por Jesus, conforme os desejos diabólicos.

O próximo paralelismo antitético é o que relaciona os vv. 2 e 12, ligados pelo verbo grego $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ (provar, tentar). No v. 2, como já dito, $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ é o verbo particípio presente passivo no caso nominativo masculino singular; já no v. 12, $\acute{\epsilon}\kappa\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ está no indicativo futuro ativo, acompanhado pelo advérbio de negação $\omicron\upsilon\kappa$, que opõe, no paralelismo proposto, a ideia dos dois versículos; logo, são antitéticos.

O v. 2 inicia o seu relato afirmando que Jesus é tentado pelo diabo – $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ $\acute{\upsilon}\pi\omicron$ $\tau\omicron\upsilon$ $\delta\iota\alpha\beta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$. Ressalte-se que o verbo $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ (provar, tentar) se distingue de $\delta\omicron\kappa\iota\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$ (provar, examinar). Na perspectiva sinótica, o primeiro termo “contém com frequência uma intenção hostil, possui uma carga semântica mais compatível com o ser do diabo, um alguém pérfido, totalmente negativo, sendo aquele que provoca verdadeiras tentações e não simples exames críticos”.¹⁸⁶ A raiz verbal $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ aparece 39 vezes no NT, dentre as quais 2 estão no evangelho lucano e 5 em Atos.¹⁸⁷

¹⁸⁰ Verbete $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. I, p. 682.

¹⁸¹ Verbete $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$, HACKENBERG, W., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 744.

¹⁸² Verbete $\alpha\acute{\rho}\tau\omicron\varsigma$, http://biblehub.com/greek/strongs_740.htm.

¹⁸³ Verbete $\alpha\acute{\rho}\tau\omicron\varsigma$, BALZ, H., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 478.

¹⁸⁴ Verbete $\alpha\acute{\rho}\tau\omicron\varsigma$, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 119.

¹⁸⁵ Verbete לֶחֶם , ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 341.

¹⁸⁶ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 281.

¹⁸⁷ Verbete $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$, http://biblehub.com/greek/strongs_3985.htm.

Sublinhe-se que, no evangelho lucano, o tentado é sempre o Cristo. Já no livro dos Atos, a raiz verbal é utilizada 2 vezes com o mesmo sentido maligno presente no evangelho (At 5,9; 15,10). Nas outras 3 vezes é usado, pelo autor, com o sentido de uma ação que busca ou *tenta* alcançar um objetivo, não sendo o de fazer algum outro incorrer num pecado (At 9,26; 16,7; 24,6).

A LXX utiliza a expressão para substituir o hebraico נִסָּה ,¹⁸⁸ que está presente no AT 36 vezes¹⁸⁹ e “apresenta a dupla vertente significativa” vista em πειράζω e δοκιμάζω .¹⁹⁰

Πειραζόμενος , presente no v. 2, é o particípio presente de voz passiva da raiz verbal já referida. Trata-se de um adjetivo verbal; isso quer dizer que a tentação sofrida por Jesus o atinge realmente ao longo dos quarenta dias. “Tentado” passa a ser a descrição do ser de Jesus naqueles dias, relacionando-se com cada um deles, pois ἡμέρα está no caso acusativo, ἡμέρας . São dias transitórios, porém vividos de forma intensa.

O adjetivo τεσσαράκοντα (quarenta) é encontrado no NT 22 vezes, dentre as quais 9 estão nos escritos lucanos.¹⁹¹ Segundo Moraes, a tradição da Sagrada Escritura demonstra o número 4 como símbolo da terra, da espacialidade terrestre, do situacional. E mais, segundo o autor, traz a ideia da soberania do divino sobre a terra.¹⁹² O número 4 também é interpretado como símbolo da penitência, do jejum e do castigo:

Quarenta é um número redondo importante, especialmente em relação com períodos de tempo. Quarenta dias são um período típico: quarenta dias de jejum, Diógenes Laércio, VIII, 40; Porfírio *VitPyth* 57; chovia durante 40 dias, Pseudo-Calistenes III, 26,7; cf. Gn 7,4.12.17; 8,6; durante 40 dias e 40 noites permaneceu Moisés no Monte, Ex 24,18; Dt 9,9 e *passim*, e Elias permaneceu no deserto, 1Rs 19,8; quarenta dias de penitência se ordenaram a Nínive, segundo Jn 3,4; cf. ademais 40 dias em 1Sm 17,16; Ez 4,6; depois de dar à luz um filho varão, as parturientes permanecem impuras durante 40 dias, Lv 12,3. Quarenta azotes são a média imposta para um castigo de flagelação, uma média que não é lícito passar, Dt 25,3.

O período de 40 anos se aplica em geral às fases da vida, e se considera o período do tempo durante o qual uma geração vive e trabalha em comum: quarenta anos com idade da maturidade para determinar as tarefas, Aristóteles, *Resp.Ath.* 29; Porfírio, *VitPyth* 9; como idade para contrair matrimônio, Gn 25,20; 26,34; cf. Js 14,7; 2Sm 2,10; cento e vinte anos são o tempo de vida, Gn 6,3; Dt 34,7. Quarenta anos passou no deserto a “geração do êxodo”, Ex 16,35; Nm 14,33; Dt 2,7; 29,5; Js 5,6. O mesmo determina o marco do livro dos Juízes: 3,11.30; 5,31; 8,28; 13,1; quarenta anos é o período do reinado de Davi, 2Sm 5,4s; 1Rs 2,11; de Salomão, 1Rs 11,42; de Joás, 2Rs 12,2, e de Saul, Josefo, Ant VI,378. À idade de 40 anos, o discípulo de um rabino pode adotar decisões por si mesmo, bSot 22a; bAz 19b.¹⁹³

¹⁸⁸ Verbete πειράζω , ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 713.

¹⁸⁹ Verbete נִסָּה , http://biblehub.com/hebrew/strongs_5254.htm.

¹⁹⁰ Verbete נִסָּה , ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 437.

¹⁹¹ Verbete τεσσαράκοντα , http://biblehub.com/greek/tesseractonta_5062.htm.

¹⁹² MORAES, M. *Os números na Bíblia*. São Paulo: Palavra & Prece, 2012. p. 75.

¹⁹³ Verbete τεσσαράκοντα , BALZ, H., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (λ-ω)*, p. 1735.

O diabo, nesse tempo, age na vida de Jesus de forma referencial! Não é à toa que Lucas constrói a oração utilizando o genitivo τοῦ διαβόλου. No entanto, a preposição ὑπό, encontrada na mesma frase, atenua essa ação do tentador na vida do Filho de Deus. Murachco afirma que ὑπό, com o seu uso no genitivo, transmite a ideia de uma ação sofrida pelo sujeito, provocada por uma força estranha a ele. Assim sendo, Murachco sublinha o sentido figurado, incutido em ὑπό.¹⁹⁴ Entende-se, então, a possível intenção do hagiógrafo, ao usar esta preposição, em afirmar que o diabo pode até ter uma presença marcante na vida de Jesus, mas não conseguirá sê-lo de maneira essencial. Em outras palavras, por mais força que o diabo tenha sobre Jesus, ele não consegue submetê-lo de forma total, como fez com Adão e com o povo do Antigo Israel, pois, segundo o hagiógrafo, Jesus já é pleno do Espírito Santo, não existe espaço em seu interior para o diabo residir.

Schürmann salienta o fato de Jesus nada comer durante os dias da tentação – καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδέν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις –, como a “expressão óbvia da plenitude do Espírito”.¹⁹⁵ Segundo o mesmo autor, não se trata de mero um jejum piedoso, como Mateus afirma (4,2). A raiz verbal φάγω aparece 93 vezes no NT, dentre as quais 20 estão no evangelho lucano e 6 em Atos. A LXX utiliza o termo para o “hebraico כָּאָן”¹⁹⁶ ou כָּאָ, que tem como significado “o ato de comer”.¹⁹⁷ “No NT, o aoristo ἔφαγον, como expressão de uma ação pontual ou instantânea, aparece com maior frequência que ἐσθίω.”¹⁹⁸ Aqui o verbo está conjugado na 3ª pessoa do singular do aoristo indicativo ativo, acompanhado do pronome indefinido acusativo οὐδέν (e não, também não), “que nega de maneira absoluta e objetiva”.¹⁹⁹

A fome vem no “final dos quarenta dias”, assim descrito na oração grega, καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν. O verbo συντελέω está no particípio aoristo passivo, declinado no genitivo feminino plural. Transmite a ideia do tempo “que chega ao seu fim (ἡμέραι)”.²⁰⁰ No NT essa raiz verbal aparece 6 vezes, dentre as quais 3 estão nos escritos

¹⁹⁴ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 617.

¹⁹⁵ SCHÜRMANN, H. *Commentario Teologico del Nuovo Testamento: il vangelo di Luca*, v. I, p. 371.

¹⁹⁶ Verbete ἐσθίω, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 370.

¹⁹⁷ Verbete כָּאָן, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 52.

¹⁹⁸ Verbete ἐσθίω, MINDE, H. J. Van der, in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 1598.

¹⁹⁹ Verbete οὐδέ, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 662.

²⁰⁰ Verbete συντελέω, BAUER, W., in BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 1605.

lucanos (2 vezes em Lucas e 1 vez em Atos).²⁰¹ Ressalta-se que somente Lucas ou suas fontes é quem utiliza συντελεσθεισών.

Depois do tempo paradigmático de penitência e reflexão, Jesus sente fome, num sentido profundo; não é à toa que o verbo πεινάω está na 3ª pessoa do singular do aoristo indicativo ativo, ἐπείνασεν. É o ato intenso de sentir fome. A raiz verbal em questão ocorre no NT por 23 vezes, das quais 5 estão no evangelho lucano. A LXX utiliza a expressão grega para traduzir o hebraico “רָעַב Sl 107,9; רָעַב Jr 31,12.25 e Sr 4,2”,²⁰² sendo que a raiz verbal do primeiro termo tanto pode expressar “fome, carestia, necessidade, penúria [...] faminto, extenuado, consumido”.²⁰³

Na análise do v. 12, a raiz verbal πειράζω (provar, tentar) volta às atenções, pois interliga este versículo com o v. 2. Entretanto, o verbo está conjugado na 2ª pessoa do singular do indicativo futuro ativo, ἐκπειράσεις, acompanhado da preposição ἐκ, que acentua a ideia do “teste completo”.²⁰⁴ Logo em seguida acrescenta-se a expressão acusativa κύριον τὸν θεόν (Senhor teu Deus). Percebe-se que κύριος é uma expressão muito mais utilizada por Lucas, em comparação com os outros evangelistas. Aparece 104 vezes no seu evangelho e 46 vezes em Atos, totalizando 150 vezes, de um total de 722 ocorrências no NT.²⁰⁵

A LXX utiliza muitas vezes κύριος para אֲדֹנָי,²⁰⁶ que “expressa a relação de superioridade referente a um correlativo: amo/criado, dono/propriedade, padrão/empregado, superior/súdito, chefe/subordinado, soberano/vassalo, marido/mulher, Deus/adorador”.²⁰⁷

O acusativo κύριον expressa a ideia de relação com Senhor Deus, termo também encontrado no caso acusativo, τὸν θεόν. O nominativo θεός é frequente “para designar a divindade”;²⁰⁸ em Lucas o termo ocorre 124 vezes no evangelho e 106 vezes em Atos, num total de 236 das 1.327 vezes que ocorre no NT.²⁰⁹ A LXX utiliza para o tetragrama sagrado “יהוה”,²¹⁰ “nome próprio do Deus de Israel”.²¹¹

²⁰¹ Verbete συντελέω, http://biblehub.com/greek/strongs_4931.htm.

²⁰² Verbete πεινάω, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 712.

²⁰³ Verbete רָעַב, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 624.

²⁰⁴ Verbete ἐκπειράζω, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 289.

²⁰⁵ Verbete κύριος, http://biblehub.com/greek/strongs_2962.htm.

²⁰⁶ Verbete κύριος, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 525.

²⁰⁷ Verbete אֲדֹנָי, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 26.

²⁰⁸ Verbete θεός, BETZ, H. D., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (α-χ), p. 1850.

²⁰⁹ Verbete θεός, http://biblehub.com/greek/strongs_2316.htm.

²¹⁰ Verbete θεός, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 416.

²¹¹ Verbete יהוה, ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 271.

O paralelo que existe entre os vv. 1 e 13 é definido como sintético ou progressivo, pois, como já dito, pode querer revelar uma cristologia forte: a de que Jesus só é inacessível, no seu íntimo, ao diabo, bem como ao seu poder, porque possui uma relação profunda com o Pai (Lc 3,22) e com o Espírito (4,1). O que relaciona os dois versículos é, exatamente, a ideia esboçada acima, que, através do genitivo, presente nas duas orações gramaticais, se acentua o tipo de relacionamento que se dá entre Jesus com a realidade do Pai e a do Espírito, resultando na ausência de interação da parte do *Filho de Deus* em relação ao diabo.

No v. 1, é expresso que Jesus é pleno do Espírito Santo – Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου –, sendo que o texto grego apresenta com um sintagma nominal fundamental: Ἰησοῦς (Jesus) e πλήρης (cheio); ambos são nominativos na língua grega. Isso corresponde, na língua portuguesa, que ambos estão formando o sujeito na oração.

O termo grego πλήρης é utilizado 10 vezes no NT, sendo que, destas, 8 estão na obra lucana (Lc 4,1; 5,12; At 6,5; 6,8; 7,55; 9,36; 11,24 e 13,10).²¹² Relacionado com o πνεύματος ἁγίου (Espírito Santo), só aparece na obra lucana (Lc 4,1; At 7,55; 11,24); portanto, é um termo-chave para a sua pneumatologia cristológica.

Deve-se sublinhar que, no evangelho lucano (caps. 3-24), Jesus é o único personagem caracterizado como πλήρης πνεύματος ἁγίου (cheio do Espírito Santo),²¹³ sendo que a marca do genitivo grego, presente na oração gramatical, enfatiza a “relação de origem, em todos os sentidos, concreto ou abstrato: origem, ponto de partida, parte de, proveniência”.²¹⁴ Em outras palavras, na construção genitiva se dá a entender que o Espírito Santo é a grande referência de Jesus.

O autor lucano, ao narrar que “Jesus volta do Jordão” – ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου –, pode querer enfatizar, também, as características cristológicas do Filho de Deus. O verbo ὑποστρέφω (retornou) aparece 35 vezes no NT, sendo que, destas, 33 estão na obra lucana.²¹⁵ Conjugado no indicativo aoristo da voz ativa – ὑπέστρεψεν –, o verbo descreve uma ação solene e concreta. Nele está a preposição grega ὑπο, que, como já dito, significa “sob, em baixo de, por baixo de”;²¹⁶ no entanto, quando está em composição “implica: o estar atrás”.²¹⁷ Interessante é o reforço dessa ideia com o verbo relacionado à

²¹² Verbete πλήρης, http://biblehub.com/greek/ple_re_s_4134.htm.

²¹³ Verbete πνεύματος, http://biblehub.com/greek/strongs_4151.htm.

²¹⁴ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 104.

²¹⁵ Verbete ὑπέστρεψεν, http://biblehub.com/greek/apestrepsen_5290.htm.

²¹⁶ MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, v. I, p. 617.

²¹⁷ Verbete ὑπο, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 940.

preposição citada, στρέφω, cujo significado é “virar, virar em volta ou ao redor”, conforme Robinson. A melhor tradução em português seria “retorno”. No entanto, trata-se de um retorno objetivo, concreto (modo indicativo), ao mesmo tempo paradigmático, referencial (tempo aoristo). Por fim, de forma exclusiva o verbo em questão aparece com esta conjugação num total de 6 vezes na obra lucana. Assim sublinha-se a importância do mesmo para o evangelista, que o utiliza 3 vezes em relação a Jesus:

- Em 4,1, quando volta do Jordão no início das tentações;
- Em 4,14, quando decide voltar do deserto, rumo à Galileia;
- Em 8,37, quando, ao ser rejeitado pelos gerasenos, decide voltar também para a sua terra de origem.

O autor lucano utiliza ὑπέστρεψεν para outros personagens presentes em sua literatura: 1 vez para Maria, quando ela volta da casa de Isabel para a sua terra de origem (1,56); 1 vez para o samaritano, que, curado da lepra por Jesus, volta para reverenciá-lo (17,15); e 1 vez para João Marcos, quando decide voltar para Jerusalém, não permanecendo mais com Paulo na missão em Perge, na Panfília (At 13,13). Todos os retornos destacados são emblemáticos, por envolverem personagens ligados a Jesus ou ao seu projeto de salvação.

Dessa forma, pode-se intuir que, para o autor lucano, o retorno de Jesus do Jordão descreve uma ação de viver uma volta paradigmática; a partir de suas raízes mais profundas, sendo que estas foram reveladas nos episódios do seu batismo teofânico (cf. Lc 3,21-22). O rio Jordão não é, apenas, um lugar físico ou geográfico, mas teológico, carregado de sentido referencial, expresso no genitivo grego da expressão τοῦ Ἰορδάνου. Nesse cenário, Jesus é chamado de *Filho de Deus*, a mesma classificação que o evangelista dá para Adão no seu relato da Genealogia (Lc 3,23-37).

O termo Ἰορδάνης (Jordão) aparece 15 vezes no NT, das quais 2 destas estão no evangelho lucano.²¹⁸ Ressalta-se que Mateus não fala do Jordão em seu relato sobre as tentações. Dentro da perícopa lucana, a citação do vale é redacional. Vem acompanhado da preposição ἀπὸ, que traz a ideia de “afastar-se” do ponto de partida, supondo algum tipo de separação, ressaltada de forma tão clara no v. 13, no qual está presente o relato do total afastamento do diabo em relação a Jesus: ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ’ αὐτοῦ.

Confirma-se a ideia, quando se analisa o verbo indicativo aoristo ativo ἀπέστη (afastou), conjugado na 3ª pessoa do singular. É oriundo da raiz verbal ἀφίστημι, composta da preposição

²¹⁸ Verbete Ἰορδάνης, http://biblehub.com/greek/strongs_2446.htm.

ἀπό – que rege somente o genitivo e, como já dito, marca com exatidão a separação de objetos. Vale lembrar que a referida preposição apresenta-se novamente no v. 13, acompanhada do pronome pessoal genitivo na 3ª pessoa do singular: ἀπ’ αὐτοῦ. Salienta-se a qualidade do ato de afastar-se, pois é intensificado o uso da preposição ἀπό, incutido no verbo ἀπέστη, e regendo o genitivo αὐτοῦ, expresso para referenciar intimamente a pessoa de Jesus, da qual o diabo se distancia, pois não deseja ter nenhum tipo de proximidade.

1.5 Análise da composição do gênero literário

O relato lucano das tentações traz, já nas suas fontes, a forte influência da literatura judaica, de forma especial aquela presente no livro do Deuteronômio, conforme já foi observado. Logo, é de constatar que a definição do seu gênero literário venha, também, do AT, que, segundo Silva, pode ser:²¹⁹

Tradição Histórica:	Novela/Narrativa histórica/Saga/Lenda
Tradição Jurídica:	“Direito apodíctico”/“Direito Casuístico”
Tradição Profética:	Palavra de Desgraça/Palavra de Salvação/Relato de ação simbólica/
Tradição Sapiencial:	<i>Mashal</i> (Paralelismo, Formas valorativas, Questão Retórica)/Formas compostas (Poemas didáticos, Lista Enciclopédica, Provérbio Numérico)
Tradição dos Cantos:	Cantos da Vida Cotidiana (Cantos de Guerra, Cantos de Amor)/Cantos Culturais (Família Hínica, Súplica, Litúrgica, Sapiencial, Histórica, Régios, Maldição e Vindita)

Bovon afirma que, na composição do relato das tentações, “os mestres que ensinaram a comunidade primitiva fizeram aqui um bom trabalho de *Haggadá*, já que não tiveram nenhum escrúpulo em fundir diversas figuras na de Jesus”.²²⁰ *Haggadá* é uma forma especial de *Midrash*, que é “a exegese rabínica do AT. Embora o *Midrash* possa ter a forma de um comentário explicativo do texto sagrado versículo por versículo, na maior parte das vezes, porém, é uma paráfrase edificante”.²²¹ Nesse caso, então, a leitura judaica não tem a intenção de enfatizar uma prática moral, mas sim elucidar um relato através de outro.

Há também o *Midrash* de ordem jurídica, que visa cumprir a Escritura em vista da ação e da prática (*Midrash Halakah*), baseando-se na interpretação dos livros sagrados, nos quais se

²¹⁹ SILVA, C. *Metodologia de exegese bíblica*, p. 189-205.

²²⁰ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 284.

²²¹ Verbete *Midrash*, NELIS, J.; HIRSCH, S., in: VAN DEN BORN, A. (ed.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 892.

encontram os mandamentos (Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio).²²² Ora, já foi visto que tanto o livro do Êxodo quanto o livro do Deuteronômio – sendo este citado de forma explícita – são fundamentais para o relato das tentações. Portanto, é de observar a possível intenção lucana e/ou do autor de suas fontes em transmitir a experiência de Cristo no deserto, visando a uma normatização para uma vida concreta.

A perícope lucana, portanto, sendo uma espécie de *Midrash*, pode ter, em seu conteúdo, as duas formas citadas, seja da *Haggadá*, seja da *Halakah*. Além disso, pode-se encontrar as outras tradições judaicas, conforme se verifica a seguir:

<u>Tradição Histórica</u> <i>Narrativa histórica</i>: uma “historiografia bíblica que não é científica e menos ainda neutra [...] interpretada e interpretante: não se interessa por informar, de modo objetivo, os acontecimentos; antes, ao mesmo tempo em que reporta o fato, fornece critérios para dele colher significação”.²²³ <i>Versículos</i>: 1-13	<u>Tradição Jurídica</u> <i>Direito Apodítico</i>: “Preceitos e proibições formulados de maneira categórica (‘faze isto’, ‘Não faças aquilo’) [...] Não tinham conotação jurídica e sim sapiencial: regras de vida e de comportamento que visavam regular a convivência da grande família nômade”.²²⁴ <i>Versículos</i>: 4.8.12	<u>Tradição Profética</u> <i>Relato de ação simbólica</i>: “Uso de encenações públicas para atrair a atenção dos ouvintes e levá-los a refletir. Tais representações não serviam apenas para ajudar a transmitir uma mensagem, reforçando e potencializando a palavra profética. As ações simbólicas eram também um recurso didático para captar os sentimentos de Deus ou penetrar nos planos do Altíssimo”.²²⁵ <i>Versículos</i>: 3.5-7.9
<u>Tradição Sapiencial</u> <i>Mashal em Paralelismos</i>: “O <i>Mashal</i> era utilizado para formação, sátiras, reflexão sarcástica ou cética, ilustrar uma ação simbólica, ameaçar, questionar. A fim de facilitar a memorização do provérbio e a assimilação do conteúdo, os autores sapienciais lançaram mão de alguns recursos estilísticos, os quais foram empregados de forma simples ou combinados entre si. O Paralelismo é o procedimento que constitui uma das bases da poesia hebraica. Nele não importam os sons, e sim os conceitos, isto é, o que deve rimar não são os fonemas, mas as ideias”.²²⁶ <i>Versículos</i>: 1.13; 2.12; 3.11; 4.10; 5.9; 6.7; 7.8	<u>Tradição dos Cantos</u> <i>Cantos Cultuais</i>: “Os cantos que o antigo Israel entoava diante de seu Deus foram agrupados, salvo algumas exceções, no livro dos Salmos”.²²⁷ <i>Versículos</i>: 11-12	<u>Tradição Sapiencial</u> <i>Mashal em Questão Retórica</i>: “São aquelas perguntas que se fazem sabendo, já de antemão, quais as respostas. Servem para exprimir uma convicção generalizada ou para fazer pensar”.²²⁸ <i>Versículos</i>: 3.9

²²² SILVA, C. *Metodologia de exegese bíblica*, p. 335.

²²³ *Ibidem*, p. 190.

²²⁴ *Ibidem*, p. 194.

²²⁵ *Ibidem*, p. 197.

²²⁶ *Ibidem*, p. 198.

²²⁷ *Ibidem*, p. 202.

²²⁸ SILVA, C. *Metodologia de exegese bíblica*, p. 199.

CAPÍTULO SEGUNDO

O DEUTERONÔMIO EM LC 4,4.8.12

Antes de analisar as respostas propriamente ditas, faz-se necessário uma compreensão mínima do quanto o terceiro evangelista apresenta, nos seus escritos, elementos do quinto livro do pentateuco, o Deuteronômio.

2.1 A influência do Deuteronômio sobre os escritos lucanos

Segundo Römer e Macchi, Lucas é “um dos autores mais influenciados pelo estilo deuteronomista”,¹ e por sua história expressa nos “primeiros profetas (Josué, Juízes, 1-2 Samuel, 1-2 Reis)”.² O presente capítulo pretende analisar a influência do Deuteronômio no relato lucano das tentações, investigando a maneira como o terceiro evangelista, à luz do querigma cristológico, utiliza e interpreta o livro do Deuteronômio. Os mesmos autores, ao se referirem ao autor lucano como um *discípulo da escola deuteronomística*,³ citam três evidências para fundamentar a tese presente:

- 1) O uso da expressão *Deus de nossos pais*: Lucas é o único autor do Novo Testamento que usa esta expressão. É encontrada em At 3,13; 5,30; 7,32; 22,14. Com ela enfatiza-se a continuidade da história: o Deus dos cristãos é o mesmo Deus do Êxodo.
- 2) A rejeição dos profetas: o conceito de profecia sobrevive na era cristã e está muito presente em Atos 7. Moisés, sendo o primeiro da série de testemunhas (At 7,37 cita Dt 18,15), é enviado por Deus a seu povo, que num primeiro momento o rejeita (At 7,52; cf. 2Rs 17,13; Jr 7,25-26; 25,4 etc.). Esta ideia é também refletida na cristologia lucana, na qual Jesus é o último da série de profetas anunciados por Moisés (At 7,37) e que será rejeitado por Israel. A rejeição do mensageiro de Deus é claramente localizada no paralelo em que se denuncia a não observância da Lei Mosaica (vv. 52-53).
- 3) A técnica deuteronomística dos grandes discursos: dentre os quais se destacam: At 2,14-36 (Pedro) e At 7,1-53 (Estêvão).

¹ RÖMER, T.; MACCHI, J.-D. Luke, the Disciple of Deuteronomistic School. In: TUCKETT, C. M. *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*. London: T&T Clark, 1985. p. 181.

² Segundo P. Buis (Verbete “Deuteronomista”. In: BOGAERT, P. et. al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p. 382), “esta influência se estende a trechos de Jeremias e de outros profetas”.

³ *Ibidem*, p. 184-186.

Vale novamente relembrar que as características deuteronomistas já são percebidas na estrutura literária concêntrica do relato lucano das tentações. Note-se nesta perícopes que o evangelista é o único autor que adere e aplica o estilo dos autores deuteronomistas, que “sabem escrever, [...] e fazem de sua escrita uma arquitetura”.⁴

Estrutura literária:

Dobradiça Cardeal – v. 7

- a – 4,1 Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου υπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῇ ἐρήμῳ
- b – 4,2 ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. Καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείνασεν
- c – 4,3 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος Εἰ Υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος
- d – 4,4 καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς γέγραπται ὅτι ἐπ’ ἄρτῳ μονῶ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος
- e – 4,5 Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου.
- f – 4,6 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν, ὅτι ἐμοὶ παραδέτομαι καὶ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν
- g – 4,7 σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ παῖς**
- f’ – 4,8 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ γέγραπται κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μονῶ λατρεύσεις
- e’ – 4,9 Ἦγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ Εἰ Υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω.
- d’ – 4,10 γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάττει σε
- c’ – 4,11 καὶ ὅτι ἐπὶ χειρῶν ἁροῦσίν σε, μέποτε προσκόψης πρὸς λίθον πόδα σου
- b’ – 4,12 καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι εἴρηται οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου
- a’ – 4,13 Καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ’ αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

Em Dt 15,12-18, a ideia teológica principal está no centro da perícopes, fundamentando os paralelos existentes nos outros versículos, no qual normatiza a relação entre senhor e escravo.⁵

Dt 15,12: 6 anos: obrigação de libertação, sétimo ano

Dt 15,13-14: proprietário em relação ao escravo; lógica da gratuidade

Dt 15,15: a memória da servidão no Egito

Dt 15,16-17: escravo em relação ao proprietário: lógica do amor

Dt 15,18: 6 anos: vantagem pragmática

⁴ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuterônomo*: escolher a vida. São Paulo: Loyola, 2005. p. 31.

⁵ *Ibidem*, p. 62.

Ao explicar os versículos simétricos, Carrière afirma que, no centro, está colocada a memória da saída do Egito, o resgate da casa da servidão. Segundo o autor, é o que funda a ideia de povo: o fato de o Senhor tê-los feito sair do Egito. Logo, se o acontecimento fundador de Israel é um ato de libertação, então a atitude fundamental, que mantém a identidade e a singularidade do povo, deve ser a mesma: um ato de libertação intermediando as relações existentes em Israel.⁶

No relato lucano das tentações, percebe-se a mesma estrutura literária concêntrica do deuteronomista. Como demonstrado anteriormente e analisado no capítulo anterior, o v. 7 – συ οὖν ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα – é o coração da perícope, pois aponta a essência de toda a tentação: a idolatria. A partir desse centro, todos os outros versículos se correlacionam em paralelo.

Ao utilizar a mesma centralidade literária, o evangelista enfatiza o perigo da idolatria, personificada no personagem diabólico, ante a fidelidade a Deus, manifestada na pessoa de Jesus, que obedece aos mandamentos de Moisés e dos Profetas. Portanto, Lucas apresenta-se, mais uma vez, como um deuteronomista cristão, pois destaca o tema mais fundamental do quinto livro do Pentateuco, presente em 6,4-6 (também em 5,1; 9,1; 20,3; 27,9), em que “não afirma um monoteísmo simplesmente, mas ressalta a exclusiva devoção a YHWH”.⁷

Outro elemento que mostra um profundo vínculo entre o Deuterônômio e o hagiógrafo lucano é a sua historiografia. Ao ressaltá-la, Römer e Macchi afirmam que “pode ser a primeira indicação da influência deuteronomista”⁸ em Lucas, pois evidencia a importância do *hoje* em relação ao cumprimento da salvação. Recordar-se que “todo o discurso de Moisés, em que consiste o livro do Deuterônômio, se passa em um único dia, e Moisés morre no mesmo dia. Esse dia é constantemente designado no livro como um *hoje*”.⁹

Em Dt 11,26 utiliza-se a expressão “*este dia*, que enfatiza a atualidade da decisão”¹⁰ que Israel deverá tomar em relação aos caminhos propostos pelo Senhor. Faz parte do

⁶ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuterônômio*, p. 63.

⁷ Verbete “Deuterônômio”, BLENKINSOPP, J., in: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 232.

⁸ RÖMER; MACCHI, Luke, the Disciple of Deuteronomistic School, p. 181.

⁹ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuterônômio*, p. 20.

¹⁰ Verbete “Deuterônômio”, BLENKINSOPP, J., in: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 235.

quinto livro do Pentateuco condensar todo o seu tempo em um só dia. Com isso, Lei e História são associadas no Deuteronômio de duas maneiras, uma voltada para o passado e a outra dirigida para o futuro:

A Lei, em primeiro lugar, não pode ser enunciada sem que se tenha anteriormente rememorado a História, tudo aquilo que aconteceu antes do “hoje” desta enunciação. Há sempre uma história que precede a Lei, em relação à qual esta última toma posição. E é a razão pela qual a Lei, poder-se-ia dizer, inaugura uma história; ela é posta como um ponto de referência, um critério de discernimento, de história que acontecerá. A Lei exposta no Deuteronômio por Moisés, nas planícies de Moab, é posta como ponto de referência para a História de Israel na terra prometida, aquela que será narrada a partir do livro de Josué até o final do livro dos Reis. A articulação da Lei e da História é uma originalidade do Deuteronômio, na medida em que é feita no cerne da ideia de aliança. É a aliança que religa a Lei a uma história passada, e é a celebração da aliança que inaugura um futuro. A aliança é, para o Deuteronômio, um conceito capital.¹¹

Essa compreensão da história, segundo a Lei e vice-versa, está presente na literatura lucana. Jesus Cristo é o centro da história da salvação, aquele que interpreta a Lei (Moisés) e os Profetas e, ao mesmo tempo, é compreendido à luz da Lei (Moisés) e dos profetas. O anúncio de sua Pessoa e Missão é o que norteará o sentido dos eventos históricos. Em outras palavras, toda a história de Israel desembocará em Jesus, o Cristo: a realização plena da Torá, que, por sua vez, apontará para o futuro rumo à salvação universal.

Destaca-se, assim, a compreensão lucana de *cumprimento do plano de Deus* inserida no vocábulo grego *δεῖ* (é necessário). Popkes¹² sublinha que no NT aparece 101 vezes, sendo que 40 destas estão em Lucas/Atos, 25 nos escritos paulinos (9 delas nas Pastorais), 10 em João e 8 vezes em Mateus e Apocalipse; portanto, trata-se de um termo caro a Lucas, que “amplia sistematicamente o *δεῖ* para que inclua toda a história da salvação. O plano divino, que culmina na morte à ressurreição e exaltação de Jesus (Ernst), oferece certeza à fé (Schneider). *δεῖ* é a indicação mais destacada deste marco de ideias (Conzelmann)”.¹³

Grundmann ressalta que, para o autor lucano, no *δεῖ* é compreendido Jesus que vê toda a sua vida ativa – incluindo sua paixão – vinculada à vontade de Deus. Afirma que sobre ele está um *δεῖ* presente já na sua infância. Este é o *δεῖ* do senhorio divino (Lc 2,49); determina sua atividade (Lc 4,43; 13,33; 19,5); guia Jesus no sofrimento e na morte, mas também para a glória (Lc 9,22; 17,25; 24,7; 26; At 1,16; 3,21; 17,3). É a base da vontade

¹¹ Verbete “Deuteronômio”, BLENKINSOPP, J., in: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 21-22.

¹² Verbete *δεῖ*, POPKES, W., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 840.

¹³ *Ibidem*, p. 842.

de Deus concernente a Ele, estabelecida na Escritura, a qual segue incondicionalmente (Lc 22,37; 24,44).¹⁴

Fitzmyer expressa que Lucas utiliza o *δεῖ* para transmitir a ideia de associação plena entre a palavra e a ação de Jesus, os atos em que se cumpre a Escritura. “A atividade desenrolada pelos seus testemunhos obedece a uma necessidade de que o plano de Deus alcance o seu cumprimento”.¹⁵ Afirma ainda que

o interesse de Lucas se centra nessa invasão da história por parte da atividade salvífica de Deus, que teve lugar na vinda de Jesus de Nazaré como indivíduo de raça humana. A aparição da figura de Jesus não significa o fim da história, concebida como um desenvolver de acontecimentos pontuais, mas assinala o fim de um período histórico e o começo de uma nova era. É aqui onde se manifesta o plano de Deus, seu desígnio de realizar a salvação do gênero humano, enquanto este se abre ao reconhecimento e à aceitação desse plano salvífico.¹⁶

Bovon afirma que, no evangelho lucano, *δεῖ* mostra a relação entre o Pai e o Filho que se imprime na história da salvação. “O afeto de Jesus em relação ao Pai responde ao desígnio de Deus com ele. Esta reciprocidade se manifesta na economia da salvação, que não tem a ver nem como puramente funcional, nem como abstratamente ontológica, mas sim relacional, como uma relação de amor e de conhecimento.”¹⁷

Por fim, pelos elementos apontados até aqui a respeito da compreensão lucana, sobre a história da salvação, intui-se que os fundamentos desta teologia estão fundamentados no livro do Deuteronômio, através do *hoje*. Σήμερον é o advérbio que, tanto nos escritos lucanos quanto nos deuteronômicos, aponta uma realidade que vai além da cronologia de um dia qualquer. Em ambos os autores, é a expressão de um tempo emblemático e, por sua vez, o início de uma nova era que se abre para um horizonte. O que a Lei é para o Deuteronômio, Jesus Cristo é para o terceiro evangelista: o desembocar de uma história salvífica, que não possui um término, pois está em pleno desenvolvimento.

Como o deuteronomista, Lucas insiste na utilização do termo *hoje* para referir-se à sua compreensão da história salvífica. Das 41 vezes¹⁸ que aparece no NT, 20 destas encontram-se no *corpus* lucano (Lc 2,11; 4,21; 5,26; 12,28; 13,32; 13,33; 19,5; 19,9; 22,34; 22,61; 23,43; At 4,9; 13,33; 19,40; 20,26; 22,3; 24,21; 26,2; 26,29; 27,33). A repetida inserção, que abarca Jesus em todo o evangelho lucano, confirma

¹⁴ Verbete *δεῖ*, GRUNDMANN, in: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, v. II, p. 21.

¹⁵ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. I, p. 301.

¹⁶ *Ibidem*, p. 299.

¹⁷ BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 232.

¹⁸ Verbete *σήμερον*, http://biblehub.com/greek/se_meron_4594.htm.

o cumprimento da promessa (4,21). Lc 5,26; 19,5.9; 23,43 mostram a quem beneficia essa presença. Σήμερον acentua a verdade paradoxica (5,26) da chegada da salvação dentro do tempo (2,11) com o mesmo vigor que acentua como a presença definitiva dessa salvação sobrepasa toda a medida de tempo (23,43). Lc 13,33 (formação lucana) sublinha que o caminho de Jesus não somente abarca a atividade salvífica que tem lugar *hoje e amanhã*, incluindo também a Paixão em Jerusalém.¹⁹

Ao se falar de uma história inacabada, logo vem à mente o final do livro dos Atos, capítulo 28, que, em si, não é um final. O livro termina relatando um último encontro de Paulo com judeus de Roma. O apóstolo tenta “persuadi-los a respeito de Jesus, a partir da Lei de Moisés e dos Profetas” (28,23); argumentação ante a qual ocorre uma vez mais a divisão do auditório judaico. Então, Lucas invoca, pela boca de Paulo, a profecia de Is 6,9-10. A narrativa se encerra com a informação de que Paulo permaneceu lá por dois anos inteiros proclamando o reino de Deus. Fitzmyer, ao analisar esse período, levanta a hipótese de que Lucas se refere a um período judicial, que existia na época e é atestado por Plínio, o Jovem, e Philo. Ressalta que, como a história termina de uma forma repentina, “nunca se saberá o resultado desses dois anos de prisão ou do seu suposto julgamento anterior”.²⁰

Para Römer e Macchi, os relatos de At 28 e 2Rs 25 demonstram mais um aspecto da profunda relação que existe entre a obra lucana e a obra historiográfica deuteronomista:

Ambos concluem com um fim que não é um fim. Não há uma interpretação final da história, não há um claro final feliz. Nos dois casos se tem um prisioneiro como figura central na história. Ambos obtêm um *status* privilegiado: Jeconias é recebido pelo rei da Babilônia, e Paulo está na posição de pregador do Evangelho. Além disso, os dois estão sujeitos ao controle do poder estrangeiro. Em Lc, tal qual o Deuteronomista, há uma estratégia literária: um final aberto no qual se pode fazer diversas interpretações. O leitor é, portanto, conduzido a uma hermenêutica dinâmica a qual o compele a tomar uma posição frente a história.²¹

Uma vez notada a relação existente entre Lucas e o Deuteronomio, e admitindo a hipótese de estas tradições deuteronomicas terem chegado a Lucas pela fonte “Q”, cabe a pergunta: este documento primeiro já não poderia conter as influências deuteronomicas, em seu relato das tentações? Tendo em mente que os relatos sinóticos deste episódio da vida de Jesus, nas versões mateana e lucana, coincidem com as citações explícitas do Deuteronomio, sendo ausentes em Marcos, deve-se admitir que provenham da fonte “Q”. Logo, pode-se concluir que o autor desta citação referida é um hábil intérprete do conteúdo deuteronomico.

¹⁹ Verbete σήμερον, VÖLKEL, M., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento (λ-ω)*, v. II p. 1389.

²⁰ FITZMYER, J. A. *The Acts of the Apostles*. New Haven, London: Yale University Press, 2010, p. 797.

²¹ RÖMER; MACCHI, *Luke, the Disciple of Deuteronomistic School*, p. 182.

Sendo assim, a sequência das tentações, narradas por Lucas, não seria a mais próxima das de “Q”, em vez daquela encontrada no relato de Mt 4,1-11, uma vez que o terceiro evangelista é, também, um seguidor da escola deuteronomista? Fitzmyer sublinha que há, entre os autores, uma diversidade de resposta. Plummer considera o relato lucano como a sequência primitiva; entretanto, não há nenhuma indicação que possa sugerir uma sequência temporal; tal explicação move-se a uma linha de interpretação teológica ou literária. Fitzmyer cita Rengstorf, ao sugerir Lucas como o próprio reorganizador da sequência originária, com a intenção de apresentá-las em ordem inversa às três petições do Pai-Nosso: 1. Proclama-se que o nome do Pai é Santo; 2. Suplica-se a chegada do Reino; 3. Pede-se o pão da subsistência a cada dia (cf. Lc 11,2-4). Swanston é também lembrado por Fitzmyer, ao apontar uma conexão entre a ordem seguida por Lucas e o Sl 106.²²

Fitzmyer considera ainda que a ordem seguida por Mateus representa a sequência originária, pois, segundo o autor, há uma progressão narrativa que vai desde o deserto, passando pelo Templo, até a montanha altíssima. Além disso, as citações do Deuterônomo, nas respostas de Jesus, que rechaçam as pretensões de Satanás, estão em ordem inversa, se compará-las ao livro veterotestamentário: Dt 8,3 em Mt 4,4; Dt 6,16 em Mt 4,7; Dt 6,13 em Mt 4,10. O autor enfatiza, ainda, que, na ordem de Mateus, as duas primeiras tentações põem Jesus à prova enquanto *Filho de Deus*, sugerindo, provavelmente, que o evangelista fez uso de um primitivo paralelismo binário; ao que, ulteriormente, se incluiu um terceiro elemento.²³

Dupont, ao refletir sobre a ordem das tentações e o possível autor dessa inversão a partir de “Q”, destaca os estudos de Feuillet, que também sublinha as respostas de Jesus estritamente ligadas ao Deuterônomo como as possíveis luzes para a tão debatida questão tratada pelos exegetas. O autor, lembrado por Dupont, enfatiza que Mateus aplicou os versículos do Deuterônomo ao relato da tentação, com a intenção de relembrar a história das tentações de Israel no Êxodo. Este paralelismo, segundo Feuillet, provém de uma fonte primitiva do relato; por isso, segundo o autor, Mateus foi quem conservou a ordem e Lucas, a modificou, com o intuito de destacar os eventos da paixão de Cristo: quando Jesus se torna o grande vencedor do diabo e um modelo para os batizados na luta mantida contra o tentador.²⁴

²² FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. II, p. 392.

²³ *Ibidem*, p. 393.

²⁴ DUPONT, J. *Le Tentazioni di Gesù nel deserto*, p. 52.

Bovon afirma que, aparentemente, Mateus respeita a ordem primitiva, e Lucas a modifica, pois, segundo o autor, a última tentação tem que ter lugar no Templo, que será o cenário de uma etapa da história da salvação coincidente com a última etapa da vida de Jesus. Acentua também que, para Lucas, “o poder político não merece ocupar o último lugar, o mais importante. Segundo a gradação de Lucas, tentar Deus é a tentação mais grave”.²⁵

Schürmann, apoiado em Fascher, Baumbach, Haench, Percy, Hyldahl, Hirsh entre outros, afirma que Lucas inverteu a ordem da segunda e terceira tentação para indicar simbolicamente que a viagem de Jesus tem fim em Jerusalém, dando ao momento a característica culminante de sua missão. Ressalta também que o autor lucano pode ter a intenção de acentuar na terceira tentação a desobediência e a apostasia.²⁶ Com isso, constata-se que a maioria dos exegetas concebe a ideia de que Lucas alterou a fonte “Q”, no que diz respeito à sequência das tentações.

Não obstante as opiniões de Fitzmyer, Gibson descreve o pensamento de J. Jeremias e Lohmeyer,²⁷ que defendem a tese de que a tentação do pão e do Templo estariam originariamente juntas num documento primitivo do primeiro cristianismo, pois nestas duas tentações estão presentes, no início da oratória diabólica, a expressão *Se és o Filho de Deus*. Já os episódios que se referem à tentação da montanha estavam localizados num outro documento separado, tal como se vê no *Evangelho aos Hebreus*, e possuem tão somente o relato desta tentação referida. Logo, segundo Gibson, também estes autores apontam para a hipótese de Lucas ter alterado a sequência das tentações, visando atender suas perspectivas cristãs-deuteronômicas. Entretanto, o próprio autor, que expõe os pensamentos exegéticos favoráveis ao relato mateano sobre a questão, alerta para a hipótese de que tal teoria pode não ter sustentação, pelo fato de que o referido *Evangelho aos Hebreus* foi preservado, aos tempos atuais, a partir de fragmentos, o que se levanta a incerteza sobre a afirmação de que lá não havia o relato das outras duas tentações. Alerta ainda que existe a possibilidade de o autor do *Evangelho aos Hebreus* ter, ele mesmo, destacado a terceira tentação da fonte que possuía os três relatos, visando meditar de forma mais aprofundada os relatos ocorridos na montanha, entre Jesus e o diabo.²⁸

²⁵ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 278.

²⁶ SCHÜRMAN, H. *Commentario Teologico del Nuovo Testamento: il vangelo di Luca*, v. I, p. 385.

²⁷ GIBSON, J. The Temptations of Jesus in Early Christianity. *Journal for the Study of the New Testament*, 112, Sheffield Academic, 1995. p. 87.

²⁸ *Ibidem*, p. 91.

Neste capítulo apresenta-se uma hipótese distinta das que foram elencadas e que defendem o relato mateano das tentações como o mais próximo da fonte “Q”. Robinson, Hoffmann e Kloppenborg afirmam que, na maioria dos textos provenientes de “Q”, é na versão lucana e não mateana que aparece a sequência presente na referida fonte, ainda que concordem em apontar Lc 4,1-13 como uma exceção.²⁹ Baseada na hipótese de que Lucas segue “Q” de forma mais próxima, a presente pesquisa acentua a possibilidade de que a comunidade do terceiro evangelista teria sido previamente influenciada pela teologia cristã-deuteronomista.

Friel, ao confirmar a tese acima, destaca que a lei social do Deuteronômio “refere-se principalmente a dois dos maiores sumários (At 2,42-47; 4,32-35) que retrospectivamente retratam a vida interior do primeiro estágio da Igreja de Jerusalém no seu melhor”.³⁰ O autor destaca ainda que o conceito de povo santo de Deus, praticante das ordens dadas pelo Senhor – o que o contrastava com o mundo pagão –, forma o modelo social da Primitiva Igreja de Jerusalém.³¹ A partir disso, pode-se enfatizar a hipótese que afirma ser o relato lucano das tentações o mais próximo da fonte “Q”, pois esta poderia advir de uma comunidade profundamente conhecedora dos escritos do Deuteronômio a serviço da fé cristã.

Um exemplo para fundamentar a ideia acima de que a sequência das tentações relatada em Lc 4,1-13 (pão, poder régio e poder sacerdotal) pode estar relacionada com a ordem das orientações elencadas em Dt 17,14-20 e Dt 18,1-8 – nas quais se descrevem, na ordem respectiva, os deveres do rei ante Israel e sua Lei e as obrigações impostas ao sacerdócio levítico –, segundo Blenkinsopp, está descrito no capítulo 17 do Deuteronômio, em que o rei “deve ser escolhido por Iahweh, ter suporte profético e deve ser um israelita natural [...] também sujeito à lei como uma espécie de monarca constitucional”.³² Já os sacerdotes seriam os “responsáveis pela arca, pelo culto, e que também pronunciariam julgamentos e instruiriam sobre a lei (10,8-9; 17,9; 12,18; 18,5; 21,15; 24,8; 31,9.25; 33,8-11)”.³³

As prescrições deuteronômicas dadas aos reis e aos sacerdotes, como se percebe, seguem a sequência presente no relato lucano da segunda e terceira tentação. Com isso,

²⁹ ROBINSON, J.; HOFFMANN, P.; KLOPPENBORG, J. *El Documento Q*, p. 17.

³⁰ FRIEDL, A. The reception of the Deuteronomic Social Law in the Primitive Church of Jerusalem According to the Book of Acts, *Acta Theologica*, Suppl 23, p. 184, 2016.

³¹ *Ibidem*, p. 176.

³² *Ibidem*, p. 239.

³³ Verbete “Deuteronômio”, BLENKINSOPP, J., in: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 239.

levantam-se duas possibilidades: 1) Lucas recebeu a tradição primitiva e a alterou para harmonizá-la com a teologia do quinto livro do Pentateuco; 2) A própria tradição, recebida pelo autor lucano, já trazia a influência do Deuteronômio na sequência das tentações referidas, permitindo a hipótese de que seu relato fosse o mais próximo da fonte.

Não seria nada estranho admitir que as fontes lucanas já trouxessem estas influências deuteronômicas na sequência das tentações. Pois, como já dito anteriormente, as respostas de Jesus ante as tentações, presentes em Mateus e Lucas, explicitam o conteúdo da Lei descrito em Dt 8,3; 6,13.16. Se esta hipótese for considerada plausível, então, pode-se chegar a uma outra conclusão de por que Lucas, em seus escritos, para referir-se a Jesus, enfatiza o uso do verbo ἀποκρίνομαι (responder sentenciando, julgando), presente já na primeira tentação, bem como nas outras. No texto lucano se usa a raiz verbal, na voz passiva da 3ª pessoa do singular, tanto no indicativo aoristo, ἀπεκρίθη (cf. 4,4), quanto no particípio aoristo, ἀποκριθεὶς (cf. 4,8.12). Assim, conforme acentua Schürmann,³⁴ a voz passiva sublinhada pode demonstrar que, da parte de Jesus, há uma postura de distanciamento ou indiferença ante o personagem diabólico.

Foi demonstrado, no Capítulo Primeiro, que a raiz ἀποκρίνομαι aponta para um contexto de magistratura forânea, que em si expressa a total inexistência de familiaridade e/ou intimidade. Destaca-se a presença do verbo κρίνω no texto deuteronomista, pois enfatiza a importância dos *juizes de Israel* (16,18-20; 17,8-13), cujo serviço era o de assumir o “tribunal central, que também servia como uma corte de última instância (1,17). Lidava com questões disputadas de lei criminal [...] De acordo com 2Cr 19,8-11, Josafá estabeleceu essa instituição sob a direção do sumo sacerdote e governador de Judá”.³⁵ Com isso, pode-se constatar a existência de uma confluência dos poderes reais e sacerdotais na figura do juiz descrito em Dt 16; 17. Percebe-se, segundo o referido texto do Deuteronômio, que o magistrado de Israel é o primeiro a receber as orientações, seguido daquelas dirigidas aos reis e, por último, aos sacerdotes. Logo, o *juiz* apresentado é a instância primordial, aquele que pode conter em si as prerrogativas reais e sacerdotais.

A tese acima, aplicada ao relato lucano, sugere a hipótese de que já em suas fontes, pelo uso da raiz ἀποκρίνομαι, poderia existir a perspectiva teológica de compreender Jesus como o grande juiz de Israel, aquele que rechaça as tentações diabólicas desde o princípio. Assim, conclui-se que a sequência lucana revelaria a ordem de sua fonte

³⁴ SCHÜRMANN, H. *Commentario Teológico del Nuovo Testamento: il vangelo di Luca*, v. I, p. 383.

³⁵ Verbete “Deuteronômio”, BLENKINSOPP, J., in: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 239.

primeira, quando esta relaciona as tentações ao ordenamento institucional do Deuterônomo como segue:

- 1) Lc 4,3-4 em paralelo a Dt 17,8-13: figura de juiz;
- 2) Lc 4,5-8 em paralelo a Dt 17,14-20: figura de rei-pastor;
- 3) Lc 4,9-12 em paralelo a Dt 18,1-8: figura de sacerdote.

Uma ideia que fundamentaria a tese do *juiz* como a confluência da figura real e sacerdotal é aquela que aponta o v. 7 como o centro da perícopa lucana das tentações. Emergem, com a centralidade em destaque, os diversos paralelismos, dentre os quais os vv. 5.9, que descrevem Jesus e o diabo *nas alturas*. Nestes versículos intercala-se a tentação de caráter real (4,5) unida à tentação de caráter sacerdotal (4,9). A fidelidade de Jesus é expressa pela repetida raiz verbal ἀποκρίνομαι, carregada de sentido judicial, portador do conteúdo deuterônomico. Então, o *Filho de Deus* se comporta como o verdadeiro *juiz* de Israel, no qual se encontra a plena obediência à Lei. Visto que rechaça, de uma só vez, as duas tentações – reais e sacerdotais –, salvaguardando, em sua identidade e missão, as três instituições fundantes de Israel, segundo Dt 17–18.

Jesus, o juiz de Israel por excelência, é a pessoa que tem “a função de restaurar a justiça: defender o direito da parte ofendida e vingá-lo. Neste sentido, o juiz é um libertador [...], um líder carismático”.³⁶ O surgir de um juiz carismático em Israel é semelhante ao surgir de um profeta, cujas funções são descritas em Dt 18,15: deverá “substituir, na vida concreta do povo, todo um conjunto de práticas de tipo mântico [...] adivinhação é um traço cultural importante nas culturas do Oriente Próximo Antigo [...] para Israel [...] sua relação com o futuro é mediada pela palavra do profeta enviado por YHWH”.³⁷

Ao analisar o quanto a sequência de Dt 17–18 serviu de base para a ordem das tentações presentes já na fonte do relato de Lc 4,1-13, destaca-se que, logo após descrever os deveres do sacerdote de Israel, o deuteronomista aponta em 18,9-21 a figura dos *profetas*. Segundo Blenkinsopp, eles “surgirão quando a ocasião o requerer. O verdadeiro profeta é chamado por Iahweh, é um israelita nativo e um continuador do ofício profético de Moisés (cf. Ex 33,11; Nm 12,1-8; Os 12,13)”:³⁸

Ao escolher essas figuras para descrever o funcionamento institucional de Israel, o legislador dá ao Código de leis um *status* semelhante ao de uma “Constituição”, aqui entendida como a reunião das

³⁶ Verbete “Juizes”, MCKENZIE, J. *Dicionário Bíblico*, p. 520.

³⁷ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuterônomo*, p. 74.

³⁸ *Ibidem*, p. 240.

leis que estruturam e dão forma à vida política do povo [...] Parece, então, que o rei e o levita são descritos como cidadãos-modelo, do ponto de vista da *atitude*, no sentido político do termo. E que o juiz e o profeta têm a ver com a *decisão* que caracteriza a dimensão política da vida do povo.³⁹

Logo após o término da terceira tentação de caráter sacerdotal, descrita no relato lucano, Jesus deixa o deserto e realiza uma de suas voltas paradigmáticas – ὑπέστρεψεν –, cujo destino é a Galileia, onde inicia o seu ministério (4,14-30). Na sinagoga de Nazaré, no שַׁבָּת (*shabbath*) se autorrevela como a realização da profecia de Isaías 61,1-2 (4,17-21). Estas passagens dão a entender que Ele é um profeta segundo os moldes do Deuteronômio, pois possui em sua palavra uma “relação de continuidade com as *minhas palavras* – pronunciadas por YHWH no Horeb [...] o que mostra a autoridade dessa palavra profética”.⁴⁰ Expressa-se, assim, a relação entre juiz e profeta, que o Deuteronômio apresenta nos seus escritos sob a perspectiva da Cristologia Pneumática encontrada no relato lucano, mas que já poderia estar contida na fonte que o inspira.

O autor lucano enfatiza, como nenhum outro, a relação existente entre Jesus e o Espírito, pois ela está presente em “toda a sua narração evangélica e se projeta ao longo de todo o livro dos Atos”.⁴¹ No *corpus* lucano, nenhum outro personagem é tão íntimo do Espírito quanto Jesus: no evangelho, o adjetivo πλήρης, vinculado a πνεύματος ἁγίου, é aplicado tão somente ao *Filho de Deus*.

A expressão πνεύματος ἁγίου está construída de forma genitiva, dando ênfase à referência ou ao ponto fundamental da pessoa de Jesus. Se pode afirmar, com isso, que Jesus é um ser pleno e perfeito porque possui a sua vida respaldada pelo Espírito. Logo, pode ser aplicado a Jesus tanto o conceito deuteronomista de juiz carismático quanto o de profeta semelhante a Moisés, prometido em Dt 18,15.

A ideia acima é reforçada pela forma dativa de ἐν τῷ πνεύματι, encontrada em Lc 4,1, com a qual se “caracteriza a narrativa como uma experiência transcendental, um êxtase religioso. O verbo ἦγετο, que sempre aparece na passiva, indica uma ação que vem de dentro para fora”.⁴² A teologia que salienta um Espírito agente tem fundamentação no AT, tal como se percebe na Septuaginta, ao afirmar que o Espírito pode “falar (2Sm 23,2; 1Rs 22,24; Zc 7,12; Ez 2,2). O Espírito é também pintado como um guia ou mestre (Ne 9,20; Sl 143,10; Is 63,10.14)”:⁴³

³⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 76.

⁴¹ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. I, p. 381.

⁴² SCHIAVO, L. The Temptation of Jesus: the Eschatological Battle and New Ethic of the First Followers of Jesus in Q. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 25, p. 145, 2002.

⁴³ SHEPHERD, W. The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts. *Society of Biblical Literature*, n. 147, p. 93, 1994.

Na maioria das vezes, a apresentação lucana do Espírito segue a linha veterotestamentária, que, por assim dizer, mostra uma presença ativa de Deus na natureza e no ser humano; trata-se de um alento do Criador (cf. Sl 33,6; Jd 16,14), força que suscita chefes no povo (Jz 6,34; 11,29; Is 11,1-5), princípio inspirador da profecia (Nm 24,2; Os 9,7; 1Sm 11,6), vento justiceiro (Is 4,4). Em outras palavras: se trata fundamentalmente de uma força ativa impessoal; ainda que, em determinados momentos, Lucas parece atribuir-lhe atuações inequivocadamente pessoais (cf. Lc 2,26; 4,1; At 16,7). Em concreto, Is 61,1-2 e Jl 3,1-2 são as passagens veterotestamentárias que têm exercido um maior influxo na apresentação lucana do Espírito.⁴⁴

Bovon afirma que, diferentemente da forma como Marcos e Mateus descrevem a relação entre Cristo e o Espírito,⁴⁵ Lucas “recorre de bom grado à tradição e a desenvolve [...] ἐν τῷ πνεύματι (no Espírito) atrás de πλήρης πνεύματος ἁγίου (cheio do Espírito Santo), não significa uma submissão passiva de Jesus, mas sim a solidariedade entre o Espírito e o Messias”.⁴⁶ Assim sendo, Lucas, dentro do escopo da teologia deuteronomista sobre o futuro profeta, semelhante a Moisés, narra seu genuíno pensamento, que busca relacionar intimamente Jesus e o Espírito, a fim de demonstrá-los como a realização das promessas deuteronomicas feitas por Deus a seu povo. Concordando com o que é dito, “Evans pontua que Lucas identifica Jesus com o profeta tal qual Moisés [...] e apresenta a seção como um cristão deuteronomista”.⁴⁷

Na descrição do verdadeiro juiz, rei (pastor) sacerdote e profeta, o Deuteronomio deixa clara a importância de que eles obtenham a nacionalidade israelita (16,18; 17,15; 18,5; 18,15). Daqui não poderia ter vindo a intenção lucana, embasada nas suas fontes, de afirmar Jerusalém como o *local* de Jesus, no exercício de seu ministério? Afinal, diferentemente de Mc 6,45; 7,24-32; 8,27, o autor lucano faz questão de sublinhar o fato de Jesus não sair para evangelizar nenhum território pagão. Nef Ulloa confirma essa exclusiva presença de Jesus no território da Palestina, relatada pelo terceiro evangelista:

De fato, durante seu ministério público, Jesus nunca ultrapassa os confins da terra de Israel: Galileia, Samaria e Judeia (a única exceção encontra-se em Lc 8,26-39). Nota-se, portanto, que o autor distingue de forma explícita o campo geográfico da ação evangelizadora de Jesus, o Messias, descrito no evangelho (primeira parte da obra lucana), com aquele que será o campo de ação dos Doze apóstolos e de todos os seus discípulos e seguidores, descrito no livro dos Atos dos Apóstolos.⁴⁸

⁴⁴ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. I, p. 383.

⁴⁵ Mateus utiliza a expressão ὑπὸ τοῦ πνεύματος (4,1), que significa, literalmente, ainda que de forma metafórica, “abaixo do Espírito”. E Marcos utiliza o verbo indicativo aoristo, conjugado na 3ª pessoa do singular, ἐκβάλλει (1,12), que significa “jogou”. Ambos manifestam a ideia de quanto Cristo era submisso ao Espírito.

⁴⁶ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 280.

⁴⁷ KIMBALL, C. Jesus’ Exposition of the Old Testament in Luke’s Gospel. *Journal for the Study of the New Testament*, Michigan: JSOT Press, 2009. Supplement Serie 94.

⁴⁸ NEF ULLOA, B. A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At): uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó. *Atualidade Teológica*, ano XVI, n. 41, p. 361, maio-ago. 2012. 359-369 p.

A importância dada por Lucas e suas fontes ao território israelita e a Jerusalém já não poderia ser um eco do capítulo 12 do Deuteronômio? Pois lá se descreve a centralização teológica do lugar: há apenas um local (espaço) onde se poderá oferecer sacrifícios a YHWH, o lugar escolhido por Deus para estabelecer o Seu Nome. Blenkinsopp afirma que, “com a remoção da arca para Jerusalém por parte de Davi, a cidade tornou-se o lugar escolhido por excelência [...] o santuário único surge da necessidade de eliminar centros de culto cananeu”.⁴⁹ Carrière concorda e aponta que “a ideia de unidade do espaço é agora associada à de unicidade: um só lugar, um lugar único em relação a uma pluralidade de locais”.⁵⁰

Fitzmyer defende a ideia exposta, em que aponta o protagonismo de Jerusalém dado pelo autor lucano, ressaltando que, através deste, pode explicar o motivo da alteração original na sequência das três tentações.⁵¹ Nef Ulloa afirma que, dentro da perspectiva do evangelista, o território dos gentios “será o campo de ação dos Doze apóstolos e de todos os seus discípulos e seguidores, descrito no livro dos Atos dos Apóstolos (segunda parte da obra)”.⁵²

À medida que se reconhece que Jerusalém é de suma importância tanto para o Deuteronômio quanto para Lucas, pode-se também aceitar a ideia de que a mesma relevância foi sublinhada já nas fontes primitivas. Portanto, a tentação a que Jesus é exposto, no Templo de Jerusalém, já seria em “Q” a última, ou, se preferir, a terceira. Sendo assim, o autor lucano não teria modificado a sequência das tentações, pois a sua referida fonte inspiradora já compartilhava de seus critérios teológicos referentes à Cidade Santa e ao seu Templo. Talvez teria sido essa fonte que formou o entendimento lucano de ver Jerusalém como um lugar de destaque maior, se comparado com “os demais sinóticos”.⁵³

Existem outros elementos que chamam a atenção sobre a possibilidade de o Deuteronômio – e sua teologia presente em outros livros do AT – ter sido um grande instrumento que influenciou a fonte do relato lucano sobre as tentações. O quinto livro do Pentateuco começa “além Jordão (1,1), no momento em que o povo completa o tempo do

⁴⁹ Verbete “Deuteronômio”, BLENKINSOPP, J., in: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 236.

⁵⁰ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuteronômio*, p. 29.

⁵¹ FITZMYER, J. *El Evangelio según Lucas*, v. I, p. 317.

⁵² NEF ULLOA, B. A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At), p. 361.

⁵³ NEF ULLOA, B. *A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39): o testemunho profético de Simeão e Ana como ícone da história da Salvação*. 1. ed. São Paulo: 2012. p. 105.

deserto e vai logo mais entrar na terra prometida”.⁵⁴ Jesus, tão somente no relato lucano das tentações, é descrito como aquele que volta do Jordão (Lc 4,1). Esta informação não se encontra na versão mateana das tentações.

Em 27,2 do Deuteronômio, o Jordão é a realidade que deverá ser atravessada pelo povo de Israel a fim de atingir a terra prometida. Em Dt 31,1 se deixa claro que, quem atravessará o Jordão, não será Moisés, mas sim Josué, como está descrito no livro homônimo (1,1-5), sendo este um dos que compõem a história deuteronomista.

O autor lucano, por sua vez, pode ter recebido um material que relacionava Jesus com Josué. Vale ressaltar que, no campo semântico, tanto o nome Jesus quanto Josué possuem a mesma raiz: יהושע. Segundo Tábet, a tradição cristã tem reencontrado no livro de Josué uma ampla tipologia: a sucessão de Moisés a Josué prepara aquela da Lei ao Evangelho. Afirma ainda que, para o evangelista, Josué seria um personagem histórico que remete a Jesus (At 7,45).⁵⁵

Nef Ulloa, na nota de sua obra citada, ressalta o artigo de Visser que aponta a importância que Lucas dá ao significado dos nomes, como Zacarias (“o Senhor lembra”), Isabel (“o Senhor jurou”) e João (“o Senhor é misericordioso”), e que, portanto, não seria “razoável imaginar que o evangelista não houvesse pensado em quem na história de Israel tenha assumido o mesmo nome”.⁵⁶ Ainda fazendo uma síntese do pensamento de Visser, Nef Ulloa afirma que, no relato lucano, “Jesus seria apresentado como um novo Josué e como a terra da promessa em pessoa”.⁵⁷

Os dois personagens, Jesus e Josué, percorrem o mesmo trajeto, porém em direções contrárias. De fato, no relato lucano das tentações, o *Filho de Deus* sai do Jordão rumo ao deserto. Contudo, o referido direcionamento de Jesus pode ser entendido na ideia de ele querer refazer o caminho do antigo Israel, liderado por Josué, e, assim, corrigir suas faltas contra Deus. O final dessa peregrinação de Jesus será a primordial Jerusalém, onde concluirá o seu *êxodo*: termo descrito no evangelho lucano de maneira redacional, quando narra os episódios das transfigurações de Jesus (9,31).

Bovon afirma que Lucas, ao utilizar o termo ἔξοδος como um eufemismo para falar da morte de Jesus, pode ter em mente “a experiência constitutiva de Israel”.⁵⁸ Se isso for

⁵⁴ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuteronômio*, p. 18.

⁵⁵ TÁBET, M. *Introduzione al Pentateuco e ai Libri Storici Dell'Antico Testamento*: Manuale di Sacra Scrittura. Milano: Edusc, 2000. p. 263.

⁵⁶ NEF ULLOA, B. *A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39)*, p. 55.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1-9,50)*, v. I, p. 698.

plausível, a atual pesquisa defende a tese de que, para o autor lucano e suas fontes – realizadoras de uma releitura da história deuteronomica no episódio das tentações – quem refundará Israel é Jesus, e não Josué.

Como já se sabe, a narrativa que descreve Jesus sendo tentado no deserto é comum aos três evangelistas sinóticos. Contudo, divergem na forma de construção deste relato, pois Mc 1,12 e Mt 4,1 transmitem a informação expressa através do caso acusativo. Ressalta-se, com isso, a ideia de Jesus se relacionar com o deserto de forma transitória. Diferentemente, o autor lucano utiliza expressões gramaticais dativas para descrever essa ida do *Filho de Deus* às realidades desérticas. Em 4,1, no qual se encontra a construção verbal ἦγετο ἐν τῇ ἐρήμῳ, acentua-se a ideia de permanência estável dentro do cenário das tentações. Poderia, talvez, se intuir que, para o referido evangelista, Jesus é a personificação plena daquele que assume os pecados da humanidade simbolizado no bode expiatório, presente em Lv 16,21-23? Este animal era entendido como aquele que carregava “os pecados de todo o povo, e era conduzido no deserto e deixado lá, isso servia para simbolizar os pecados transportados para a morada de Azazel, considerado o demônio do deserto”.⁵⁹

A permanência estável de Jesus no deserto, destacada por Lucas, poderia ter a intenção de afirmar que o verdadeiro Messias, Filho de Deus, é o representante do povo de Deus, ao assumir seus pecados e libertá-lo deles, com sua obediência ao Pai. Logo, Jesus não é só representante do povo numa perspectiva negativa, mas também o iniciador de uma nova humanidade: liberta da idolatria e fiel aos mandamentos, temas de destaque no livro do Deuteronomio.

Baez destaca que, dentro da perspectiva de Lucas, Jesus no deserto vive duas experiências marcantes: da tentação diante da qual permanece firme e a experiência da plenitude divina, da qual se nutre plenamente.⁶⁰ Bovon sublinha que, no evangelho lucano, o sentido do deserto não é unívoco, “pode ser positivo ou negativo. O deserto é o lugar desconcertante, donde o indivíduo – ou o povo – pode experimentar Deus ou as forças obscuras”.⁶¹ Leder aponta que a dualidade a respeito do deserto já está presente nos textos do AT; lá ele representa a realidade que “descreve o movimento da terra da

⁵⁹ TÁBET, M. *Introduzione al Pentateuco e ai Libri Storici Dell'Antico Testamento*: Manuale di Sacra Scrittura, p. 223.

⁶⁰ BOEZ, J. O deserto no Novo Testamento. *Teresianum*, v. 55, p. 321-324, 2004.

⁶¹ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 280.

escravidão à montanha da nova servidão de Israel, da terra das pragas e das desordens para o lugar do reordenamento através da legislação do Sinai”.⁶²

Deve-se notar que, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento, o deserto é o lugar onde se encontra Deus, especialmente em momentos de dificuldades. Concomitante a isso, são encontradas, no NT, alusões da experiência de Israel no deserto, descrevendo-o como um lugar de provação e queda (At 7,41ss; 1Cor 10,5; Hb3,8ss). O autor sublinha ainda que o cenário das tentações pode ser visto como um itinerário exemplar para a vida cristã (1Cor 10,11), pois é também o tempo no qual Israel obteve os favores de Deus:⁶³

Lucas, ao ressaltar o deserto de forma ambígua, demonstra herdar fontes de tradições do AT. Elas não poderiam constar numa possível fonte “Q”, que Mt alterou, pois, em sua perspectiva, o deserto é um cenário muito negativo no qual Jesus, sendo o Novo Moisés, não poderia ficar por muito tempo. O lugar não era digno o bastante e, por isso, não favorecia a “importante”⁶⁴ tipologia.

Lucas e Mateus sublinham que, no deserto, o *Filho de Deus* sentiu fome. Ressalta-se que, por Marcos não trazer tal informação, é provável que esta nota venha de “Q”. No entanto, os dois evangelistas veem a fome de Jesus de forma diferente. Enquanto para Mateus se descreve Jesus realizando um jejum penitencial (4,2), o autor lucano é mais radical: descreve Jesus sem comer nada (4,2).

A fome em Lucas, que enfatiza o paralelo entre Jesus e Israel no deserto, é manifestada pela expressão ἐπείνασεν (afomeou-se), presente no v. 2. Possui a raiz verbal πεινάω na voz ativa do indicativo aoristo. Gopelt destaca que a LXX usa dois termos gregos para falar sobre o estar faminto: λιμός e πείναν:

Λιμός denota numa primeira compreensão uma aguda falta de comida como resultado da ausência dos meios de nutrição, por causa da falta da colheita devido às secas ou pela falta de cultivo de suplementos na guerra (2Rs 6,25; 7,4; 25,3). É também entendido como um aspecto subjetivo do faminto, que seria a falta de coragem necessária para viver.

Πείναν é usado para expressar a exaustão causada por uma campanha militar (Jz 8,4; 2Sm 17,29; Is 5,27) ou numa jornada no deserto (Dt 25,18; Sl 107,4-9); estas cenas oferecem a tradução do Heb פָּנָה, denota uma fome persistente em consequência de um sofrimento nacional.⁶⁵

J. Jeremias afirma que a fome do povo de Israel é relatada em vários escritos, tanto do AT quanto do NT, e suas causas podem ser de ordem natural ou política.⁶⁶ Entretanto,

⁶² LEDER, A. The desert itinerary notices of Exodus. *Estudos Bíblicos*, v. LXVIII, Caderno 3, p. 295, 2010.

⁶³ Verbete “Deserto”, MCKENZIE, J. *Dicionário Bíblico*, p. 230.

⁶⁴ LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo*. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 2010. p. 273.

⁶⁵ Verbete πεινάω, GOPPELT, L., in: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI, p. 15.

⁶⁶ JOACHIM, J. *Jerusalém nos tempos de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2010. p. 197.

segundo o autor, a fome pode ser, igualmente, o resultado da vontade divina, que visa punir o povo desobediente e idólatra, pecados advertidos pelo deuteronomista.

Em Dt 28 (16,30-31; 33,38-39; 48,51.54) se descrevem as bênçãos e maldições sobrevindas a Israel: caso o povo não escutasse os mandamentos divinos, Deus agiria através do poder estrangeiro, visando oprimi-lo por causa de sua desobediência, afetando o solo e seus frutos, bem como o seu gado. No livro de Jeremias, a fome é um castigo de Deus ou uma consequência do pecado (11,22; 14,12-18; 15,2; 16,4; 18,21; 21,7-9; 24,10; 27,8.13; 29,17-18).

Na perspectiva do NT, a fome, segundo Balz, é tanto sinal de calamidade e pobreza quanto “imagem da dependência em que se está de Deus”.⁶⁷ Segundo o mesmo autor, os crentes são, ao mesmo tempo, os que têm aprendido a suportar a fome e as calamidades por amor ao Senhor, como, também, os que ajudam, com suas obras de amor, aos que passam fome.

Schürmann afirma que a fome de Jesus, descrita no relato lucano das tentações, é expressão de sua óbvia plenitude do Espírito,⁶⁸ que o faz ser dependente tão somente da Palavra Divina (Lc 4,4). Para o autor, vem daí a necessidade de Lucas acrescentar, de maneira redacional, a informação de que *o Filho de Deus* não comeu nada: οὐκ ἔφαγεν οὐδέν ἐν ταῖς ἡμέραις. A questão é: foi Lucas que assim o fez, ou a nota redacional já estava presente em sua possível fonte “Q”?

Na perspectiva lucana, Jesus – padecendo de fome e decidido a não comer nada – poderia demonstrar, mais uma vez, sua solidariedade ante o povo de Israel, herdeiro do flagelo da inanição, provindo do pecado, que é a desobediência dos mandamentos. Além disso, poderia querer expressar *o Filho de Deus* como aquele total dependente de seu Pai celestial, que eleva os humildes e acumula de bens os famintos (cf. Lc 1,52-53). Segundo Bovon, as categorias *humildes* e *famintos* são inseparáveis na perspectiva do autor lucano:

Segundo o mesmo simbolismo do antigo testamento, ὑψόω (elevar) e ἀγαθά (os bens) significam muito mais que posição social e os bens de consumo; trata-se da elevação de Cristo e dos bens escatológicos, que, para Lucas, é o Espírito Santo. Na linguagem litúrgica os ταπεινοί (os humildes) são também os fiéis que têm fome da Palavra de Deus.⁶⁹

Por fim, o autor lucano descreve Jesus como sendo uma personificação da mensagem deuteronomista, em que se evidenciam os mandamentos do Senhor como fundamento de todo o existir do povo. Para Dt 8,2 não pode existir nenhum outro meio

⁶⁷ Verbete πεινάω, BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario del Nuevo Testamento (λ-ω)*, p. 859.

⁶⁸ SCHÜRMANN, H. *Commentario Teológico del Nuovo Testamento: il vangelo di Luca*, v. I, p. 372.

⁶⁹ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1-9,50)*, v. I, p. 135.

que sirva como sustento para o povo escolhido. O que dá razão para o deuteronomista pensar assim é a história já vivida no deserto, nos seus primeiros tempos de peregrinação. Tanto Êxodo (15,22–19,2) quanto Números (14,1-20)⁷⁰ relatam que, quando o povo de Israel não ouvia o Senhor, terminava na idolatria, que atraía os castigos e os sofrimentos.

No relato mateano das tentações, ao narrar de forma redacional a fome de Jesus, a raiz verbal νηστεύω, conjugada no aoristo particípio ativo, νηστεύσας, enfatiza o seu ser em jejum. Para Bovon isso serviria para favorecer a já ressaltada tipologia entre Jesus e Moisés, o que, segundo o autor, não faria muito sentido para o autor lucano, pois “os quarenta dias de Moisés estavam relacionados com o dom da Lei e da Aliança e não com uma tentação”.⁷¹ Como consequência desse fato, Bovon acentua o relato de Ex 34,55, em que o rosto de Moisés se iluminou. Esses episódios remetem melhor ao relato da transfiguração, e não ao da tentação. Bovon sublinha ainda que esses eventos ocorridos com Moisés estão situados na montanha, e não no deserto.

Assim sendo, será que a tipologia entre Moisés e Jesus estava presente numa possível fonte “Q”, na qual se narravam os episódios das tentações de Jesus? Ou será que a referida tipologia não vem de um esforço mateano em alterar as tradições primitivas para validar, perante sua comunidade, a perspectiva teológica a respeito do *Novo Moisés*? Lucas não teria sido mais fiel à fonte “Q” por não ter a mesma necessidade de Mateus? E, principalmente, por ter descrito a fome de Jesus – bem como a sua decisão nada comer – dentro de uma perspectiva teológica semelhante ao Deuterônomo?

2.2 As citações do Deuterônomo no relato lucano das tentações

Nos vv. 4.8.12 do relato lucano das tentações, destaca-se que:

Dt 8,3 é a resposta à primeira tentação diabólica, presente em 4,3.

Dt 6,13 é a resposta à segunda tentação, presente em 4,5-7.

Dt 6,16 é a resposta à terceira tentação, presente em 4,9-11.

Esta pesquisa sugere a plausibilidade de o autor lucano ter assumido, sem modificar a ordem das tentações, a tradição da fonte “Q”, na qual se apontava o texto de Dt 8,3 como o conteúdo da primeira resposta dada por Jesus ante o tentador. Schürmann destaca que, para Lucas, “a palavra de Jesus, tal qual a Palavra de Deus, é a que dá vida”.⁷²

⁷⁰ Verbete “Deserto”, BOUDART, A., in: REID, D. G. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus/Paulinas/Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2014, p. 376.

⁷¹ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 283.

⁷² SCHÜRMANN, H. *Commentario Teologico del Nuovo Testamento: il vangelo di Luca*, v. I, p. 410.

Na crítica textual de Lc 4,1-13, referente à análise da primeira resposta de Jesus, verificou-se a existência de manuscritos antigos que tanto excluem a citação integral de Dt 8,3 quanto a incluem. Devido aos critérios da *lectio difficilior*, a 1ª lição opta pela redação que omite a citação referida na sua integralidade, pois assim se evita um possível desejo de harmonizar Lucas com Mateus, uma vez que este último traz o todo de Dt 8,3. Isso poderia reforçar a tese de que tal relato é o mais próximo da fonte original, exatamente por respeitar o texto sem causar nenhum tipo de alteração. Entretanto, não seria um erro metodológico assumir a ideia de que os outros manuscritos, igualmente antigos e que incluem a citação na íntegra, fossem os utilizados pelos escritos lucanos. Um dos motivos para esta conclusão é o fato de que o termo ῥήματι (palavra), presente no versículo deuterônômico aqui apontado, é muito mais usado pelo autor lucano do que por qualquer outro evangelista.

No NT, a raiz substantiva ῥῆμα aparece “68 vezes. Destes testemunhos, 33 se encontram em Lc/At [...] em cada um destes casos é algo que vem de Deus. Corresponde assim o termo hebraico *dābar* ao que se traduz frequentemente na LXX”.⁷³ Carrière destaca que, em hebraico, o livro do Deuterônômio é “Palavras. É assim caracterizado como *palavras*, as de Moisés [...] ou talvez as do próprio YHWH, porque o nome hebraico poderia fazer alusão às Dez palavras, o decálogo”.⁷⁴

Ao relacionar seus escritos com o livro do Deuterônômio, através do termo ῥῆμα, Lucas, bem como suas fontes, pode ter desejado enfatizar que a palavra de Jesus é a manifestação plena do *nome* ou *palavra* יהוה presente dez vezes no decálogo deuterônômico (Dt 5,1-22), em que se enfatiza a obediência dentro de uma perspectiva de seguimento fiel. Partindo desse pressuposto, como não intuir o capítulo 5 do Deuterônômio no relato lucano do primeiro encontro entre Jesus e Pedro à beira do lago de Genesaré (5,1-11)? Na fala de Pedro (Lc 5,5), o termo ῥήματι é encontrado. Maggioni destaca que o futuro apóstolo, ao lançar as redes por causa da palavra de Jesus, mostra um gesto de obediência que desemboca num seguimento,⁷⁵ ou seja, o autor explica que, nesse relato, estão os temas que fundamentam o quinto livro do Pentateuco: ouvir a Palavra de Deus, confiar nela e seguir, de maneira concreta, os seus preceitos.

⁷³ Verbete ῥῆμα, RADL, W, in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Dicionário Exegético del Nuevo Testamento*, p. 1307.

⁷⁴ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuterônômio*, p. 23.

⁷⁵ MAGGIONI, B. *Il Racconto di Luca*. Assisi: Cittadella, 2001. p. 110.

No relato da resposta de Jesus, ante a primeira tentação, está a ideia de que a Palavra de Deus é o que fundamenta, de maneira sólida, toda a vida humana do *Filho de Deus*; por isso, ele utilizará, tão somente, o conteúdo da Lei para vencer a tentação do pão, que alicerçará sua ação em abster-se de qualquer outro sustento. A fidelidade de não comer nada fará de Jesus, na perspectiva lucana, a expressão mais visível do ῥήματι ou *dābar*, presente no Deuteronômio.

Os termos gregos γέγραπται (Lc 4,4.8.10: está escrito) e εἶρηται (Lc 4,12: é dito) estão na 3ª pessoa do singular do modo perfeito do indicativo médio passivo. Já foi visto que esta construção verbal acentua a ideia de algo que é pleno, acabado. É a maneira deuteronomista de se referir à *Palavra* como realidade referencial e paradigmática, que sustenta a decisão daqueles que a praticam.

O autor lucano relata que Jesus, em sua terceira citação (Dt 6,16), usa o verbo εἶρηται (é dito) para invocar as Escrituras deuteronomistas, a fim de responder ao personagem diabólico. Dupont afirma que o motivo da variação é que já havia sido dito por três vezes γέγραπται.⁷⁶ Fitzmyer afirma que ambas as expressões, γέγραπται e εἶρηται, eram usadas de forma corriqueira pelos judeus palestinos, contemporâneos a Lucas, quando estes citavam as Escrituras; e mais, estas fórmulas serviam, segundo o autor, para que o evangelista expressasse “sua continuação da história bíblica. Mostravam, na perspectiva lucana, a conexão entre o Cristianismo e Judaísmo”.⁷⁷

A partir das teorias apresentadas por Fitzmyer, seria plausível destacar que aquilo que foi *dito* constitui na verdade aquilo que Israel *ouve* – שמע (shemá) – em Dt 6,4-5, invocando, através deste verbo subentendido na resposta de Jesus, a oração “que todo judeu proclama toda manhã”.⁷⁸ Assim sendo, a expressão εἶρηται pode ser uma alusão ao clássico capítulo deuteronômico, já citado, no qual, segundo Carrière, inicia a chamada homilia dos capítulos 6 a 11, em que “Moisés conta o que aconteceu no sopé do Sinai-Horeb, quando ele desceu da montanha com as tábuas da Lei, e o que fez o povo durante o episódio do bezerro de ouro”.⁷⁹ Nestes capítulos se relata o patriarca do Êxodo chamando

solenemente a atenção do povo para a injunção “Escuta, Israel”, que aparece duas vezes (6,4 e 9,1). Uma primeira vez para focalizar a atenção do povo no mandamento do amor e nos desenvolvimentos que se seguem (6,4–8,20), e uma segunda vez para o conjunto do relato do

⁷⁶ DUPONT, J. *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, p. 71.

⁷⁷ FITZMYER, J. A. The use of the Old Testament in Luke-Acts. LOVERING JR, Eugene H. (ed.). *Society of Biblical Literature*. Atlanta, Georgia: Seminar Paper, n. 31, p. 527, 1992.

⁷⁸ SCHÜRMAN, H. *Commentario Teologico del Nuovo Testamento: il vangelo di Luca*, v. I, p. 378.

⁷⁹ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuteronômio*, p. 21.

bezerro de ouro e renovação da aliança (9,1–11,17). Escuta Israel! Essa é a injunção fundamental que mobiliza o povo de Israel ao longo de sua história, depois que YHWH revelou-se a ele por meio da entrega das Dez Palavras.⁸⁰

Gerhardsson, para estabelecer uma relação entre o שְׁמָע (shemá), presente em Dt 6,4-5, e o relato das tentações, cita uma interpretação farisaico-rabínica do mesmo relato encontrada na *Mishna*: amar a Deus com todo o seu coração significaria amá-Lo com todas as suas inclinações, boas ou ruins, ou seja, com um amor indiviso direcionado a Deus. Ao falar de inclinações ruins presente no coração humano, os rabinos afirmam que o mesmo coração deve ser contido e disciplinado pela Palavra de Deus, que será uma referência digna de uma completa obediência. O amar Deus com toda a sua alma é ressaltado pelos rabinos na ideia de uma vida ofertada a Deus, ou seja, a realidade do martírio. E, por fim, o autor explica que, para os rabinos, a iniciativa de amar a Deus com todas as suas forças tinha pleno significado na oferta de bens e propriedades.⁸¹

Gerhardsson acredita que a sequência de Mateus é a que mais se aproxima da fonte “Q”, pois cada tentação seria uma alusão correspondente a Dt 6,4-5, em que

ele (Jesus) rejeita a tentação que sugere a desobediência a Dt 8,3 [...] mostrando que a Palavra de Deus e não as más inclinações, devem reinar em seu coração. Ele (Jesus) prova que é a plenitude do mandamento: deverás amar IHHW seu Deus com todo o seu coração.

A segunda tentação diz respeito à segurança do Filho de Deus. O tentador urge para que ele teste a promessa de Deus em enviar seus anjos para preservar a vida de seu filho, segurando-o em suas mãos, deixando-o ileso; nos termos de algumas das muitas passagens da Escritura com este tema, ele testará Deus que, por sua vez, preservará sua alma (שָׁמַר נַפְשׁוֹ) ou “salve sua alma” (נִפְשׁוֹ), i.e. sua vida [...] na mente do narrador, a rejeição de Jesus desta tentação não nasce de um desespero de um Deus que é protetor, mas de uma profunda fé, no qual os rabinos têm exigido no *shemá* e em outras passagens, o amor do filho por Deus, que é um protetor, deve permanecer ainda que O mesmo venha desejar sua vida, i.e. ele não deve exigir que Deus salve sua vida [...] O Filho de Deus não preservará sua vida a todo custo [...] não invocará privilégios da filiação como algo arraigado em si mesmo, mas como uma realidade de serviço a Deus [...] assim Jesus cumpre o amor a IHHW, seu Deus, com toda sua alma.

Na terceira tentação é oferecido a Jesus “todos os reinos do mundo e sua glória”. Isto [...] é o que alguns rabinos chamam de “mamon” (מָמוֹן). A oferta se concretizará na condição de Jesus se prostrar em adoração a satã. Esta é a forma mais pura da tentação, abandonar o amor por Deus pelo bem de mamon seguida de idolatria. De acordo com a Escritura, a aliança com Israel falhou no início das tentações no deserto e no além dele com a entrada em Canaã. Jesus é tentado do mesmo jeito, mas resiste, mostrando que ele é o cumprimento do mandamento: deverás amar IHHW, seu Deus, com toda a sua força (propriedade).⁸²

De fato, a teoria manifesta uma coerência que corrobora o entendimento tradicional ao afirmar que o autor lucano é que altera a sequência das tentações descritas na fonte “Q”. Ao mesmo tempo, na perspectiva de relacionar as tentações de Jesus e o שְׁמָע

⁸⁰ *Ibidem*, p. 123.

⁸¹ GERHARDSSON, B. The Shema in the New Testament – Deut 6,4-5. In: *Significant Passages*. Suécia: Nova Press, 1996. p. 17-18.

⁸² *Ibidem*, p. 19-20

(*shemá*), sublinha-se que Jesus é aquele realizador de uma nova aliança com Deus: incorruptível pelos pecados da desobediência ou idolatria. Blenkinsopp afirma que “no Deuterônomo a aliança está intimamente associada com a lei, as ‘Dez Palavras’ em particular”.⁸³ Assim sendo, ao responder às tentações – tendo o שְׁמָא (*shemá*) como pano de fundo –, Jesus vence o diabo por causa de sua aliança com o Pai, manifestada em sua obediência.

Lucas é o único que, entre todos os evangelistas, no relato da instituição eucarística (22,20), usa explicitamente a expressão ἡ καινὴ διαθήκη (a nova Aliança). Aliás, este tema aparece mais vezes em Lucas do que nos outros evangelhos, sendo que tanto em Mateus quanto em Marcos só aparece uma única vez.⁸⁴ Segundo Dufour, no quarto evangelho, a palavra *aliança* não está presente, mas o seu significado é evidente.⁸⁵

Segundo Fitzmyer, em 22,20, *a nova Aliança* “implica uma alusão a Jr 31,31, à promessa que IHWY fez de estabelecer um pacto com a casa de Israel e a casa de Judá [...] esta nova e eterna aliança é um reflexo da Antiga Aliança”.⁸⁶ Retrata a restauração da comunhão com Senhor, que foi destruída por causa da infidelidade de Israel, tema presente no livro do Deuterônomo. Segundo o autor, “a salvação, para Jr (31,31), é uma nova aliança escrita no coração; os termos da aliança, a vontade revelada de Iahweh, serão incrustados na disposição interior de cada pessoa e governarão sua vida”.⁸⁷

Rendtorf destaca que ter aliança com “Deus significa para Israel, em especial: observar seus mandamentos sobretudo no que diz respeito ao primeiro (e segundo) [...] onde rejeição de imagens e de deuses e de sua adoração está no começo”.⁸⁸ Em contrapartida, Carrière aponta a mensagem trazida por Dt 29–30, na qual se narra a constante falha da liberdade, que permanece presente no coração do povo; portanto, a insistente quebra da aliança com Deus que o redator “apresenta de acordo com a experiência que ele tem do Exílio, experiência dolorosa, precisamente dessa incapacidade”.⁸⁹

⁸³ Verbete “Deuterônomo”, BLENKINSOPP, J., in: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 229.

⁸⁴ Mt 26,28; Mc 14,24.

⁸⁵ DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo São João*. São Paulo: Loyola, 1995. v. III, p. 55.

⁸⁶ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. IV, p. 339.

⁸⁷ MCKENZIE, J. Aspectos do pensamento do Antigo Testamento. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 1436.

⁸⁸ RENDTORF, R. A fórmula da Aliança. São Paulo: Loyola, 2004. p. 32.

⁸⁹ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuterônomo*, p. 113.

Em Dt 30,2.7.10, ouvem-se as instruções para que Israel, perdido em sua infidelidade, cumpra a Aliança com Deus. Nesses versículos se trata do tema da *conversão* ao Senhor Deus, com todo o coração, que se manifestará na *volta* do povo a uma obediência radical, pondo em prática todos os mandamentos. Quando Israel se portar desta forma, quem voltará a ele será o Senhor, que circundará o coração do povo – e de sua descendência – para que O ame com todo o coração e com toda alma (cf. Dt 30,6.9). Blenkinsopp acentua que “a nova aliança do deuteronomista exílico, também refletida em Jr 31,31-34, pressupõe uma mudança de coração levada a efeito por Iahweh, que poderia fazer da observância da lei um trabalho de amor”.⁹⁰

O verbo “*voltar*” tenta dizer aquilo que se vive na aliança renovada. Faz-se um jogo ao mesmo tempo sobre uma variedade do sentido do verbo (movimento físico de retorno, mas também sutileza de recomeço) e sobre as relações entre YHWH e *tu*”.⁹¹ Em outras palavras, o movimento de volta e retorno envolvem tanto Israel quanto Deus. Na LXX, a raiz verbal encontrada para falar dessa volta é o ἐπιστρέφω, que, segundo Robinson, transmite um sentido moral e é a tradução para שׁוּבָה (Esd 6,22) e שׁוּבָה, que acentua a ideia de *converter* do erro (cf. 1Rs 13,18-20).⁹²

No relato das tentações de Jesus, Lucas é o único dos evangelistas que usa o verbo στρέφω ao falar que Jesus *voltou* do Jordão (4,1). Mas, como já foi visto na análise semântica, o referido verbo grego vem acompanhado da preposição ὑπό, que traz a ideia de *sob, embaixo de, por baixo de*; no entanto, quando está em composição, corresponde à ideia de “*estar atrás*”.⁹³

Ressalta-se novamente que ὑποστρέφω aparece 35 vezes no NT, destas, 32 estão na obra lucana e assinalam uma doxologia.⁹⁴ O correspondente hebraico é שׁוּבָה,⁹⁵ que, em sentido próprio, significa: regressar, retornar, repatriar; e, em sentido espiritual, quer dizer: “mudança de atitude, de conduta [...] renunciar; converter-se”.⁹⁶ Dupont afirma que a referida raiz verbal enfatiza a vontade do autor lucano em unir, estreitamente, os episódios das tentações com o relato do batismo.⁹⁷

⁹⁰ Verbete “Deuteronomio”, BLENKINSOPP, J. in: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 247.

⁹¹ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuteronomio*, p. 114.

⁹² Verbete ἐπιστρέφω, in: ROBINSON, E. *Léxico Grego do Novo Testamento*, p. 357.

⁹³ Verbete ὑπο, in: ROBINSON, E. *Léxico Grego do Novo Testamento*, p. 940.

⁹⁴ Verbete ὑποστρέφω, BERGMEIER, R., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Dicionário Exegético del Nuevo Testamento*, p. 1903.

⁹⁵ Verbete ὑποστρέφω, in: ROBINSON, E. *Léxico Grego do Novo Testamento*, p. 947.

⁹⁶ Verbete שׁוּבָה, in: ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 660.

⁹⁷ DUPONT, J. *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, p. 54.

Assim sendo, o *voltar* do Jordão é uma ideia que simboliza a vinda de Jesus, o Cristo, a partir do Pai, sua realidade mais profunda. Na perspectiva lucana, o vale em questão não é só um lugar geográfico, mas sim teológico, pois lá se evidencia, de forma solene, a identidade de Jesus como *Filho de Deus* (cf. Lc 3,21-22). De igual modo, ὑποστρέφω oferece a Lucas a possibilidade de demonstrar a iniciativa de Jesus de retomar o caminho de Israel na realidade do deserto, para refazer o itinerário, sob a perspectiva de viver, tão somente, à luz dos mandamentos (cf. Dt 8,3; Lc 4,4); enfatiza, assim, a importância da adoração ao Senhor Deus, prestando unicamente a Ele o culto (cf. Dt 6,13; Lc 4,8).

Ao viver dessa forma, Jesus não cairá diante da tentação. De igual modo, não submeterá o Pai e o Espírito à referida realidade perversa (Dt 6,16; Lc 4,12). Percebe-se na sequência das tentações lucanas a mensagem subliminar capaz de remontar ao objetivo deuteronomico de fazer existir a oração do שְׁמָא (shemá): conscientizar o povo da adoração ao único Deus e alertar sobre os perigos da idolatria.

Diante da tese defendida por Gerhardsson – de que o relato mateano é o que mais se aproxima de “Q”, devido ao fato de existir um paralelo entre a ordem das três tentações e a grande oração judaica já referida –, esta pesquisa sublinha que a teoria proposta pode demonstrar uma harmonização entre a referida oração de Dt 6,4-5 e os já explicados intuitos de Mateus em relacionar Jesus com Moisés. Sendo assim, insiste-se na defesa da tese de que Lucas foi quem respeitou a sequencialidade das tentações encontradas na fonte “Q”.

Afinal de contas, tal ordem encontrada em Lucas já é o suficiente para realizar os anseios do autor de uma primitiva tradição em comum a Mateus e Lucas, sendo que o relato deste último parece estar mais ligado aos intuitos deuteronomicos. A ideia se confirma ao se analisar novamente a já referida estrutura concêntrica lucana do v. 7 e encontrar nela o aspecto negativo do grave pecado da idolatria, sendo este a antítese negativa do mandamento positivo deuteronomico, que orienta o povo a adorar tão somente “o Senhor teu Deus” (cf. 6,13).

A idolatria prova o distanciamento do povo em relação a Deus e vice-versa. Tal separação pode ser o elemento crucial para compreender a importância que o autor lucano dá ao verbo ὑποστρέφω, pois, através dele, Lucas desejaria manifestar em Jesus o *Filho de Deus* que não vê propósito em ficar no Jordão, experienciando a tal realidade teofânica, sem levá-la, na sua pessoa, àqueles que estão aprisionados nas desobediências manifestas

no deserto. O autor lucano, ao expressar a *volta* de Jesus do Jordão, poderia querer mostrá-Lo como aquele que ensinará o povo de Israel a viver, de verdade, a realidade de *Filho de Deus*, uma vez que o deuteronomista, em 14,1, atribui o mesmo título ao povo errante do deserto.

Assim sendo, para o autor lucano, na *volta* de Jesus – provinda de uma experiência divina nas águas do Jordão – pode estar a representação viva de Dt 30,9, que descreve a *volta* do Senhor a Israel, no qual Ele se comprazera (Dt 30,9). Entretanto, isso só será possível por causa da já dita solidariedade de Jesus perante a situação do povo de Israel, cujos passos serão reordenados pelos passos daquele que é o indefectível *Filho de Deus* (Lc 3,22). Por fim, em Jesus se dão as duas voltas esperadas pelo deuteronomista: a do povo para o seu Deus e a do Senhor para Israel, instaurando, por assim dizer, a nova e eterna Aliança.

Foi mostrado na análise semântica que tanto Lucas (4,8) quanto Mateus (4,10) não são literais em relação à LXX, quando afirmam que Jesus respondeu: κύριον τὸν θεὸν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις (Te prostrarás ao Senhor Teu Deus e somente a Ele adorarás). Na LXX, em vez de προσκυνήσεις se encontra o termo grego φοβηθήσῃ (temerás), concordando com a tradição hebraica נִרְאָה (temer, assustar). Dupont pontua que, em tal alteração, não é necessário ver uma intenção particular do evangelista.⁹⁸

No Deuterônomo, ao descrever a ação de *temer*, Carrière ressalta que é o primeiríssimo convite à reverência em relação ao Senhor. Trata-se de uma orientação de todo o ser para Deus, reconhecido como fundamento e origem de tudo o que existe.⁹⁹ A expressão verbal προσκυνέω reflete essa atitude de profunda reverência a uma divindade, por isso se trata de um sinônimo adotado pela fonte de Mateus e Lucas.

A resposta de Jesus ante a tentação vem rechaçar a ousada sugestão do personagem diabólico, que insiste em querer ser visto como um deus. O relato disto está presente no importante v. 7, que ocupa o lugar central de perícopo lucana. Com isso se revela a intenção do autor em destacar a figura do tentador com os seus perversos dizeres. A questão que se levanta é o porquê de tanta ênfase? No próximo capítulo, será abordada a possível teologia lucana sobre a realidade diabólica e como o autor sagrado, a partir dos seus escritos, descreve a relação existente entre o tentador, Jesus e as Escrituras.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁹⁹ CARRIÈRE, J. *O livro do Deuterônomo*, p. 122.

É válido adiantar que Lucas e Mateus partem, mais uma vez, de uma fonte comum, que narra o diabo citando o Sl 91,1-2 no Templo de Jerusalém. Ressalte-se a ausência deste episódio no relato marcano sobre as tentações. Conclui-se, por assim dizer, que o referido acontecimento provém de “Q”.

No próximo capítulo se analisará o tipo descrito de relação que envolve o diabo e as Escrituras, segundo a perspectiva do hagiógrafo.

A partir da narrativa lucana a respeito do personagem diabólico, presente no Evangelho e em Atos, pretende-se compreender se o tentador foi capaz de reconhecer Jesus como aquele esperado pelo deuteronomista, que vive em tudo os mandamentos de Deus, sendo Ele, concomitantemente, a realização última das expectativas contidas no quinto livro do Pentateuco.

CAPÍTULO TERCEIRO

O SALMO 91 EM LC 4,10-11

Depois de ter analisado a relação existente entre o relato das tentações (Lc 4,1-13) e a teologia deuteronomista, o presente trabalho visa buscar o entendimento lucano, bem como de suas fontes, a respeito do personagem diabólico e qual sua relação com as Sagradas Escrituras. Além disso, à luz do referido texto, qual a compreensão que se pode obter do fato de o diabo indagar Jesus a respeito do título *Filho de Deus*? Até que ponto, dentro da perspectiva lucana, o tentador conhece essa expressão messiânica?

No v. 13, já foi analisado o quanto a expressão ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ’ αὐτοῦ transmite a ideia do afastamento do diabo ante a pessoa de Jesus. Ressalta, no final do relato, a separação radical de ambos indicada pela preposição ἀπὸ, a qual se configura como prefixo da raiz verbal ἵστημι. Tal construção, acompanhada do pronome pessoal αὐτός declinado no genitivo masculino singular, expressa um crescente da ideia de rejeição e distanciamento percebida na ação do personagem diabólico. Em outras palavras, na ação de sair da presença de Jesus, o diabo manifesta a sua ojeriza ao *Filho de Deus*.

Segundo Conzelmann, a partir daquela cena, Jesus não terá mais, em sua vida, a tentação de maneira intensa, tal qual descrita em 4,1-13.¹ O autor afirma ainda que, mesmo no momento oportuno – ἄχρι καιροῦ manifesto no capítulo 22 do evangelho lucano –, o personagem diabólico não agirá de maneira direta na vida de Jesus, mas, sim, através de outros personagens.

Schürmann, ao ressaltar a indiferença do *Filho de Deus* ante o diabo, chega a afirmar que Lucas não apresenta Jesus “num ato de combate, e nem mesmo no ato de querer discutir uma questão. Não se chega a falar sequer de uma vitória sobre o diabo, que atua fragorosamente teatral frente à ligação do Filho com o Pai, que faz desaparecer o esforço diabólico”.²

No capítulo anterior tratou-se do assunto quando se falou da raiz verbal ἀποκρίνομαι, presente no texto grego. Revela a postura de Jesus-Juiz que demonstra não possuir laços de intimidade com o personagem diabólico. É percebido no próprio texto

¹ CONZELMANN, H. *Il Centro del Tempo: la Teologia di Luca*. Casale Monferrato, Itália: Piemme, 1996. p. 37.

² SCHÜRMANN, H. *Commentario Teológico del Nuovo Testamento: il vangelo di Luca*, v. I, p. 383.

lucano a quase inexistente interação de Jesus diante do tentador, pois lá se verificam os poucos verbos que descrevem as ações emanadas de sua pessoa: Πειραζόμενος (v. 2); ἀπεκρίθη (v. 4); ἀποκριθεὶς εἶπεν (vv. 8.12). Vale lembrar que o particípio masculino singular πειράζόμενος está na voz passiva, bem como o verbo aoristo indicativo na 3ª pessoa do singular, ἀπεκρίθη, manifestando, com isso, a possível intenção do autor em descrever Jesus como alguém totalmente avesso à ideia de relacionar-se com o seu antagonista.

O conteúdo das respostas de Jesus, já apontado na pesquisa, está totalmente fundamentado no livro do Deuteronômio. Com isso se pergunta: segundo Lucas, o diabo – e quem ele representa – poderia entender com profundidade a Palavra de Deus proferida por Jesus, sendo Ele a expressão mais plena dos mandamentos? Como admitir que sim, se há uma total falta de interação entre os dois personagens?

No intuito de buscar respostas a essas perguntas, o presente trabalho ressalta uma explicação do Sl 36,2-5 dada por Alonso-Schökel e Carniti, os quais destacam, no salmo referido, a existência de um *oráculo de pecado*, “como se fosse um oráculo profético ou de um doutor ilustre [...] O pecado toma a figura de uma serpente em Gn 3: serpente é em hebraico *nahash*, que também significa adivinhação, oráculo; serpente é o antigo oráculo pervertido”.³ Os autores entendem o referido oráculo como aquele que substitui, na vida do ímpio, a Palavra de Deus que deve estar, segundo o Dt 6,4-5, no coração daquele que a escuta. “O malvado não tem presente e não leva em conta o *temor de Deus* [...] para o malvado Deus é ameaça potencial, que se opõe a seus critérios e projetos, que pode anulá-los ou castigá-los.”⁴

A figura do tentador, narrada nos episódios do deserto, reflete bem todas as imagens que estão no Sl 36, como explanam Alonso-Schökel e Carniti. Elas são equivalentes às descrições encontradas nos escritos lucanos, que revelam o diabo como o ímpio por excelência, aquele que tem o oráculo do pecado dentro de si, sendo também a expressão mais fiel do mesmo. É o verdadeiro *nahash*, oráculo pérfido e envolto em magia. Tão enganador quanto a serpente astuta do Gênesis, esse personagem age na hora das trevas (Lc 22,53), portanto, totalmente avesso à claridade e à exatidão plasmada na Palavra de Deus, que se manifesta plenamente nas obras de Jesus.

³ ALONSO-SCHÖKEL L.; CARNITI; C. *Salmos I (1–72)*: tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1996. v. I, p. 520.

⁴ *Ibidem*.

No v. 3 do salmo referido, Alonso-Schökel e Carniti destacam a narração de um *olho enganador*, que não enxerga o próprio pecado, exatamente porque se opõe à Palavra de Deus, que é luz para o caminho (cf. Sl 119,105). Vê-se alusão a um olho assim igualmente corrompido em Mt 15,14, bem como em Lc 6,39, quando Cristo diz aos seus discípulos sobre o perigo de um cego guiar outro cego; “é dirigida contra os falsos guias da comunidade, que pretendem estar *acima* do mestre”.⁵ Quem seriam eles?

No mesmo capítulo, Jesus rechaça aqueles que escutam suas palavras mas não as põem em prática (v. 47). Logo, o líder que, ouvindo, não exerce o conteúdo do que foi dito mostra que nem sequer compreendeu o conteúdo das palavras de Jesus, baseadas na Lei e nos Profetas. Evidencia-se esta ideia no relato do legista *tentador* – Mt 22,35: *πειράζων*; Lc 10,25: *ἐκπειράζων* –, que aborda Jesus a respeito do maior mandamento da Lei.

Vale ressaltar que, se no relato mateano (cf. 22,37) é Jesus quem responde ao tentador, citando a oração do *שמע* (*shemá*), em Lc 10,26, Jesus se comporta de forma distinta. Ao responder à tentação, lança outra pergunta ao doutor da Lei: *Ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις*; (O que está escrito na Lei? Como lê?). Ao ver colocado em xeque o seu conhecimento sobre o mandamento maior, o legista *tentador* é quem recitará a famosa oração judaica (10,27). Os dois sinóticos trazem as respostas que falam do amor ao próximo, como o segundo mandamento (Mt 22,39 e Lc 10,27). A diferença entre eles é a mesma daquela já destacada: em Lucas, é o doutor da Lei quem assim o proclama.

Não obstante o fato de querer se justificar (Lc 10,29), o legista *tentador* lança uma última pergunta para Jesus (Lc 10,30): *τίς ἐστίν μου πλησίον* (Quem é meu próximo?). Este questionamento servirá para o autor lucano introduzir a parábola do *bom samaritano* (10,30-36), que se encontra tão somente no terceiro evangelho. A conclusão da parábola é conhecida: o samaritano é quem, realmente, faz a vontade de Deus, pois vive a Lei na prática de suas ações em relação ao próximo.

Na moral da parábola contada por Jesus se revela uma ironia, pois qualquer samaritano era visto, pelos sacerdotes e levitas, como um herege, um transgressor dos mandamentos da Lei. Entretanto, no conto de Jesus, o samaritano foi quem soube viver, de maneira concreta, os dois mandamentos proferidos pelo legista *tentador*. Na mesma

⁵ FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*. Tradução: Giovanni Di Biasio. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. II. p. 80.

parábola, como bem se sabe, estão os personagens dos sacerdotes e levitas do Templo, que são indiferentes ao homem assaltado, quase morto (cf. 10,31-33).

Através da famosa parábola, o autor lucano mostra o que é conhecer a Lei deuteronomica tão invocada nos dizeres de Jesus ante as tentações no deserto. Para o referido evangelista, os que compreendem o conteúdo da Lei, coincidente com a palavra de Jesus, são aqueles que demonstram misericórdia com o próximo (10,37). Na perspectiva de Lucas, esta é a forma mais concreta de manifestar o sentido do culto e da Lei.

Uma vez que, na referida parábola, nem o sacerdote nem o levita assumem uma postura misericordiosa diante do próximo necessitado, fica fácil concluir quem são, para o evangelista, aqueles conhecedores superficiais do conteúdo da Lei. Por isso, são personificados na figura do ser diabólico, o *tentador* por excelência, que é avesso a Jesus e suas sentenças – ἀποκρίνομαι – que apontam o Deuteronomio num profundo sentido prático e concreto.

Assim sendo, o *tentador* diabólico é descrito como alguém incapaz de compreender as respostas deuteronomicas de Jesus no deserto. O seu não assimilar absoluto advém do fato de ele se opor radicalmente a uma vida que pratica em tudo o que as Escrituras ensinam, no caso, a vida em questão é a de Jesus. É o personagem que demonstra certo conhecimento teórico da Palavra de Deus, porém, não vem acompanhado de prática, pois não existe, em seu ser, a ânsia pela verdade concreta manifesta nas Escrituras. Vale lembrar que, neste relato, tanto Lucas quanto Mateus chamam o *tentador* de διάβολος:⁶ caluniador.

O prévio conhecimento diabólico referente às Escritura já se manifesta na fonte “Q”, pois vem dela a informação do Sl 91,11-12 presente na retórica diabólica, relatada em Mt 4,6 e em Lc 4,10-12. Trata-se de uma oração que expressa a confiança em Deus em tempos de perigo extremo. Segundo Alonso-Schökel e Carniti, o Sl 91 descreve nos vv. 3-8.13 os perigos que ameaçam, sem sucesso, o orante: a flecha que voa sem direção, podendo-se voltar contra ele; o espanto, a noite e a peste, personagens incontrolláveis; a epidemia, que não se esconde para fazer o mal, pelo contrário, se utiliza da luz para manifestar seus horrores.⁷ O leão, que é apresentado duas vezes (91,13), possui uma força destruidora e arrasadora. A víbora ou serpente (91,13) é identificada, em determinadas

⁶ Verbete διάβολος, BÖECHER, O., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Dicionário Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 898.

⁷ ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos II (73–150)*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 1165.

tradições, com o “monstro do caos”, familiarizando-se com o dragão que “pertence ao mundo da fantasia mitológica e costuma ser marinho [...] pode, ainda, ser a visão imaginativa do caos primordial e sempre ameaçador, a versão positiva do nada devorador”.⁸ Os malvados presentes no v. 8, conforme apontam os autores, podem ser alusões a homens ou a personificações de seres malignos.

Em suma, a oração do Sl 91 remonta a um “contexto litúrgico, significando um olhar para o Senhor como segurança frente a situações perigosas”.⁹ Tudo isso ressalta a estranheza acerca da referida escolha do salmo realizada pelo personagem diabólico. Ou, melhor dizendo, a esquisita narração do hagiógrafo em descrever a preferência inusitada do *tentador* que se decide pelo Sl 91, a fim de usá-lo para combater Jesus, através das Escrituras. Trata-se de uma escolha bizarra, porque a referida oração serve para proteger o orante de seres semelhantes ou iguais ao personagem diabólico. No caso, parece existir uma ironia do autor, que descreve o diabo oferecendo a Jesus uma arma capaz de derrotá-lo, em suas pretensões malignas.

O intuito das tentações é desviar qualquer um do caminho de obediência a Deus, visando à queda daqueles que as sofrem. Especialmente nesse relato, o diabo quer a desobediência de Jesus, entretanto, oferece uma oração que serve para testificar o socorro divino àquele que confia tão somente no seu Senhor. Assim sendo, não poderia ser outra ironia do autor, comum a Mateus e Lucas, que parece denunciar, através do personagem *tentador*, a falta de uma reta interpretação das Escrituras presente na postura daqueles que delas se utilizavam para combater a Cristo e seus seguidores? Não poderia, igualmente, existir a intenção em repreender aqueles que distorcem o texto sagrado com o objetivo de beneficiar os seus planos que são, no mínimo, vistos como ideológicos, tal como faz o *tentador* descrito nos evangelhos citados? “Agudamente observa Eusébio que o diabo não inclui na citação o v. 13, ‘caminharás sobre a áspide’, porque sabia que o Messias haveria de caminhar sobre ele e seus rebeldes.”¹⁰

Na oratória da última tentação existe uma falsa teodiceia, por meio da qual se pretende descrever o *Filho de Deus* como um refém dos desejos vaidosos, que visam ao poder e à ostentação. Aliás, é essa a chave de leitura que o personagem diabólico utiliza para interpretar o Salmo 91: o poder de Deus e de sua Palavra são, para ele, manifestações

⁸ *Ibidem*, p. 1162.

⁹ MAYS, J. *Psalms: interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Kentucky: WJK Books, 2011. p. 296.

¹⁰ *Ibidem*, p. 1167.

mágicas, que visam à autopromoção. Uma compreensão distorcida e errônea, já corrigida pelo Deuteronômio:

Quando o Deuteronômio chama *debarim* a todo tipo de material legal, “a palavra”, enquanto designação de toda a legislação nacional, requer uma importância nova, que, por sua vez, faz a toda essa legislação participante da função reveladora da lei sinaítica. Assim, toda a vida do povo de Deus apoia-se em sua palavra, na qual se resume a clara e inequívoca vontade do Senhor. A energia intrínseca da qual essa palavra recebe toda a sua eficácia procede da majestade terrível daquele que a pronuncia; e as ameaças e promessas que marcam a lei – as quais se reconhecem, como acontece na conduta do homem, um efeito automático semelhante ao das maldições e bênçãos – permitem que seu dinamismo arraigue-se na vontade do legislador e não se relaciona, portanto, com o caráter coercitivo de forças naturais ou de um feitiço mágico.¹¹

A partir disso se conclui que o personagem diabólico tem uma visão profundamente fundamentalista do salmo referido, pois trata-se de uma leitura obtusa com as seguintes características, segundo Dias da Silva:¹²

1. Para o fundamentalista, as limitações culturais, linguísticas e científicas dos hagiógrafos são minimizadas, quando não descartadas, pois os autores/redatores agiram sob a divina inspiração, capaz de remover e superar todos os obstáculos.
2. A segunda (postura) pode ser definida como realismo ingênuo. O leitor fundamentalista julga desnecessário interpretar o texto e tende a ignorar outras possíveis significações e as variadas perspectivas de abordagem do mesmo. Para tal leitor, o sentido é claro e está claramente expresso em palavras perfeitamente adequadas.
3. A terceira faceta disfarça a atitude fundamentalista sob a égide da confessionalidade e se manifesta quando determinada doutrina ou teologia se utiliza do texto bíblico para comprovar suas convicções e sustentar suas ideologias. O texto bíblico, quando lido de forma fundamentalista, é visto como linear, coerente e harmônico e, assim, torna-se um tesouro de argumentos que corroboram o credo e a doutrina de um determinado grupo. Típico desse expediente é a utilização de variados versículos, que são pinçados de seus contextos e sem levar em consideração a questão do gênero literário, são instrumentalizados para comprovar um artigo da fé e motivar ou legitimar um tipo de comportamento.
4. A última faceta: em vez de dar a liberdade ao texto para que ele diga o que quer (ou o que pode), a atitude fundamentalista pode levar o exegeta a realizar uma trapaça metodológica, que pode ser assim definida: não é uma interpretação que abre o texto, e sim o texto que comprova a interpretação. Não se trata de uma verdadeira interpretação, e sim de uma abordagem pseudocientífica: o que deveria ser provado é utilizado como pressuposto.

Na perspectiva já das fontes lucanas e mateanas, o personagem diabólico não pode ser visto como legítimo exegeta. Mesmo porque é Cristo quem possui as ações profundamente interligadas com a Palavra de Deus expressa no AT; “sua pessoa e sua pregação inauguram o ano da graça do Senhor, anunciado em Is 61,1-2”.¹³ Devido à oposição radical existente entre os dois personagens presentes no relato das tentações, conclui-se, portanto, que o diabo não pode ser visto como um verdadeiro perito na arte de

¹¹ EICHRODT, W. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução: Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2004. p. 536.

¹² SILVA, C. *Metodologia de Exegese Bíblica*, p. 321.

¹³ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. I, p. 256.

interpretar as Sagradas Escrituras, pois Jesus o é. Bovon, ao confirmar o que é dito, sublinha que o “diabo cita a Escritura, mas sem compreendê-la”.¹⁴

A postura diabólica, ante o Salmo 91, seria vista, pela exegese atual, como uma realidade recheada dos vícios elencados no fundamentalismo exposto acima, pois possui o chamado realismo ingênuo, que julga desnecessário interpretar o escrito e tende a ignorar outras possíveis significações e as mais variadas perspectivas de abordagem perante o mesmo texto.

Deve-se ressaltar, mais uma vez, que o hagiógrafo utiliza-se de forte ironia ao descrever o personagem diabólico como aquele que sugere remédio ao orante com desejo de se estar livre do mal, uma vez que ele é o próprio *tentador*. O diabo, com sua pseudoexegese, assume a égide da confessionalidade, que se manifesta na utilização do texto bíblico para confirmar suas convicções *a priori* estabelecidas, baseadas no equívoco de pensar que Deus deve se manifestar com shows “pirotécnicos”, visando à autopromoção. “Tenta fazer com que Jesus, em vez de apoiar-se na promessa de Deus, se aproveite dela para exibição espetacular.”¹⁵

O autor sagrado, através do personagem diabólico, pode ter o intuito de apresentar a ideia de como é possível instrumentalizar as Escrituras, sendo isso uma “trapaça metodológica”,¹⁶ que visa à busca pelo texto a fim de comprovar o pensamento pseudoexegético. Seria possível constatar este erro de método que o personagem diabólico realiza, quando ele se utiliza do Sl 91,1-2 com a finalidade de decifrar o tipo de filiação divina revelada em Jesus. Segundo Day, o salmo escolhido não tem essa finalidade, pois traz uma característica muito enigmática já encontrada em outros Salmos (49; 56; 59; 68; 69; 86; 88 e 116). Apresentam “grandes dificuldades de interpretação”,¹⁷ quando se buscam neles uma vertente messiânica.

Aponta-se uma questão: por que o hagiógrafo não narrou o personagem diabólico recitando um salmo nitidamente régio ou messiânico, como, por exemplo, Sl 2; 18; 21; 45; 72; 101; 110; 144,1-11?¹⁸ Uma resposta não poderia estar relacionada com a já conhecida intenção irônica do autor de criticar opositores de suas comunidades? Por talvez tratar-se de figuras muito cheias de si, a ponto de se considerarem grandes sábios

¹⁴ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 289.

¹⁵ ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos II (73–150)*, p. 1167.

¹⁶ SILVA, C. *Metodologia de Exegese Bíblica*, p. 321.

¹⁷ DAY, J. (org.). *Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 232.

¹⁸ KSELMAN, J.; BARRÉ, M. Salmos. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 1033.

na arte de recitar as Escrituras, porém pouco familiarizadas nos quesitos mais básicos de interpretação da Palavra de Deus, poderiam elas ser fundamentalistas, assim como é o personagem diabólico, e por isso agravarem a “divisão interna do povo de Israel diante da identidade messiânica de Jesus”.¹⁹

3.1 O diabo na perspectiva lucana e sua intertextualidade

Como foi destacado, pode existir tanto em Lucas quanto nas suas fontes o desejo de relacionar o personagem diabólico com os opositores de Jesus. Ao longo da pesquisa, se tentará evidenciar quem é o agente maligno, dentro da perspectiva do evangelista, inspirando-se em suas fontes, a fim de averiguar o paralelo existente entre o *tentador* e os adversários de Jesus.

A começar ressalta-se, como já foi dito, que Lucas chama o antagonista de Jesus de διάβολος 8 vezes (Lc 4,2.3.5.6.13; 8,12; At 10,38; 13,10) e outras 7 vezes de σατανᾶς (Lc 10,18; 11,18; 13,16; 22,3; 22,31; At 5,3; 26,18). Para Meynet, no quiasmo presente em Lc 4,1-2, o διάβολος traz a imagem da oposição máxima ao *Filho de Deus*, servindo de contraponto à realidade do Espírito Santo. Fitzmyer afirma que Lucas deseja acentuar, no relato das tentações, a ideia do “opponente de Jesus, pois satã é um substantivo hebraico que significa *adversário, acusador, fiscal* [...] este personagem, no AT, aparece na corte de Deus (Jó 2,1; Zc 3,1-2)”,²⁰ e, portanto, não deixa claro um perfil hostil que interessa ao autor lucano, segundo os dizeres do exegeta.

Lato ressalta que o personagem diabólico no AT, chamado de Satanás (שָׁטָן / Σατανάς), não necessariamente é um personagem que pertença a um império do mal. Recorda, ainda, que em Nm 22, quando se descreve o divino concílio, satã não é apontado como o oponente de Deus. O texto narra como a fúria de Deus queimou Balaão, enviando um dos seus anjos para ser o satã: o anjo é adversário de Balaão e se prepara para matá-lo. Em particular, este anjo defenderá Israel contra os inimigos, o rei de Moab.²¹

Reeg afirma que, com o passar do tempo, na literatura rabínica, satã “se torna a figura marginal e eventualmente o príncipe do mal na literatura medieval”. De início, passa a ser um anjo caído, caracterizado pelo atributo de anjo: ele é subordinado a Deus,

¹⁹ NEF ULLOA, B. *A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39)*, p. 156.

²⁰ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. II, p. 404.

²¹ LATO, A. *The Devil in the Old Testament*. London: Library of the New Testament Studies, 481, 2013. p. 19.

sem livre-arbítrio, e opõe-se à humanidade. Ele seduz e acusa os humanos. Entretanto, ainda não é de modo algum princípio do mal.²²

Lipinski também ressalta que, no AT, a palavra *satã* designa o *adversário* (1Sm 29,4; 2Sm 19,23; 1Rs 5,18; 11,14.23.25), “mais especificamente aquele que exerce o papel de acusador (Sl 109,6.20.29). É apenas em Zc 3 e Jó 1–2 que satã aparece como um acusador sobrenatural, e 1Cr 21,1 é o único texto veterotestamentário em que satã se torna [...] o adversário sobrenatural de Israel”.²³ O autor confirma, ainda nessa pesquisa, que só em literaturas posteriores e nos tanaítas (30-200 d.C.) é que satã personificará as forças do mal.

Enfim, “na bíblia hebraica [...] satã nunca aparece como o Ocidente cristão o define, como um líder de um império do mal, uma arma de espírito hostil que declara guerra contra Deus ou sua humanidade [...], muito menos como um opositor de Deus”.²⁴ Mckenzie afirma que o termo *diabo* foi uma forma que a LXX usou para traduzir o termo hebraico *satã* e que não há considerável diferença entre eles.²⁵

O presente trabalho, ao verificar o uso do termo *διάβολος* no texto grego das tentações, comum a Mateus e Lucas, sugere a existência de uma crescente compreensão teológica da realidade diabólica, se comparada às outras tradições aqui citadas, que viam em satã um simples acusador, sem um necessário viés maligno-espiritual. Tal progresso de entendimento já se mostra presente nos escritos de “Q”, pois o uso mateano e lucano de *διάβολος* é oriundo desse material influenciador dos seus relatos.

Fitzmyer confirma essa conclusão, pois afirma que, “naquela época, Satanás se havia convertido no nome do chefe ou príncipe dos demônios, segundo a angelologia contemporânea”.²⁶ Segundo Schurmann, no relato das tentações, “o *διάβολος* não é apresentado – como no AT – como aquele que, com a permissão de Deus, pode colocar à prova, mas como aquele personagem decidido a fazer Jesus cair”.²⁷

Como já indicado, Lucas também usa o termo *satã*, entretanto, não com a mesma carga semântica descrita pelo AT. Segundo Cserhádi,

a palavra *satã* [...] ocorre no material lucano em contexto onde o escritor providencia um a explanação para a primeira causa da hostilidade humana contra Jesus. Além disso, as referências lucanas assumem o controle da tripla tradição (e.g., a interpretação da parábola do Semeador, Mc 4,15/Mt 13,19/Lc 8,12) ou de Q (Mt 9,32-33/Lc 11,14, onde satã não é explicitamente

²² *Ibidem*, p. 71.

²³ Verbete “Satã”, LIPINSKI, E. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p. 1222.

²⁴ PAGE, E. *The origin of Satan*. Toronto, Canada: Random House, 1995. p. 39.

²⁵ Verbete “Satã”, MCKENZIE, J. *Dicionário Bíblico*, p. 852.

²⁶ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. II, p. 404.

²⁷ SCHÜRMANN, H. *Commentario Teologico del Nuovo Testamento: il vangelo di Luca*, v. I, p. 371.

mencionado, mas a possessão demoníaca é a causa implícita do insensato). Existem importantes reviravoltas na narrativa lucana, deixando claro que satã está por detrás da intenção malévola das pessoas que se voltam contra Jesus.²⁸

Bovon afirma que o autor lucano entende o personagem diabólico como o que provoca a *tentação*, cujo termo grego πειράζω (provar, tentar) “contém com frequência uma intenção mais hostil e se distingue de δοκιμάζω (provar, examinar)”.²⁹ Segundo o autor, para Lucas, o diabo é um personagem totalmente negativo, que visa provocar verdadeiras tentações que superam simples exames críticos:

Lucas retrata satã como um homem forte, que é bem armado e que confia em suas muitas possessões. Essas possessões são inabitacões humanas dos pequenos satãs, os demônios. Cada infortunado humano sofre das mais variadas doenças. É clara a prevalência das possessões demoníacas por todos os lados; doentes e morte são, para Lucas, o poder da opressão de Satanás no mundo.³⁰

No relato lucano sobre as tentações, nos vv. 3.5, ressalta-se no personagem diabólico um caráter mágico ou ilusionista. Tanto a ordem de transformação da pedra em pão quanto a exibição dos reinos gloriosos num instante – ἐν στιγμή ἡρόνου – revelam um sobrenatural às avessas. O verbo δεικνύω (mostrar) é usado para falar de “coisas mostradas em visões”,³¹ como em At 7,3, no qual Deus é quem “mostra a terra citando a Gn 12,1 LXX”.³² Dupont afirma que Lucas, em vez de citar a montanha como Mateus em seu relato, “substitui por uma anotação temporal, deixando subentender que se trata de uma visão imaginária”.³³

Fitzmyer declara que, na expressão ἐν στιγμή ἡρόνου, “Lucas pretende conferir a essa experiência um caráter claramente visionário”,³⁴ admitindo implicitamente que o diabo é descrito com o viés de um alguém ilusionista, uma vez que é ele quem promove a visão, como se percebe ao se constatar que a raiz verbal δεικνύω está no indicativo aoristo ativo da terceira pessoa do singular, ἔδειξεν.

Segundo Garret, no contexto judaico existem “textos (datados do período do Segundo Templo – séc. II a.C.) nos quais magia, falsa profecia e agência satânica são

²⁸ CSERHÁTI, M. *Binding the Strong Man: Demon Possession and Liberation in the Gospel of Luke*. London: Library of the New Testament Studies, 481, 2013. p. 115.

²⁹ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 281.

³⁰ GARRET, S. *The Demise of the Devil: magic and the demonic in Luke’s Writings*. 1. ed. Minneapolis: Fortress, 1990. p. 40.

³¹ Verbete δεικνύω, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 197.

³² Verbete δεικνύω, HORST, B.; SCHNEIDER, G., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento (α-χ)*, p. 843.

³³ DUPONT, J. *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, p. 62.

³⁴ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. I, p. 407.

ligadas integralmente”. A ligação entre o falso profeta e a mágica datam dos tempos das traduções da Septuaginta, no terceiro século a.C.³⁵

Ao descrever o diabo como um personagem provedor de um poder extraordinário, Lucas demonstra estar “profundamente convencido de que os seres humanos estão submetidos aos ataques do diabo e que sofrem por ele (4,13.16; At 10,38; 26,18)”.³⁶ O poder político e temporal regente, cujo o próprio personagem demoníaco diz ser o possuidor no v. 6 – καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν, ὅτι ἐμοὶ παραδέτοδαι καὶ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν –, é o ápice da influência diabólica na vida humana.

Como já visto na análise semântica do referido versículo, existe um conjunto de expressões gregas no acusativo que vem logo após o verbo δίδωμι, conjugado na 1ª pessoa do singular do indicativo futuro ativo – δώσω –, que oculta o sujeito da ação (“eu”), reforçando a ideia de relação existente entre agente, ação e objeto. Transmitem a ideia de relação intrínseca envolvendo a figura diabólica, o seu agir e as coisas que o mesmo personagem diz ter. Entende-se, então, que, segundo o autor lucano, se o diabo tiver algum *poder e glória*, são estes uma extensão dele próprio.

Garret afirma que, no entendimento de Lucas, o diabo é o príncipe deste mundo, o regulador dele. Assim, Lucas justificaria o uso do termo οἰκουμένης (mundo inabitado, população humana) diferentemente de Mateus, que usa o termo κόσμος (Mt 4,8). Segundo a autora, destaca-se o paralelo entre Lc 4,5-7 e Ap 13,7b-8: no Apocalipse a besta do mar faz guerra aos santos para conquistá-los. “O diabo, segundo Lucas, é como a besta do mar em Apocalipse, ‘que tem a autoridade’ sobre o mundo inabitado. Em ambos os casos, o exercício da autoridade terá como último objetivo a adoração de satã (Ap 13,4)”.³⁷ A autora ressalta ainda que

no Apocalipse a besta do mar delega sua autoridade à segunda besta; a “besta da terra” ou o “falso profeta” é quem trabalha com grandes sinais. No relato lucano o diabo oferece autoridade para Jesus e o sugestiona a fim de que ele trabalhe com grandes sinais. Se Jesus seguisse essas instruções, ele teria se tornado algo como uma besta da terra presente no Apocalipse: um falso profeta, servidor de Satanás e um mágico que opera sinais ao redor da glória de Satanás em vez da glória de Deus. Se tivesse seduzido Jesus, fazendo com que ele o servisse em vez de servir a Deus, o diabo teria frustrado o plano divino para a vida de Jesus e retido para si a autoridade e a glória que são devidas somente a Deus.³⁸

³⁵ GARRET, S. *The Demise of the Devil*, p. 13.

³⁶ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 282.

³⁷ GARRET, S. *The Demise of the Devil*, p. 38.

³⁸ *Ibidem*.

Fitzmyer destaca que, na referência feita ao poder diabólico, o autor pode ter desejado realizar “uma alusão ao Império Romano”.³⁹ Schürmann concorda e declara que, naquele tempo, “os diversos reinos tinham uma única e idêntica ἐξουσία e δόξα, e que se concretiza no Império Romano”.⁴⁰

Dupont ressalta que a “ideia expressa no v. 6b é familiar ao judaísmo e à Igreja primitiva: o mundo, mais precisamente o mundo pagão, idólatra e hostil ao povo de Deus, é submisso ao poder daquele que é chamado o príncipe do mundo”.⁴¹ Bovon declara que, na perspectiva lucana, todos aqueles que se servem da política ou da economia com o intuito de beneficiar-se pertencem ao domínio diabólico.⁴²

Vale destacar que, em Ap 13,5 e em Lc 4,6, a ideia descrita é a de que o diabo recebeu o seu suposto poder. O verbo grego é o παραδίδωμι (entregue) conjugado na terceira pessoa do singular, do modo indicativo perfeito médio passivo, παραδέδοται. O verbo δίδωμι – que vem acompanhado da preposição παρά, com o “significado primário ao lado de, junto a, expressando assim a relação de imediata vizinhança ou proximidade”⁴³ – tem como primordial a ideia de um “conceder por ação formal, frequentemente usado para se referir a Deus”.⁴⁴ Segundo Danove, a LXX usa δίδωμι em quatro sentidos semânticos diferentes:

Característica #1: δίδωμι exige a conclusão por uma entidade que realiza uma ação em curso.

Característica #2: quando o contexto não dispõe de informação a mais, os gramáticos gregos (e ingleses) interpretam que a entidade opera como o agente que, também, funciona como o beneficiário da entidade que sofre uma alteração.

Característica #3: δίδωμι permite ao beneficiário especificar qual a ação em si que terá por fim a entidade. [...] Especifica as regras para o uso do beneficiário da ação.

Característica #4: δίδωμι impõe a interpretação que o beneficiário da ação se torne o beneficiário da entidade que sofre a mudança. Então esta entidade tem dois beneficiários: o agente da entidade específica e o beneficiário da ação. O relacionamento entre esses dois dependerá das condições que caracterizam a ação.⁴⁵

Popkes explica que παραδίδωμι, aplicado neste trecho do evangelho, possui o sentido de conceder autoridade, servindo para atenuar a verdade incutida na expressão *eu possuo*.⁴⁶ Pringent ressalta que o verbo δίδωμι “marca bem a garantia de que tudo o

³⁹ FITZMYER, J. *El Evangelio según Lucas*, v. I, p. 407.

⁴⁰ SCHÜRMANN, H. *Commentario Teologico del Nuovo Testamento*: il vangelo di Luca, v. I, p. 377.

⁴¹ DUPONT, J. *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, p. 65.

⁴² BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 287.

⁴³ Verbete παρά, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 682.

⁴⁴ Verbete δίδωμι, DANKER, F.; BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 242.

⁴⁵ DANOVE, P. The usages of δίδωμι in the Septuagint: its Interpretation and Translation. *Bulletin of the International Organization Septuagint and Cognate Studies*, v. 43, p. 25, 2010.

⁴⁶ Verbete παραδίδωμι, POPKES, W., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (λ-ω)*, p. 727.

quanto acontece, mesmo quando são as forças diabólicas que se desencadeiam, só existem em virtude de uma permissão de Deus”.⁴⁷

Garret acredita que Lucas retoma “a ideia de que Deus autoriza as ações de satã demonstradas em duas ou três notícias sobre o mesmo, encontradas na Escritura hebraica: Jó (1,11-12; 2,5-6), Zacarias (3,1) e 1 Crônicas (21,1)”.⁴⁸ Estes textos, segundo a autora, ilustram três das atividades frequentemente atribuídas a satã na subsequente literatura: ele testa, acusa e desvia.

O central v. 7 manifesta bem tais características diabólicas, cujo objetivo é fazer com que Jesus o veja como um poder alternativo e que por isso o adore. No capítulo anterior foi abordada a ideia de que é próprio do estilo deuteronomista centralizar a ideia principal no meio de sua perícopes. Foi defendida a tese de que esta estrutura literária já está presente nas fontes lucanas, levantando a hipótese de que Lucas, simplesmente, teria herdado tal tradição sem realizar alterações na sequência das tentações manifesta pela mesma, que também o formou como um cristão deuteronomista. Sendo assim, é interessante notar que, no v. 7 do relato das tentações, se narra a fala diabólica, a qual expressa o desejo do referido personagem de ser adorado.

Ao centralizar os dizeres do diabo, tanto o autor lucano como suas fontes mostram que há um interesse notório sobre o tentador e sua tentação. Dupont afirma que “Lucas prefere reservar a melhor de sua diligência à palavra do demônio: é clara a verossimilhança da sugestão na primeira tentação e a literalidade da citação bíblica na terceira [...] não é demonstrado tanto cuidado nas palavras de Jesus”,⁴⁹ pois, segundo o autor, o evangelista não relata, na sua inteireza, o versículo deuteronomista, usado pelo *Filho de Deus* para responder à primeira tentação.

Na omissão parcial do versículo de Dt 8,3, Dupont acredita existir um indício de que o diabo seja o principal ator no relato lucano das tentações. Da mesma forma o é no relato da paixão, pois o autor parte de pressuposto de que “o relato das tentações de Jesus no deserto tem de ser interpretado em estreita relação com a história da Paixão”.⁵⁰

Partindo da análise de Dupont, conclui-se que Lc 4 e Lc 22,23 estão profundamente interligados pela presença diabólica, que ainda tentará o *Filho de Deus* nos referidos últimos capítulos. O “próprio Jesus dirá, segundo Lucas, àqueles que foram prendê-lo: É

⁴⁷ PRINGENT, P. *O Apocalipse*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 240.

⁴⁸ GARRET, S. *The Demise of the Devil: magic and the demonic in Luke's Writings*, p. 39.

⁴⁹ DUPONT, J. *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, p. 82.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 82.

agora a vossa hora, eis o poder – ἐξουσία – das trevas (22,53)”.⁵¹ Eis o momento oportuno – ἄχρι καιροῦ – em que o diabo volta, conforme já havia sido dito no v. 13 do relato das tentações. Em 22,1, o autor lucano narra Judas sendo possuído por Satanás e, por isso, se une aos chefes dos sacerdotes e escribas, que querem eliminar Jesus. É, igualmente, neste capítulo que se narra a traição de Pedro (cf. 22,54) e a tensão do grupo dos Doze, que discutem no afã de descobrir quem deles é o maior (cf. 22,24).

Bovon afirma que, para Lucas, o mesmo Satanás que tentou Jesus (4,1-13) “retorna insinuando-se em Judas (22,3), passando pelos discípulos, pelos escribas (22,31) e entregando Jesus aos poderosos deste mundo (v. 53)”.⁵² Por falar em πειρασμός (tentação), será nesse capítulo que tal ação maligna retornará, depois de ter sido encontrada, pela última vez, no relato lucano do Pai-Nosso (11,4), quando Jesus adverte os discípulos: “Levantai-vos e orai, para que não entreis em tentação” (22,45).

Segundo Fitzmyer, na perspectiva do terceiro evangelista o tentador tem por objetivo a apostasia,⁵³ por isso que a saga diabólica em fazer Jesus cair se manifesta até os capítulos finais do evangelho. O diabo ou quem ele representa, segundo o autor lucano, quer que Jesus renuncie a uma filiação divina que se contrapõe a sua forma de entendê-la, manifesta em seus dizeres “malicioso” e “tentadores”. Concordando com esta tese, Bovon afirma que “não é o título de Filho de Deus o que aqui se questiona, mas sim o uso do poder que o mesmo implica”.⁵⁴ Isso se percebe no texto grego, pois a expressão εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (se és o Filho de Deus) refere-se a uma hipótese real, cujos efeitos poderiam ser verificados.

Conclui-se que, para o diabo, Jesus, sendo um *Filho de Deus*, pode realizar maravilhas sobrenaturais para conseguir atingir os seus objetivos; e o desejo diabólico visa a Jesus agindo dessa forma. Entretanto, cabe a questão: será que, para o evangelista e suas fontes, o personagem demoníaco tem real conhecimento do título em questão, *Filho de Deus*?

3.2 O insuficiente entendimento diabólico sobre o “Filho de Deus”

O personagem diabólico usa, como é sabido, até mesmo as Sagradas Escrituras para expressar o seu conhecimento a respeito da expressão *Filho de Deus* (vv. 3.10). McKenzie

⁵¹ SABORIN, L. *L'Évangélisme de Luc: Introduction et commentaire*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987. p. 129.

⁵² BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (19,28–24,53)*, v. IV, p. 379.

⁵³ *Ibidem*, p. 741.

⁵⁴ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según San Lucas*, v. I, p. 286.

afirma que, no AT, “o título de Filho de Deus é aplicado a seres celestes (cf. anjo; Gn 6,2; Sl 29,1; 89,7; Jó 1,6; 2,1; 38,7). Nesse sentido, o título tem provavelmente suas raízes nas concepções primitivas de seres celestes como membros de ordem divina ou sobre-humanos”.⁵⁵

Clifford lembra da visão de Jacó para confirmar a tese acima, expressa por Mckenzie, de que na escada vista pelo patriarca estavam os “anjos [...] contados com os *filhos de Deus*, os membros da corte celestial. O sentido do sonho é o contato entre Deus e as criaturas da terra; os mensageiros dão continuidade ao desejo divino (como em Satanás em Jó 1,2)”.⁵⁶

Schweizer corrobora a ideia acima, pois afirma que a corte do Senhor, composta de seus membros celestiais, com seus anjos, são descritos como בְּנֵי הָאֱלֹהִים (filhos de Deus). Segundo o autor, por causa da “influência do ambiente cananeu, Israel assumiu a ideia do panteão e de um divino conselho composto de uma série de seres divinos, incluindo deuses de outras nações, subordinados a Yahweh, o Deus supremo”.⁵⁷ Por sua vez, Hans ressalta que *Filho de Deus* é, de igual modo, “um dos enunciados messianológicos para se referir à adoção e à designação do rei que assume seu ofício (2Sm 7,14; Sl 2,7; 89,27; Is 9,5)”.⁵⁸

Lucas, para explanar o seu entendimento sobre o termo *Filho de Deus*, obedece à tradição presente nos sinóticos (cf. Mc 6,17-29; cf. Mt 3,13-17). Assim, utiliza o Sl 2,7 no relato do batismo (3,21-22), o qual – como já foi dito – é o relato que dá maior destaque à categoria relacionada à pessoa de Jesus. No salmo referido, “filho de Deus é um título régio e litúrgico”⁵⁹ que, segundo Gilligham, é utilizado em cerimônias “de coroação, muito provavelmente composto para ser usado por todo rei davídico, em uma época típica de inquietação política como as que se seguiam à morte do monarca anterior”.⁶⁰

Vale ressaltar que, diferentemente de Mateus, o autor lucano acrescenta, logo após o relato do batismo, a genealogia de Jesus (vv. 23b-38), a qual remonta a Adão, o *filho de Deus* (cf. Lc 3,38). Gerhardsson afirma que Lucas insere, de propósito, a narrativa da

⁵⁵ Verbete “Filho de Deus”, MCKENZIE, J. *Dicionário Bíblico*, p. 350.

⁵⁶ Verbete “Gênesis”, CLIFFORD, R., in: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 102.

⁵⁷ Verbete *vióç*, SCHWEIZER, E., in: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VIII, p. 348.

⁵⁸ Verbete *vióç*, HAHN, F., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Dicionário Exegético del Nuevo Testamento* ($\lambda - \omega$), vol. II, p. 1830.

⁵⁹ BRUEGGEMANN, W. *Teología del Antiguo Testamento: un juicio del Yahvéh*. Salamanca: Sígueme, 2007. p. 649.

⁶⁰ GILLINGHAM, S. O Messias nos Salmos: uma questão de história da recepção e o Saltério. In: DAY, J. (org.). *Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 220.

genealogia interligando os episódios do batismo e das tentações de Jesus,⁶¹ pois quer clarificar o conceito a respeito do título *Filho de Deus*. Sublinha-se, assim, a perspectiva universal da missão de Jesus de Nazaré com a provável intenção lucana de mostrar que Jesus “não é unicamente o fruto de Israel”.⁶² A partir disso, Aletti afirma que, para Lucas, Messias e *Filho de Deus* “são dois títulos inseparáveis”,⁶³ como se percebe na narrativa em que o anjo Gabriel anuncia a Maria a encarnação de Jesus (Lc 1,30-36) e, de igual modo, no primeiro discurso querigmático de Pedro em Atos dos Apóstolos (cf. 2,38).

A conclusão de Aletti dá base para a pesquisa levantar uma hipótese: no personagem diabólico, não poderiam estar inseridos aqueles que, na visão lucana, não enxergam a verdadeira identidade de Jesus, pois separam os dois títulos cristológicos: Messias e *Filho de Deus*? Nota-se que a pergunta diabólica Εἰ Υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ (se és o *Filho de Deus*), presente no relato lucano das tentações (vv. 3.9), retorna na boca dos guardas que o interrogavam em meio aos golpes. Acompanhados de um jogo de adivinhação, pois haviam coberto o rosto de Jesus (cf. 22,63), os verdugos desafiavam: προφήτευσον, τίς ὁ παΐσας σε (Profetiza! Quem é o agressor?).

Os sacerdotes do Templo, os escribas e os chefes do povo insistiam, com os semelhantes dizeres contidos nas perguntas diabólicas (22,67.70): Εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν (Se tu és o Cristo, dize-nos); σὺ οὖν εἰ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ (És, portanto, o Filho de Deus?). Pôncio Pilatos, em 23,3, continua o interrogatório sobre a identidade de Jesus, com a mesma estrutura de pergunta que o diabo utilizou no deserto: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; (tu és o Rei dos Judeus?). Herodes não faz pergunta alguma, entretanto, tinha o desejo de conhecer Jesus (cf. 23,8-9). Assim, o referido rei demonstra que não há familiaridade nem intimidade entre eles, da mesma forma que não há entre o personagem diabólico e o *Filho de Deus*, conforme já dito no presente capítulo.

Por fim, no cenário da cruz, no Gólgota, as tentações, por meio das quais o Crucificado é desafiado a revelar sua identidade messiânica, continuam e tornam-se uníssonas num coro composto de chefes do povo, soldados romanos e um dos malfeitores, que ecoavam a voz diabólica do deserto: Ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς τοῦ Θεοῦ ὁ ἐκλεκτός (Lc 23,35); Εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων σῶσον σεαυτόν. (Lc 23,37); Οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός; σῶσον σεαυτόν καὶ ἡμᾶς (Lc 23,39).

⁶¹ GERHARDSSON, B. *The Testing of God's Son (Matt 4,1-11 & Par)*. An Analysis of an Early Christian Midrash. Oregon: Berlingska Boktryckeriet, 1966. p. 19.

⁶² FITZMYER, J. *El Evangelio según Lucas*, v. II, p. 376.

⁶³ ALETTI, J. *L'arte di Raccontare Gesù Cristo: la scrittura narrativa del vangelo di Luca*. Brescia: Queriniana, 1991. n. 3, p. 73.

Fitzmyer, sobre Εἰ Υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ (se és filho de Deus), afirma que “não é uma pergunta que brota da fé, sendo que encerra implicações tremendamente sinistras”.⁶⁴ Segundo Fabris e Maggioni, filiação divina, para o personagem diabólico – que personifica o entender de alguns –, é a condição “para justificar o caminho do sucesso fácil, do poder e do domínio ou do prestígio espetacular”.⁶⁵

Todos os personagens que desafiam Jesus numa constante tentação têm algo em comum: ou tinham poder ou desejavam tê-lo. O poder violento ambicionado dá, num primeiro momento, sucesso, prestígio e riqueza. Sob a égide de uma autoridade incontestável, está a ânsia obcecada em ser algum tipo de rei ou até mesmo algum tipo de divindade. Assim se teria mais poder, cuja finalidade era explorar o mais fraco e sufocar qualquer tipo de oposição, matando a mesma, caso necessário.

Dentro da perspectiva lucana, a forma diabólica de compreender o título de *Filho de Deus* não está presente na vida de Jesus, que é um alguém completamente novo e misterioso para o personagem diabólico. Ressalte-se que, no relato lucano, a ideia vista em Aletti, a respeito das afirmações simultâneas dos dois títulos Messias-Filho de Deus em relação a Jesus, nunca se encontrará nas falas diabólicas. Pelo contrário, sempre dirá um ou outro (Lc 4,3.9.34). Com isso, pode-se afirmar que Lucas até defende que, tanto o diabo quanto os demônios,⁶⁶ venham a ter um conhecimento sobre Jesus (4,41) e até mesmo explicitá-lo, mas nunca será perfeito ou pleno; é uma compreensão limitada, que gera erro.

Segundo Fitzmyer, Lucas sublinha a intimidade existente entre o Pai e o Filho, compreendida tão somente por eles (10,22). Com isso, “acentua-se nesta classe de intimidade o caráter único e exclusivo da filiação divina de Jesus, ainda que, em outras passagens do Novo Testamento, haja a denominação dos cristãos como filhos de Deus (cf. Rm 8,19; Gl 3,26)”.⁶⁷ O autor acentua ainda que a filiação de Jesus entra em algo único e radicalmente diferente.

⁶⁴ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. IV, p. 437.

⁶⁵ FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*, v. II, p. 56.

⁶⁶ Bovon afirma que Δαιμόνιον, no sentido grego de divindade, não aparece mais que uma vez em Lucas, posto nos lábios dos filósofos de Atenas (At 17,18). Para Lucas, como para o judaísmo contemporâneo, os “demônios” estão, pelo contrário, a serviço do diabo e se opõem aos anjos que servem a Deus. São eles quem trazem os males e a ruína, mas Lucas não levanta questões sobre sua origem ou sobre os seus domínios. Tudo se centra na pressão que exercem sobre seus domínios. A demoniologia de Lucas tem raízes na tradição cristã primitiva, sobretudo no evangelho de Marcos (BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*, v. I, p. 318).

⁶⁷ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. III, p. 261.

Em Lc 10,21, é o próprio Jesus quem afirma que o Pai é o revelador de seus mistérios aos pequeninos. No mesmo capítulo, Jesus declara o seu testemunho sobre a queda de Satanás (v. 18); situa-se aí também o relato dos setenta e dois, enviados a evangelizar, sob o mandato de Cristo. Os missionários referidos se declaram estupefatos por possuíam poder sobre os demônios, poder este que vem do nome de Jesus (v. 17).

Interessante notar que, no mesmo capítulo, Jesus afirma: “Tudo me foi entregue por meu Pai e ninguém conhece quem é o Filho senão o Pai, e quem é o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho quiser revelar” (v. 22). Como não lembrar os dizeres diabólicos no v. 6 do relato lucano das tentações: Σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν (Darei a ti toda esta autoridade e a sua glória)? Parece que o autor lucano visa mostrar o engano ou mentira oriundo do personagem diabólico, ao rebater sua retórica através da narrativa de 10,22, em que Jesus afirma o Pai como o grande doador de *tudo*, e não o diabo. Nos dizeres do *Filho de Deus*, presentes no versículo em questão, é igualmente descrita a afirmação de que Ele, Jesus, será o receptor daquilo que o Pai entrega. O diabo não receberá nada do Pai; o que se ouve no relato lucano das tentações (v. 6) não passa de uma falácia.

Segundo Fitzmyer, o *tudo* pode ser entendido, num primeiro momento, como uma “referência à totalidade do poder cósmico e da sabedoria universal [...], entretanto, é mais provável que *panta* se refira ao conhecimento das relações mútuas entre Jesus e Deus, por assim dizer, o núcleo da revelação comunicada por pura graça”.⁶⁸ Ao falar dos destinatários da revelação, o autor declara que, “no contexto do Evangelho segundo Lucas, os *pequenos* são os discípulos, em contraste com os doutores da Lei e outros personagens importantes, que fecham seus ouvidos à palavra de Jesus (cf. Lc 5,30; 15,2; 19,47)”.⁶⁹

Por fazerem parte do grupo que se opõe a Jesus, os sábios e os doutores da Lei são os agentes que Satanás possui para tentar Cristo, com o objetivo de compreendê-lo. Como não relembrar do legista ἐκπειράζων (tentador) presente em Lc 10,25, analisado anteriormente? Karris aponta que, na referida comunidade, há controvérsias internas e externas, e Lucas se envolve na polêmica contra os judeus cristãos, que procuram aplicar requisitos de entrada no cristianismo demasiadamente rigorosos [...] ao mesmo tempo, as comunidades de Lucas enfrentam a perseguição por parte de líderes judaicos, das sinagogas locais. Como indicam os sermões de Pedro, Estêvão e Paulo, que enfrentam

⁶⁸ *Ibidem*, p. 260.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 259.

problemas relacionados à interpretação das Escrituras, especialmente naquilo que tange Jesus como o cumprimento das promessas de Deus.⁷⁰

Nem de longe os citados opositores se parecem com os *pequeninos*, que são os simples e humildes destinatários da “verdadeira sabedoria (cf. Sl 119, Sl 124 e 125, Sl 130, Sl 141)”.⁷¹ Segundo Bovon, os discípulos de Jesus não fazem parte da *elite* intelectual de Israel. Não desejam nem se atrevem a chamar-se de sábio. “Ao contrário, para qualificar-se, adotam um termo que Jesus havia sacado de um depósito distinto da apocalíptica. Inspirando-se na tradição profética, rompeu com a autocelebração dos sábios”.⁷²

Logo, fica claro que os opositores da comunidade lucana, plasmados na figura diabólica, terão os mesmos insucessos sofridos pelo diabo no relato das tentações. O *tentador* até envolve e submete Jesus com o seu poder maligno, conforme visto anteriormente, quando se analisou o v. 2: ἡμέρας τεσσεράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου (quarenta dias sendo tentado pelo diabo). Vale lembrar que o verbo πειράζω está conjugado no presente do particípio médio passivo, no qual assegura a informação de que a tentação tomou o ser de Jesus, que se deixou envolver pela mesma! Entretanto, o mesmo narrador atenua essa influência diabólica pela preposição grega ὑπὸ, a qual, acompanhando o genitivo τοῦ διαβόλου, transmite a ideia de que a ação demoníaca possui, também, um sentido figurado. Com isso, conclui-se que, para Lucas – assim como para Marcos e Mateus, que utilizam a mesma preposição grega para descrever a *submissão* de Jesus ante o personagem do mal –, o diabo possui uma presença marcante na vida do *Filho de Deus*; mas não conseguirá atingi-lo de maneira essencial, portanto, não poderá dominá-lo, pois nem ao menos o conhece verdadeiramente.

Ao enfatizar a ideia que aponta Lucas estabelecendo uma relação entre o diabo e os representantes oficiais dos judeus, o evangelista ressalta o lado de oposição a Deus e aos seus profetas, existente em Jerusalém e no seu Templo, desde os tempos narrados pelo AT, que os descrevem como realidades “do pecado, da apostasia e do politeísmo pagão (Is 3,25–4,1; Jr 5,19; Am 2,5)”.⁷³

⁷⁰ KARRIS, R. O Evangelho Segundo Lucas. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Novo Comentário Bíblico: São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2011. p. 220.

⁷¹ FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*, v. II, p. 123.

⁷² BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (9,51–14,35)*, v. II, p. 96.

⁷³ Verbete “Jerusalém”, DEFOSSEZ, M., in: REID, D. G. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus/Paulinas/Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2014. p. 727.

Lucas não omite que o Templo é o lugar-símbolo da resistência a Jesus e aos seus discípulos. No Templo, as autoridades religiosas de Israel enfrentam Jesus e tentam acabar com ele (19,47; 20,1-8; 20,9-19); Pedro e João são presos no Templo (At 3,1ss.; 4,1-3); Paulo é atacado, quase morto e preso no Templo (At 21,27-33).⁷⁴

Através dessa resistência a Jesus, oriunda das autoridades religiosas do Templo de Jerusalém, é que se justifica a presença diabólica num lugar que era para ser tão somente a morada de Deus. Vê-lo no deserto não traz nenhuma novidade, porém, causa certo espanto a informação de sua presença nefasta dentro do Templo santo. E mais, o *tentador* possui familiaridade com o recinto sagrado, chega a recitar o Sl 91.

O relato de Lucas em 4,9 confirma a ideia exposta, quando descreve: Ἦγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ περὺγιον τοῦ ἱεροῦ (Conduziu-o depois a Jerusalém e colocou-o sobre o pináculo do Templo). Note-se que Ἦγαγεν – indicativo aoristo de ἄγω, em voz ativa – rege a expressão acusativa αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ, com a qual se salienta a ideia de que o diabo, ainda que de forma transitória, se relaciona com Jesus, com o Templo e sua cidade, Jerusalém. Uma vez entendida a forma como o maligno interage com o *Filho de Deus*, importa saber qual a natureza da relação existente entre o *tentador* e o Templo de Jerusalém.

Antes disso, ressalta-se a subida paradigmática que Jesus sofre devido ao fato de submeter-se à força diabólica. O verbo ἄγω (conduzir) está no indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa do singular, e refere-se à ação do diabo em levar Jesus às alturas. De fato, a cidade santa está localizada no alto, se for comparada com o deserto; diz-se o mesmo para o Templo, se comparado com a cidade em si. A ideia de tal elevação se torna ainda mais forte quando o *tentador* coloca Jesus sobre o pináculo do Templo, a parte mais alta do mesmo.

O verbo *colocar* está expresso pela raiz grega ἵστημι, em indicativo aoristo ativo, ἔστησεν. Já foi salientada a intenção do autor de sublinhar a altura física e espacial onde ocorrem os acontecimentos, e não é a primeira vez que relaciona o personagem diabólico com a mesma circunstancialidade: no v. 5, o diabo eleva Jesus às alturas para mostrar o seu poder glorioso; entretanto, o autor lucano utiliza a raiz verbal ἀναγω.

Nef Ulloa sublinha a distinção no uso lucano de ἄγω e ἀναγω, e faz um paralelo antitético entre as “subidas” realizadas pelo diabo e aquela dos pais de Jesus, que o apresentam no Templo (Lc 2,22).⁷⁵ Apoiando-se na ideia exposta, em que o evangelista

⁷⁴ NEF ULLOA, B. *A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39)*, p. 109.

⁷⁵ Em 4,5, ἀναγω descreve a ideia de *fazer subir, conduzir para/até* o alto, como em 2,22. Em 4,9, Jesus é *conduzido* a Jerusalém e colocado sobre o pináculo do Templo, onde enfrenta a terceira tentação. O objetivo do tentador é afastar de Deus, ou seja, provocar uma ruptura de comunhão entre Jesus e Deus,

distingue o conceito de *subida*, a pesquisa aponta a possibilidade de o personagem diabólico querer levar Jesus para a realidade, a qual Mckenzie afirma ser, no AT, “a sede e símbolo da presença de Iahweh no meio do seu povo [...] em cujos termos é concebido o cumprimento messiânico”,⁷⁶ pois percebeu, no término da segunda tentação, que não conseguira confundir Jesus sobre a realidade única de Deus.

No intuito de entender o pensamento lucano a respeito do envolvimento do diabo com o Templo, ressalte-se que, segundo Fitzmyer, o evangelista vê no lugar sagrado “o clímax do confronto entre Satanás e Jesus”.⁷⁷ Luz, ao analisar o relato das tentações segundo Mateus, salienta a existência de uma relação entre o personagem diabólico e as lideranças do Templo, afirmando que “Jesus recusa a proposta dos escribas que dizem ao Crucificado: Se és o Filho de Deus, desce da cruz (27,40). Assim, na perspectiva de Mateus, o que ocorre, no segundo episódio das tentações, antecipa a obediência de Jesus em sua vida e, sobretudo, durante sua paixão”.⁷⁸

O ser obediente de Jesus é o que qualifica sua existência como *Filho de Deus*. Neste comportamento os dois evangelistas sinóticos podem querer relacionar a pessoa de Jesus com Dt 14,1, que explica a filiação divina como um “título para expressar a relação da Aliança entre o Iahweh e Israel, e significa adoção de Israel por parte de Iahweh”.⁷⁹

Tanto o diabo quanto os representantes oficiais do Templo estão muito longe de interpretar o referido título messiânico dessa forma. O compreendem sob o escopo da ostentação e do poder, como já salientado. Nessa compreensão se fundamentará a forma

fato que é exatamente contrário ao sentido teológico de ἀναγω, com o qual se indica um movimento de ascender que culmina com a revelação de uma experiência profunda de comunhão com Deus. Em 4,5, o evangelista afirma que é o diabo quem conduz Jesus até o alto (ἀναγω) e aparentemente sugere também que é o diabo quem o faz subir ao ponto mais alto sobre o Templo; mas essa ideia deve ser lida em um contexto mais amplo, porque o evangelista já havia descrito o agente que conduz Jesus, o Espírito Santo (4,1), e, além disso, Jesus já havia sido levado e apresentado no lugar mais alto, o Templo, onde na presença do Senhor foi santificado e consagrado (2,22-39). Portanto, Jesus é descrito em perfeita comunhão com Deus, desde muito antes. Por outro lado, na terceira tentação (v. 9), existe uma referência a Jerusalém que é assinalada pelo complemento preposicional de lugar (εἰς Ἱερουσαλὴμ) igual ao do v. 22. Mas, no v. 9, a ideia de ser *conduzido até o alto* não se faz presente pelo verbo ἄγω, mas pela oração principal seguinte (καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ), onde se faz referência ao pináculo (ponto mais alto) do Templo, sobre o qual o diabo colocou Jesus. Além disso, a estrutura (ἄγω + εἰς + Ἱερουσαλὴμ) aparece 2 vezes em At (9,2; 22,5), onde, à diferença de 4,9, não é acompanhada por nenhum elemento específico que indique um deslocamento até o alto. De fato, nessas duas situações, o movimento descrito “até Jerusalém” tem uma conotação apenas espacial, não possuindo sentido teológico (NEF ULLOA, B. *A apresentação de Jesus no Templo [Lc 2,22-39]*, p. 110).

⁷⁶ Verbete “Templo”, MCKENZIE, J. *Dicionário Bíblico*, p. 916.

⁷⁷ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. I, p. 276.

⁷⁸ LUZ, U. *El Evangelio según San Mateus*, p. 276.

⁷⁹ Verbete “Filho de Deus”, MCKENZIE, J. *Dicionário Bíblico*, p. 350.

⁸⁷ Verbete *νιός*, SCHNEEMELCHER, W., in: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI VIII, p. 382.

corrupta de enxergar e se relacionar com o Templo: o diabo e os inimigos de Jesus verão o lugar como uma realidade propícia para usar o poder do sagrado com intuítos profanos.

O *Filho de Deus*, por não demonstrar adesão a esta maneira de se comportar com o Templo de Jerusalém, se tornará um forte obstáculo para aqueles que visam se beneficiar diabolicamente da casa de Deus, pois Jesus denunciará de forma veemente tal abuso (Mc 11,17; Mt 21,13; Lc 19,46 e Jo 2,14-17). Por isso que Nef Ulloa afirma existir na perspectiva lucana a ideia do Templo como

símbolo da resistência a Jesus e seus discípulos. No Templo, as autoridades religiosas de Israel enfrentam Jesus e tentam acabar com ele (19,47; 20,1-8; 20,9-19). Pedro e João são presos no Templo (At 3,1ss; 4,1-3); Paulo é atacado, quase morto e preso no Templo (At 21,27-33).⁸⁰

Bovon ressalta um importante episódio em que os dizeres de Estêvão a respeito do Templo serão a causa de sua morte, pois afirma que o lugar sagrado para os judeus não passa de uma realidade “feita por mãos humanas”.⁸¹ Fitzmyer ressalta que, no discurso de Estêvão está a relação que aponta a tendência idolátrica do povo de Israel em adorar o bezerro de ouro e a sua exagerada veneração por um Templo feito por homens.⁸² Pesch considera que, no relato da lapidação de Estêvão, manifesta-se a quebra do “acordo existente entre a jovem Igreja e o Templo”.⁸³

Ao mesmo tempo que existe uma compreensão negativa a respeito do Templo, se faz necessário ressaltar que Lucas também vê o Templo de Jerusalém com bons olhos. Afinal de contas, é o único dentre os autores sinóticos que inicia e termina o seu relato usando o lugar sagrado como pano de fundo (cf. 1,9; 24,53). Serrano afirma que o evangelista o utiliza como uma inclusão desenvolvida para manter solidamente as raízes judaicas da Igreja cristã. E mais, aponta que o autor lucano faz da citação do Templo “uma ponte entre o seu evangelho e o seu próximo escrito, o Atos dos Apóstolos”.⁸⁴

⁸⁰ NEF ULLOA, B. *A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39)*, p. 109.

⁸¹ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (19,28-24,53)*, v. IV, p. 59.

⁸² FITZMYER, J. A. *The Acts of the Apostles*, p. 368.

⁸³ PESCH, R. *La visione di Stefano*. Brescia: Paideia, 1969. p. 51.

⁸⁴ SERRANO, A. The Jerusalem Temple According To Luke. *Estudios Bíblicos*, Universidad de San Damaso, v. LXXI, p. 50, jan.-abr. 2013. Caderno 1.

a – Lc 24,47: “e que, em seu Nome, fosse proclamado o arrependimento para a remissão dos pecados a todas as nações, a começar por Jerusalém”

b – Lc 24,48: “Vós sois as testemunhas”

c – Lc 24,49a: “Envio do Espírito (promessa do Pai)”

d – 24,4b: “Permanecer na cidade”

e – Lc 24,50-51: “Ascensão de Jesus”

f – Lc 24,52-53: Oração no Templo

e’ – At 1,2: “Ascensão de Jesus”

d’ – At 1,4a: “Permanecer na cidade”

c’ – At 1,4b.8: “Envio do Espírito (promessa do Pai)”

b’ – At 1,8a: “Vós sois as testemunhas”

a’ – At 1,8b: “Rezando de Jerusalém até os limites do mundo”

Serrano afirma ainda que, nos escritos lucanos, o Templo é evidenciado através de 4 termos gregos específicos: ναός; ἱερόν; οἶχος e τόπος ὁ ἅγιος:

A expressão ναός refere-se à parte do interior do Templo, onde os sacerdotes, normalmente, fazem os seus cultos, por ser a parte do Templo onde a divindade habita, o santuário. A expressão ἱερόν refere-se à parte do Templo como um todo, a área total. A expressão οἶχος aparece com muita frequência nos Atos dos Apóstolos. Ao mesmo tempo, refere-se ao Templo de Jerusalém somente em alguns casos limitados. E, finalmente, nas duas ocasiões a expressão τόπος ὁ ἅγιος é aplicada para o Templo.⁸⁵

Na visão do mesmo autor, Lucas, contrariamente à LXX, utiliza “ἱερόν (39x) com muito mais frequência do que ναός (6x)”.⁸⁶ Sobre isso, Bovon afirma que o evangelista assinala que, tanto Jesus quanto os seus seguidores, são “homens e mulheres leigos que permanecem no espaço sagrado não como membros do clero que penetram o Santuário”.⁸⁷ Para o evangelista, o Templo de Jerusalém “não é somente um posto geográfico, mas um lugar teológico”.⁸⁸ Nef Ulloa lembra que é o Templo de Jerusalém “o lugar privilegiado da presença divina, foi escolhido por Lucas como o ambiente propício no qual se dá a conhecer a messianidade de Jesus, fato que qualifica essa revelação com o mais alto valor teológico”.⁸⁹ O autor referido destaca que

é o lugar da oração, das oferendas, dos sacrifícios, onde se cumprem os preceitos da lei do Senhor (1,8-10; 2,22-24.27.39). É o lugar onde os humildes, os pobres, os pecadores recebem a justificação e a salvação (18,9-14); onde Jesus ensina o povo (19,47; 20,1ss), o qual com atenção o escuta diariamente (19,48; 21,38). O Templo é o lugar onde, pela ação do Espírito profético, se

⁸⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁸⁷ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (19,28–24,53)*, v. IV, p. 705.

⁸⁸ DUPONT, J. *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, p. 77.

⁸⁹ NEF ULLOA, B. *A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39)*, p. 184.

revela o plano salvífico de Deus e se manifesta a presença do Messias do Senhor (2,28-32.34-35; At 22,17-18).⁹⁰

A compreensão lucana sobre a importância do Templo advém de suas fontes, que deitam suas raízes no AT, de forma especial o livro do Deuteronômio, tal como foi salientado no capítulo anterior. Castelot afirma que “o Templo desempenhou um papel importante na vida de Israel, fundamentalmente porque era considerado a casa do próprio Deus no meio do seu povo”.⁹¹ O autor destaca ainda que o referido lugar santo é o “centro da adoração legítima”.⁹² Brueggemann diz que “no Templo de Jerusalém se dava, presumivelmente de forma regulada, um grande gozo ao reconhecer que Yahvé é um soberano que tem estabelecido o controle, que tem promulgado decretos de justiça e bem-estar (*shâlom*), e que lá residirá e estará à disposição de quem se aproximar de tal lugar”.⁹³ Por fim, Schmidt acentua que o Templo é o lugar de

mediação entre o natural e o sobrenatural. Mediação necessária [...] Os ritos, autorizando o encontro e ao mesmo tempo mantendo a separação, têm por função preservar o corpo social de dois perigos extremos que o ameaçam no centro e na periferia. Na periferia, o risco de retorno ao caos original, à infracriação. No centro, o risco de outra desordem mortal, a do encontro desregrado com a alteridade absoluta do divino: porque quem penetrasse demasiado adiante, fora do tempo e das regras prescritas pelo rito, na proximidade divina, seria ferido de morte. A renovação, no rito sacrificial, da Aliança que une Deus a seu povo e mantém a ordem da criação só é possível ao preço de uma dupla distinção: a do puro e do impuro, a do sagrado e do profano. Tais são as categorias fundamentais do pensamento do Templo.⁹⁴

Até mesmo a compreensão dual, positiva e negativa, que o evangelista demonstra ter sobre a realidade do centro sagrado já se percebe no AT. Rowland é quem afirma a ambiguidade existente na tradição judaica a respeito do Templo de Jerusalém.⁹⁵ Na ênfase dada por Lucas à realidade do Templo de Jerusalém, pode-se imaginar que era intenção do autor salientar que os verdadeiros herdeiros do lugar sagrado e da tradição de Israel era a comunidade cristã, que acreditava no Cristo Jesus (Messias – *Filho de Deus*).

No que se refere à tradição oriunda das Escrituras, Aletti acentua a perspectiva lucana em apresentar Jesus como o “profeta e o hermeneuta por excelência [...] mediante a sua palavra, confirma a Escritura como profecia dos eventos do seu ministério público,

⁹⁰ *Ibidem*, p. 109.

⁹¹ CASTELOT, J.; CODY, A. Instituições religiosas de Israel. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 1351.

⁹² *Ibidem*, p. 1352.

⁹³ BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 688.

⁹⁴ SCHMIDT, F. *O pensamento do Templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 80.

⁹⁵ ROWLAND, C. The Temple in the New Testament. In: DAY, John (ed.). *Temple and Wordship in Biblical Israel*. London: T&T Clark, 2005. p. 469-483.

da Paixão e da Ressurreição. Ao mesmo tempo em que os livros sagrados [...] vêm a ele, confirmando-o como profecia verídica”.⁹⁶

Ao concordar com Aletti, Litwak pontua⁹⁷ que Lucas usa a Escritura de Israel para validar Jesus como um piedoso israelita e um competente intérprete da mesma. O autor defende ainda a superioridade de Jesus em entender os textos sagrados, caso o comparemos com a mesma capacidade de interpretação encontrada nos seus oponentes. Bovon salienta que, na perspectiva lucana, “Jesus é plenamente o porta-voz de Deus [...] a voz de Jesus não é um simples órgão utilizado por outro, mas está em perfeita harmonia de conhecimento e de sentimento com a Palavra de Deus”.⁹⁸

Em Lc 24,13-35, Fabris e Maggioni destacam que “a chave da interpretação da vida de Jesus, como das Escrituras, é Senhor Ressuscitado”.⁹⁹ Sobre essa perícopa, Meynet afirma que, para Cléofas e seu companheiro, não é só Jesus que está morto, mas também a Escritura, pois acabou o referimento da Lei, o anúncio dos profetas e a oração dos salmos contidos nos discursos de Jesus. O mesmo autor afirma que “com Jesus a Escritura ganha uma vida reinventando a palavra, transformando-a no evento. Uma vida que traz a eles luz e calor (v. 32). Com Jesus os seus olhos mortos se abrem de novo (v. 31a) e com isso se abre a eles a Escritura”.¹⁰⁰

Bucur,¹⁰¹ ao se referir aos olhos abertos dos discípulos de Emaús, afirma que o ponto em questão não é quais textos falam de Cristo, mas sim que a Escritura inteira fala de Cristo. A partir do que foi explanado, conclui-se que o personagem diabólico jamais compreenderá o sentido profundo das Escrituras, pois ela se direciona Àquele pelo qual ele nutre um desejo de distanciar-se de forma completa e absoluta. Assim sendo, o agente das trevas também não poderá chegar a uma plena conclusão a respeito do título messiânico *Filho de Deus*, pois o seu sentido vem tanto da Escritura, que não é assimilada pelo *tentador*, quanto da pessoa de Jesus, que é rejeitado pelo ser maligno. Assim sendo, o mesmo se pode dizer daqueles ao qual o diabo representa? A parte de Israel que rejeita Jesus e, até mesmo, se utiliza da Escritura para prejudicá-lo? Na perspectiva lucana, os mesmos serão rechaçados do projeto divino de salvação?

⁹⁶ ALETTI, J. *L'arte di Raccontare Gesù Cristo: la scrittura narrativa del vangelo di Luca*, p. 196.

⁹⁷ LITWAK, K. D. *Echoes of Scripture in Luke-Acts*. Telling the History of God's People Intertextually. London: T&T Clark, 2005. p. 115.

⁹⁸ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (1,1–9,50)*, v. I, p. 329.

⁹⁹ FABRI, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*, v. II, p. 243.

¹⁰⁰ MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca*. Analisi Retórica, p. 897.

¹⁰¹ BOGDAN, G. B. Blinded by Invisible Light Revisiting the Emmaus Story (Luke 24,13-35). *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90/4, p. 706 (2014), p. 685-707.

3.3 Jesus Cristo, a salvação de Israel e dos gentios¹⁰²

Salientou-se no início deste capítulo o personagem do legista *tentador*, presente em Mt 22,35 e Lc 10,25. Como visto, trata-se do representante da Lei que tem o intuito de prejudicar Jesus através de suas hábeis perguntas a respeito do maior mandamento. Em Lc 10,37, Jesus, depois de ter contado a parábola do bom samaritano, lhe diz: πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως (vai e faze o mesmo). Percebe-se uma brecha de esperança para o doutor da Lei, e para quem ele, provavelmente, representa: a parte do povo de Israel que num primeiro momento recusa o Cristo Jesus. Dentro da perspectiva lucana, se eles se converterem e começarem a viver a Lei como o *Filho de Deus* a vive, a salvação pode acontecer. Contudo, para que isso ocorra é indispensável que eles aceitem Jesus como o Cristo, aquele ao qual as Escrituras e os Profetas dão testemunho (Lc 24,27).

O já salientado último capítulo de At 28,1-31 expõe a ideia acima, pois no relato se descreve a pregação de Paulo, que visa evangelizar os judeus encontrados em Roma. Segundo Nef Ulloa, no discurso paulino está presente a perspectiva lucana que reafirma sua teologia: para ser parte do povo de Deus, necessita-se muito mais do que as credenciais étnicas judaicas (cf. Lc 3,8), exige-se mais do que possuir as Escrituras (Moisés e os Profetas); é necessário escutá-las (cf. Lc 16,29) e observá-las (cf. Lc 11,27-28).¹⁰³ O autor ainda acrescenta que, em At 28,26-27, está a citação de Is 6,9-10, que possui um significado importante na tradição evangélica; logo, sua citação, segundo o autor, não é uniforme no NT:

Com efeito, Lucas a utiliza de modo diferente de Mc, Mt e Jo. Por isso, para conhecer o sentido da perícopa lucana, é necessário investigar o contexto em que foi utilizada.

Se compararmos o texto lucano (At 28,26-27) com Is 6,9-10 (LXX), aparecem algumas diferenças. No início da citação, Lucas escreve “Πορεύθητι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον καὶ εἰπὸν” (v. 26a), enquanto a LXX “Πορεύθητι καὶ εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ”; além disso, na segunda parte do v. 27, Lucas omite αὐτῶν depois de ὡσὶν. Se tomarmos a TM, as diferenças aumentam; os verbos em Lc e na LXX são utilizados no imperativo futuro ativo, enquanto na TM são empregados no imperativo. O TM parece excluir a possibilidade de uma conversão de Israel, enquanto na LXX não há uma condenação; descreve-se a situação da geração do profeta, deixando sempre aberta a possibilidade de uma conversão. Portanto, a promessa de salvação se mantém, apesar da obstinação do povo. O texto lucano coincide, em sua maior parte, com a LXX, o que confirmaria uma possibilidade de conversão.¹⁰⁴

¹⁰² Antes de abordar a compreensão lucana a respeito da salvação destinada aos judeus, informa-se que não é o intuito desta pesquisa esgotar o vasto assunto. Para um estudo mais aprofundado sobre o lugar salvífico de Israel em Lucas-Atos, sugere-se o artigo de MERKEL, H. Israel im Lukanischen Werk. NTS 40 (1994) 371-398.

¹⁰³ NEF ULLOA, B. *A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39)*, p. 251.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 258.

Litwak¹⁰⁵ ressalta que Lucas utiliza a citação de Is 6,9-10 como um fundamento de seu discurso, e não numa perspectiva de promessa a ser cumprida. Tannehil chega à conclusão de que o autor lucano descreve a tríplice reprovação de Paulo aos judeus, referentes àquelas situações (At 13,46; 18,6; 28,28).¹⁰⁶

Conclui-se que existem motivos para crer numa possível mudança de postura por uma parte de Israel, que num primeiro momento rejeita Jesus Cristo. Até porque para Deus tudo é possível! Essa afirmação é encontrada nos três evangelhos sinóticos, no relato do jovem rico que recusa o chamado de Jesus (Mt 19,16-30; Mc 10,17-31; Lc 18,18-30). Os sinóticos ressaltam que o homem vivia em tudo os preceitos da Lei Mosaica (Mt 18,20; Mc 10,20; Lc 18,21), contudo, não quis atender àquele chamado de Jesus que Pedro um dia ouviu (cf. Lc 5,5), ao qual remetia à essência da mensagem deuteronomica: ouvir a Palavra de Deus, confiar nela e seguir, de maneira concreta, os seus preceitos.¹⁰⁷

O autor lucano descreve em 18,23 – através do participio aoristo ativo nominativo masculino singular, ἀκούσας (sendo ouvinte) – que a ação de ouvir do jovem é paradigmática, a ponto de envolver todo o seu ser desejoso de escutar cada palavra de Jesus, demonstrada pelo pronome demonstrativo acusativo plural ταῦτα (estas). Definitivamente, aquele que é chamado por Jesus não é indiferente aos seus dizeres penetrantes. Contudo, pelo verbo γίνομαι (tornar-se) – conjugado na 3ª pessoa do singular do aoristo indicativo passivo –, sendo complementado por περίλυπος (muito triste) – adjetivo nominativo masculino singular –, o autor lucano traz a consequência emocional do jovem perante o chamado de Jesus: o seu ser, de forma paradoxal, é tomado por profunda tristeza.

O adjetivo περίλυπος é usado 5 vezes no NT,¹⁰⁸ sendo que 2 destas estão nos escritos lucanos (18,23.24), 1 vez para se referir ao jovem rico e outra para demonstrar o ser de Jesus ante a recusa, em 18,24. A crítica textual realizada por Nestlé-Aland, em sua 28ª edição, ressalta que este último versículo é omitido em alguns poucos manuscritos,

¹⁰⁵ LITWAK, K. D. *Echoes of Scripture in Luke-Acts*, p. 183-188.204.

¹⁰⁶ TANNEHILL, R. C. *Israel in Luke-Acts: a Tragic Store*. JBL 104 (1985), pp. 69-85.

¹⁰⁷ MAGGIONI, B. *Il racconto di Luca*, p. 110.

¹⁰⁸ Verbete περίλυπος, BERGMEIER, R., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Dicionário Exegético del Nuevo Testamento* (λ – ω), p. 895.

alguns antigos;¹⁰⁹ porém a lição 1, na qual afirma o versículo em questão, é apoiada em um número superior de manuscritos igualmente antigos.¹¹⁰

Ao conjugar o verbo γίνομαι no particípio aoristo médio do acusativo masculino singular, γενόμενον, o evangelista retrata o quanto a tristeza influenciou o ser de Jesus, que não pôde ficar indiferente a ela, mediante a recusa do jovem. Intui-se a intenção do autor de manifestar a gravidade da recusa ao chamamento. Mais grave ela se torna quando se percebe o motivo desse “não” dado a Deus, na pessoa do seu *Filho*. No caso, o que provocou a recusa foi a riqueza abundante, πλούσιος σφόδρα.

O advérbio σφόδρα (muito, extremamente) é usado 11 vezes no NT, e nos escritos lucanos tão somente em 2 destas (Lc 18,23; At 6,7).¹¹¹ Ou seja, somente para o personagem do jovem rico é atribuído o referido advérbio, que, em At 6,7 demonstra o crescimento exponencial dos ouvintes da Palavra de Deus. Contraste interessante: a pessoa do jovem rico, presente no evangelho lucano, é a mais clara oposição àqueles que viviam o chamado de Cristo, a ponto de terem tudo em comum (At 4,32).

O autor lucano, referindo-se ao fato de que o jovem *era* muito rico, conjuga o verbo εἰμί (ser) no imperfeito do indicativo ativo da 3ª pessoa do singular. Ressalte-se a ideia do predicativo do sujeito, ou seja, a existência do jovem exalava a riqueza material, e rejeitá-la seria renunciar a si mesmo. Verdade expressa por Jesus em Lc 9,23-27. Como não lembrar do jovem rico nos vv. 24-25¹¹² do referido capítulo? Lá, Jesus afirma: ὅς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὅς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, οὗτος σώσει αὐτήν. 25 τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθεῖς; (pois quem deseja salvar sua vida, perdê-la-á; quem, porventura, perde a sua vida por causa de mim, este a salvará. Pois qual benefício o homem tem em ser um ganhador do mundo inteiro tornando-se um perdedor, arruinando a si mesmo?).

A riqueza é um tema sério na perspectiva lucana; das 28 vezes que aparece no NT, 11 destas estão no terceiro evangelho (Lc 6,24; 12,16; 14,12; 16,1; 16,19; 16,21; 16,22;

¹⁰⁹ Códex (κ), séc. IV; (B), séc. IV; (L), séc. VIII; f¹, que datam dos sécs. X-XIV; 579, séc XIII; 1241, séc. XII; 2542, séc XII, e as tradições coptas.

¹¹⁰ Códex (A), séc. IV; Códex (D), séc. IV; (K), séc. IX; (N), séc. VI; Códex (P), séc VI; Códex (W), sécs. IV/V; (Γ), séc. IX; (Δ), séc. VI; (Θ), séc. IX; (Ξ), séc. VI; (Ψ), sécs. IX-X; 078, séc VI; f¹³, que datam dos sécs. XI-XV; 565, séc. IX; 700, séc. XI; 1424, sécs. IX-X, e no texto majoritário.

¹¹¹ Verbete σφόδρα, SCHRAMM, T., in: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Dicionário Exegético del Nuevo Testamento* (λ-ω), p. 1624.

¹¹² NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece et Latin*. 28. ed. Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. p. 220.

18,23; 18,25; 19,2; 21,1). Em nenhum destes relatos se acentua o aspecto positivo ou virtuoso de quem possui abundância de bens.

Como já ressaltado, os três sinóticos possuem o referido relato em suas fontes inspiradoras. Parece que Mateus e Lucas herdaram de Marcos a tradição primeira e a elabora segundo suas perspectivas teológicas; daí a explicação das variações existentes entre eles. De forma especial, uma dessas distinções chama a atenção: no relato marcano e mateano há a informação explícita de que o jovem retirou-se triste, ἀπῆλθεν λυπούμενος (cf. Mt 19,22 e Mc 10,22). A raiz verbal ἀπέρχομαι traz em si a preposição ἀπὸ – que demarca separação e distanciamento – ligada ao verbo έρχομαι (ir), e sua conjugação está na 3ª pessoa do singular do indicativo aoristo ativo. Transmite, assim, a ideia do ir concreto e absoluto, terminado em si mesmo. Mateus e Marcos querem sublinhar um *ir* sem volta.

A surpresa é reservada no relato lucano, pois lá não se fala nada a respeito desse distanciamento enfático narrado pelos outros dois evangelistas sinóticos. A pergunta é inevitável: na perspectiva do evangelista, o jovem rico permaneceu? Não se tem uma resposta tão clara, pois a história do jovem é interrompida bruscamente. Isto não seria, mais uma vez, a demonstração daquele estilo deuteronomista de Lucas, já visto no capítulo anterior, em deixar a história sem um final aparente, como em At 28? Talvez para ressaltar a ideia de que a história da salvação está aberta, acessível a todos que desejarem ouvir o chamado do Senhor. Principalmente àquela parte de Israel que desejar rever sua negação ante Jesus, o Cristo. Entende-se na perspectiva lucana que para Deus é possível a volta do povo obstinado na recusa do Messias. Mesmo porque os três sinóticos narram Jesus dizendo que tudo é possível para Deus (Mt 19,26; Mc 10,26; Lc 18,27).

Destaca-se em Lc 18,27 – δυνατὰ παρὰ τῷ Θεῷ έστιν. – a presença da raiz verbal εἰμί, conjugada na 3ª pessoa do singular do indicativo presente ativo, έστιν. Seu uso é raro, tanto que nos outros dois sinóticos o verbo em questão não é explicitado. Sabe-se que, quando se explicita o verbo εἰμί, é para dar ênfase à existência de um algo e/ou alguém que, no modo indicativo, se torna ainda mais forte, pois ganha a ideia de concretude iniciada sem um fim determinado.

O adjetivo δυνατός, declinado no nominativo neutro plural, está relacionado com o verbo infinitivo aoristo passivo σωθῆναι (salvar), presente em Mt 19,25; Mc 10,26 e Lc 18,26. Apesar de toda a construção gramatical, que acentua a obstinação daquele jovem em rejeitar Jesus, os dizeres do Cristo a respeito da salvação são expressos com uma semântica verbal que reflete o caráter objetivo do *salvar* operado por Deus. Através deste

verbo substantivado, conjugado no aoristo – σωθῆναι –, se reflete a divina ação paradoxal em resgatar, sendo que esta é perfeitamente realizável seja no hoje da história – ἔστιν –, seja em tantos momentos vindouros.

Não é à toa que, um pouco depois de narrar o episódio do jovem rico, Lucas escreva a conversão de Zaqueu (Lc 19,1-10), o rico que ouve de Jesus: σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο (hoje ocorreu salvação nesta casa), mediante sua decisão prática em se converter (cf. Lc 18,9). Nef Ulloa pontua que,

não obstante a rejeição descrita em 4,16-30, Lucas insiste em sua firme convicção de que Jesus veio comunicar, hoje, a salvação a Israel. Essa salvação é levada a cabo em diversos encontros ao longo do evangelho, entre os quais, com a mulher encurvada (13,10-17) e com Zaqueu (19,1-10); neles, ambos os personagens são descritos explicitamente como filhos de Abraão (13,16; 19,9).¹¹³

Ao perceber o interesse lucano em ver os judeus salvos, logo se levanta a hipótese de o evangelista não ter visto na parábola do bom samaritano a figura do homem vitimado por assaltantes relacionada com o povo de Israel, que precisa ser liberto das garras diabólicas influentes na rejeição do Cristo Jesus; sendo este último o acabamento pleno daquele bom samaritano, que dá de si para resgatar aquele do qual se aproxima.

Foi vista no capítulo anterior a importância que Lucas dá ao fato de Jesus Cristo não ter ido evangelizar e/ou promover curas e libertações em terras pagãs. Ele se dá a conhecer primeiramente a Israel, operando várias libertações demoníacas (Lc 4,31-41; 6,18; 7,21; 9,37-43; 11,14; 13,10-13); os discípulos assim, igualmente, o fazem, através da força de Jesus (9,1-5; 10,17). O único relato lucano referente a um exorcismo realizado em território pagão é o 8,26-38, a cura do geraseno.

Bovon, em relação à parábola do bom samaritano, ressalta a alegoria presente nos escritos de Orígenes, que, por sua vez, recorre a uma interpretação de um “ancião” que

tinha sido ouvinte dos primeiros apóstolos [...] o homem que descia representa Adão; Jerusalém, o paraíso; Jericó, o mundo; os bandidos, as potências inimigas; o sacerdote, a lei; o levita, os profetas; e o samaritano, Cristo. As feridas são a desobediência; a cavalgada é o corpo do Senhor; a pousada aberta a todos que querem entrar nela, simboliza a Igreja. Os denários representam o Pai e o Filho; o hospedeiro, o dirigente da Igreja encarregado de administrá-la; enquanto a promessa que faz o samaritano, figurava a segunda vinda do Salvador.¹¹⁴

Pelo que foi estudado até aqui, essa analogia trazida por Orígenes seria muita cara ao evangelista Lucas, caso ele tivesse mantido contato com a mesma. Nela estão os termos-chave de sua teologia bíblica (Adão, Jerusalém, Paraíso, Sacerdote, Lei, Profeta, o Cristo, a desobediência aos mandamentos deuteronomícos, a Igreja e a segunda vinda do

¹¹³ NEF ULLOA, B. *A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39)*, p. 240.

¹¹⁴ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (9,51-14,35)*, v. II, p. 123.

Salvador). Bovon ainda ressalta que o próprio Orígenes sublinha a interpretação cristológica descrita, justificando-a na etimologia da palavra “samaritano”:

Mas a Providência confiava aquele homem meio morto aos cuidados de alguém que era mais forte do que a lei e os profetas; o samaritano, cujo nome significa guardião [...] esse samaritano leva nossos pecados e sofre por nós, leva o moribundo e o conduz a uma pousada, que é a Igreja, que acolhe todos os homens, não nega sua ajuda a ninguém pois todos são convidados de Jesus.¹¹⁵

A alegoria de Orígenes responde bem à questão do Israel tentado pelo diabo e a possível salvação do mesmo, operada por Jesus, o Cristo. Como já salientado, a figura de Adão é importante para o evangelista; percebe-se isso no seu relato a respeito da genealogia de Jesus que desemboca no personagem adâmico (3,23-38).

Adão que fora tentado pela antiga serpente (Gn 3,1-24) e que, segundo a tradição cristã vista na compreensão da parábola, foi salvo pelo ato redentor do Cristo Jesus. Constata-se então que, na redenção adâmica, está a ideia de que o projeto salvífico universal manifesta-se de forma pujante: a salvação é plenamente possível tanto para os judeus quanto para os pagãos; o importante é eles aderirem à fé no *Filho de Deus*. Virtude manifestada em Lc 23,39-42, quando narra o momento ápice da redenção em que o malfeitor – κακοῦργος – declara acreditar na inocência de Jesus; faz mais do que isso, pois diz crer que ele é o Messias, portador de um reino que vai além dos limites deste mundo.

Lucas é o único evangelista que relata o diálogo entre Jesus e o malfeitor, no momento da paixão, sendo este o auge da hora das trevas, já estudado anteriormente. Pois, até mesmo num momento como este, pode surgir um homem que faça brilhar sua fé no Senhor. Em resposta a tamanho ato de confiança, Jesus declara em 23,43: Ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ Παραδείσῳ (Em verdade te digo, hoje comigo estará no Paraíso).

O termo que poderia ligar o referido condenado a Adão é, justamente, παράδεισος, utilizado pela LXX para traduzir o termo hebraico גֶּן.¹¹⁶ Lucas também adere a esta forma de traduzir; no entanto, só o usa neste relato, situado exatamente na frase de salvação dita por Jesus crucificado. Como se percebe no texto grego, παράδεισος está no caso dativo masculino singular – Παραδείσῳ –, acompanhado da preposição dativa ἐν, reforçando a ideia de permanência. Fabris e Maggioni ressaltam a origem do termo em questão: “de origem persa, paraíso, é retomada da maneira de falar judaica, sobretudo do ambiente

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 124.

¹¹⁶ Verbete παράδεισος, ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*, p. 687.

apocalíptico, onde o paraíso era o jardim, residência dos justos após a morte (cf. Henoc 22,9; 32,1-6; 50,9; 71,12)".¹¹⁷

Interessante notar na fala de Jesus a presença do termo bíblico-hebraico Ἀμήν e o de carga semântica deuteronomica σήμερον, num momento iminentemente crucial. Fitzmyer afirma que Ἀμήν teria como tradução literal “Em verdade te digo (os asseguro) [...] no NT o uso é exclusivo de Jesus”.¹¹⁸ Não poderia já estar situada, nesse jogo de palavras com matizes judaicas e pagãs, a dita intenção lucana de enfatizar a salvação já operada naqueles que creram no Messias/*Filho de Deus*, independentemente se são judeus ou pagãos? No entanto, a pesquisa quer apontar a possibilidade desse malfeitor ser um símbolo do judeu errante que, diante do Crucificado, abraça a fé.

Na oração do “bom ladrão”, Fitzmyer aponta a ideia de que ela pode ser um “eco de algumas passagens veterotestamentárias como Gn 40,14 ou Sl 106,4. Petições semelhantes se encontram às vezes em inscrições funerárias judias”.¹¹⁹ Fabris e Maggioni corroboram com o que foi explicitado, ao salientarem que o “lembra-te de mim” é uma oração que, na tradição religiosa bíblica e judaica, os moribundos e os homens perseguidos dirigem a Deus, demonstrando sua total confiança Nele.¹²⁰

Bovon, ao falar da invocação do malfeitor, afirma que no verbo imperfeito indicativo ativo, conjugado na 3ª pessoa do singular, ἔλεγεν (23,42), está a ideia da repetição insistente do pedido. Além disso, o autor afirma que a raiz verbal μμνήσκομαι (lembrar, recordar), conjugada na 2ª pessoa do singular do aoristo indicativo passivo – μνήσθητί –, “significa uma intervenção privilegiada [...] o recorde de Deus é a melhor garantia de proteção e de salvação”.¹²¹

O pedido do ladrão, muito embora persistente, é também vago. Encontra-se a conjunção grega ὅταν em seus dizeres (23,42). Bovon afirma que, na perspectiva lucana, “o bom ladrão admite a messianidade real de Jesus, mas se dá conta de que não é para hoje e de que passará necessariamente pela morte”.¹²² É realmente *tentador* enxergar nesse ladrão, malfeitor, o povo errante de Israel que esperava a manifestação do Messias Salvador.

¹¹⁷ FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*, v. II, p. 235.

¹¹⁸ FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, v. II, p. 443.

¹¹⁹ *Ibidem*, v. IV, p. 504.

¹²⁰ FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*, v. II, p. 235.

¹²¹ BOVON, F. *El Evangelio según Lucas (19,28–24,53)*, v. IV, p. 534.

¹²² *Ibidem*, p. 534.

Na expressão σήμερον μετ' ἐμοῦ (hoje comigo), presente nos ditos de Jesus (23,42), a pesquisa quer encerrar o esforço em fundamentar, minimamente, a ideia de que os judeus resistentes podem encontrar a salvação prometida, caso abracem a fé no verdadeiro *Filho de Deus*. A preposição μετά, regendo o genitivo, transmite a ideia do “estar junto; na companhia”; o pronome pessoal genitivo de 1ª pessoa, ἐμοῦ, salienta a referida pessoa como o seu ponto de origem, seu fundamento. Conclui-se, portanto, que o *hoje* da salvação, anunciado pelo deuteronomista e esperado pelo Israel errante (“bom ladrão”), tem o seu *quando* alicerçado na pessoa de Jesus.

“O futuro escatológico da salvação plena está aqui. Então, o pecador arrependido pode escutar a ‘boa-nova’, o evangelho da salvação que consiste na comunhão de Jesus no reino dos justos.”¹²³ Se isso pôde acontecer com aquele malfeitor, em plena *hora das trevas*, poderá acontecer também com o resto de Israel, pois Jesus já expulsou o demônio com o dedo de Deus, e por isso seu Reino já está sobre nós (cf. Lc 11,20).

¹²³ FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*, v. II, p. 235.

CONCLUSÃO

Ao término desta pesquisa, pretende-se evidenciar a temática da tese baseada em estudar a forma como o autor lucano utilizou as Escrituras em seu relato sobre as tentações, fazendo dela um dos seus pilares para fundamentar sua cristologia. Lucas e os “outros autores do Novo Testamento reconhecem no Antigo um valor de revelação divina. Eles proclamam que esta revelação encontrou sua realização na vida, no ensinamento e sobretudo na morte e ressurreição de Jesus, fonte de perdão e vida eterna”.¹

De forma especial, ressaltou-se a relação lucana com o livro do Deuteronômio e sua rica teologia, que culmina na afirmação mais forte da confissão da fé judaica: “Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor” (6,4). Afirmação que não deve ser separada das consequências que ela tem para o fiel: “E, tu, amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças” (Dt 6,5).² O cerne do relato das tentações, presente já nas fontes lucanas, advém deste ensinamento deuteronomista interpretado à luz do Cristo, morto e ressuscitado.

O Deuteronômio, como fora visto, enfatiza o dom da Lei na “aliança (*berit*) que o Senhor conclui com Israel na montanha sagrada, durante uma teofania, diante de todo Israel (cf. Ex 19–20), e depois diante de Moisés sozinho e diante dos setenta representantes de Israel”.³ A Pontifícia Comissão Bíblica destaca que a Lei ocupa um lugar central nas Escrituras do povo judeu e na sua prática religiosa, desde os tempos bíblicos até os nossos dias. Igualmente ressalta que “a Igreja precisou definir sua posição em relação à Lei, seguindo o exemplo do próprio Jesus, que deu a ela um sentido próprio em virtude de sua autoridade de Filho de Deus”.⁴

Ao concluir o que fora dito sobre a inspiração lucana em interpretar a Escritura, Fitzmyer ressalta que o evangelista não é um simples compilador de dados que compõem seus livros.⁵ No proêmio do evangelho lucano (1,1-5) está descrito o esforço do autor em

¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II e documento da Pontifícia Comissão Bíblica, 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 107.

² Idem. *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*, p. 65.

³ *Ibidem*, p. 117.

⁴ *Ibidem*, p. 116.

⁵ *Ibidem*, p. 161.

trabalhar suas fontes. Karris⁶ afirma que Lucas usa suas fontes de forma criativa, reunindo várias tradições para transmitir sua cristologia. O autor ainda destaca que Lucas é habilidoso no emprego de vários dispositivos literários para conectar as tradições e as fontes. Em relação à tradição do judaísmo, Karris aponta um exemplo de como o evangelista soube valorizá-la ao descrever Jesus como um homem de oração, manifestando, por assim dizer, a bela tradição judaica em sempre rezar. Lucas anseia pela busca “às fontes da palavra de Deus”,⁷ pois, ao valorizar a Tradição, “as próprias Sagradas Escrituras são nela cada vez mais profundamente compreendidas”.⁸

Bento XVI ressalta três critérios necessários “para respeitar a dimensão divina da Bíblia: 1) interpretar o texto tendo presente a unidade de toda a Escritura; isto hoje se chama exegese canônica; 2) ter presente a Tradição viva de toda a Igreja; 3) observar a analogia da fé”.⁹ Ao guardar as devidas proporções, percebe-se, dentro da pesquisa feita, que o itinerário lucano, ao elaborar o seu relato das tentações, foi semelhante a estes critérios apontados pelo Papa.

Seguindo o itinerário acima, no capítulo primeiro se evidenciaram as várias tradições presentes em Lc 4,1-13, dentre as quais estão a histórica (vv. 1-13), a jurídica (vv. 4.8.12), a profética (vv. 3.5-7.9), a sapiencial (vv. 1.13; 2.12; 3.11; 4.10; 5.9; 6.7; 7.8) e a dos cantos (v. 11). Igualmente, percebe-se a vivacidade da tradição herdada por Lucas oriunda de suas fontes, quando se revela a relação profunda que estas últimas possuíam com tradições contemporâneas ou, até mesmo, em relação a tradições mais antigas.

Schiavo, ao reforçar a ideia de que Lucas preservou melhor a fonte “Q”, afirma um número de elementos que poderiam levar a um novo entendimento do relato referido, sob à luz das tradições apocalípticas existentes na época e da literatura pseudográfica do primeiro século da era comum.¹⁰

Em relação à analogia da fé, salientada pelo Sumo Pontífice e definida pelo Catecismo da Igreja Católica como aquilo que provoca a coesão das verdades da fé entre si, relacionando-as ao projeto total da Revelação,¹¹ constatou-se o esforço do autor lucano

⁶ KARRIS, R. O Evangelho segundo Lucas. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 218.

⁷ Verbete “Vaticano II”, FLORISTAN, C., in: TAMAYO-ACOSTA, J. J.; SAMANES, C. F. *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 874.

⁸ Constituição dogmática *Dei Verbum*: sobre a revelação divina, n. 8. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 126.

⁹ BENTO XVI. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, p. 66.

¹⁰ SCHIAVO, L. *The Temptation of Jesus*, p. 144.

¹¹ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2002. n. 114.

em sintonizar a fé bíblica do AT com a fé cristã. Marguerat afirma que numa leitura tipológica do evangelho, atenta aos ecos do Antigo Testamento no texto lucano, identifica-se a presença de traços proféticos ou do êxodo dentro da cristologia apresentada pelo evangelista.¹²

Chega-se à conclusão de que, para o autor lucano, a “Sagrada Escritura deve ser proclamada, escutada, lida, acolhida e vivida como Palavra de Deus, no sulco da Tradição Apostólica de que é inseparável”.¹³ Assim, a mesma Palavra será muito útil aos cristãos na luta contra os poderes do mal, tal como acentua Paulo (Ef 6,12).

Recorda-se que, nos dois relatos sinóticos referentes às tentações, Cristo vence o diabo contando tão somente com as Escrituras e suas tradições. Daqui brota a dimensão missionária do anúncio da Palavra, visando à libertação da humanidade ante os males de que ela padece. “A Palavra de Deus impele o homem para relações animadas pela retidão e pela justiça, confirma o valor precioso aos olhos de Deus de todas as fadigas do homem para tornar o mundo mais justo e mais habitável.”¹⁴

O Papa Bento XVI ressalta que “onde as palavras humanas se tornam impotentes, porque prevalece o trágico clamor da violência e das armas, a força profética da Palavra de Deus não esmorece e repete-nos que a paz é possível”.¹⁵ Assim se poderia intuir na perspectiva lucana, ao relatar a vivência de Jesus *no deserto* de forma mais intensa do que a ressaltada nos outros dois sinóticos, a certeza do evangelista que, formado pelas suas fontes, entendia a Palavra de Deus manifesta em Cristo Jesus como aquela destinada à salvação do mundo inteiro. Em outras palavras, na pessoa do Messias, o Filho de Deus, manifesta-se a Palavra Divina que vem libertar o mundo das realidades mais pérfidas e diabólicas.

Animada pelo exemplo do Cristo, a comunidade lucana, formada pela Tradição e pelas Escrituras, não se resignou aos lamentos do contexto hostil e desafiador, retratado no personagem diabólico. Uma maneira de perceber isto é a forma como a referida comunidade enfrentava a desigualdade social. Sousa afirma a complexa realidade em que se encontravam os indigentes no Oriente do primeiro século: terras nas mãos de poucos,

¹² MARGUERAT, D. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010. p. 132.

¹³ Constituição dogmática *Dei Verbum*: sobre a revelação divina, n. 10 In: COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 127.

¹⁴ BENTO XVI. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 183.

¹⁵ *Ibidem*, p. 186.

políticas oligárquicas e imperiais, muitos desempregados e indigência de cegos, aleijados, velhos, crianças e mulheres.¹⁶

Mesmo diante de um cenário desolador, o autor lucano testemunhava a corajosa vivência solidária da primeira comunidade (cf. At 2,44). Não se percebe nesta última o famoso *pessimismo estéril*, definido pelo Papa Francisco “como uma das tentações mais sérias, que sufoca o fervor e a ousadia e provoca a sensação de derrota que transforma em lamuriento desencanto com cara de vinagre”.¹⁷ Em Lucas, nota-se a intenção de fazer um paralelo entre o agir do cristão e o agir do Cristo diante das adversidades humanamente diabólicas. Há um apelo ético que “ilustra bem o que Lucas entende por conversão: um reconhecimento ativo da graça de Deus e uma mudança de comportamento em proveito da justiça”.¹⁸

O autor lucano entendia que, se a comunidade quisesse ser discípula do Cristo, deveria seguir os seus passos; enxergar a realidade problemática como Cristo enxerga: sem desânimos! Afinal de contas, “ninguém pode empreender uma luta se, de antemão, não está plenamente confiado no triunfo. Quem começa sem confiança, perdeu de antemão metade da batalha e enterra os seus talentos”.¹⁹

Ainda que os discípulos venham a sofrer toda e qualquer adversidade, a alegria deve encher seus corações. Segundo Saldías, ao falar sobre a alegria na perspectiva lucana, o evangelista emprega, na expansão da descrição da alegria do discípulo perseguido, os dizeres de Jesus presentes em Lc 6,23: *χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε* (alegrai-vos e saltai naquele dia). O autor alude à alegria cristã, à felicidade messiânica já existente nos relatos lucanos referentes à infância de Jesus. Além disso, Saldías afirma que Lucas compreende a alegria messiânica cristã ante as dificuldades como algo a ser lido dentro do contexto das profecias de Isaías.²⁰

Oriundas dos judeus ou dos pagãos, as perseguições, vistas pelo autor lucano como ataques velados do diabo, se apresentavam, naquele contexto, como mais um desafio para a comunidade primitiva. Em relação a isso, Fabris e Maggioni ressaltam que o evangelista lucano relata a difícil realidade dos cristãos que se entregam à insegurança e à

¹⁶ SOUSA, F. F. de. *Mendigos e ricos nas palavras de Jesus segundo Lucas: uma análise de Lucas 6,20-26*. 2012. 163 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

¹⁷ FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: a alegria do Evangelho. São Paulo: Paulus/Loyola, 2014. p. 85.

¹⁸ MARGUERAT, D. *Novo Testamento*: história, escritura e teologia, p. 131.

¹⁹ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, p. 85.

²⁰ SALDÍAS, I. Felices aquellos siervos! Lucas 12,37. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 37, p. 53, 2005.

marginalização social, devido à fidelidade ao Filho do Homem, Cristo Jesus. Afirmam ainda que a quarta bem-aventurança de Lucas (6,22-23) também ressalta o eco das palavras de Jesus, que manifesta o destino do discípulo imitador do Mestre, sendo este último o representante de todos os perseguidos da história (cf. 9,23-36). Igualmente, os autores destacam a mensagem lucana em apresentar a comunidade perseguida sob as virtudes da audácia e da esperança, que derivam da morte e da ressurreição de Jesus (cf. At 5,41),²¹ interpretadas como anúncio de Boa-Nova, pois evidenciam o plano da salvação.

A interpretação correta das Escrituras como mensagem salvífica é algo de extremo valor na luta contra as forças do mal, pois evita posturas incoerentes no seio da comunidade já sofrida por tantas tribulações. Não favorecer uma leitura fundamentalista é livrar-se dos erros e enganos diante da Palavra de Deus, vícios que estão plasmados no personagem diabólico presente no relato lucano das tentações.

Foi analisada a importância do *hoje* presente na perspectiva de Lucas e suas fontes cristãs-deuteronomistas. Não se trata de *um dia* qualquer, mas sim de um tempo emblemático, salvífico. Com isso se confirma a ideia do referido Papa, que entende o significado vivo das Escrituras como um necessário direcionamento destinado a alcançar todo fiel pertencente à Igreja, seja dos tempos atuais, seja dos vindouros. Fiel que, no entender de Lucas, poderia ser chamado de Teófilo, cujo nome traduzido significa “amigo de Deus”.

Como se sabe, é para Teófilo que o evangelista destina os escritos resultantes da sua análise minuciosa do conteúdo da Palavra transmitida por seus ministros (cf. Lc 1,1-3). Logo, constata-se que o evangelista, em seu investigar, o faz pautado pela Escritura e pela Tradição, assegurando a certeza da fé que chegou a Teófilo (cf. Lc 1,4). Percebe-se no esforço lucano, ante a Lei de Moisés, os Profetas e toda a Escritura, a exegese bíblica que auxiliava o evangelista na arte de interpretar, de forma inspirada, a Palavra de Deus à luz dos eventos pascais do Cristo Jesus.

Exegese bíblica que, segundo a Pontifícia Comissão Bíblica, constitui “*uma tarefa indispensável*. Querer se dispensar dela para compreender a Bíblia seria ilusão e manifestaria uma falta de respeito com a Escritura”.²² Por fim, partindo de tal exegese, o autor lucano, bem como suas fontes, quer evidenciar que o “mistério de Cristo está em continuidade de intenção com o culto sacrificial do Antigo Testamento; mas realizou-se

²¹ FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*, v. II, p. 76.

²² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 159.

de modo muito diferente, que corresponde a muitos oráculos dos profetas, e alcançou assim uma perfeição nunca antes obtida”.²³

Por fim, ao encerrar a pesquisa, manifesta-se o desejo de a mesma contribuir minimamente com a reflexão sobre as questões apontadas, sem ter nenhuma pretensão de esgotar a capacidade de entendimentos. Não há o interesse em dar a última palavra, mas sim em evidenciar caminhos já traçados por outros e colaborar com um novo pensar a respeito dos possíveis meios de interpretação de tão suntuoso tema: a intertextualidade bíblica presente no evangelista Lucas.

²³ BENTO XVI. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, p. 80.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Livros

- ALETTI, J. *L'arte di Raccontare Gesù Cristo: la scrittura narrativa del vangelo di Luca*. Brescia: Queriniana, 1991.
- ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos I (1–72): tradução, introdução e comentário*. São Paulo: Paulus, 1996.
- ALONSO-SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. *Salmos II (73–150)*. São Paulo: Paulus, 1998.
- BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α-χ)*. Tradução: Constantino Ruiz Garrido. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 2005.
- BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (λ-ω)*. Tradução: Constantino Ruiz Garrido. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 2005.
- BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- BORN, V. D. A. (ed.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (1,1–9,50)*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2005. v. I.
- BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (9,51–14,35)*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2005. v. II.
- BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (15,1–19,27)*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2005. v. III.
- BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas (19,28–24,53)*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2005. v. IV.
- BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Novo comentário bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2015.
- BRUEGGEMANN, W. *Teología del Antiguo Testamento: un juicio del Yahvéh*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- BULLINGER, E. *A Critical Lexicon and Concordance to the English and Greek New Testament*. Michigan: Zondervan, 1975.
- CARRIÈRE, J. *O livro do Deuteronômio: escolher a vida*. São Paulo: Loyola, 2005.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2002.
- CHRISTEIN, D. *Word Biblical Commentary – Deuteronomy 1–11*. Texas: Word Books, 1991. v. 6, p. 138. General Editors: David A. Hubbard; Glenn W. Barker. Old Testament editor: John D. W. Watts. New Testament editor: Ralph P. Martin.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituição dogmática Dei Verbum: sobre a revelação divina*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CONZELMANN, H. *Il Centro del Tempo: la Teologia di Luca*. Casale Monferrato, Itália: Piemme, 1996.
- CRAIG, E. *Understanding the Bible Commentaries Series – Luke*. Michigan: Baker Books, 1990.
- CSERHÁTI, M. *Binding the Strong Man: Demon Possession and Liberation in the Gospel of Luke*. London: Library of the New Testament Studies (481) 2013.
- DANKER, F.; BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3. ed. Chicago: University Chicago Press, 2000.

- DAY, J. (org.). *Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo São João*. São Paulo: Loyola, 1995. v. III.
- DUPONT, J. *Le tentazioni di Gesù nel deserto*. Tradução: Emilio Bovone. Brescia: Paideia, 1985.
- EICHRODT, W. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução: Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2004.
- FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*. Tradução: Giovanni Di Biasio. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. II.
- FITZMYER, J. A. *The Acts of the Apostles*. New Haven, London: Yale University Press, 2010.
- FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*. Introducción General. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. v. I.
- FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*. Capítulos 1–8,21. Traducción y Comentarios. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. v. II.
- FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*. Capítulos 8,22–18,14. Traducción y Comentarios. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. v. III.
- FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*. Capítulos 18,15–24,53. 2. ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006. v. IV.
- FRANCISCO. *Evangelii Gaudium: a alegria do Evangelho*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2014.
- GABEL, J.; WHEELER, C. *A Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2003.
- GARRETT, S. *The Demise of the Devil: magic and the demonic in Luke's Writings*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- GERHARDSSON, B. The Shema in the New Testament – Deut 6,4-5. In: *Significant Passages*. Suécia: Nova Press, 1996.
- GERHARDSSON, B. *The Testing of God's Son (Matt 4,1-11 & Par)*. An Analysis of an Early Christian Midrash. Oregon: Berlingska Boktryckeriet, 1966.
- HASEL, G. F. *A Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual*. Santo André: Academia Cristã, 2015.
- HORSLEY, R. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina romana*. São Paulo: Paulus, 2010.
- JOACHIM, J. *Jerusalém nos tempos de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2010.
- KARRIS, R. O Evangelho Segundo Lucas. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Novo Comentário Bíblico: São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2011.
- KELLEY, P. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. Tradução: Marie Ann Wangen Krahn. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal/Faculdade EST, 1998.
- KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. 2. ed. Michigan: Eerdmans Publishing, 1995, v. I-X.
- LATO, A. *The Devil in the Old Testament*. London: Library of the New Testament Studies (481), 2013.
- LIPINSKI, E. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola/Paulinas/Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2003. Responsáveis científicos: Pierre-Maurice Bogaert; Mathias Delcor; Edmond Jacob; Edward Lipinski; Robert Martin-Achard; Joseph Ponthot.
- LITWAK, K. D. *Echoes of Scripture in Luke-Acts*. Telling the History of God's People Intertextually. London: T&T Clark, 2005.

- LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo*. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 2010.
- MAGGIONI, B. *Il Racconto di Luca*. Assisi: Cittadella, 2001.
- MARGUERAT, D. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- MAYS, J. L. *Psalms: interpretation – a Bible Commentary for teaching and Preaching*. Kentucky: WJK Books, 2011.
- MCKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1983.
- MEYNET, R. *Il Vangelo secondo Luca*. Analisi Retórica. 2. ed. Bologna: CED, 2003.
- MORAES, M. *Os números na Bíblia*. São Paulo: Palavra & Prece, 2012.
- MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. São Paulo: Vozes, 2001. v. I.
- NEF ULLOA, B. *A apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,22-39): o testemunho profético de Simeão e Ana como ícone da História da Salvação*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- PAGE, E. *The origin of Satan*. Toronto: Random House, 1995.
- PESCH, R. *La visione di Stefano*. Brescia: Paideia, 1969.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja: discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II e documento da Pontifícia Comissão Bíblica*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1994.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002. 1. reimpr. 2012.
- PRINGENT, P. *O Apocalipse*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- RENDTORF, R. *A fórmula da Aliança*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ROBINSON, E. *Léxico grego do Novo Testamento*. Tradução: Paulo Sérgio Gomes. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.
- ROBINSON, J.; HOFFMANN, P.; KLOPPENBORG, J. *El Documento Q*. 2. ed. Salamanca: Sígueme; Leuven: Peeters, 2002.
- ROSSÉ, G. *Il Vangelo di Luca Commento Esetico e teológico*. Roma: Città Nuova, 1995.
- SABORIN, L. *L'Evangelie de Luc: Introduction et Commentaire*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1985.
- SCHMIDT, F. *O pensamento do Templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998.
- SCHÜRMANN, H. *Commentario Teológico del Nuovo Testamento: il vangelo di Luca*. Brescia: Paideia, 1983. v. I.
- SILVA, C. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2014. 2. reimp.
- SOUSA, F. F. de. *Mendigos e ricos nas palavras de Jesus segundo Lucas: uma análise de Lucas 6,20-26*. 2012. 163 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- TÁBET, M. *Introduzione al Pentateuco e ai Libri Storici Dell'Antico Testamento: Manuale di Sacra Scrittura*. Milano: Edusc, 2000.
- TAMAYO-ACOSTA, J. J.; SAMANES, C. F. *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- VAN DEN BORN, A. (ed.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- VATICANO II. VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a sagrada liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2005.

Artigos e capítulos de livros

- BOEZ, J. O deserto no Novo Testamento. *Teresianum*, v. 55, p. 321-324, 2004.

- BOGDAN, G. B. Blinded by Invisible Light Revisiting the Emmaus Story (Luke 24,13-35). *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90/4 (2014) 685-707.
- DANOVE, P. The usages of διδωμι in the Septuagint: its Interpretation and Translation. *Bulletin of the International Organization Septuagint and Cognate Studies*, v. 43, p. 25, 2010.
- FITZMYER, J. The use of the Old Testament in Luke-Acts. In: LOVERING JR, Eugene H. (ed.). *Society of Biblical Literature*, Atlanta, Georgia: Seminar Paper, n. 31, p. 527, 1992.
- FRIEDL, A. The reception of the Deuteronomistic Social Law in the Primitive Church of Jerusalem According to the Book of Acts. *Acta Theologica*, Suppl 23, p. 184, 2016.
- GIBSON, J. The Temptations of Jesus in Early Christianity. *Journal for the Study of the New Testament*, Sheffield Academic, 112, p. 87, 1995.
- GILLINGHAM, S. O Messias nos Salmos: uma questão de história da recepção e o Salterio. In: DAY, J. (org.). *Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- KIMBALL, C. Jesus' Exposition of the Old Testament in Luke's Gospel. *Journal for the Study of the New Testament*, Michigan: JSOT Press, 2009. Supplement Serie 94.
- KSELMAN, J.; BARRE, M. Salmos. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*, São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2015.
- LEDER, A. The desert itinerary notices of Exodus. *Estudos Bíblicos*, v. LXVIII, Caderno 3, p. 295, 2010.
- MCKENZIE, J. Aspectos do pensamento do Antigo Testamento. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico de São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2015.
- MERKEL, H. Israel im Lukanischen Werk. *NTS* 40 (1994) 371-398.
- NEF ULLOA, B. A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At): uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó. *Atualidade Teológica*, ano XVI, n. 41, p. 361, maio-ago. 2012. 359-369 p.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece Et Latin*. 28. ed. Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- REID, D. G. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus/Paulinas/Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2014. p. 727.
- RÖMER, T.; MACCHI, J.-D. Luke, the Disciple of Deuteronomistic School. In: TUCKETT, C. M. *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*. London: T&T Clark, 1985.
- ROWLAND, C. The Temple in the New Testament. In: DAY, John (ed.). *Temple and Wordship in Biblical Israel*. London/New York: T&T Clark, 2005.
- SALDÍAS, I. Felices aquellos siervos! Lucas 12,37. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 37, p. 53, 2005.
- SCHIAVO, L. The Temptation of Jesus: the Eschatological Battle and New Ethic of the First Followers of Jesus in Q. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 25, p. 145, 2002.
- SERRANO, A. The Jerusalem Temple According To Luke. *Estudios Bíblicos*, Universidad de San Damaso, v. LXXI, jan.-abr. 2013. Caderno 1.
- SHEPHERD, W. The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts. *Society of Biblical Literature*, n. 147, p. 93, 1994.
- TANNEHILL, R. C. Israel in Luke-Acts: a Tragic Store. *JBL* 104 (1985), p. 69-85.

VILLAS BOAS, A. O pecado das origens e a busca de sentido: antropologia comparada da narrativa de Adão e Eva entre a perspectiva de Machado de Assis e a Literatura Javista. *Revista Teografias*, Portugal: Universidade de Aveiro, n. 2, 2012. Disponível em: <<http://revistas.ua.pt/index.php/teografias/article/view/2385>>. ISSN: 2182-5998.

Bíblias e afins

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (ed.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969/1977.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR Grego-Português. 4. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

Concordância bíblica eletrônica: www.biblehub.com

http://biblehub.com/greek/ple_re_s_4134.htm.

http://biblehub.com/greek/strongs_2316.htm.

http://biblehub.com/greek/strongs_2446.htm.

http://biblehub.com/greek/strongs_2962.htm.

http://biblehub.com/greek/strongs_4151.htm.

http://biblehub.com/greek/strongs_4931.htm.

http://biblehub.com/greek/upestrespen_5290.htm.

Verbete αἶρω, http://biblehub.com/greek/strongs_142.htm.

Verbete ἀνάγω, http://biblehub.com/greek/strongs_321.htm.

Verbete ἀποκρίνομαι, http://biblehub.com/greek/strongs_611.htm.

Verbete ἄρτος, http://biblehub.com/greek/strongs_740.htm.

Verbete βασιλεία, http://biblehub.com/greek/basileia_932.htm.

Verbete βασιλείας, http://biblehub.com/greek/basileias_932.htm.

Verbete γέγραπται, http://biblehub.com/greek/gegraptai_1125.htm.

Verbete γίνομαι, http://biblehub.com/greek/strongs_1096.htm.

Verbete διάβολος, http://biblehub.com/greek/strongs_1228.htm.

Verbete ἐάν, http://biblehub.com/greek/strongs_1437.htm.

Verbete ἔδειξεν, http://biblehub.com/greek/edeixen_1166.htm.

Verbete εἶπεν, http://biblehub.com/greek/eipen_3004.htm.

Verbete ἐντέλλομαι, http://biblehub.com/greek/strongs_1781.htm.

Verbete ἐνωπιον, http://biblehub.com/greek/enopion_1799.htm.

Verbete ἐξουσία, http://biblehub.com/greek/strongs_1849.htm.

Verbete ζάω, http://biblehub.com/greek/strongs_2198.htm.

Verbete ἡγάγεν, http://biblehub.com/greek/e_gagen_71.htm.

Verbete λατρεύω, http://biblehub.com/greek/strongs_3000.htm.

Verbete λίθος, http://biblehub.com/greek/strongs_3037.htm.

Verbete οἰκουμένη, http://biblehub.com/greek/oikoumene_3625.htm.

Verbete πειράζω, http://biblehub.com/greek/strongs_3985.htm.

Verbete πούς, http://biblehub.com/greek/strongs_4228.htm.

Verbete σήμερον, http://biblehub.com/greek/se_meron_4594.htm.

Verbete τεσσαράκοντα, http://biblehub.com/greek/tesseractonta_5062.htm.

Verbete χειρός, http://biblehub.com/greek/cheiros_5495.htm.

Verbete מֶרֶץ, http://biblehub.com/hebrew/strongs_559.htm.

Verbete הָבִי, http://biblehub.com/hebrew/hevi_935.htm.

Verbete חֶזֶק, http://biblehub.com/hebrew/strongs_2421.htm.
 Verbete גֵּר, http://biblehub.com/hebrew/strongs_3027.htm.
 Verbete קָבוֹד, http://biblehub.com/hebrew/strongs_3519.htm.
 Verbete כָּתַב, http://biblehub.com/hebrew/strongs_3789.htm.
 Verbete לֶחֶם, http://biblehub.com/hebrew/lechem_3899.htm.
 Verbete נָפַס, http://biblehub.com/hebrew/strongs_5254.htm.
 Verbete נָתַן, http://biblehub.com/hebrew/strongs_5414.htm.
 Verbete רָגַל, http://biblehub.com/hebrew/strongs_7272.htm.
 מִלְכּוֹת, http://biblehub.com/hebrew/strongs_4438.htm.