

A ação missionária em Lc 10,1-24 e o proselitismo nas igrejas cristãs

Missionary action in Luke 10: 1-24 and proselytizing in Christian churches

*Rita Maria Gomes**

Resumo: A missão é um aspecto importante na vida das Igrejas cristãs e necessita, nos dias de hoje, séria reflexão. O presente artigo tem por finalidade analisar exegeticamente o texto de Lc 10,1-24 que aborda o tema da missão no relato do envio dos discípulos, com o intuito de perceber sua contribuição para a compreensão desse aspecto fundamental da vida cristã. O artigo está dividido em três partes. Primeiramente se faz uma contextualização da perícopé no Evangelho segundo Lucas para em seguida considerar as questões de delimitação e crítica textual; um terceiro ponto traz a análise literária e, por fim, a ressonância desse texto na missão da Igreja. Com isso, chega-se a uma orientação nova para a complexa e atual questão da atuação das igrejas cristãs num mundo cada vez mais plural, inclusive do ponto de vista religioso.

Palavras-chave: Novo Testamento; Evangelho de Lucas; Missão; Pluralismo religioso

* Possui graduação em Filosofia pelo Instituto Teológico e Pastoral do Ceará (Itep) e graduação, mestrado e doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje), onde lecionou Sagrada Escritura. Atualmente leciona na Universidade Católica do Pernambuco (Unicap). Tem experiência na área de Teologia Bíblica, com ênfase no Evangelho segundo Marcos. E-mail: ritamarianj@gmail.com

Abstract: Mission is an important aspect in the life of the Christian Churches and today requires serious reflection. The purpose of this article is to analyze exegetically the text of Lk 10: 1-24 which addresses the theme of the mission in the account of the sending of the disciples in order to perceive their contribution to the understanding of this fundamental aspect of the Christian life. The article is divided into three parts. Firstly, a contextualization of the text in the Gospel according to Luke is made, and then the questions of delimitation and textual criticism; a third point brings the literary analysis and, finally, the resonance of this text in the mission of the Church. This brings us to a new orientation to the complex and current question of the work of Christian churches in an increasingly plural world, including from the religious point of view.

Keywords: New Testament; Gospel of Luke; Mission; Religious pluralism

1. Introdução

A missão é um aspecto presente em todas as igrejas cristãs, no entanto, podemos nos perguntar se é entendida da mesma forma nas diferentes denominações. Também podemos levantar questões a esse respeito tanto no âmbito prático quanto teológico. A missão tem, essencialmente, caráter proselitista? Podemos, ainda hoje, falar de missão *ad extra*? O que pensam, em geral, aqueles que se propõem a sair em missão? Eles têm consciência do sentido profundo de seu envio e do que devem fazer presente com sua própria presença?

Com essas questões candentes, entre outras, voltamo-nos para a Sagrada Escritura e buscamos nela auxílio para compreender melhor esse aspecto essencial da fé cristã. Buscamos isso a partir da leitura de Lc 10,1-24, conhecida como “missão dos setenta e dois”, presente unicamente em Lucas. Esse estudo tem cunho exegético, portanto, trabalha o texto buscando, primeiramente, a mensagem essencial ou eixo central dele e, num segundo momento, considera os aspectos hermenêuticos.

2. Lc 10,1-24 no conjunto do Evangelho

O Evangelho de Lucas está estruturado em cinco partes (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 12-15) formando um esquema concêntrico no qual a viagem de Jesus a Jerusalém é o destaque, sendo, portanto, o coração do escrito, o centro da narrativa. A atividade de Jesus na Galileia corresponde à atividade de Jesus em Jerusalém, formando o enquadramento do texto central; e o trecho do evangelho da infância está relacionado com a paixão e ressurreição. O início e o fim da vida de Jesus correspondem, assim, ao grande quadro da narrativa de Lucas. Essa estrutura pode ser visualizada melhor no esquema abaixo.

- A Evangelho da infância (1 – 2)
- B Atividade de Jesus na Galileia (3,1 – 9,50)
- C A caminhada de Jesus rumo a Jerusalém (9,51 – 19,44)**
- B' Atividade de Jesus em Jerusalém (19,45 – 21,38)
- A' Paixão e Ressurreição (22,1 – 24,53)

O texto em questão encontra-se na seção central, conhecida como seção da “grande viagem”. O início mesmo dessa seção é marcado por um envio. Em 9,51, quando Jesus decide ir a Jerusalém “envia à sua frente mensageiros”. Estes enviados entram num povoado e não são recebidos porque se dirigiam a Jerusalém. A viagem começa com uma recusa a receber Jesus.

Logo em seguida há um outro texto no qual o tema abordado versa sobre as exigências para o seguimento. Este texto precede o discurso missionário. O texto que segue imediatamente, Lc 10,1-24, traz a questão levantada por um doutor da lei sobre o maior mandamento e serve de motivo para o novo ensinamento de Jesus sobre acolhida (o samaritano e a questão do próximo). No fundo, teríamos que entender que esses textos se relacionam, ou melhor, configuram um mesmo campo temático ou teológico. A acolhida ou a recusa a acolher é o tema transversal desses textos e, novamente, temos uma estrutura a ressaltar um centro no qual se encontra o discurso de Jesus a respeito da missão.

9,51-56 – as pessoas do lugar se negam a acolher Jesus e os seus

9,57-62 – exigências para o seguimento

10,1-24 – orientações para a missão e “prestação de contas” da missão

10,25-37 – *Amar ao próximo como a si mesmo*: exigência para o seguimento?

10,38-42 – Maria e acolhida sem reservas

Considerando que a seção da grande viagem se estende de 9,51 a 19,44, o nosso texto situa-se logo nos inícios da viagem rumo a Jerusalém, e nela a questão orientadora tem a ver com a relação entre Jesus, enviado do Pai, e os que se aproximam dele. Todos os textos de algum modo acentuam as “reações” das pessoas frente a Jesus e seu ensinamento. A viagem rumo a Jerusalém é a ocasião para Lucas expor seu material próprio e o material da *Quelle* e, claro, para dar margem a sua teologia da missão.

3. Os limites do discurso missionário: extensão e dificuldades textuais

O discurso missionário abrange mais da metade do capítulo 10 de Lucas (Lc 10,1-24). Tal afirmação sustenta-se no fato de que não é possível identificar nem alteração de lugar, nem de personagens. Apenas duas notas narrativas indicam a existência de dois momentos precisos no único discurso feito por Jesus. Ele é o grande orador nesse discurso, de modo que somente em 10,17, os discípulos falam quando contam a Jesus o resultado de sua missão.

A partir de Lc 10,25, se observa uma mudança de gênero e a introdução de outros personagens, indicando assim que se inicia uma nova perícope. Dissemos acima que esse longo trecho é um único texto com dois momentos precisos e isso pode levar a falsa dedução de que estamos diante de um texto simples. Não é esse o caso. A estrutura desse discurso é complexa e sua complexidade levou muitos estudiosos a dividi-lo em várias perícopes.

Isso aparece plasticamente na ordenação ou divisão desses textos em nossas traduções vernáculas. A Bíblia do Peregrino e a Bíblia de Jerusalém dividiram esse trecho em quatro perícopes, mas não do mesmo modo. A tradução da CNBB dividiu-o em três e a TEB, em duas. Nenhuma delas organiza do mesmo modo. Os estudiosos que dividem o discurso missionário em três perícopes consideram os vv. 13-16 como uma perícope a parte ao identificá-la como uma invectiva. É certo que estes versículos possuem um gênero diferenciado, mas constituem um subgênero discursivo. Ademais,

tematicamente, fazem parte do discurso missionário e estão intimamente afinados com a teologia lucana da acolhida-rejeição do messias Jesus. Portanto, não há razão suficiente para separá-los.

Porém, a unidade ou não do texto não é a única dificuldade no estudo desse trecho, pois o estabelecimento do texto “original” também causa discussão. O texto apresenta várias questões de crítica textual, no entanto, consideramos somente as mais importantes que são: a omissão de *dýo* nos versículos 1 e 17 e a inserção de *kai strafeis prós mathētas eipen* no versículo 22. Estas são as variantes que consideramos agora.

Quanto à omissão de *dýo*, fazemos a avaliação segundo os critérios externos e internos para verificar qual a variante que melhor traduz o texto lucano. De acordo com o critério externo de quantidade, a omissão leva uma grande vantagem, 16 testemunhos contra 8; segundo a abrangência, a omissão também leva certa vantagem, pois a seu favor estão testemunhos alexandrinos, ocidentais, bizantinos e cesareanos, enquanto pela presença consta apenas testemunhos alexandrinos e ocidentais. Quanto aos critérios de idade e qualidade, a inclusão reverte o quadro, pois testemunham a presença o P⁷⁵ do séc. III, os unciais B (séc. IV), D (séc. V-VI) e 0181 (séc. IV-V), além de algumas versões latinas, siríacas e coptas contra os unciais **α** (séc. IV) A C W (séc. V) L Q X Y (séc. VIII-IX) e todos os outros testemunhos mais tardios. Ao considerar todos os critérios se conclui que a presença do P⁷⁵ e do uncial B pesam o suficiente para a presença de *dýo* no texto lucano.

Quanto aos critérios internos só é possível considerar dois deles: a leitura mais difícil e a leitura não harmonizada. Não é possível fazer essa verificação apenas no texto lucano, assim expande-se o olhar para a tradição veterotestamentária na qual o número “setenta” tem um papel simbólico importante (METZGER, 1971, p. 151), enquanto o número “setenta e dois” não parece tão significativo. O número setenta e dois aparece, sobretudo, em censos ou identificação de animais para o sacrifício. Desse modo, podemos inferir que a

presença de setenta e dois ao invés de setenta, em Lc 10,1, é a leitura mais difícil e, como tal, deve ser preferida.

Quanto a atestação de “setenta e dois” no versículo 17, encontramos praticamente os mesmos testemunhos com algumas leves diferenças que não alteram em nada a avaliação do texto. A variante seguinte é altamente duvidosa, pois é praticamente uma repetição do início do versículo 23. Parece uma transposição visando amenizar a passagem entre um momento em que Jesus se dirige ao Pai e, logo em seguida, aos discípulos. Segundo Metzger (1971, p. 152), tal repetição é estranha ao estilo lucano, e também não modifica em nada o sentido do texto.

4. LC 10, 1-24: análise literária

Esse texto é um discurso e não apresenta uma estrutura claramente definida nem uma diagramação de fácil visualização. No entanto, ele fornece pistas de como se desenvolve. O discurso estrutura-se em duas partes, ambas iniciadas com uma nota narrativa (vv. 1 e 17). Estes versículos, além de serem nitidamente narrativos, apresentam a mesma forma literária. Em 10,1 temos a preposição *metá*, no acusativo, a conjunção coordenativa (adversativa) *dé*, e o primeiro verbo *anadeiknymi*, no indicativo aoristo ativo. Algo semelhante encontra-se no v. 17 que inicia com o verbo *ypostréfō*, também no indicativo aoristo ativo, seguido da conjunção *dé* e da preposição *metá*, agora no genitivo.

Cada parte tem subdivisões que não se correspondem. A primeira encontra-se organizada em quatro trechos:

1) vv. 2-4: caracteriza-se pela fala do senhor indicada com o verbo *légō* no imperfeito e com a preposição acusativa *prós* (*falou a eles*) para indicar a quem o senhor fala. Também pelas imagens da colheita e das ovelhas para referir-se à missão e aos missionários.

2) vv. 5-7: está marcado pela frase inicial *eis ēn d'an eisélthēte oikian* (*quando entrares numa casa*) e em seguida esses versículos são dominados pelos termos *oikía* e *oikos*, ambos traduzidos por casa.

3) Os vv. 8-12, como o anterior, são marcados pela frase inicial *kai eis ēn an polin eiserkhēsthe*, sendo os versículos dominados pelo termo *pólis*. Nesse ponto, duas coisas são importantes: os termos iniciais dos vv. 8 e 10 são praticamente idênticos e o mesmo ocorre com os termos finais dos vv. 9 e 11. Os vv. 2 e 12, ambos iniciando com o verbo *légō*, formam uma inclusão no discurso; da mesma forma o termo *pólis* relaciona os vv. 1 e 12.

4) Os vv. 13-16 se ligam ao anterior pela menção a Sodoma no v. 12. A sequência do texto bíblico traz a exemplificação das cidades que não acolhem a mensagem do reino.

A segunda parte, por sua vez, organiza-se de modo distinto. Alguns termos da primeira parte reaparecem no versículo 17, e outros termos desse aparecerão em outros trechos, criando com isso, um elo entre eles. Desse modo, o v. 17 apresenta-se como uma abertura ou ambientação para o discurso que segue. Nele destacamos os termos *kharas* e *onómati* que se ligam ao verbo *khairō* e *onomata*, no versículo 20. Isso poderia indicar os limites de um trecho por uma inclusão, no entanto, entendemos que a inclusão a delimitar o primeiro trecho é marcada pela repetição de *ouranós*, no v. 18, na forma genitiva e, no v. 20, na forma dativa. Na mesma linha de raciocínio, se percebe a repetição do vocativo *kýrie*, presente no v. 17 e no v. 21, e do termo *pneuma* nos vv. 20 e 21.

O segundo trecho compreende os vv. 21-22 e estão centrados nos termos *páter* e *uíos*, também o termo *pneuma* com a especificação *ágios*. O terceiro trecho compreende os vv. 23-24, delimitado pelos termos iniciais que supõem um movimento de Jesus em direção aos discípulos. O trecho se centra em torno dos verbos *blépō* e *akouō*. Aqui temos uma repetição que ecoa a primeira parte através do verbo *akouō*, presente na primeira parte no v. 16 e no versículo final (24). Assim, chegamos à estruturação que permite uma visão do conjunto:

¹ Então depois disso apontou o senhor outros **setenta e dois**, e **enviou-os** [...]

cidade

² dizia pois a eles

³⁻⁴ parti: eis que vos **envio**

⁵ quando entrares numa **casa**

⁷ de **casa** para **casa**

⁸ quando entrares numa **cidade** e vos *acolherem*

⁹ *aproximou a vós o reino de Deus*

¹⁰ quando entrares numa **cidade** e não vos *acolherem*

¹¹ *aproximou o reino de Deus*

¹² Digo-vos [...] aquela **cidade**

¹³⁻¹⁴ Corazim e Betsaida // Tiro e Sidônia

¹⁵ Cafarnaum, até o céu serás *exaltada*? até o hades serás *rebaixada*

¹⁶ O que ouve a vós, me **ouve**, o que vos **rejeita**, me **rejeita**; e **rejeita** o que me enviou.

¹⁷ Retornaram, pois, os setenta [dois] com *alegria* [...], **Senhor**, [...] *os demônios* [...] **nome**.

¹⁸ Disse, pois a eles [...] *Satã* e **do céu**

²⁰ *Alegrai-vos* porque os vossos **nomes** [...] **nos céus**.

²¹ No Espírito Santo [...] Pai, **senhor do céu** e da terra; e *revelar*

²² O filho [...] o Pai e *revelar*.

²³ *seus discípulos* [...] os olhos que veem o que **vedes**.

²⁴ Digo-vos [...] desejaram ver o que **vedes** e não viram, e **ouvir** o que *ouvis* e não *ouviram*.

4.1. O discurso missionário e sua fonte

Esse texto faz parte do hipotético documento chamado *Quelle*. Na reconstrução deste documento o Evangelho de Lucas foi aceito como o que melhor guardou a estrutura da *Quelle*. Assim, observamos os textos tendo Lucas por base.

Devemos dizer que, como conjunto, esse texto não tem paralelos nos outros evangelhos. A primeira grande diferença entre Lucas e Mateus está na

organização do material. Em Lucas todo o material está organizado num grande discurso, enquanto Mateus distribui seu material em capítulos diferentes, portanto, em contextos imediatos diversos.

Mt 10,7-16 considera a missão dos Doze e segue imediatamente a perícopes da nomeação desses, indicando que Jesus lhes deu poder para expulsar os espíritos impuros e curar todo tipo de enfermidade. No detalhe, nota-se muitas diferenças, tais como: Mateus inicia já com o conteúdo da pregação missionária, ou seja, o anúncio de que “o reino está próximo”. Em Lucas esse anúncio se dá em dois momentos diferentes e com nuances distintas. O primeiro, no v. 9, é consequência da acolhida dos discípulos nas casas e traz “o reino de Deus aproxima-se a vós”; o segundo está no v. 11, supondo uma rejeição por parte da cidade, e traz “mas sabeis que o reino de Deus se aproximou de vós”. O tom se assemelha a uma censura.

O envio dos discípulos, em Lc 10,3, corresponde a Mt 10,16. As diferenças aqui são o deslocamento dentro da perícopes e a alteração de *arnas* (cordeiros) por *próbata* (ovelhas). A orientação sobre o que portar na missão encontra-se em Lc 10,4 e corresponde a Mt 10,9-10. Nesse ponto as diferenças são mais marcantes. Lucas traz simplesmente “não porteis bolsa, nem alforje, nem sandálias e a ninguém pelo caminho saudeis”. Mateus, por sua vez, traz “não provam-se de ouro, nem prata nem dinheiro na vossa cintura, nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem bastão, pois digno o trabalhador de seu alimento”.

Além de aumentar os “itens” que os discípulos não devem portar (ouro, prata, duas túnicas e bastão), Mateus insere a sentença sobre o “merecimento da recompensa ao trabalhador” que em Lucas vem depois da instrução a comer do que lhes for servido na casa em que forem acolhidos. Lucas traz a expressão *tou mishou* e Mateus traz *tēs trofēs*, respectivamente “salário” e “alimento/sustento”.

Em Lucas, a referência a Sodoma encontra-se em 10,12 e encerra os ditos sobre a possível rejeição dos missionários por parte das cidades e é o motivo para as invectivas contra Corazim, Betsaida e Cafarnaum. Em Mateus, ela encerra essa censura. Lc 10,13-16 corresponde a Mt 11,21-24. Lc 10,16 tem uma espécie de paralelo em Mt 10,40. A grande diferença é que Lucas supõe a rejeição dos

missionários como uma rejeição a Jesus que os enviou e, conseqüentemente, a rejeição daquele que enviou Jesus. Em Mateus isso está formulado positivamente, ou seja, aqueles que os recebem (no caso, os doze) recebem Jesus e aquele que o enviou.

Quanto a Lc 10,21-22, o acordo é impressionante. Assim, chamamos a atenção aqui para as diferenças. A primeira delas corresponde à frase inicial. Em Lucas temos: “*na mesma hora exultou no Espírito Santo e disse*” e em Mateus, “*naquele tempo, falando Jesus disse*”. Notamos ainda a alteração do verbo *ginōskō* (Lc 10,22) pelo verbo preposicionado *epignōskō* (Mt 11,27). Em Mateus o conhecimento teria uma sutileza indicando um conhecimento ligeiramente diferente e que podemos traduzir por “reconhecimento”.

Lc 10,23-24 tem sua correspondência em Mt 13,16-17. Em Mateus, o dito encontra-se no chamado “sermão das parábolas”. E os “reis”, de Lucas, são substituídos pelos “justos” que desejaram ver e ouvir o que os discípulos veem e ouvem. Novamente vemos alteração de verbos e/ou de aspectos verbais no uso dos mesmos verbos.

4.2. A missão dos discípulos e a missão de Jesus

A forma geral do texto lucano é a de um discurso (FITZMYER, 1987, p. 201-231). No entanto, esse discurso, oriundo da *Quelle*, foi trabalhado pelo evangelista com a introdução de pequenos períodos narrativos (vv. 1 e 17). Uma vez que o discurso volta-se inteiramente à questão da missão, infere-se que seu *Sitz im Leben* seja a missão e, conseqüentemente, sua intencionalidade seja uma orientação, tanto prática quanto teológica, aos missionários que são enviados a pregar a aproximação do reino de Deus.

Para entendermos a dinâmica do discurso devemos focar nossa atenção, sobretudo, nos verbos, nas conjunções, nas preposições e substantivos em destaque. Com isso, percebemos os termos que forjam o desenvolvimento do texto conduzindo o leitor ao eixo central. Dos mais de oitenta e quatro verbos presentes nesse texto chama especial atenção os seguintes: *apostéllō* (*enviar*) e *akoúō* (*escutar*), *athetéō* (*rejeitar*) e *apokalýptō* (*revelar*).

O primeiro marca os limites da primeira parte do discurso nos versículos 2 e 16 enquanto o segundo marca os limites da segunda parte do discurso nos versículos 16 e 24, além de servir como ligação entre as duas partes; o terceiro só aparece nesse ponto da obra lucana, mas é essencial à sua teologia; o quarto mostra-se importante na relação de conhecimento do pai como um ato do filho.

O verbo “enviar” serve tanto para os setenta e dois quanto para Jesus que aqui jamais é nomeado. Ele é sempre “senhor”. O “ouvir” é a atitude esperada daqueles a quem o anúncio é feito. O “rejeitar” é a possibilidade de todo aquele que escuta e isso acontece realmente por parte de alguns. No texto, a rejeição está associada não a indivíduos, mas a casas e cidades. O verbo “revelar” está associado à capacidade única do Filho de revelar o Pai, já que só o Filho conhece o Pai.

Os substantivos em destaque no texto são *kýrios* (*senhor*), *pólis* (*cidade*), *oikía* (*casa*), *onómatos* (*nome*), *ouranós* (*céu*) e a expressão *ē basiléia tou Theou* (*o reinado de Deus*). O termo “senhor” está presente em todo o texto e faz referência tanto a Jesus quanto a Deus Pai. Os termos referentes à casa denotam-na de dois modos: como lugar de estadia e como família. A casa, em sua dupla vertente, compreende o nível mais imediato da ação missionária dos enviados. A esta é seguida a cidade, nível mais importante no texto, pois é mais desenvolvido e abrange um espaço maior. À cidade está relacionada a expressão que se repete da “aproximação do reinado de Deus”.

Os enviados anunciam que o reinado de Deus se aproximou. Este é o conteúdo da missão. Esse anúncio é acompanhado de sinais como a cura de enfermos e o desejo de paz. A missão de Jesus, da qual partilham os discípulos, é tornar presente/próximo o reinado de Deus, em si mesmo. A missão de Jesus de fazer presente o reino é mais desenvolvida na segunda parte. Os discípulos quando retornam dizem que os demônios lhes são submetidos pelo “nome” de Jesus, aqui chamado Senhor. Jesus é o Filho, enviado do Pai, que é senhor do “céu” e da terra.

Considerando, sobretudo, os verbos e as preposições e conjunções utilizados, somos levados a concluir que o eixo central de todo o discurso missionário é a possibilidade de acolhida ou rejeição marcadas no texto pela

atitude de escuta de quem acolhe e a não-escuta de quem rejeita. Tudo que vem antes e depois está relacionado à situação possível de acolhida ou rejeição.

4.3. O aporte teológico do discurso missionário

O primeiro ponto a ser considerado deve ser o do alcance universal da missão dos discípulos e este é dado pelo número dos enviados: setenta e dois. Nem Marcos, nem Mateus apresentam outro envio em missão que o dos Doze. O número “setenta e dois” tem suas raízes no Antigo Testamento. Em Gn 10, encontra-se a relação dos nomes que deram origem às nações pagãs: setenta, segundo o texto massorético, e setenta e dois, conforme a LXX.

A indicação do número “setenta” é melhor atestada no AT. Em Nm 11,16-18, encontramos dados que podem iluminar essa questão. Ali se narra que o Senhor manda Moisés reunir “setenta” anciãos do povo para que o mesmo Senhor dê do seu Espírito também a eles e os constitua colaboradores de Moisés. Na sequência, em Nm 11,24, informa que Moisés os fez rodear a tenda e que dois que estavam na lista ficaram no acampamento. E novamente, em Ex 24,1, encontra-se outra referência a setenta anciãos. O fato de que Lucas utilize o número das nações pagãs e não o dos anciãos hebreus é muito significativo e aponta para a missão que chega aos gentios.

O segundo ponto importante da teologia deste texto é o caráter messiânico que se expressa pelo ato de “desejar a paz”. A referência a “um filho da paz” é uma alusão a Is 52,7: a exaltação do arauto da paz que traz a boa nova e que diz “já reina o teu Deus”. Em Lc 10,6, o desejar a paz é outra forma de expressar o anúncio fundamental: “o reino de Deus chegou”.

Ora, o anúncio da chegada do reino se faz em seguida. Ao ampliar a abordagem do missionário, passando da casa para a cidade, nos deparamos com um paralelismo de segmentos bastante interessante, entre os vv. 8-9 e 10-11. Os vv. 8 e 10 configuram uma antítese e os vv. 9 e 11, uma sinonímia. O mais importante encontra-se na sinonímia dos vv. 9 e 11, pois afirmam que “o reino de Deus se aproximou”. A proximidade do reino de Deus independe da acolhida ou da rejeição.

As chamadas invectivas contra as cidades do lago são uma exemplificação da rejeição diante do anúncio da aproximação do reino e consequentemente daquele que faz presente o reino: o Messias. Por isso, no v. 16, temos “quem vos rejeita, a mim rejeita e rejeita aquele que me enviou”.

A citação de Sodoma, Tiro e Sidônia no âmbito da exemplificação da rejeição é muito significativa, pois o exemplo de Sodoma é comum na tradição veterotestamentária (cf. Ez 16,49.56; 26–28 etc). Sodoma, juntamente com Gomorra, não citada aqui, é símbolo da maldade, da não-acolhida (Gn 19,1-28), assim como Babilônia é símbolo da opressão, servindo como um bom exemplo do julgamento das cidades que não acolherem o Senhor.

Em 10,15, ao falar de Cafarnaum, cidade da maior atuação de Jesus, o autor alude a Is 14,12-14, quando o profeta, refletindo sobre a volta do exílio, lança toda luz sobre a queda dos grandes impérios, especialmente, do rei Nabucodonosor. Do mesmo modo, esses versículos isaianos parecem iluminar Lc 10,18 quando diz que “vê satanás como um raio caído do céu”.

Isso indica que a rejeição do enviado de Deus e de seu reino tem consequências. A rejeição do enviado supõe o colocar-se fora do “reinado de Deus”. A segunda parte do discurso missionário aborda as consequências da rejeição ao apresentar a Satanás e os demônios como derrotados pelo poder do Messias, partilhado com os discípulos. O reinado de Deus se faz presente e abrange céu e terra, restando para Satanás e os demônios o domínio do *hades*.

5. Ressonância de Lc 10,1-24 na missão da Igreja

O “envio” dos setenta e dois (v 1) e sua “volta” (v 17) não se referem a uma missão ocorrida de fato, mas “são puramente pessoais: de Jesus se separam e a Jesus voltam” (FITZMYER, 1987, p. 203.). Na verdade, o primeiro versículo nos diz que Jesus os enviou, não diz, porém, onde estão nem para onde vão e a instrução segue-se imediatamente, sem nenhuma indicação de tempo decorrido.

No v. 17, Lucas informa que eles voltaram cheios de alegria, e novamente, não há referências a lugares ou tempo. Esta “volta” marca novo

ensinamento da parte de Jesus. Assim, todo o texto se estrutura como um “discurso catequético-missionário”. Jesus instrui os discípulos numa dupla ordem: primeiro oferece instruções mais de ordem prática (3-11) e em seguida dá orientações de ordem mais teológica (18-24).

5.1. As instruções de ordem “prática” (3-11)

Jesus prepara os missionários para enviá-los a “toda cidade e lugar onde pensava ir”. Isso não deve nos fazer pensar numa missão específica, um lugar na Palestina daquele tempo. Esse enunciado aponta para uma missão que não conhece fronteira, nem de tempo nem de espaço, pois, o anúncio proposto é atemporal: Deus reina.

Em seguida, Jesus conscientiza os enviados da necessidade de missionários ao comparar os lugares onde deviam ir como uma messe que necessita de “braços”. A orientação missionária não deixa de fora o caráter da dificuldade a enfrentar na missão. Ao dizer o que os enviados não deveriam portar nem bolsa, nem alforje, nem sandálias, alerta para o fato de que eles já devem ter feito a experiência do reinado que se faz presente na pessoa de Jesus e, por isso mesmo, não devem ficar apegados à segurança que vem do dinheiro.

Quanto à ordem de não saudar a ninguém pelo caminho, algo tão estranho ao nosso mundo, aponta para a urgência do anúncio e para evitar o desvio que acarretaria um atraso. O costume judaico antigo das saudações “intermináveis” incluía, por vezes, o desvio do caminho para saudar. O v. 7 faz uma consideração que nos parece demasiado prática e diz para o enviado alimentar-se do mesmo que alimenta aqueles que o acolherem e não passar de casa em casa. Como Jesus comeu e bebeu com quem o acolheu, assim devem proceder aqueles enviados por ele. Há mais nessa orientação, supõe que o enviado também acolheu a família que o recebeu, pois, a partilha de mesa revela a comunhão de vida.

O conteúdo propriamente dito da missão, ou seja, o anúncio de que o reinado de Deus chegou encontra-se nos vv. 9 e 11. Do mesmo modo que o “desejar a paz” aponta para a possibilidade de “acolhida” ou “rejeição”, assim

também, o anúncio da proximidade/chegada do reino. Diante de Jesus, não é possível a indiferença: ou a aceitação ou a recusa.

5.2. Instruções de ordem “teológica” (18-24)

Nesse trecho temos pelo menos três temas fortes: o anúncio do reinado de Deus por e no Cristo (vv. 9 e 11), a revelação do Pai pelo Filho no Espírito (vv. 21 e 22) e o messianismo dando suporte aos dois primeiros, uma vez que o reinado de Deus só pode ser instaurado pelo messias.

O messianismo é o fundamento da pregação do reino. A expressão “reino de Deus” é atestada na tradição judaica a partir da apocalíptica que se seguiu ao exílio (cf. Ml 2,17–3,5; Jl 2,1-11; 4,1-21; Dn) e como um desenvolvimento da noção da realeza divina. A apocalíptica escatologizou e universalizou o reino de Deus (SOBRINO, 1996, p. 111). A partir daí começam as esperanças messiânicas. Estas conheceram mais de um viés. Existiam os que esperavam um messias davídico que instauraria o “reino de Yhwh”.

Também a corrente sacerdotal esperava um messias de acordo com suas convicções e, conseqüentemente, um reino correspondente. Da mesma forma, a corrente profética do messianismo. A expectativa do reino que viria parte das diversas formas de esperança messiânica. Há, portanto, uma relação constitutiva nas noções de “reino” e de “messias”. Um implica o outro e, da mesma forma, um explica o outro.

Mas, apesar das diferenças existentes nessa espera, havia um aspecto que ligava todas: a espera da instauração do reino de Deus como um reino de justiça. Jesus, ao iniciar sua vida pública, já o faz anunciando o reino de Deus (Cf. Mc 1,14; Mt 4,17; Lc 4,18). O reino de Deus é, para Jesus, a realidade última, ou seja, Deus agindo na história. Por isso mesmo, a categoria de “Reino de Deus” em muitos momentos aqui vem grafada como reinado. Dito isso, a mensagem contida na “missão dos setenta e dois” torna-se clara: o reinado de Deus chegou até vós; ele se faz presente na pessoa de Jesus messias.

Por sua vez, a revelação do Pai pelo Filho no Espírito nos coloca questões de ordem histórica que não são o foco aqui. Diremos apenas que, tal como aparece

em nosso texto, é já uma fórmula trinitária elaborada que não deve ser acolhida como uma reminiscência do Jesus histórico. Esta elaboração trinitária pertence ao terceiro estágio da tradição evangélica e expressa a mesma construção e a mesma linguagem do Evangelho de João (FITZMYER, 1987, p. 245-254.). O importante a esse respeito é o fato de que a relação de Jesus com Deus era a de paternidade e filialidade. Jesus refere-se a Deus como Pai e é da sua condição de Filho que pode revelar a Deus como Pai.

O conhecimento do Pai que se dá na pessoa do Filho é de tipo relacional e não racional. Desse modo, o autor coloca na boca de Jesus uma contraposição entre o conhecimento de Deus que se dá na experiência de acolhida e o conhecimento legal, próprio dos escribas e fariseus. Os pequenos, a quem isso foi revelado por Deus, são exatamente os pobres, os ignorantes intelectualmente, em resumo, a casta de excluídos que fora acolhida por Jesus e que, por sua vez, O acolhera. Ainda uma palavra sobre nosso tema. A exaltação do Pai feita por Jesus tem uma razão específica que no texto vem marcada pelo termo “*tauta*” (isso) em Lc 10,21. O que o Pai escondeu aos sábios e entendidos e revelou aos pequenos foi essa presença do reinado que se expressou na autoridade dada ao Filho, e partilhada por este com os discípulos, sobre todo poder do antirreino.

5.3. A missão dos setenta e dois e a tradição da Igreja

Notamos que nosso texto praticamente não foi utilizado num “projeto” missionário. A Igreja, em todos os tempos, deu preferência aos textos referentes à “missão dos doze” quando o assunto era a missão.

Na Patrística encontramos alguns comentários a esse texto, tais como o de Beda, São João Crisóstomo, Orígenes, São Gregório, Teofilato e Tito Bostrense. Entre tantos comentários destaca-se o de Santo Ambrósio em seu *Tratado do Evangelho de Lucas*. Santo Ambrósio cita alguns versículos desse texto e comenta-os, relacionando-os com outras passagens da Escritura, tanto neo quanto veterotestamentárias. Da leitura deste comentário percebemos que a intenção do autor não é falar da missão enquanto tal, pois não apresenta o texto

em sua unidade e acentua alguns detalhes que revelam ser sua preocupação e intenção, a situação da comunidade específica à qual se dirige e cujos problemas serão iluminados por seu comentário.

Certo é que, utilizando ou não esse texto lucano, a missão na Igreja foi marcadamente proselitista. Fazer missão significava converter os não-crentes, os pagãos em cristãos. Mesmo que esta conversão fosse apenas aparente. Isto se deu, sobretudo, quando o cristianismo passou de religião perseguida a religião do Império. A consequência de um mundo comandado por cristãos foi a compreensão de que “ser cidadão” significava “ser cristão”.

Ao longo dos anos, essa postura gerou uma massa de “cristãos sociológicos”. Boa parte dos brasileiros, para ficar em âmbito restrito, não tem real consciência do seu ser cristão, menos ainda, cristão católico. Nasce-se “na Igreja” e nela se permanece, mesmo sem saber por quê. A identificação entre cidadão e cristão resultou numa compreensão da missão apenas voltada para a conversão e implantação da Igreja e isso ainda habita o imaginário de muitos. Mas hoje num mundo como o nosso, o que significa “missão” e qual é, afinal, a estratégia missionária da Igreja?

5.4. Missão da Igreja

O Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja nos diz que “a atividade missionária não é outra coisa, nem mais nem menos, que a manifestação ou epifania dos desígnios de Deus e a sua realização no mundo e na sua história, na qual Deus, pela missão, manifestamente vai tecendo a história da salvação” (n. 6).

Em outras palavras, a missão da Igreja é tornar visível a missão do Cristo, trazer a vida divina ao homem, trazer a salvação. Curiosamente, em todo o decreto, não há uma única referência a único versículo de Lc 10,1-24. Mesmo em partes do discurso que refletem ideias presentes nessa perícopie, ela não é citada.

A base para todo o discurso missionário no Decreto *Ad Gentes* se encontra em Mt 28,19-20 “Ide, pois, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a cumprir tudo quanto vos

prescrevi” e Mc 16,15ss “Ide por todo o mundo, proclamai a Boa Nova a toda criatura. Quem acreditar e for batizado, será salvo; mas quem não acreditar, será condenado.” Dessas duas passagens vem as demais afirmações.

No terceiro parágrafo do n. 6 diz: “O fim próprio desta atividade missionária é a evangelização e a implantação da Igreja nos povos ou grupos em que ainda não está radicada.” O acento maior continua no aspecto externo. É verdade que, como todo documento do Vaticano II, há no Decreto *Ad Gentes* uma abertura considerável às relações com as outras religiões. No entanto, essa abertura não é suficiente para uma visão clara da questão missionária.

Se a missão é fundamentada exclusivamente nas citações de Mt 28,19-20 e Mc 16,15ss, ela continuará sendo proselitista e criando situações de intolerância cada vez mais fortes. O texto da missão dos setenta e dois teria, nesse sentido, uma importância que foi negligenciada: a missão dos discípulos como a de seu mestre foi primeiramente para os seus, portanto, *ad intra*.

O aspecto da acolhida-rejeição que está presente em Lucas também se encontra em Marcos e indica que tanto os judeus quanto os pagãos poderiam recusar o anúncio. Isso é essencial para que o “mandamento” missionário que encontramos nos Evangelhos não seja motivo de intolerância para com outras denominações cristãs nem com outras religiões. O anúncio do Reino e, portanto, de Jesus Cristo, é sempre proposta. Também porque com a massa de cristãos sociológicos é mais urgente a missão *ad intra* que uma missão *ad extra*.

5.5. O hoje de Lc 10,1-24 na vida da Igreja

Frente à constatação do total esquecimento de Lc 10,1-24 no que diz respeito à missão da Igreja, nos perguntamos se não é a hora de pensar a missão por outro caminho. Talvez seja o momento de buscarmos através deste texto lucano uma nova consciência e apresentação do anúncio do Cristo que possa resgatar os aspectos de proposta amorosa do reino.

Vivemos um momento em que, mais que nunca, necessitamos pensar uma evangelização e, portanto, uma missão *ad intra*. O anúncio deve ser proposto,

jamais imposto e isso significa respeitar a liberdade daquele a quem dirigimos o anúncio, pois Deus jamais cerceia a liberdade humana.

Para sermos fiéis missionários de Cristo hoje, a primeira exigência não é de ordem prática, ao contrário, é profundamente existencial e deve nos levar a uma atitude de humildade no saber. Devemos conscientizar-nos de que não somos “donos da verdade” e propor, a exemplo de Paulo, o Evangelho recebido (1 Cor 11,23; Gl 1,12.), conscientes de que não somos os únicos a anunciá-lo e que não existe um único modo de fazê-lo.

Não devemos esquecer o anúncio. Cristo ordenou a seus discípulos, nos ordenou, anunciar em seu nome a chegada do reino de Deus. Mudam as condições e modos deste anúncio, nunca seu conteúdo, sob pena de pregarmos a nós mesmos e nossos anseios e não a mensagem do Cristo. Mais que nunca é urgente a mensagem de Jesus: o reinado de Deus chegou até vós. O reinado de justiça e paz nos é proposto, precisamos responder a ele para que, por graça, ele seja instaurado em nosso meio.

6. Conclusão

Somos chamados a resgatar primeiramente a inspiração do ensinamento de Cristo, tanto em seus discursos quanto em seu agir. Nosso estudo levou-nos a perceber que a motivação da missão na Igreja, teve sua base de sustentação no mandamento pós-pascal de “fazer discípulos em todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19-20).

Não podemos e não devemos negar esse “mandamento” do Cristo Ressuscitado, mas não podemos esquecer que ele nos disse e nos mostrou “o como” desta ação. A ação missionária deve revelar, em plenitude, a consciência de que o Cristo sempre se propõe. Essa foi sempre a ação de Deus em todos os tempos. Cristo se propõe à humanidade livre e espera dela uma resposta livre. Por isso, no testemunho missionário de Lc 1,1-24, temos claramente as duas posições: aceitação e recusa da proposta que é o Cristo.

A missão da Igreja é anunciar, sem cessar, a salvação trazida por Cristo a humanidade inteira. Mas, a eficácia deste anúncio se dá no testemunho de acolhida dos que sofrem, de luta por justiça para as vítimas de injustiças. O nosso agir no mundo atual, fala mais que nossos discursos. A grande verdade de nossa destinação à salvação em Cristo deve ser propagada com a boca e com nossos gestos concretos de acolhida do Cristo nos outros cristos que encontramos todos os dias.

Bibliografía

- BULTMANN, Rudolph. *Historia da la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 2000.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Loyola, 2002.
- EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994.
- FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio segun Lucas III: traducción y comentario – capítulos 8,22–18,14*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- GAMBA, Giuseppe. *La portata universalista dell'invio dei settanta(du) discepoli (Lc. 10,1 e ss)*. Torino: Scuola Grafica Salesiana, 1963.
- Iniciação à análise estrutural*. São Paulo: Paulinas, 1983. (Cadernos Bíblicos, 27).
- METZGER, Bruce M. *A textual commentary on the Greek New Testament*. London-New York: United Bible Societies, 1971.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2012 (28º ed.)
- SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador I: A História de Jesus de Nazaré*. Vozes: Petrópolis, 1996.

Recebido em: 12/06/2018

Aprovado em: 26/06/2018