

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

WALDEIR DA PAIXÃO SILVA

A ESPERANÇA DE UMA ECONOMIA SOLIDÁRIA À LUZ DA SAGRADA ESCRITURA

Porto Alegre
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

WALDEIR DA PAIXÃO SILVA

**A ESPERANÇA DE UMA ECONOMIA SOLIDÁRIA À LUZ DA
SAGRADA ESCRITURA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática. Linha de pesquisa: Teologia, experiência religiosa e pastoral.

Orientador: Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva

Porto Alegre

WALDEIR DA PAIXÃO SILVA

**A ESPERANÇA DE UMA ECONOMIA SOLIDÁRIA À LUZ DA
SAGRADA ESCRITURA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática. Linha de pesquisa: Teologia, experiência religiosa e pastoral.

Aprovada em: 29 de novembro de 2018

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva – (orientador – PPGTeo/PUCRS)

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – (PPGTeo/PUCRS)

Prof. Dr. Emil Albert Sobottka – (PPGSoc/PUCRS)

Porto Alegre
2018

RESUMO

A presente pesquisa propõe-se a refletir sobre o fundamento de uma economia solidária à luz da Sagrada Escritura. Para isso, vale-se de uma leitura sócio-econômica para analisar alguns recortes veterotestamentários e também dos evangelhos de Lucas e João que sinalizam de forma mais direta os caminhos para a substituição da economia fraticida pela economia solidária. A esperança de uma economia solidária fundamenta-se em Deus, mas Ele não pode executá-la passando sobre a liberdade das pessoas, por isso procura colaboradores dispostos a imitar Seu agir generoso e a comprometer-se com seu projeto. Em Jo 6,1-15, Jesus sinaliza com a partilha/multiplicação dos pães que o Reino já está entre eles. O grande milagre é a superação do egoísmo e este pode ser repetido, pois a participação da Ceia Eucaristia requer, necessariamente, o cumprimento do dever da solidariedade e da partilha. Deste modo, os cristãos podem se tornar fermento de uma nova economia.

Palavras-chave: Economia solidária. Esperança. Eucaristia. Pobreza. Sagrada Escritura.

ABSTRACT

The present research proposes to reflect about the foundation of a solidarity economy in the light of Sacred Scripture. For this, a socio-economic approach to analyze some Old Testament clipping and also from the gospels of Luke and John which signalize more directly the ways to replace the fratricide economy for the solidarity economy. The hope of a solidarity economy is based in God, but He can not execute it passing above the people's freedom, for this He looks into available contributors willing to imitate His generous act and compromise with His project. In John 6,1-15, Jesus signalize with the sharing/multiplication's bread that the Kingdom is already between them. The great miracle is overcoming the selfishness and it might be repeated, because the Eucharistic supper requires, necessarily, the fulfillment of the duty of solidarity and sharing. Thus, the Christians can become yeast of a new economy.

Keywords: Solidarity Economy. Hope. Eucharist. Poverty. Sacred Scripture.

Agradeço a Deus, Senhor de todo o conhecimento e sabedoria, pela luz infalível que me guiou nesta jornada;

à Arquidiocese de Pelotas, na pessoa de Sua Excelência Reverendíssima Dom Jacinto Bergmann, Arcebispo Metropolitano de Pelotas, pelo incentivo constante;

aos meus pais, pela educação que me proporcionaram;

ao meu orientador, Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva, pelas orientações certas e eficazes;

aos amigos e seminaristas do Seminário São Francisco de Paula;

à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Teologia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
1. APONTAMENTOS INTRODUTÓRIOS PARA A COMPREENSÃO DA DINÂMICA ECONÔMICA DE DEUS	9
1. 1 A superação da dicotomia entre economia e sacralidade à luz de Gn 1-3.....	9
1. 2 Caim e Abel: o advento de uma economia fratricida.....	13
1. 3 Os exilados e o sonho de restauração do mundo: uma leitura econômica dos relatos javistas de destruição (Gn 6-9; 11,1-9)	18
2. UMA ESPERANÇA PAUTADA NA ELEIÇÃO, NA HISTÓRIA E NA PROFECIA.....	26
2. 1 A esperança como fundamento existencial	26
2. 2 A pobreza como causa da esperança de Israel	31
2. 3 A esperança apoiada na profecia.....	37
2. 3. 1 Amós: denúncia e defesa em favor dos pobres	37
2. 3. 2 Crença messiânica da vinda do libertador	47
3. A SOLIDARIEDADE ECONÔMICA COMO CONDIÇÃO DO REINO.....	54
3. 1 Jesus: o Messias dos pobres	54
3. 2 O rico e Lázaro (Lc 16, 19-31): o apego às riquezas e a indiferença aos pobres.....	61
3. 3 A multiplicação dos pães (Jo 6,1-15): a economia solidária a partir dos fracos	67
CONCLUSÃO.....	75
REFERÊNCIAS	79

INTRODUÇÃO

A economia perpassa a vida humana em todas as suas dimensões, dentre as quais não se exclui as dimensões eclesial e espiritual, pois, é a partir da realidade concreta da vida que se pode relacionar com os outros e com Deus. Nesse sentido, buscar-se-á, à luz da Sagrada Escritura, identificar os propósitos divinos no que diz respeito à instauração de uma ordem econômica solidária e fraterna. Assim, partindo da etimologia do termo *οικονομία*, que diz respeito à forma de se administrar a casa, tratar-se-á a casa, principalmente, no seu sentido macro, ou seja, referindo-nos a uma organização que perpassa toda a humanidade.

Toda a reflexão será fundamentada no dado bíblico, com o qual se poderá compreender a lógica e a dinâmica de Deus no que se refere à administração de sua criação. A Escritura torna-se, deste modo, luz para se pensar a realidade, com suas ordens e sistemas político-econômicos que, tantas vezes, ignoram o bem comum e marginalizam grandes parcelas da população. Por essa razão, a reflexão trará alguns textos que refletem situações e relações de conflito, contradição e subversão à lei divina, mostrando os recursos usados pelos autores sagrados no intuito de fomentar a transgressão da lógica econômica egoísta em vigor, substituindo-a por uma economia solidária.

O problema desta pesquisa está, justamente, em encontrar reais probabilidades de substituição da economia fraticida por uma economia solidária. Seria esta uma realidade irrevogável, utópica, ou seria uma esperança válida?

Trazer para esta reflexão a problemática econômica com todas as suas vertentes (questões de técnica, comércio, produtividade, distribuição, riqueza e pobreza, etc.), já é, em si, um grande passo para a transformação, pois a esfera econômica não é avulsa, separada das outras esferas da vida. Ao contrário, a organização econômica é condição para o estabelecimento do tão esperado mundo de justiça e fraternidade. Deste modo, a presente pesquisa tem como objetivo pensar os caminhos para a substituição da economia fraticida por uma economia solidária.

O texto bíblico será interpretado numa perspectiva sócio-econômica. Tomar-se-ão como auxílio vários estudiosos da área bíblica, entre os quais destacamos Norman Karol Gottwald e José Antônio Pagola, por contextualizarem a realidade sócio-literária dos recortes

temporais selecionados; também José Luís Sicre pela leitura do movimento profético nessa mesma perspectiva (socioeconômica e literária); Michel Gourgues e Johan Konings que, respectivamente, ajudaram a compreender a preocupação e a práxis de Jesus para com os pobres (Lc 16, 19-31) e famintos (Jo 6,1-15); e, por fim, destaca-se Raymond E. Brown, pela sua abrangência exegética bíblico-teológica.

Para um bom desenvolvimento dessa pesquisa, julgou-se por bem organizá-la da seguinte maneira: no primeiro capítulo, percorrem-se alguns pontos do Antigo Testamento e, mais precisamente dos relatos de tradição javista, considerando os aspectos econômicos da história dos primórdios de Israel, a partir dos quais se buscará compreender a dinâmica econômica proposta por Deus e, posteriormente, reafirmada por seu Filho.

No segundo capítulo, se buscará identificar os alicerces sobre os quais repousou a esperança do povo de Deus no que diz respeito à justiça e a solidariedade econômica. Para isso, serão considerados três pontos fundamentais em que se encontram essa esperança: a eleição, a história e a profecia. Este capítulo partirá da identificação da esperança como fundamento existencial e norteador da história de Israel (na perspectiva de Walter Brueggemann), tendo em conta como as circunstâncias de pobreza fomentaram, sobretudo nos desvalidos, a esperança da intervenção divina, dada sua condição de povo da Aliança. A seguir, a pesquisa se deterá na pregação profética na perspectiva da denúncia em favor dos pobres (com destaque para a crítica de Amós) e do anúncio da vinda de um messias. Nesse ponto, que encerra a segunda parte deste trabalho, a encarnação do Verbo será apresentada como cumprimento dos oráculos messiânicos, a partir do qual os pobres poderão vislumbrar, como realidade possível, a instauração tão almejada de uma ordem justa e fraterna, onde possa vigorar uma economia solidária.

Por fim, o terceiro capítulo apresentará Jesus como o Messias que se identifica com os pobres e corresponde aos seus anseios. Neste ponto, será considerado, de modo especial, um aspecto fundamental de sua pregação que diz respeito à condição pela qual se poderá alcançar a implantação de um mundo solidário e fraterno. Trata-se da superação do apego às riquezas e da indiferença aos pobres. Por fim, se identificará – a partir do episódio da multiplicação dos pães, narrado por João, com seus indícios de comensalidade eucarística – um movimento solidário, provocado pelo Mestre e abraçado pelos pequenos. A opção pelo relato joanino se deve ao fato deste evangelista apresentar na construção de sua narrativa certas peculiaridades que corroboram com a perspectiva da pesquisa ao permitir, dado o sentido subjacente que lhe

é próprio, outras reflexões. Tomar o alimento com Jesus significava estar em comunhão com suas ideias e comprometido com seu projeto, portanto, o milagre moral realizado naquela Ceia, sinaliza o irromper de uma realidade considerada por muitos como utópica e inatingível.

CAPÍTULO 1

APONTAMENTOS INTRODUTÓRIOS PARA A COMPREENSÃO DA DINÂMICA ECONÔMICA DE DEUS

Neste capítulo, será percorrido o Antigo Testamento, mais precisamente os relatos das origens (Gn 1-11), considerando os aspectos econômicos da história dos primórdios de Israel, a partir dos quais se buscará compreender a dinâmica econômica proposta por Deus e, posteriormente, reafirmada por seu Filho. O enfoque não será a economia dos tempos bíblicos, mas a identificação de um projeto salvífico que não se limita à história de Israel, mas que perpassa toda a história humana, chegando às relações econômicas de nossos tempos.

1.1 A superação da dicotomia entre economia e sacralidade à luz de Gn 1-3

Para pensar a relação entre economia e sacralidade, numa perspectiva cristã, tal pesquisa parte da premissa de que todas as dimensões da vida são permeadas por relações econômicas, sejam elas cotidiana ou institucional, social ou eclesial, privada ou pública.¹ Logo, falar da vida é falar de economia e falar de ambas é falar de Deus, pois d'Ele é que vem a vida e o ordenamento criacional. E é justamente a obediência a esta ordem a condição para que o ser humano conserve a vida que recebeu de Deus, pois uma vida estável só pode ser alcançada na comunhão com Aquele que é a própria fonte da vida.²

A criação não foi uma obra do acaso involuntário e despropositado de Deus. A criação, com todo seu projeto arquitetônico e paisagístico, é a grande casa (οἶκος) de Deus. Casa criada para habitação divina, propriedade destinada ao estabelecimento do seu Reino. Ao fazê-la, porém, o Criador determinou que o homem (אָדָם/Adam), criado à sua imagem e semelhança (Gn 1,26), cultivasse e guardasse o Éden (Gn 2,16), o paraíso, jardim das delícias, lugar do deleite de Deus e sinal da sua harmoniosa integração com os homens e a natureza.

¹ REIMER, I. R. *Economia no mundo bíblico*, p.5.

²RUIZ MARTORELL, J. Adão e Eva: o drama do ser humano in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento I*, p.25.

Assim, o estabelecimento de tal ordem emana da própria Palavra de Deus, pela qual, sem interlocução, todas as coisas foram criadas (cf. Gn 1,1-30). Sendo a casa (*oikos*) propriedade divina, coube ao próprio Deus o estabelecimento do *nomos* (lei) que a regesse e, embora tenha confiado aos homens sua administração e lhes dado o direito de dominar a terra, não lhes ordenou que submetessem seus semelhantes.³ Em outras palavras, “o homem é o ápice da manifestação divina, não como um ser estático, mas como um ser que age, o qual governará todas as coisas previamente criadas (v.26)”.⁴

Tais relações domésticas são denominadas *oikonomia* (οἰκονομία), isto é, economia. Sua origem é, portanto, divina, e sua essência, por conseguinte, sacral. Deste modo, não há como pensar as relações econômicas como extrínsecas a Deus ou à teologia, pois, para o cristão consciente, uma reflexão econômica fundamentada nas Escrituras não corresponde a mera abordagem, mas a um padrão em que deve se pautar, uma vez que ele reconhece o caráter intrinsecamente bíblico das questões econômicas. Ainda assim, há reservas por parte dos próprios cristãos em relação àqueles que recorrem à Bíblia para tratar de assuntos econômicos. Essa suspeita é, sem dúvida, maior, quando se trata de um humanista, dada sua indisposição em se confrontar com absolutos, posto que “seu sistema econômico é designado para servir a si mesmo”.⁵

Ao ser definido como “Ser supremo, grande e eterno” (exórdio do Sl 38 num saltério de 1773), “Deus foi deslocado da relação pessoal para se constituir naquele Ser Supremo que um dia se comprouve em criar o mundo, como o relojoeiro faz um relógio, mas que agora se encontra a uma distância segura”.⁶

De acordo com Rodolfo Haan, essa ideia de que o Criador age como o relojoeiro que, encerrada sua obra, descansa (Gn 2,2), à distância, sem estabelecer novos planos para ela, significaria a responsabilização do homem, a quem confiara como administrador (οἰκονόμος), sobre todas as relações econômicas.⁷

³ CLIFFORD, R. J. *Gênesis* in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.65.

⁴ CLIFFORD, R. J. *Gênesis* in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.64.

⁵ DEMAR, G. *Economia Bíblica*. Disponível em: http://www.monergismo.com/textos/politica/economia-biblica_demar.pdf. Acesso em: 20.abr.2018. p.1.

⁶ HAAN, R. *A economia à luz da Bíblia*, p.28.

⁷ Cf. HAAN, R. *A economia à luz da Bíblia*, p.28-29; 30-31.

Diante de tal perspectiva, afirma Rodolfo Haan: “só os licenciados em economia deveriam tomar parte no debate sobre questões econômicas. De modo algum a Igreja, já que ela deve limitar-se ao ser ‘sobre’ natural, ao Ser Supremo, à alma imortal, à virtude”.⁸

Caberia, então, à economia, a partir de sua emancipação em relação à teologia, o trato das questões materiais da vida (processos de produção, distribuição, acumulação, consumo, etc.), enquanto a teologia se restringiria às reflexões de fé, sobretudo acerca dos dados da revelação, como se a revelação não se desse em meio às experiências e circunstâncias concretas da vida. De acordo com Gary De Mar, “tal pensamento exclui eficazmente os cristãos de esforços terrenos importantes. A Bíblia, contudo, não faz tal distinção. As coisas materiais não são más em si mesmas”.⁹ Tudo o que Deus criou foi conforme seus padrões de julgamento e sua palavra, e tudo “era muito bom” (Gn 1,31). Portanto, pode-se afirmar que: “declarar que a matéria é de alguma forma má, é chamar a criação de Deus de algo menos que bom. Deus e sua criação são desonrados por aqueles que dizem que os cristãos não deveriam estar preocupados com questões materiais (seculares) tais como a economia”.¹⁰

Essa dicotomia é um fato, cujas raízes não podem ser datadas de forma precisa no contexto histórico, embora ganhe corpo com o advento do humanismo, na renascença. Biblicamente, porém, já se pode verificar, como se verá a seguir, um processo de esvaziamento do seu caráter sagrado na medida em que ocorre a corrupção do plano original.¹¹

Uma vez que os homens descobrem sua autonomia e buscam absolutizá-la, sobrepondo seus projetos ao do Criador, acabam por apartar-se de Deus, de modo que a economia, bem que deveria gerar vida a todos, foi sendo direcionada ao favorecimento de poucos.¹²

⁸ HAAN, R. *A economia à luz da Bíblia*, p.31.

⁹ DEMAR, G. *Economia Bíblica*. Disponível em: http://www.monergismo.com/textos/politica/economia-biblica_demar.pdf. Acesso em: 20.abr.2018. p.1.

¹⁰ FARIA, J. F. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1–11*, p.54.

¹¹ FARIA, J. F. Economia e vida na casa da Bíblia. In. *Vida Pastoral*, p. 3-10, mar./abr. 2010. Disponível em: <http://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-biblicos/economia-e-vida-na-casa-da-biblia/>. Acesso em: 01.jan.2018.

¹² SUSIN, L. C. *A Criação de Deus: Deus e Criação*, p.129-139., destaca o confronto de Adão e Eva com a dupla mensagem da proibição de Deus e do convite da serpente. Para isso, ele perpassa as várias acepções que a figura da serpente assume em diversas perspectivas bíblicas (Nm 21,8/ Jo 3,14-15), de modo que, longe de representar o demônio, a serpente representa o próprio Deus Libertador, que retira a humanidade da inocência pacata dos animais para elevá-la a uma maturidade ou ao fim para qual havia sido criada: ser imagem e

Depois disse Iahweh Deus: ‘Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, de agora em diante ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!’ E Iahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado. Ele baniu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida. (Gn 3,22-24)

Tendo sido expulso do jardim para descobrir um caminho próprio, o ser humano teve que lutar pela sobrevivência, pois, a vida fora do paraíso não era fácil: a terra [אָדָמָה/ adamá] tinha espinhos e, mediante o suor humano, deveria ser cultivada.¹³ Contudo, esse banimento (Gn 3,23-24) não significa que Deus tenha abandonado a raça humana, deixando-a entregue à própria sorte. Ao contrário, “de acordo com a concepção javista, o homem só chega a ser tal quando possui vida própria, encontra-se arraigado à terra que terá de trabalhar e cultivar, aberto à dependência relativamente a Deus”.¹⁴

Antropologicamente, este episódio do “banimento” expressa o início do processo de conscientização da humanidade a respeito de sua responsabilidade econômica (aqui tomada na acepção *plano salvífico*), na qual “sem um homem que cultive o solo, a terra não tem sentido, [pois] só o trabalho humano completa esse valor”.¹⁵ Em outras palavras, “o trabalho e a proteção da terra complementam-se reciprocamente. Trabalhando a terra, o ser humano cuida dela integralmente, contribuindo com o destino para o qual Deus a criou”.¹⁶

Partindo do pressuposto de que a economia é algo bom e inerente ao plano salvífico e que Deus não tem culpa da situação caótica pela qual passa sua criação, surge a antiga questão acerca da proveniência do mal, que, se tratando da perspectiva (econômica) desta reflexão,

semelhança de Deus. Deste modo, a serpente seria a outra face de Deus que conduz o homem em direção à dolorosa maturidade de ser como deuses, assumindo uma consciência eticamente responsável diante da vida e do restante da criação. A partir de tal perspectiva, Eva e Adão não seriam os responsáveis pelo “pecado original”. Pelo contrário, o “dito pecado” de Adão era necessário, pois levou a humanidade a realizar sua vocação de ser “como Deus”.

¹³ CLIFFORD, R. J. Gênesis in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.68.

¹⁴ RUIZ MARTORELL, J. Adão e Eva: o drama do ser humano in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento I*, p.22.

¹⁵ RUIZ MARTORELL, J. Adão e Eva: o drama do ser humano in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento I*, p.23.

¹⁶ RUIZ MARTORELL, J. Adão e Eva: o drama do ser humano in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento I*, p.24.

pode assumir ao longo da história diversas formas que, juntas, constituem o que se denominou “economia fratricida”.

1.2 Caim e Abel: o advento de uma economia fratricida

Na narrativa de Caim e Abel (Gn 4,1-16), o autor javista volta à violência das origens, considerando a relação de dois irmãos que se colocam na presença de Deus com seus dons (expressão da relação do humano com o sagrado). Caim, agricultor, apresenta a Deus, em oferenda, produtos do solo, enquanto Abel, seu irmão, oferece ao Senhor as primícias de seu rebanho (cf. Gn 4,3-4), ou seja, aquilo que havia de melhor.¹⁷

De acordo com Luis Alonso Schökel, o relato de Caim e Abel reflete um costume religioso entre os antigos oferecer às suas divindades os melhores frutos de seus campos, bem como os melhores animais de seus rebanhos. Com esse gesto, os agricultores e pastores mostravam sua gratidão à divindade ao mesmo tempo em que comprometiam suas divindades em fazer que o ano seguinte fosse produtivo. Todavia, se a produção não fosse satisfatória, significava que a divindade havia rechaçado a oferta do ano anterior. Este pode ser, segundo Luis Alonso Schökel, o caso de Caim: uma má colheita por causa da escassez de chuvas, por pragas ou ladrões o leva a deduzir que Deus rechaçara sua oferta em favor da de seu irmão. Tal fato provocou certa indisposição por parte de Caim para com seu irmão e para com seu Deus.¹⁸

Deste modo, ao perceber a hostilidade no semblante de Caim, Deus quis saber a causa (Gn 4,6). No entanto, o agricultor, não quis restabelecer a amizade com Deus. De tal ruptura entre o mundo criado e a Palavra adveio a morte. Caim chamou então o irmão para fora e, chegando ao campo (= local não frequentado constantemente), lançou-se contra ele e o matou (cf. Gn 4,8-10).¹⁹ Trata-se do primeiro pecado relatado nas Sagradas Escrituras; a morte manifesta-se em forma de homicídio fratricida. Matar o irmão, que é imagem de Deus, é matar o próprio Deus. Nesse sentido, afirma Jacir de Freitas Faria: “a semente de violência

¹⁷ CLIFFORD, R. J. *Gênesis* BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.68.

¹⁸ ALONSO SCHÖKEL, L. *La Biblia de nuestro Pueblo*, p.23.

¹⁹ CLIFFORD, R. J. *Gênesis* BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.68.

lançada pelo lavrador produz maldição sobre ele mesmo e a terra que lhe concede vida. Matar Abel é o mesmo que matar a terra, que, assim como Abel, é um sopro de vida”.²⁰

Para Luis Alonso Schökel, a narrativa desse conflito entre pastor (nômade) e agricultor (sedentário), construída em linguagem mítica simbólica, foi um meio encontrado pelos sábios de Israel para “fazer entender ao povo como o egoísmo humano disfarçado de muitas formas é, definitivamente, o responsável dos grandes males e fracassos da história do povo e também da humanidade”.²¹

O ambiente retratado em tal narrativa remonta ao período denominado pelos historiadores como neolítico²². Isso porque foi nesse período (que se estende de 10000 a.C. até o aparecimento da escrita suméria datada em 4000 a.C.) que surgiu a prática da agricultura e da criação de animais, dos quais Caim e Abel tornaram-se protótipo, de modo que os homens foram deixando de depender da caça e da coleta de frutos, podendo então, a partir do domínio das técnicas de cultivo e domesticação, se fixar em lugares propícios a tais práticas, ou seja, nas áreas férteis das encostas dos grandes rios, onde se dedicavam à safras de primeira necessidade: grãos, trigo para forragem, cevada, bem como “linha para roupa branca, óleos de oliveira, de rícino, de sésamo ou de açafrão, vinho e cerveja, suplementados por frutas, legumes e hortaliças”.²³

Foi também em meio às comunidades neolíticas de agricultores que teve início a domesticação de animais voltados à extração de produtos para a subsistência (leite, carne, lã e peles), além de serem usados para transporte e outros trabalhos nas fazendas (jumentos, mulos, bois e, depois de 1200 a.C., passou-se a usar também os camelos).²⁴

Segundo Norman Gottwald, na região que compreendia o Crescente Fértil (arco que parte do Egito à Mesopotâmia), a grande maioria da população se ocupava com as lavouras

²⁰ Cf. FARIA, J. F. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1–11*, p.94.

²¹ ALONSO SCHÖKEL, L. *La Biblia de nuestro Pueblo*, p.23-24. (tradução minha)

²² “O Neolítico se caracteriza por uma revolução econômica que implica a transformação de uma sociedade coletora de alimentos em uma sociedade produtora, o que se consegue através do rebanho e da agricultura, que supõem a domesticação de animais e plantas. Esta mudança espetacular determina o crescimento e desenvolvimento interno dos grupos humanos, que começam a criar verdadeiras povoações. Nelas tem lugar uma florescente vida industrial, com nítidas atenções para o aspecto religioso e preocupações de caráter estratégico. Tudo isso implica um desenvolvimento da arquitetura e de certas técnicas especiais para a fabricação de objetos”. GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et.al. *A Bíblia e seu contexto*, p.74.

²³ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p.49.

²⁴ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p.49.

que lhes garantia uma vida folgada. Entretanto, outras numerosas atividades econômicas aí já se desenvolviam.²⁵

A pergunta de Gn 4,9 (“onde está teu irmão?”) expressa a preocupação e o interesse de Deus para com a humanidade. Trata-se de uma interpelação contínua aos homens acerca das relações que estabelecem e dos sistemas que implantam. Se Caim é um sistema, então a Palavra de Deus interpela esse sistema pelas injustiças e mortes que provoca. A resposta de Caim esboça a maligna indiferença desse sistema para com Deus e para o menor: “acaso sou guarda do meu irmão?” Em outras palavras, Caim joga a responsabilidade do infortúnio sobre seu irmão, pois sendo ele pastor, que guardasse a si mesmo; que se responsabilizasse pela própria vida. Assim, tendo recebido a sentença por seu crime (Gn 4,11-12), Caim se retirou da presença de Deus, partindo para a terra de Nod, ao “oriente” de Éden (Gn 4,16). Dali, ele recomeçará sua vida, embora seus olhos continuem voltados para o paraíso perdido.

Terá cuidado em assegurar seu próprio futuro: mediante sua posteridade, assim como seu próprio *sistema de segurança*, econômico e militar: a cidade. A cidade é a resposta a seu problema *econômico* (a terra que já não lhe dá todos os seus frutos) e seu problema *militar* (‘qualquer pessoa que me encontrar me matará’).²⁶

Desse modo, verifica-se uma reformulação do modo de vida, pois o nomadismo foi cedendo espaço à vida seminômade e, posteriormente, à vida sedentária nas cidades. De acordo com Otto Wahl, as primeiras cidades remontam ao período compreendido entre 7000-6000 a.C., sendo Jericó uma das mais antigas povoações (6800 a.C.). Elas surgem “como lugar de refúgio, de habitação e de armazenamento”.²⁷ Assim, aqueles que não queriam viver mais como povos errantes, encontravam nos muros e torres da cidade a proteção e segurança que almejavam. Esses êxodos vão se dando de tal modo que as cidades foram se tornando os centros políticos e econômicos.

²⁵ GOTTWALD, N. K. *Introdução sócioliterária à Bíblia Hebraica*, p.49.

²⁶ HAAN, R. *A economia à luz da Bíblia*, p.48.

²⁷ WAHL, O. Cidade in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.58.

Tal fragmento (Gn 4,17) retrata, portanto, a gradual passagem do nomadismo ao sedentarismo, do qual Caim se torna protótipo ao fazer-se construtor do primeiro povoamento urbano, tendo dado à cidade que construiu o nome de seu filho Henoc.²⁸

O nomadismo, porém, não desapareceu. Pelo contrário, “os israelitas seminômades, de antes da conquista de Canaã, consideravam as cidades como degeneradas (cf. Gn 34)”.²⁹ Ante tal resistência ao *modus vivendi* das cidades, grupos de nômades foram, paulatinamente, se especializando em pastorear rebanhos de ovelhas, cabras e, eventualmente, camelos, de forma que, “as necessidades de agricultores e pastores nômades eram amplamente satisfeitas pelo seu próprio trabalho, permitindo simples troca, de modo que uma modesta divisão de trabalho parece ter sido praticada nas aldeias e acampamentos da massa do povo”.³⁰ Todavia, na medida em que cresce a agricultura, e mesmo as cidades, os pastores tiveram que se deslocar para lugares cada vez mais longínquos como “regiões de semideserto, estepe e montanhas não cultivadas normalmente”.³¹ Ao mesmo tempo, nas cidades, surge um corpo privilegiado (ou classe dominante) de burocratas envolvidos com a administração, fazendo aparecer no antigo Oriente Próximo a estratificação social:

eles incluíam administradores de impostos e de propriedades régias, diplomatas, comandantes militares, escribas para conservar documentos do estado e treinar novas gerações de burocratas, como também sacerdotes que dirigiam os cultos do estado e muitas vezes administravam extensas posses dos templos.³²

Com isso, tem início um processo de marginalização, pois, embora mantivessem relações regulares e recíprocas com os povos mais sedentários, os pastores não aderiam (também devido ao seu ofício) os hábitos e costumes que vinham se formando no espaço urbano, entre os quais notavelmente se diferiam os hábitos de residência.³³ Segundo Georg

²⁸ Cf. FARIA, J. F. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1–11*, p.84. De acordo com SCHWANK, B. Edificação/ Construção in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.115, “construir é mais do que um lidar qualquer com materiais; construir é uma atividade com objetivo, teleológica. E esse construir nunca é de interesse apenas particular, visa uma obra objetiva para uma comunidade, não a uma elaboração subjetiva do próprio eu”.

²⁹ WAHL, O. Cidade in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.58.

³⁰ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p.50.

³¹ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p.50.

³² GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p.50.

³³ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p.49.

Sauer, “aí, desenvolviam-se leis inteiramente próprias, socioeconômicas e religiosas, em muitos pontos diametralmente opostas às da cultura consolidada, seja agrária, seja urbana”.³⁴

Ademais, a relação de troca com as cidades foi se tornando cada vez mais injusta, pois “uma pequena minoria de pessoas protegidas do governo (1/5 da população total) controlava a maioria do excedente econômico”.³⁵

Por essa razão, “quando dizemos que temos de considerar nosso sistema econômico *a partir do pobre*, a partir da perspectiva da vítima, não se trata de contos *da moda* ou *sentimentalismos*”,³⁶ mas do caminho mais pertinente para se reconstruir, embora pareça muito distante, a fraternidade universal gravemente ferida por uma economia fraticida. Logo, a antiga narrativa de Caim e Abel precisa ser relida nos dias de hoje, tendo em vista o aumento das chances de que a economia fraticida possa ser substituída por uma economia solidária, que gere vida e garanta a partilha equitativa das riquezas e da produção.

Numa perspectiva antropológica, Luiz Carlos Susin considera o fraticídio cometido por Caim como o “pecado original”, em que o homem não se contenta em ser “como Deus”, mas soberbamente quis ser ele mesmo um Deus. Tal leitura é, sem dúvida, madura e provocativa, visto que traz à tona as raízes do pecado (ligado à ideia da consciência e responsabilidade), bem como a tendência humana de retornar à animalidade, usando sua força contra os menores e mais fracos. Esta perspectiva desmascara o primeiro pecado e desconstrói a ideia de que a desobediência parricida teria sido a fonte da maldade entre os homens.³⁷

Por ora, não convém ater à busca de qual seria a interpretação mais adequada, pois aqui já é suficiente reconhecer o modo aniquilador com que Caim organiza sua existência e economia, além de reconhecer que o problema de uma economia que gera exclusão e morte é, sem dúvida, um problema espiritual.

Neste tópico, viu-se que a origem da violência está em cada ser humano e em sua respectiva relação – ou rompimento – com o sagrado. Viu-se também que Caim, enquanto sistema, não quer se responsabilizar por suas vítimas. Contudo, terá que arcar com as

³⁴ SAUER, G. Deserto in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.94.

³⁵ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p.50. O termo “excedente” foi usado pelo autor para referir-se àquilo que é produzido além do mínimo necessário para se manter quase totalidade dos agricultores, pastores e trabalhadores vivos e trabalhando.

³⁶ HAAN, R. *A economia à luz da Bíblia*, p.46.

³⁷ Cf. SUSIN, L. C. *A Criação de Deus: Deus e Criação*, p.129-139.

consequências de seu crime. Mas, de tal modo os descendentes de Caim se afastaram da dinâmica econômica estabelecida pelo Criador, que Ele decidiu recomeçar (cf. Gn 6,5-12), dividindo, conforme se verá a seguir, a responsabilidade da reconstrução com os próprios homens.

1.3 Os exilados e o sonho de restauração do mundo: uma leitura econômica dos relatos javistas de destruição (Gn 6-9; 11,1-9)

Neste tópico, ainda não se adentrará nos pormenores do período exílico (597-538 a.C.), mas serão feitos alguns apontamentos que possibilitarão a identificação de uma esperança dos exilados de que a ordem econômica mundial fosse restaurada conforme os desígnios de Deus, o que significava o fim da opressão política e econômica a que estavam submetidos.

Sem ater ao longo processo pelo qual passou a crítica literária – desde os primeiros estudos histórico-críticos clássicos (Simon, Witter, Astruc) até Gunkel, von Rad e Noth que se dedicaram à crítica da forma e da tradição –, serão considerados para esta pesquisa os estudos de abordagem sócio-econômica recentes e, mais precisamente, o modelo de hipótese complementar que tem como expoentes Schmid, Rose e Van Seters. Tais autores não negam a existência da tradição javista (J).³⁸ Ao contrário, consideram-na a principal artífice do Pentateuco. Assim, para falar sobre os “relatos javista de destruição”, enquanto expressão de um sonho de “restauração” dos exilados, esta reflexão se apoiará na hipótese de Schmid que “admite a existência da fonte J, mas propõe uma datação muito tardia para ela. Longe de remontar à época salomônica, como defendia Gerhard von Rad, a fonte J teria sido composta no exílio”.³⁹

Nesse sentido, tanto a narrativa do dilúvio (Gn 6-9), quanto a da Torre de Babel (Gn 11,1-19), ambas provenientes de fonte javista, devem ser lidas à luz do lugar vivencial (*Sitzim Leben*) exílico. No entanto, é preciso se perguntar: por que o exílio teria motivado a

³⁸ Cf. GARCÍA LÓPEZ, F. *O Pentateuco*, p.31-44.

³⁹ GARCÍA LÓPEZ, F. *O Pentateuco*, p.43. A escolha da hipótese documental em sua forma clássica se justifica pelo modo com que tais exegetas têm contribuído com as reflexões mais recentes: sem desconsiderar os “velhos caminhos”, eles apresentam algumas modificações e variantes que entendem necessárias. (Cf.SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco*, p.155-156)

compilação e reinterpretação dessas antigas narrativas das origens? O que as histórias de destruição (o dilúvio e Babel) significavam para os deportados?

Para responder a tais perguntas, deve-se adentrar ao cenário exílico apoiados na descrição de uma das mais importantes vozes que, provavelmente, esteve entre os exilados: o profeta Ezequiel.⁴⁰ Ezequiel havia sido chamado a profetizar aos deportados que com ele se encontravam junto ao rio Cobar (cf. Ez 1,1-3; 3,1-5). Para ele, a origem do mal estava no “afã da expansão comercial” que trazia consigo violência e a destruição. Nesse sentido, o profeta entoou um lamento fúnebre sobre o rei de Tiro:

Tu eras um modelo perfeito, cheio de sabedoria, a perfeita beleza. No Éden, no jardim de Deus, te achavas. De todo tipo de pedras preciosas era teu manto: rubi, topázio, diamante, berilo, crisólito, ônix, jaspe, safira, granada e esmeralda. Teus engastes foram trabalhados em ouro, preparados no dia em que foste criado. Como um querubim protetor, eu te havia colocado; estavas na montanha santa de Deus, faiscando entre pedras de fogo. Eras perfeito em tua conduta desde o dia em que foste criado, até se descobrir em ti a iniquidade. **Com teu intenso comércio encheste teu interior de violência e pecaste. Por isso eu te excluí da montanha de Deus, e te fiz perecer, ò querubim protetor, em meio às pedras de fogo. Pela multidão de tuas culpas, pela imoralidade de teu iníquo comércio profanaste teu santuário. Por isso fiz sair um fogo do meio de ti, para que te consuma.** Eu te reduzirei a pó sobre a terra, aos olhos de todos que te veem. (Ez 28, 12-16.18/ grifo meu)

Deste modo, o profeta faz uma leitura fundamentalmente econômica, um terceiro relato da criação, revelando que a injustiça não provém das leis naturais incorporadas por Deus à sua criação, embora, os “manuais de economia continuem afirmando que a ordem fundamental de nossa vida econômica não é outra, senão a lei do ‘mercado livre’, que obedece às eternas leis da natureza e que a razão humana é incapaz de determinar”.⁴¹

Localizar Tiro (poderosa cidade comercial) no Éden representava, para o profeta, fazer memória de um período cuja economia era livre de crises. O homem foi aí colocado como um administrador (οἰκονόμος) da propriedade divina. Todavia, a corrupção de suas relações econômicas, expressa em suas relações comerciais, atraíram para si o banimento (assim como

⁴⁰ GUNNEWEG, A. H. J.; *História de Israel*, p.200. Enquanto a obra de GUNNEWEG, *op.cit.*, p.200 apresenta a deportação de Ezequiel como uma probabilidade, ASURMENDI, J. História e instituições do povo bíblico in GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et.al. *A Bíblia e seu contexto*, p.185 afirma sua presença, junto aos exilados às margens do rio Cobar, tal como se encontra na literatura bíblica de Ez 1,1-3; 3,1-5.

⁴¹ HAAN, R. *A economia à luz da Bíblia*, p.32.

a Adão e a Caim) e a destruição – “fiz sair um fogo do meio de ti, para que te consuma” (Ez 28,18b).

Tal lógica (pecado – ruptura – destruição) permeava o imaginário dos judaítas, motivando-os a reinterpretarem os antigos mitos mesopotâmicos à luz dos ensinamentos que vieram acumulando ao longo de séculos acerca da justiça e misericórdia do Deus de Israel. A conclusão desta lógica, porém, não era a destruição, mas a reconstrução, o começo de uma nova era, a utopia de um mundo novo.⁴²

Para compreender os relatos do dilúvio e da Torre de Babel, no entanto, é preciso considerar a diferença entre o pensamento ocidental, que é linear, e o pensamento semita, que é cíclico ou concêntrico. Por uma perspectiva linear, os textos mais significativos estariam no início e/ ou conclusão da narrativa. Todavia, por se tratar de um texto cujo lugar vivencial é semita, o mais importante será encontrado no centro do texto e não em sua conclusão. Em outras palavras, a criação do mundo (Gn 1–2) não significava tanto ao presente exílico quanto à sua recriação (Gn 6–9), necessidade concreta e contumaz, por se tratar não apenas da recriação do mundo, mas da própria humanidade que se via parcialmente envolta a um caos semelhante ao que existia antes da criação (cf. Gn 1,2).⁴³

Considerando que “a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração” (Gn 6,5), Deus se arrependeu de tê-lo criado (Gn 6,6), dado que a santidade divina não pode tolerar a maldade. Assim, “Deus disse a Noé: Chegou o fim de toda a carne, eu o decidi, pois a terra está cheia de violência por causa dos homens, e eu os farei desaparecer da terra” (Gn 6,13). Sobre essa violência nada se diz (quanto ao seu surgimento ou ao tipo de violência que se refere). O que se sabe é que a situação de Gn 1,29-30 estava completamente mudada, pois a terra estava tomada por uma violência que a atingia por inteira. De acordo com Jean-Louis Ska, a palavra “violência” tem, na Bíblia, uma forte conotação social, equivalendo em alguns contextos a derramamento de sangue (Gn 49,5; Jz 9,24; Is 59,6, entre outros).⁴⁴

Segundo a pregação dos profetas, esta violência foi a causa principal da destruição da Samaria e de Jerusalém. O profeta Amós acusou o Reino do Norte de “violência” (3,10; 6,1-3). Para o Reino do Sul, o profeta Ezequiel é ainda mais explícito. Ele

⁴² Cf. GARCÍA LÓPEZ, F. *O Pentateuco*, p.76-77.

⁴³SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco*, p.80.

⁴⁴SKA, J. L. *Antigo Testamento*, p.38.

acusa Jerusalém deste pecado em 7,23 e 8,17. [...] Em Ez 28,16 o profeta vocifera contra o rei de Tiro, também este acusado de “violência”. O relato sacerdotal retoma esta palavra para aplicá-la à primeira catástrofe cósmica, o dilúvio. Em outras palavras, para a tradição sacerdotal, aquela mesma “violência” provocou o dilúvio nas origens, e, na história, o fim do Reino do Norte e a destruição de Jerusalém. Além disso, alguns profetas, como Oseias, Jeremias, Sofonias, compararam o exílio a uma espécie de “dilúvio”, destruição da criação, ou retorno ao caos primitivo (cf. Os 4,1-3; Jr 4,23-26; Sf 1,2-3).⁴⁵

Nota-se no relato do dilúvio que “Deus vê e julga a realidade, em sua dimensão mais profunda e íntima: a terra está corrompida, porque os homens a corromperam”.⁴⁶ Outra vez, um relato mítico, possibilita ao povo eleito fazer uma análise crítica de sua própria história, a partir da ideia de que todos os males enfrentados pelo povo advinham da irresponsabilidade humana. Em outras palavras, “a narração sobre o dilúvio vem a ser uma autocrítica de Israel, que falhou, naufragou, em sua vocação ao serviço da justiça e da vida”.⁴⁷

Noé aparece na cena em contraste com a humanidade inteira, haja vista sua integridade e justiça (Gn 6,9) e, por proceder de forma agradável a Deus, ele se livra da aniquilação, podendo tornar-se pai de uma nova humanidade convidada a caminhar conforme os preceitos divinos. Aqui, a esperança da humanidade repousa na conduta de um homem e na sua resposta concreta à ordem divina.⁴⁸

Certamente as catástrofes narradas em Gn 1–11 têm como base acontecimentos históricos, como uma enchente de grandes proporções, por exemplo, comum no período das cheias do Tigre e Eufrates. No entanto, não se pode deixar de ler a narrativa do dilúvio também como o resultado da pretensão dos homens de se igualarem ao Criador, uma vez que a autossuficiência em relação a Deus desencadeia um processo de autodestruição e de destruição do mundo.⁴⁹

⁴⁵SKA, J. L. *Antigo Testamento*, p.38.

⁴⁶ GARCÍA LÓPEZ, F. *O Pentateuco*, p.75.

⁴⁷ ALONSO SCHÖKEL, L. *La Biblia de nuestro Pueblo*, p.27. (tradução minha)

⁴⁸ Cf. GARCÍA LÓPEZ, F. *O Pentateuco*, p.76-77.

⁴⁹ Sobre a possibilidade de um grande dilúvio, como descreve Gn 7,10-24, GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. [et.al.] *A Bíblia e seu contexto*, p.100 afirma: “Nas escavações arqueológicas realizadas nas cidades da Mesopotâmia pode-se comprovar a existência de grandes inundações, devido, principalmente, às cheias do Eufrates e do Tigre. Durante o período arqueológico de Obeid, no IV milênio, se produziu uma grande inundação que depositou sobre a cidade de Ur uma camada de argila entre 2,7 e 3,7 m. Também na estratigrafia de Nínive e na mesma época há uma camada de inundação de uns 20 cm. No tempo da Dinastia Primitiva, em torno de 2800 a.C., houve outra inundação importante, que deixou traços nas cidades de Kis, em Surupak, com 0,6 m de sedimentos, e em Uruk, onde há um estrato de inundação de 1,55 m de potência”.

Conforme o relato bíblico, os justos sobrevivem às catástrofes. Isso porque elas correspondem ao seu desejo de que o mundo corrompido chegue ao seu termo e dê lugar a um novo mundo de justiça. Todavia, as catástrofes históricas, produtos negativos da história humana, são piores.⁵⁰Elas surgem da ambição e cobiça dos próprios homens, trazendo como consequência a exploração, desemprego, pobreza, degradação do meio ambiente, guerras e morte.

Atualmente “assistimos a uma devastação sem piedade de nossas florestas, matas e rios. [...] Grandes projetos de interesses políticos e econômicos, como os das mineradoras, resultam em grandes devastações ambientais”.⁵¹Poder-se-iam enumerar diversas catástrofes naturais, provocadas pela exploração desenfreadados recursos, mas, entre outras, convém recordar o desastre causado pelo rompimento da barragem da Samarco em Mariana-MG (05.11.2015), cujo impacto ambiental, em razão do derramamento de 34 milhões de metros cúbicos de rejeito de minério de ferro, ainda não pode ser calculado.⁵²

É sabido que a economia que gira em torno da mineração, da extração mineral e da exportação do minério bruto (e que dobrou quase 550% na última década) é, sem dúvida alguma, fratricida, pois, além de desconsiderar os impactos ambientais (poluição do ar, assoreamento dos rios e extinção dos mananciais, empobrecimento e contaminação do solo, entre outros), tem sua lógica direcionada ao favorecimento de uma minoria, excluindo do usufruto aqueles que são os legítimos possuidores da terra: os pobres.⁵³Diante dessa situação,

Gn 6,5–9,17 nos chama atenção para a questão do respeito pela terra e a sua ação produtiva de vida em abundância para todos. Em nossos dias, cresce cada vez mais a consciência de que a terra é mais um dos “pobres” que necessitam ser libertados. Libertar a terra, saber cuidar dela e da água, sua companheira. Vivemos uma iminente falta de água potável para a humanidade. Um novo dilúvio parece próximo se não mudarmos nossos hábitos. E ele será para ricos e pobres, animais e feras do campo, pássaros e répteis. Se não agirmos como Noé, que praticou a preservação das espécies, afundaremos todos como um grande Titanic no mar de lama criado por nós mesmos.⁵⁴

⁵⁰Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. *La Biblia de nuestro Pueblo*, p.27.

⁵¹ FARIA, J. F. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1–11*, p. 118.

⁵² Cf. MOTA, C. V. *Após dois anos, impacto ambiental do desastre em Mariana ainda não é totalmente conhecido*. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-41873660>. Acesso em: 01.mai.2018.

⁵³ Cf. FARIA, J. F. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1–11*, p.119.

⁵⁴FARIA, J. F. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1–11*, p. 119.

A esperança dos exilados é que, depois da destruição (as muralhas de Jerusalém haviam sido derrubadas, de modo que a cidade, assim como o templo foram saqueados e incendiados; a terra da promessa fora tomada e Deus fora igualmente exilado), Deus fizesse justiça contra a Babilônia. Tal esperança também estava expressa no relato da torre de Babel (Gn 11,1-9) e, mais precisamente, na interrupção de sua iniciativa pretensiosa de ser onipotente como Deus. Aqui, “não se trata só de uma torre, mas de uma cidade com uma torre, isto é, guarnecida de defesa militar, uma fortaleza. Babel é um centro do poder político e econômico”.⁵⁵ Nesse sentido, ela representava para os judaítas a grande cidade da Babilônia, cuja existência do poder opressor fora interrompida por Deus.

A construção de uma torre (ou zigurat⁵⁶) de grandes dimensões correspondia a um projeto monumental de construção executado por escravos de guerra do estado ou cidadãos livres (sobretudo camponeses) compelidos, legalmente, a prestarem serviços não remunerados, por se tratar de “projetos do estado”.⁵⁷

No entanto, à medida que a torre sobe, levando a cabo o projeto totalitário da cidade, Deus desce para ver o que a cidade está construindo (Gn 11,5). Ao constatar que eles constituem um só povo (globalização?) com um único modo de falar (Gn 11,6), sobretudo no que diz respeito à economia, Deus decide impedir o plano humano que visava usurpar seu poder. “O plano humano e o intento divino são contrastados efetivamente pelo ‘Vinde! Construamos uma cidade’, e, conseqüentemente pela frase ‘Vinde! Desçamos! Confundamos a sua linguagem’”.⁵⁸

Importante ressaltar que, o texto hebraico, não afirma que o mundo inteiro falava um mesmo idioma, mas diz que “toda a terra era um único lábio” ou “uma única boca”, referindo-se mais a um aspecto político que a diversidade idiomática. O texto se refere à imposição

⁵⁵ HAAN, R. *A economia à luz da Bíblia*, p.55.

⁵⁶ “Em Babilônia (acad. Bab-ili = Porta do deus) se encontram os restos de uma grande torre (zigurat) que fazia parte do templo E-sag-il, em homenagem do deus Marduk. Ignora-se sua antiguidade exata, porém já existia pelo menos durante o último milênio a.C. Apesar de que o rei persa Xerxes começou a demoli-la (478 a.C.), ainda se conserva sua parte inferior, que é quadrangular, de 19 m de lado, formada por um núcleo de adobes e revestida de tijolos. A primeira parte da plataforma da torre ia até a altura de uns 40 m, à qual se chegava por três escadarias exteriores. A julgar pelas descrições conservadas, principalmente as de Heródoto (I, 181-193), tinha até sete pisos, o segundo dos quais possuía uma altura de uns 51 m acima do solo. Os restantes eram de dimensões menores, de tal forma que a altura máxima da torre não ultrapassava os 100 m”. GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et.al. *A Bíblia e seu contexto*, p.100.

⁵⁷ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p.50.

⁵⁸ CLIFFORD, R. J. Gênesis in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.78.

forçada, em circunstância de conquista e dominação imperialista, de um mesmo sistema econômico e tributário.⁵⁹

O último piso das torres – das que construíam os conquistadores como sinal de poder – estava destinado à divindade. Era algo assim como uma câmara nupcial, completamente vazia, a que a divindade descia para unir-se com o artífice da torre. Semelhante edificação não se construía ninguém: era o símbolo de poder de um império. Anualmente, mediante uma liturgia especial, faziam que o povo cresse que a divindade descia ao topo para unir-se à estrutura dominante, para abençoá-la. Assim, os povos submetidos pensavam que a divindade estava do lado de seu opressor. Na realidade, se tratava de uma crença ingênua e alienante, fruto de uma religião vendida ao sistema. Nosso relato denuncia e corrige tal crença. O Senhor desce do céu, mas não para unir-se ao poder que construiu a torre; desce para destruí-la e, de passagem, liberar os povos da sujeição e servidão. Não se tratava, pois, de um castigo, mas de um ato libertador de Deus.⁶⁰

Nessa perspectiva, a ação de Deus revela a oposição divina às práticas imperialistas que geralmente resultavam na violação e sujeição de suas donzelas, no assassinato e escravização de seus jovens, na destruição de suas instituições, na morte ou desterro de seus líderes, no saque de suas terras e tesouros e no pagamento anual de tributos ao conquistador.⁶¹

De acordo com Luis Alonso Schökel, o relato da torre de Babel completa uma reflexão autocrítica feita pelos sábios de Israel acerca de sua própria história. Quanto à proveniência do mal, a conclusão desta reflexão é que “o ser humano é a origem de todos os males na história quando impõe seu egoísmo e seu próprio interesse sobre os demais [...]; os ambiciosos se associam com outros formando grupos de poder para excluir, dominar e oprimir”.⁶²

O impedimento da ordem injusta e opressora, que representa a conclusão da lógica pecado-ruptura-destruição, não se dará como em Ezequiel (destruição pelo fogo), ou como no tempo de Noé (destruição pela água), mas se dará pela confusão de seu projeto (Gn 11,7-8). O desentendimento entre grupos, classes, setores e países arruinará a si mesmos. Note-se, aqui, que a destruição não provém de nenhum tipo de catástrofe natural, mas da corrupção interior da humanidade que pode ser constatada, entre diversos modos, na corrupção política, nos ataques terroristas, favelas, etc.

⁵⁹Cf. ALONSO SCHÖKEL, L. *La Biblia de nuestro Pueblo*, p.32-33.

⁶⁰ ALONSO SCHÖKEL, L. *La Biblia de nuestro Pueblo*, p.33. (tradução minha)

⁶¹ ALONSO SCHÖKEL, L. *La Biblia de nuestro Pueblo*, p.33. (tradução minha)

⁶² ALONSO SCHÖKEL, L. *La Biblia de nuestro Pueblo*, p.31.(tradução minha)

Assim, a cidade que outrora queria defender-se a si mesma, torna-se sua principal agressora. Isso porque o homem se “recusa em aceitar seu lugar como humano em um universo sob a direção de Deus”.⁶³ Jacir de Freitas Faria chama a atenção para o fato de que “a classe média brasileira nunca gastou tanto em sistemas de segurança, como se isso fosse a solução para o problema da violência”. Logo, ele conclui: “enquanto não houver justiça social, a famosa frase de Plauto, dramaturgo romano que viveu no século III a.E.C, na peça *Asinaria* II,4.88: *Homo Homini lupus* – o homem é o lobo do homem –, continuará a imperar”.

64

A esperança do justo está, portanto, no revés dos projetos e sistemas injustos. Os exilados viram a Babilônia (figurada em Babel) cair ante o império persa.⁶⁵ No entanto, esta queda não representou o declínio de um sistema fratricida. Onde estaria então a esperança para os pobres?

⁶³ CLIFFORD, R. J. *Gênesis* in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.68.

⁶⁴ FARIA, J. F. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1–11*, p.78-79.

⁶⁵ Cf. GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et.al. *A Bíblia e seu contexto*, p.42-43.

CAPÍTULO 2

UMA ESPERANÇA PAUTADA NA ELEIÇÃO, NA HISTÓRIA E NA PROFECIA

Neste capítulo, buscar-se-á identificar os alicerces sobre os quais repousou a esperança do povo de Deus no que diz respeito à justiça e a solidariedade econômica. Para isso, serão considerados três pontos fundamentais em que se encontram essa esperança: a eleição, a história e a profecia. Este capítulo partirá da identificação da esperança como fundamento existencial e norteador da história de Israel, observando como as circunstâncias de pobreza fomentaram, sobretudo nos desvalidos, a esperança da intervenção divina, dada sua condição de povo da Aliança. A seguir, a reflexão irá se deter na pregação profética na perspectiva da denúncia em favor dos pobres (com destaque para a crítica de Amós) e do anúncio da vinda de um messias. Nesse ponto, que encerra a segunda parte deste trabalho, a encarnação do Verbo será apresentada como cumprimento dos oráculos messiânicos, a partir do qual os pobres poderão vislumbrar, como realidade possível, a instauração tão almejada de uma ordem justa e fraterna, onde possa vigorar uma economia solidária.

2.1 A esperança como fundamento existencial

A existência de Israel como uma comunidade sócio-teológica do Oriente Médio parte da iniciativa livre e soberana de Deus que escolhe este povo, dentre todos os outros (cf. Dt 4,10; 7,6-9; 10,15; 14,2), para com eles estabelecer uma aliança.⁶⁶ De acordo com Walter Brueggemann, esse compromisso misterioso e irreversível de Deus “se apresenta em duas narrativas distintas: os relatos dos ancestrais (Gn 12-36) e a narrativa do Êxodo-Sinai que gira em torno de Moisés (Ex 1-24)”.⁶⁷

⁶⁶ O termo “Israel” não se refere aqui ao Reino do Norte, surgido em meados do século X a.C., e que também fora chamado por este nome, mas refere-se ao Povo da Aliança, à descendência de Jacó (cf. Gn32,29), cuja identidade é constituída em razão de sua compreensão de Deus – marcada pela exclusividade – e por sua consciência histórica. Cf. SCHMIDT, W. H. *A fé do Antigo Testamento*, p. 19; SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.28.

⁶⁷ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 548.

Na primeira narrativa, a palavra divina se dirige a Abraão e a sua mulher Sara, a quem a idade avançada e a esterilidade fazia desacreditar na possibilidade de uma descendência (Gn 12,1-3).⁶⁸ Segundo José Alegre Aragüés, a questão central da mensagem de Abraão é a esperança: “Abraão é o personagem da promessa. Guarda como fundamento de sua vida o fato de ser portador de uma promessa para a humanidade e, nesse sentido, é o personagem da esperança”.⁶⁹

O ciclo de Abraão é um marco que restringe a história da humanidade à história de um povo, apesar de que, “vivendo os dramas e as alegrias de todo povo e de todo o ser humano, [Abraão se torna] portador de esperança para toda a história da humanidade”.⁷⁰ Tal esperança de plenitude, crescimento e renovação se apoia na convicção da companhia de Deus e em sua promessa. Sua manifestação se dá em um duplo aspecto: na descendência que lhe asseguraria o futuro e na terra na qual pudesse viver com prosperidade.⁷¹

Já na segunda narrativa, “em Êxodo 3,7-10, Javé fala ao Israel escravizado e proclama uma promessa a qual subsequente é complementada por mandamentos (cf. Ex 20,1-17)”.⁷²

Apresentando-se como único e verdadeiro Deus, YHWH chama Israel a uma aliança, marcada pela exclusividade. Ser o “povo de Deus” significava gozar de sua presença e aceitar o governo de YHWH sobre todas as áreas de sua existência (cf. Dt 4,7-8), pois o Antigo Testamento entende que “a comunicação entre Deus e o homem não é limitada ao culto; acontece também pragmaticamente, na medida em que o homem, ao agir, modela sua vida e o mundo de acordo com a vontade de Deus”.⁷³

Walter Brueggemann relaciona as duas narrativas dissimilares (Gn 12-36 e Ex 1-24), provenientes de tradições distintas, pelo fato de ambas remontarem ao discurso pelo qual

⁶⁸ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.548.

⁶⁹ ALEGRE ARAGÜÉS, J. Abraão: a vida, uma aventura sem limites in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento I*, p.62.

⁷⁰ ALEGRE ARAGÜÉS, J. Abraão: a vida, uma aventura sem limites in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento I*, p.57.

⁷¹ ALEGRE ARAGÜÉS, J. Abraão: a vida, uma aventura sem limites in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento I*, p.62. Conforme GUNNEWEG, A.H.J. *História de Israel*, p.46, “o motivo das promessas de descendência e terra, embora sua forma literária seja, em grande parte, mais recente, é um motivo antigo e corresponde aos anseios mais profundos de todo pastor nômade em situação de transumância [que faz migração periódica de rebanhos]”. GUNNEWEG, A.H.J. *História de Israel*, p.46.

⁷² BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.548.

⁷³ RITT, H. Lei in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.229. Cf. também BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.754-755.

Israel foi chamado à existência enquanto entidade socioteológica. Outro ponto para o qual ambas as versões convergem é o reconhecimento de que “o povo que se tornou Israel está sem esperanças, possibilidade ou futuro. A triste situação desse povo, estéril e escravizado, se transforma dramaticamente pelo pronunciamento de Javé”.⁷⁴

A esperança surge aí como sinônimo de confiança; como uma convicção plena de que Deus, que tem o poder e a vontade de dar uma resposta conveniente a cada situação, será fiel ao povo que escolheu. Entretanto, tal esperança não corresponde a um otimismo ingênuo e irrefletido, mas à certeza de que o destino humano é dirigido “por aquele que deseja e opera o bem”.⁷⁵

Deste modo, ao tomar o fundamento da esperança de Israel, deve-se considerar também a impossibilidade de um ser humano, ou mesmo de um povo, poder viver sem esperança, pois esta é uma força vital que, além de permear a fé, subtrai os homens e povos daquele estado de desânimo e desespero que os incapacita a qualquer ação.⁷⁶

Segundo Karl M. Woschitz, “ter esperança pertence à humanidade existencialmente, pois é por ela que o homem, suspenso entre sucesso e fracasso, projeta para si uma imagem de uma vida desejável”.⁷⁷ Essa imagem almejada pode corresponder a uma esperança individual ou coletiva.

Sobre a esperança coletiva, que também pode ser, por vezes, considerada uma quimera, afirma Karl M. Woschitz:

existem também as esperanças (utopias) no horizonte das grandes concepções sociopolíticas e seus -ismos, (liberalismo, totalitarismo, capitalismo, socialismo...) que arrogando-se o papel de ‘construtores da vida’, pretendem interpretar e modelar nosso mundo, mas sempre com aquela triste ambiguidade que faz sentir ‘como pelas nossas esperanças e ações nos erguemos até o céu, mas também chegamos à beira do abismo da desumanidade e do caos’ (Pico dela Mirandola).⁷⁸

Tanto a fé quanto a esperança de Israel tiveram como base a lembrança de ser um povo eleito e conduzido por Deus. Todavia, afirma Carlos Mesters, essa noção de povo

⁷⁴ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.548.

⁷⁵ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.630.

⁷⁶ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.630.

⁷⁷ WOSCHITZ, K. M. Esperança in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.120-121.

⁷⁸ WOSCHITZ, K. M. Esperança in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.121.

escolhido “tornou-se, pouco a pouco, motivo para os que pertenciam a ele considerar-se uns privilegiados que confiavam mais em tal privilégio do que na fidelidade que tal privilégio e eleição deles exigiam”.⁷⁹ Era, portanto, o próprio YHWH o último ponto de referência da esperança do piedoso veterotestamentário. “YHWH é o ponto de referência, conteúdo e garantia dessa esperança que vive no povo. E há outros aspectos, como a expectativa, o aguardar, o suportar. Espera-se em seu nome (Sl 52,11), [...] em seu braço (Is 51,5)”.⁸⁰

De acordo com Karl M. Woschitz, Deus é o objeto da esperança do piedoso do Antigo Testamento, sendo, por isso, buscado em qualquer situação (cf. Jr 17,7; Sl 40,5) e não apenas nos momentos de aflição e necessidade. Para o homem bíblico, tanto seu presente quanto seu futuro são sustentados e dirigidos pela presença divina. Contudo, o afastamento gradativo do homem em relação a Deus tem como consequência a suspensão da sua confiança para com seu Criador. A partir daí, o homem construirá “sua própria riqueza [...], de homens [...], de cálculos políticos [...], de posse de valores religiosos [...] e com isso precipita-se em esperanças falsas”.⁸¹

A esperança de Israel em relação ao agir de Deus para com seu povo ultrapassava, desde o começo, o âmbito temporal, compreendendo também uma perspectiva escatológica, na qual Deus poria fim a toda e qualquer miséria. Surge então, no período da apocalíptica, a expectativa de um novo tempo, uma “era vindoura” em que todo o sofrimento chegaria ao seu termo. Nesse tempo, a lembrança do fim que se aproxima e da chegada do reinado de Deus torna-se o consolo dos que sofrem aguardando o tempo da felicidade.⁸²

No entanto, a felicidade para o povo bíblico nem sempre se refere à mesma coisa, pois as realidades diversas experimentadas pelo povo ao longo da história da salvação fizeram com

⁷⁹ MESTERS, C. *Deus, onde estás?*, p.64.

⁸⁰ WOSCHITZ, K. M. *Esperança* in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.121.

⁸¹ WOSCHITZ, K. M. *Esperança* in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.121.

⁸² WOSCHITZ, K. M. *Esperança* in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.122. O período da apocalíptica tem início logo após o exílio babilônico, desenvolvendo-se consideravelmente a partir do século II a.C. e alcançando as comunidades cristãs. Este período é marcado pela predominância de uma mentalidade chamada pelos modernos de “apocalíptica”. Essa mentalidade, “herdeira da tradição profética e sapiencial, é expressão de uma visão religiosa complexa, compartilhada por grupos que vivem à margem da sociedade com uma fortíssima aspiração a uma vida ideal. [...] Partem da constatação de que o mundo e o tempo presente estão irremediavelmente corrompidos: espera-se, pois, uma intervenção decisiva e definitiva de Deus que inverta tal situação. Essa intervenção é descrita com imagens catastróficas, pois esse evento representa a completa reviravolta da história: vencida a luta contra o mal e eliminados os malvados, os fiéis poderão finalmente gozar a paz paradisíaca em um mundo renovado”. DOGLIO, C. *Apocalipse* in PACOMIO, L.; MANCUSO, V. (org). *Lexicon*, p.39. Entre os textos canônicos considerados Apocalipses destacam-se Is 24–27; 34–35, Ez 38–39, Zc 9–14 e Dn.

que se aguardasse de Deus respostas específicas às diferentes circunstâncias. Nos primeiros tempos, período dos patriarcas que viviam de modo itinerante no Oriente Médio, a grande esperança era que YHWH providenciasse água e terras férteis, onde pudessem se estabelecer e alcançar prosperidade.

Norman Gottwald chama a atenção para essa necessidade comum à maior parte do antigo Oriente Próximo, afirmando que, “com exceção do Egito e da Mesopotâmia, a Palestina carecia de um grande rio que pudesse ser aproveitado para irrigação. O seu povo, colheitas e rebanhos eram necessariamente alimentados pelas chuvas”.⁸³ A escassez de água era, muitas vezes, causa de litígio entre os povos, sobretudo no que diz respeito à posse das cisternas (cf. Gn 21,22-30; 26,12-33), restando ao povo eleito esperar da providência divina as garantias para sua sobrevivência, pois tal escassez implicava em sérias consequências na produção de alimentos e na criação dos rebanhos.

De acordo com Walter Brueggemann,

a esperança humana que aguarda a generosidade e a extravagância de Deus é um ato de expectativa que contraria frontalmente toda a ideologia da escassez. Boa parte dos conflitos humanos se baseia na convicção, nascida da ganância e concretizada no consumismo, de que não há suficiente e cada um deve abocanhar o que pode. A percepção de Israel sobre a esperança humana se fundamenta na intenção fiel de Javé quanto à abundância, a qual libera as pessoas da garra vigorosa da escassez a fim de poderem agir, com esperança, a partir da certeza da abundância.⁸⁴

Tanto a escassez quanto a escravidão fizeram, de sobremaneira, que a esperança de Israel se voltasse aos dons materiais da vida que, em quantidade suficiente, possibilitaria uma “vida pacífica, segura, alegre e frutífera”.⁸⁵ Em outras palavras,

a esperança do Antigo Testamento para o ser humano nunca se perde em fantasias espirituais. Ao lado da promessa de *presença e comunhão* nas tradições sacerdotais (e em boa parte do Saltério) e da promessa de *conhecimento de Deus* nas tradições sapiencial e profética, as tradições profético-deuteronomistas afirmam, no seu conjunto, que a promessa à humanidade é *um mundo material* no qual a justiça prevalecerá, haverá pão para todos, e a comunidade humana “habitará em segurança”. Essa tradição teológica de esperança se refere à restauração da

⁸³ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p.52.

⁸⁴ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.635.

⁸⁵ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.631.

fertilidade, à produção dos frutos da terra, de modo que haja suficiente para todos (cf. Am 9,13-15; Os 2,21-23; Is 11,6-9; 65,17-25).⁸⁶

No entanto, é importante ressaltar que “Israel não espera por algo, mas espera em Deus. Ou seja, Javé não é ‘instrumental’ à esperança de Israel, mas é realmente a própria ‘essência’ dessa esperança”.⁸⁷ Outra importante situação em que se repousa e ao mesmo tempo instiga a esperança de Israel é a pobreza, tema que será tratado a seguir a partir da distinção entre pobreza e escassez.

2.2 A pobreza como causa da esperança de Israel⁸⁸

Até a conquista de Canaã, as tribos de Israel viviam como seminômades no deserto e nas estepes. Certamente enfrentaram, muitas vezes, a escassez de água e produtos primários para sua subsistência, mas a luta pela sobrevivência em terras secas e improdutivas fazia aumentar a coesão da comunidade. De acordo com Hans Volker Kieweler, a coesão do clã garantia a equidade entre os membros, de modo que “ninguém passaria necessidade enquanto outros tivessem fartura”.⁸⁹ Havia, portanto, escassez, mas esta era enfrentada solidariamente por toda a comunidade, não havendo, por esta razão, contrastes sociais em seu interior. Logo, a pobreza era desconhecida, em Israel, “como fenômeno sociológico e ainda mais como problema teológico”.⁹⁰ Ademais, “a dureza e incerteza da vida na estepe não permitia a acumulação de muitas riquezas nas mãos de um só”.⁹¹

Tal estrutura social, marcada pela solidariedade, foi desaparecendo na época da transição do seminomadismo para a vida sedentária na Terra Prometida. O contato com a cultura cananéia introduziu em Israel a mentalidade da acumulação, de modo que a busca e a administração das riquezas tornou-se razão para se prevaricar contra o direito e a justiça.

⁸⁶ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.634.

⁸⁷ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.630.

⁸⁸ O título corresponde a um recorte que julguei conveniente à perspectiva da pesquisa e não a uma redução das causas que motivaram e dos lugares em que se fizeram perceptíveis a esperança de Israel.

⁸⁹ KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.331.

⁹⁰ KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.331.

⁹¹ KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.331.

Neste contexto de colonização de Canaã, a submissão à justiça de YHWH e a obediência de suas ordens torna-se para os israelitas o único meio de se preservar da cultura dos cananeus, mantendo a antiga estrutura de solidariedade.⁹²

Tanto Erich Zenger quanto Jean-Louis Ska chamam a atenção para dois mandamentos – que aparecem no Código da Aliança (Ex 20,22–23,33), no Código Deuteronomico (Dt 12,1–26,16) e na Lei da Santidade (Lv 17-26) – e que visavam resguardar a estrutura solidária. Trata-se das leis a respeito da libertação de escravos entregues ou adquiridos para saldar dívidas (Ex 21,2-11; Lv 25,39-55; Dt 15,12-18) e da proibição de juros (Ex 22,24; Lv 25,35-36; Dt 23,20-21).⁹³

Para Jean-Louis Ska, ambas as leis, independente da versão a que pertençam (Código da Aliança, Deuteronomica ou Lei de Santidade), gozam de uma mesma autoridade por serem apresentadas “como palavra de YHWH, revelada a Moisés e por ele transmitida ao povo de Israel”.⁹⁴ Importante salientar (sem, contudo, ater às semelhanças e acentuações específicas de cada versão) a insistência unânime de tais leis em unir, na fraternidade e na solidariedade, todo o povo de Israel, considerando, sobretudo, o direito dos mais carentes ao evitar, por meio das leis sobre empréstimo, o endividamento e empobrecimento das camadas mais frágeis da população.⁹⁵ Deste modo, a primeira lei – relativa aos escravos – visava proteger legalmente os “pequenos produtores empobrecidos, que precisam trabalhar como ‘penhora pessoal’, na condição de ‘escravos por dívidas’, para pagar suas dívidas de empréstimos, sementes ou motivos semelhantes”.⁹⁶ Já a lei sobre empréstimos, proibitiva, tinha como objetivo:

corrigir as consequências negativas do mercado financeiro “capitalista” (imposto, comércio internacional) que vinha surgindo em Israel desde o séc. IX, apelando para a solidariedade dentro da comunidade da aldeia (Ex 22,24), dentro da “comunidade de culto e fé” (Lv 25,35-36) e dentro da grandeza, definida como fraterna, do “povo de Javé – família de Javé”. Dentro desses agrupamentos, em caso de necessidade, deve-se emprestar dinheiro (Ex 22,24), ou dinheiro e cereais (Dt 23,20s)

⁹²KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.331.

⁹³ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.70-72. Cf. também SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco*, p.55-61.

⁹⁴SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco*, p.55.

⁹⁵Cf. SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco*, p.58-60.

⁹⁶ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.70.

gratuitamente (portanto sem juros). De acordo Lv 25,35-36 deve-se ajudar (não apenas emprestar!) de graça “ao irmão” e também ao estranho.⁹⁷

No entanto, as leis não foram capazes de impedir que a antiga estrutura solidária ruísse, de modo que, à medida que foram desaparecendo os antigos sentimentos de solidariedade, Israel teve que conviver com o fenômeno da pobreza, agravado ainda mais com a criação da realeza e, conseqüentemente, com a formação de uma nova elite, cujos ideais estavam muito distantes dos que Israel estava acostumado. Novas condições econômicas propiciaram à elite emergente a apropriação de terras e a formação de latifúndios, o que implicou, por conseguinte, no empobrecimento e miséria de muitas famílias e clãs de Israel, que viu despontar em seu interior a desigualdade e o antagonismo de classes sociais (1Sm 2,5-8; Is 3,16-23; Am 6,1-6).⁹⁸ Todavia, afirma Erich Zenger: “o desenvolvimento social de uma sociedade igualitária para uma sociedade dividida ocorreu não só em Israel. Esses processos de exclusão aconteceram em todo o antigo Oriente Médio”.⁹⁹

Segundo Hans Volker Kieweler, as proporções de pobreza e miséria em Israel se ampliavam progressivamente, agravando-se bastante em períodos de guerras e adversidades naturais.¹⁰⁰ Caberia então ao rei intervir em socorro daqueles que estavam em situação de maior vulnerabilidade, os pobres, que não tinham quem fizesse respeitar seus direitos.¹⁰¹

De acordo com Gerhard von Rad, a função do monarca era, justamente, gerir e proteger todo o conjunto de relações comunitárias de seu reino, prestando o devido socorro aos mais necessitados.¹⁰² Deste modo, a intervenção dos reis em favor dos mais fracos tornou-se o critério valorativo pelo qual eles – os reis – poderiam ser considerados justos.¹⁰³ Por essa razão, a justiça (צדקה), designada por Gerhard von Rad como “o valor supremo da vida”, é concebida, entre outros modos presentes no universo veterotestamentário, como um atributo

⁹⁷ ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.71. Sobre o uso anacrônico de terminologias próprias de sistemas modernos na análise de sistemas antigos, afirma SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.62: “Termos como ‘capital’, ‘capitalismo’, ‘capitalismo primitivo’, ‘feudalismo’, são usados com frequência para explicar a realidade socioeconômica do antigo Israel. Existe, porém, oposição cada vez maior a seu emprego, porque podem ajudar-nos a compreender um problema, mas também a deformá-lo, introduzindo categorias estranhas”.

⁹⁸ KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.331.

⁹⁹ ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.491.

¹⁰⁰ KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.331.

¹⁰¹ FERRY, J. Há justiça econômica nos profetas? in MIES, F. *Bíblia e economia*, p.43.

¹⁰² VON RAD, G. *Teologia del Antigo Testamento I*, p.459.

¹⁰³ FERRY, J. Há justiça econômica nos profetas? in MIES, F. *Bíblia e economia*, p.43.

do rei (a quem caberia primordialmente sua prática).¹⁰⁴ Todavia, o crescimento da pobreza e da miséria, salvo rápidos períodos de alento e bem-estar gerados pelo crescimento econômico, revela que os reis não foram capazes de estabelecer a “justiça econômica”, fazendo com que o povo apelasse à instância superior, a única de que lhes restava esperar: a justiça de YHWH.¹⁰⁵

Desde tempos remotos já se achava difundida, no Oriente Antigo, a ideia de que os fracos e sem recursos deveriam ser socorridos por suas divindades.¹⁰⁶ Segundo Max Pieper, foi no período da 5ª dinastia do Império Antigo Egípcio (compreendido entre 2654-2190 a.C.), que surgiu a “consciência social”, dadas as duras condições de vida enfrentadas pelos mais pobres devido aos elevados tributos e trabalhos forçados nas grandes construções faraônicas.¹⁰⁷ Dentre esse período é importante considerar um significativo fragmento da autobiografia de Herkhuf, governador egípcio que viveu no período da 6ª dinastia e que faz menção às obras de misericórdia para com as pessoas necessitadas, relacionando sua atitude ética com sua fé em Deus. Assim, diz ele: “Dei pão ao faminto, vesti o nu, transportei quem não tinha barca [...] Nunca disse ao poderoso nada de mal contra ninguém, porque desejava sentir-me bem na presença do grande Deus”.¹⁰⁸

Interpretando as palavras de Herkhuf, José Luís Sicre afirma que “para ele a divindade não se contenta com preces e oferendas; é a bondade, a compaixão, a não maledicência, que fazem com que o homem granjeie seu favor”.¹⁰⁹ Isso porque no conceito ético do politeísmo egípcio, “os deuses [Re, Osíris, Toth, entre outros] exigem algo mais do que o culto, exigem a justiça, amam-na. Quando esta falha, assumem eles próprios a defesa do pobre, assediado e oprimido no tribunal”.¹¹⁰

¹⁰⁴ VON RAD, G. *Teologia delAntiguo Testamento I*, p.453;459.

¹⁰⁵ Sabendo que o vocábulo “economia” é inexistente nos dicionários de teologia bíblica, sendo mais adequado se falar de “justiça social”, utilizo o termo “justiça econômica” considerando a perspectiva de FERRY, J. Há justiça econômica nos profetas? in MIES, F. *Bíblia e economia*, p.42-43, que entende a expressão “no sentido de um harmonioso viver entre os habitantes de um país – nesse caso, os de Israel e Judá –, que implica um comportamento cotidiano concreto”. Sobre a “justiça de YHWH” cf. VON RAD, G. *Teologia delAntiguo Testamento I*, p.453-468.

¹⁰⁶ KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.330.

¹⁰⁷ PIEPER *apud* SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.27.

¹⁰⁸ HERKHUF *apud* SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.28.

¹⁰⁹ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.28. Sobre a preocupação com a justiça no Oriente Antigo (Egito, Mesopotâmia, Canaã, Fenícia e Império Hitita) ver p.25-60. Tal preocupação com as obras de misericórdia para com os fracos e necessitados foi retomada dois milênios depois pelos profetas Ez 18,7 e Is 58,7, também pelo capítulo 31 do livro de Jó e, posteriormente, por Jesus (Mt 25,31-46).

¹¹⁰ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.42.

Em se tratando de Israel, os profetas foram os principais responsáveis por relacionar YHWH aos pobres de Israel, embora a certeza da predileção de YHWH pelos que não tinham quem os defendesse, bem como pelos desfavorecidos economicamente, tenha origens, certamente, mais remotas.¹¹¹ Considerando as inscrições acerca da justiça social no Oriente Antigo, pode-se afirmar que quanto ao conteúdo de sua mensagem, os profetas acrescentam poucas novidades. Sua originalidade ou o mais importante desse movimento no interior de Israel “é seu compromisso pessoal, que converte as belas palavras em frases contundentes, denúncias capazes de custar-lhes a vida”.¹¹²

Importante notar que, em todo o Antigo Testamento, o conceito de pobre não se refere simplesmente aos indefesos e desvalidos economicamente, mas faz referência àqueles que esperam de Deus a libertação e a alegria, são “os pobres de YHWH” (Sl 34,19; Is 29,19; 61,1ss). Sua pobreza e impotência os levam confiantes a buscar seu Deus e abandonar-se aos Seus cuidados (Sl 22,27; 69,33).¹¹³

Eles sabem que YHWH não se esquece dos pobres (Sl 10,12), pois a eles está ligado “como auxiliador confiável e salvador comprovado”.¹¹⁴ Por essa razão, alicerçam sua esperança nas intervenções de YHWH em favor do seu povo, de modo que a memória se torna o alimento de sua esperança. Assim, mais que uma mera lembrança ou interpretação das ações da natureza como símbolos da presença divina, Gerhard von Rad entende as descrições das teofanias como “uma ocasião especial para falar da justiça de YHWH; o que era muito compreensível, pois onde se revelava YHWH, ali também se manifestava sua justiça, isto é, sua fidelidade à aliança”.¹¹⁵

Os pobres tinham a convicção de que sua situação correspondia a uma verdadeira reivindicação à justiça de YHWH, pois sabiam que “a justiça, tal como a aliança, não é uma

¹¹¹ VON RAD, G. *Teologia delAntiguo Testamento I*, p.489.

¹¹² SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.60. De acordo com SICRE, J.L. *op.cit.*, p.43, ainda não foram encontrados registros de que houvesse no Egito pessoas que fossem às ruas, colocando-se em risco por defender os oprimidos. Se tais intervenções existiram, afirma ele, não foram recolhidas nem transmitidas.

¹¹³ VON RAD, G. *Teologia delAntiguo Testamento I*, p.489.

¹¹⁴ KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.330.

¹¹⁵ VON RAD, G. *Teologia delAntiguo Testamento I*, p.457. Cf. também FARIA, J. F. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1–11*, p.34.

relação de dois termos – Deus e o fiel (povo ou indivíduo) –, mas de três termos – Deus, o povo fiel e as vítimas da injustiça, quaisquer que sejam”.¹¹⁶

A situação de dependência em relação à Aliança fazia-os acreditar que Deus interviria misericordiosamente em favor deles, demonstrando sua bondosa solicitude aos socialmente fracos, bem como sua lealdade à Aliança, razão pela qual os pobres podem esperar a justiça divina.¹¹⁷

Esse compromisso de Deus para com os fracos ficará enraizado na consciência de Israel. A experiência do Egito será utilizada como argumento para tratar bem esse grupo, tão castigado pela sorte, o dos ‘emigrantes’ (Ex 22,20; 23,9 etc). Já vimos que nos países vizinhos havia também consciência clara do compromisso dos deuses pela justiça. Mas se em Israel chegou a nível tão alto, como retratam os profetas, deve-se provavelmente a uma experiência inicial do tipo que o Êxodo propõe.¹¹⁸

Assim, mais que um atributo real, “a justiça é uma arma contra a desordem do mundo, devendo permitir que cada um ocupe o lugar que lhe é devido, um espaço de vida, sua dignidade de ser humano”.¹¹⁹

De acordo com Joëlle Ferry, “a justiça bíblica tem uma dimensão relacional e social; ela se define por um tipo de relação na qual o indivíduo se engaja em defesa de outro, a fim de permitir-lhe tornar-se alguém e desabrochar na felicidade comunitária”.¹²⁰ Nesse sentido, “quando os profetas pré-exílicos se empenhavam em prol das camadas sociais mais baixas, manifestavam que YHWH era o amparo dos pobres. Na linha das Leis da Aliança, os profetas assumiam a defesa dos pequenos que viviam na miséria”.¹²¹ Isso por entenderem que “defender esses pobres era defender o povo de Deus (Am 2,7; Is 3,13-15; Mq 2,8-11; 3,1-4)”.¹²²

¹¹⁶ FERRY, J. Há justiça econômica nos profetas? in MIES, F. *Bíblia e economia*, p.43.

¹¹⁷ VON RAD, G. *Teologia del Antigo Testamento I*, p.457.

¹¹⁸ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.66.

¹¹⁹ FERRY, J. Há justiça econômica nos profetas? in MIES, F. *Bíblia e economia*, p.43.

¹²⁰ FERRY, J. Há justiça econômica nos profetas? in MIES, F. *Bíblia e economia*, p.43.

¹²¹ KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.331.

¹²² KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.331.

2.3 A esperança apoiada na profecia

2.3.1 Amós: denúncia e defesa em favor dos pobres

De acordo com Hans Volker Kieweler, a certeza da solicitude e da predileção de YHWH para com os pobres e necessitados está pautada na memória primordial de Israel: memória da intervenção divina em favor do Seu povo oprimido no Egito. Tal memória os fazia acreditar que Deus interviria outras vezes, se necessário, em favor daqueles que estivessem curvados pela opressão política e econômica. Nesse sentido, percebe-se que a “proteção dos inocentes e dos socialmente fracos pertence à estrutura vital de Israel e encontra, conseqüentemente, sua formulação social-ética nos mandamentos, proibições e exortações sapienciais aos membros das tribos”.¹²³ A esse respeito levantaram-se os profetas, investindo de forma veemente contra a idolatria (constante perigo para as tribos de Israel, ainda profundamente divididas e expostas aos ataques dos cultos cananeus preexistentes), bem como contra a imoralidade e iniquidades cometidas pelo povo, mas também contra a corrupção praticada pelos reis e sacerdotes.

Segundo Erich Zenger, os chamados “profetas independentes ou de oposição” (da qual fazem parte todos os profetas escriturísticos, com exceção de Habacuc, Naum e Joel), oriundos de diferentes ambientes sociais, foram desses ambientes retirados, por legítimas experiências vocacionais, para se apresentarem onde as instituições “apodreciam”. Restaurar essas instituições conforme os preceitos da Torá não era tarefa fácil, de modo que Erich Zenger chega a “considerar a história do profetismo clássico como a história de um martírio”.¹²⁴ Isso porque “como lutadores opositoristas isolados, eles ao mesmo tempo são vítimas permanentes de escárnio, marginalização e perseguição”.¹²⁵

Ainda de acordo com Erich Zenger, o profetismo, enquanto movimento crítico e visionário, surge como corretivo necessário às instituições:

Enquanto críticos, desvelam onde e por que Israel se afastou de sua missão. Enquanto visionários eles (ou os livros que trazem o seu nome, na sua configuração final salvífico-escatológica ampliada) proclamam um novo mundo futuro, que

¹²³KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.332.

¹²⁴ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.371. Quanto à tipologia e à sociologia dos profetas de Israel cf. p.370-374.

¹²⁵ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.372.

supera a realidade existente. Em ambas as dimensões, eles põe em xeque o *status quo*. Enquanto críticos, em geral confrontam o presente com a história, em especial com a história dos inícios e seus ideais elevados. Desmascaram o presente como afastamento dessa história das origens e como negação das possibilidades dadas por ela. Como visionários eles combatem a fé errônea de que tudo precisa continuar como está. [...] Com isso relativizam o poder dos poderosos e a fraqueza dos impotentes. Com seu carisma da imediação de Deus, os profetas são a porta imprevisível de entrada da transcendência de Deus. Foram e continuam sendo a necessária provocação de Deus em todas as esferas da vida social e religiosa.¹²⁶

Deste modo, a mensagem profética é o meio pelo qual YHWH provoca seu povo, denunciando suas infidelidades, sobretudo da monarquia, em relação à Aliança e, de forma mais concreta, à justiça de Deus, cabendo ao profeta a missão de resgatar “não só a Aliança, mas também o clima em que ela foi feita: *hesed*[a misericórdia]”.¹²⁷ Diante disso, a mensagem profética assume, frequentemente, o caráter de instrução jurídica que, em consonância com a Sabedoria e a Lei, obrigam os poderosos a prestar socorro aos fracos ao mesmo tempo em que os admoesta contra os abusos de poder que geram opressão dos mais necessitados e violam seus direitos.¹²⁸

Entre as vozes proféticas que combateram a opressão dos pobres e a violação dos seus direitos (Mq 6,12; Is 1,17; 10,2; Jr 2,33ss; 5,26ss; Ez 16,49; 2,29), destacou-se o mais antigo representante do profetismo escriturístico: o profeta Amós. No entanto, antes de apresentar a mensagem de denúncia desse profeta, convém apresentar uma questão delicada para a qual José Luís Sicre chama a atenção: a dificuldade em “diferenciar a injustiça social, de cunho econômico, da injustiça internacional, de caráter político”.¹²⁹ Ambas estão muitas vezes relacionadas e geram sofrimentos equiparáveis ao povo. Ou seja, a invasão de um povo como os assírios significava mais danos ao povo que a própria economia latifundiária. É, portanto, considerando tal relação que se pode analisar o conteúdo do livro de Amós, pois, sua crítica contra as injustiças sociais está inserida no contexto das injustiças internacionais.¹³⁰

Durante o governo de Salomão, o grande reino davídico apresentava significativos sinais de ruína (1Rs 11,14ss.23ss), pois a antiga oposição entre o Norte e o Sul, já expressa em levantes ocorridos desde o período de Davi, chegara ao seu cume com a morte de Salomão

¹²⁶ ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.379-380.

¹²⁷ CAVALCANTE, R. *Espiritualidade cristã na história*, p.55.

¹²⁸ KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.331.

¹²⁹ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.21.

¹³⁰ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.21.

(931), quando Jeroboão, filho de Nabat, apresentou a Roboão, filho de Salomão, as insatisfações das tribos do Norte que eram tratadas com desvantagem por Salomão em benefício de Judá e que, por esta razão, pediam-lhe uma constituição. Roboão não cedeu às reclamações destes. As tribos do Norte proclamaram, então, Jeroboão como seu rei, rompendo com Judá e a casa de Davi (2Sm 20,1; 1Rs 12,16). Com o cisma político (1Rs 12, 20-25), o Reino do Norte, também chamado de Israel, passou a ter autonomia política, e também religiosa (1Rs 12, 26-33), em relação a Jerusalém. Isso porque, por razões políticas, Jeroboão mandara construir dois altares em Dã e Betel (1Rs 12,29) para colocar os bezerros de ouro que fizera (1Rs 12,28), instituindo assim um sacerdócio que nada tinha com o levítico (1Rs 12,31).¹³¹

Desde sua independência, o Reino do Norte (Israel), vivera fortes crises políticas geradas por questões de sucessão do trono, rivalidades com o Reino do Sul e investidas dos grandes impérios que lhe tomaram territórios. Tal situação só começa a mudar no princípio do século VIII a.C..

O país estava refestelado nas vitórias militares do rei Jeroboão II, que completara com sucesso os planos do pai, o rei Joás (2Rs 13,24-25; 14, 25.28). O inimigo antigo de Israel, Damasco fora arrasado pelos assírios por volta de 800 a.C., deixando Israel livre para ampliar seu território e seus privilégios. O povo achava que essas bênçãos materiais provavam a satisfação de Deus a seu respeito.¹³²

Situada pelos comentadores, quase que por unanimidade, entre os anos 760-750 a.C., a atividade profética de Amós se dá neste período de conquistas e prosperidade do reinado de Jeroboão II, “dois anos antes do terremoto” (Am 1,1), portanto, por volta de 760 a.C.¹³³Tais conquistas foram, sem dúvida, um fator importante para que Israel se tornasse um Estado monumental com novos traços urbanos e arquitetônicos, a partir de onde um aparelho administrativo extravagante e caro acabou por favorecer uma maior segmentação social.¹³⁴

A arqueologia revelou essa prosperidade favorecida, sobretudo, pelo comércio com os árabes e fenícios, demonstrando que o Reino de Israel vivia uma prosperidade desconhecida

¹³¹ Cf. SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.28.

¹³²STUHLMUELLER, C. Amós in BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (org). *Comentário Bíblico*, v.2, p.109.

¹³³Cf. SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.112.

¹³⁴ ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.490.

desde os tempos de Salomão. Com base nela pode-se verificar que “a população alcançou sua maior densidade nesse século, os edifícios eram esplendidos e luxuosos, aumentaram os recursos agrícolas, progrediu a indústria têxtil e a de tinturaria”.¹³⁵

No entanto, essa prosperidade e bem-estar ocultaram uma *decomposição social*. O destino dos cidadãos modestos foi tremendamente difícil e o Estado pouco ou nada fazia para aliviá-lo. Houve grandes injustiças e um contraste brutal entre ricos e pobres. O pequeno agricultor ficava muitas vezes à mercê dos agiotas e de sérias calamidades (secas, pragas, fracassos da colheita), que os expunham à hipoteca, ao embargo e a ter que servir como escravos.¹³⁶

O livro de Amós também confirma esse dado a respeito do luxo e do progresso, considerando, porém, que o alto preço dessa prosperidade era pago pelos pobres mediante onerosa tributação por parte do Estado, além de numerosas injustiças, corrupção do direito e fraudes no comércio que tornavam ainda mais agudos os contrastes entre ricos e pobres.¹³⁷

Ele [Amós] põe perfeitamente em contraste aquilo que deveríamos chamar de ‘visão turística’ e de ‘visão profética’. Quem fosse visitar Samaria teria escrito algo totalmente diferente. A cidade tinha pouco mais de um século de existência; era moderna, rica, com formosos palácios. O visitante ficaria admirado. Mas Amós observa a situação com outros olhos. Não descobre cidade próspera e em paz, mas consumida no terror, repleta de oprimidos. O turista admiraria o luxo das grandes famílias, sua capacidade financeira, sua sabedoria humana, seus esplêndidos edifícios repletos de objetos caros e luxuosos. Amós descobre o submundo de mentira, de violência criminosa em que vivem, embora não tenham derramado uma gota de sangue. Não são dignos de admiração, e sim de desprezo e castigo.¹³⁸

Partindo da condição social deste profeta, que – segundo José Luís Sicre – é um dado importante para compreender sua crítica, muitos autores o consideraram um homem rico ou um pequeno proprietário (Neher, Kapelrud, Monloubou, Randellini, Wolff, Rudolph, Vesco, Soggin), enquanto outros defenderam a ideia de que os rebanhos e sicômoros por ele cultivados (Am 7,14) não lhe pertenciam, sendo ele um profeta de origem humilde e pobre

¹³⁵ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.113. Cf. também ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, J. L. *Profetas II*, p. 952.

¹³⁶ ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, J. L. *Profetas II*, p. 952. (Tradução minha)

¹³⁷ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.113. Cf. ZENGER, E; BRAULIK, Georg; NIEHR, Herbert [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.490; Cf. também ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, J. L. *Profetas II*, p. 952.

¹³⁸ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.152.

(Hoonacker, Osty, Steinmann, Rinaldi, Garcia Trapiello).¹³⁹ Os estudiosos não chegaram a uma definição categórica sobre sua origem. No entanto, Erich Zenger relativiza a importância desse dado ao afirmar que a mensagem de Amós não manifesta a luta de um grupo por seus interesses, mas a luta do Deus de Israel “por seu povo (=sua família) e por seu sonho de uma sociedade mais justa e igualitária”.¹⁴⁰

Já na primeira parte de sua obra, Amós pronuncia oráculos contra as nações vizinhas que eram hostis a Israel (1,3–2,5). As cidades estrangeiras mencionadas são julgadas por “*crimes contra a humanidade*, tais como ser intermediário na venda de soldados prisioneiros como escravos, guerrear com excessiva crueldade e profanar os ossos dos mortos”.¹⁴¹ Israel, porém, não foi poupada (2,6-16), pois, cometera, igualmente, crimes contra a humanidade ao “oprimir os fracos e esmagar os indigentes” (4,1b), “hostilizar o justo, aceitar suborno e repelir os indigentes” (cf. 2,6b; 5,12). Na passagem de 5,7-17, o profeta condena as injustiças sociais, pois,

pequenos proprietários de terras estão sendo levados à falência pelos impostos e forçados a ser servos nas antigas terras da família, ou até mesmo escravos em outros lugares (cf. 2,6). A extensão do comércio internacional e a mania que a poderosa panelinha de nobres tinha por artigos supérfluos estrangeiros esgotaram os recursos naturais da terra, da mesma maneira que insensatas aventuras militares deixaram o país sobrecarregado de dívidas para pagar indenizações aos conquistadores. Esse pagamento forçado pesa mais para os pobres. Até a arqueologia revelou a tendência marcante pela qual os palácios ficavam maiores, enquanto as residências dos camponeses ficavam menores!¹⁴²

Unida à “decomposição social” estava a “corrupção religiosa”. Aos grandes santuários ocorriam grandes números de fiéis que, com muitas ofertas, provinham magnificamente seus templos. Todavia, enquanto muitos deles fomentavam o paganismo com cultos de fertilidade e prostituição sagrada, outros, que se diziam javistas, acreditavam “apaziguar a divindade com ritos e sacrifícios que garantiam a tranquilidade da consciência e o bem-estar do país”.¹⁴³

¹³⁹ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.111.

¹⁴⁰ ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.490. O ano de nascimento e morte do profeta são também desconhecidos pelos estudiosos, de modo que a única coisa que se pode afirmar sobre ele é sua naturalidade (a pequena cidade de Técuá (Am 1,1), situada ao sul de Jerusalém) e o lugar de sua pregação, o Reino do Norte. (ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, J. L. *Profetas II*, p. 953.).

¹⁴¹ STUHLMUELLER, C. Amós in BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (org). *Comentário Bíblico*, v.2, p.111.

¹⁴² STUHLMUELLER, C. Amós in BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (org). *Comentário Bíblico*, v.2, p.113.

¹⁴³ ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, J. L. *Profetas II*, p. 952.

Na “dobradiça” entre a crítica político-social (3,9-15) e a crítica religiosa (4,4-5), encontra-se uma contundente crítica àqueles a quem Amós apelida de “vacas de Basã”: “Escutai esta palavra, vacas de Basã, no monte da Samaria: oprimis os indigentes, maltratai os pobres e pedis a vossos maridos: ‘trazei-nos o que beber’” (Am 4,1).¹⁴⁴ Apesar de não ficar claro a quem, de fato, o profeta se referia, nem o que tais pessoas fizeram para serem assim chamadas, a maioria dos exegetas acredita que ele se referisse às mulheres importantes da Samaria, a quem acusa de serem partícipes da estrutura de opressão, dada sua conduta atroz para com os pobres e também às suas exigências de viverem um estilo de vida luxuoso e mimado pelo frenesi das festas e banquetes.¹⁴⁵

Contudo, alguns problemas podem ser levantados a respeito desta interpretação restritiva às matronas da Samaria, no que diz respeito à alternância de formas masculina e feminina, bem como à interpretação feita por alguns estudiosos de que a ordem “trazei-nos o que beber” pudesse se referir à água (como em 4,8) e não a vinhos e banquetes, uma vez que o texto não fala de *mishteh* (festa, banquete). Tal leitura também é possível pelo fato do versículo não dizer qual bebida era esperada para ser consumida.¹⁴⁶

De acordo com Cássio Murilo Dias da Silva, a falta de chuvas na Samaria – atribuída a YHWH – obrigava as pessoas a acorrerem a outras cidades em busca de água. Frente a esta situação, muitos samaritanos (homens e mulheres: conforme deixa entrever o importante detalhe da alternância entre sufixos masculinos e femininos) se voltavam ao culto do bezerro de Betel/Samaria. Deste modo, o termo “vacas de Basã” pode ser lido como uma crítica velada e desdenhosa àqueles que adoram o bezerro.¹⁴⁷ Isso, porém, não significa que o caráter de denúncia social seja subtraído para dar lugar à polêmica anti-idolátrica. Pelo contrário, a lógica em que se encaminha a profecia de Amós revela que a prática da justiça e o culto estão intimamente relacionados; trata-se de duas faces de uma mesma moeda.¹⁴⁸ Nesse sentido, “o v.1 liga a crítica social à crítica religiosa: as ‘vacas de Basã’ oprimem os pobres e pensam

¹⁴⁴ SILVA, C. M. D. Quem são as “vacas de Basã”? in. *Perspectiva Teológica*, ano 42, n.117, p.245.

¹⁴⁵ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.153-154. Cf. também BARRÉ, M.L Amós in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.443.

¹⁴⁶ SILVA, C. M. D. Quem são as “vacas de Basã”? in. *Perspectiva Teológica*, ano 42, n.117, p.241-242; 245.

¹⁴⁷ Isso porque a restrição do termo às imponentes senhoras de Samaria implica em “corrigir as formas masculinas para femininas, explicar a alternância como resultado de um trabalho editorial, considerar o plural masculino como referência a sujeitos e a objetos masculinos e femininos”. SILVA, C. M. D. Quem são as “vacas de Basã”? in. *Perspectiva Teológica*, ano 42, n.117, p.242; 245-246.

¹⁴⁸ SILVA, C. M. D. Quem são as “vacas de Basã”? in. *Perspectiva Teológica*, ano 42, n.117, p.244-245.

manter Javé domado como um bezerro em Betel/ Samaria, um bezerro ao qual ordenam ‘traze (a chuva) para que tenhamos o que beber’”.¹⁴⁹

Conforme José Luís Sicre,

o oráculo deixa entrever o povo dividido em dois grandes grupos: poderosos e fracos, ricos e pobres, opressores e oprimidos. E Deus não é expectador imparcial desse espetáculo. Os poderosos procuram ganhá-lo para si. Mas com suas atitudes levam-no a fazer parte do grupo dos desonrados (*l^ema ‘nahall^el*); e isso não só para a vida pública, no mercado, na rua, em casa, mas até dentro do próprio templo.¹⁵⁰

Além de criticar os abastados da Samaria, entre os quais se podem incluir as mulheres, José Luís Sicre afirma que a denúncia de Amós se volta contra as deformações da religião que não provoca a inconformidade diante das realidades de corrupção e injustiça com os mais fracos, mas que as mascara com o triunfalismo cúltico e acomoda os ricos e poderosos a tal situação, tranquilizando suas consciências com a fomentação da certeza de estarem seguros por gozarem do privilégio de ser o povo prometido (cf. Am 3,1-2).¹⁵¹ Nas palavras de Javier Calvo,

Amós dissuade o povo de toda esperança piedosa, de toda esperança enganosa de que YHWH o ajudará sempre e que no “dia de YHWH” encontrará em seu Deus um aliado fiel. O povo poderia apostar nisso – como outra vez na história – se vivesse ao lado de YHWH. Porém, precisamente este não é mais o caso. Pela injustiça com os pobres, o povo rompeu com a aliança, fez-se adversário do próprio YHWH.¹⁵²

Deste modo, Amós desnuda a hipocrisia daqueles que abusavam dos pobres e continuavam entre as multidões que se reuniam para adorar o Deus da promessa. Ele revela que “os que se consideram ‘Israel’, o verdadeiro povo de Deus, os que se presumem religiosos e fiéis, são na verdade os inimigos do Senhor e de seu povo”.¹⁵³

¹⁴⁹ SILVA, C. M. D. Quem são as “vacas de Basã”? in. *Perspectiva Teológica*, ano 42, n.117, p.246.

¹⁵⁰ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.146.

¹⁵¹ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.113.

¹⁵² CALVO, J. Amós: a denúncia profética in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento II*, p.62.

¹⁵³ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.146. Cf. também BARRÉ, M.L Amós in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.438.

Com esta denúncia, porém, Amós não menospreza a eleição divina, que foi base para sua crítica social, mas esclarece que a fidelidade à aliança está na prática da justiça que supera o rigorismo e a conveniência com que tantas vezes a instituição judicial aplicava a lei (cf. Am 5,15). Em outras palavras, “o que YHWH exige é justiça – nada mais e nada menos –; o que odeia é a injustiça”.¹⁵⁴

Para Walter Brueggemann, a ordem de fazer justiça não corresponde a uma caridade ou a um feito que deva ser romantizado, “antes, é um mandato para ordenar as políticas, a prática e as instituições públicas para o bem comum e em resistência ao tipo de iniciativa que prejudica a comunidade”.¹⁵⁵ Portanto, ao recordar seus ouvintes dos favores divinos que contornam sua eleição (Am 2,10-11), o profeta não pretende simplesmente destacar a incoerência e ingratidão de Israel, mas adverti-lo que se, no Êxodo, Deus agira em favor dos fracos, destruindo os fortes, agora Ele se voltará contra os poderosos de Israel que esmagam os pequenos.¹⁵⁶ Tal advertência se justifica pelo fato de que

os benefícios de Deus no passado (eleição, libertação do Egito, aliança do Sinai, etc.) não fomentavam a generosidade, mas a segurança e o complexo de superioridade. A aliança com Deus se converteu em letra morta, recordada durante as celebrações litúrgicas, mas sem a menor influência na vida diária. Apesar de tudo, o povo esperava “o dia do Senhor”, uma intervenção maravilhosa de Deus em favor de Israel para preenchê-lo com benefícios e colocá-lo na cabeça das nações.¹⁵⁷

Nisso consistia, então, o pecado da instituição cultural em relação aos pobres: impulsionar uma concepção errônea de que Deus desinteressava-se pelas exigências éticas e que os sacrifícios eram suficientes para apaziguar os ânimos divinos (cf. Am 5,21-23). Nesse sentido, Amós relacionou – a partir do 3º capítulo – os crimes de Israel aos altares de Betel,

¹⁵⁴ WELLHAUSEN *apud* SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.205. “Embora Amós nunca se refira diretamente ao voto do Sinai, esse conceito está inserido no centro de sua mensagem de julgamento. Iahweh tinha reconhecido Israel como seu povo prometido (3,1-2), mas eles haviam abusado deste privilégio. Por isso, Iahweh estava desfazendo seu acordo (cf. Os 1,9) e declarando guerra contra Israel, que agora havia se tornado Seu inimigo”. BARRÉ, M.L. Amós in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.438.

¹⁵⁵ BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.559.

¹⁵⁶ FERRY, J. Há justiça econômica nos profetas? in MIES, F. *Bíblia e economia*, p.58.

¹⁵⁷ ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, J. L. *Profetas II*, p. 952. (Tradução minha) Cf. também SICRE, J.L. *Profetismo en Israel*, p.263-271.

mostrando, segundo José Luís Sicre, que “o lugar de culto é tão odioso e insuportável para Deus como os palácios e objetos de luxo conseguidos na base da exploração”.¹⁵⁸

Além disso, Amós deixa claro que os sacerdotes eram os primeiros culpados pelo perecimento do povo, pois “de modo algum se atormentam com a ruína de José” (Am 6,6b). Isso porque

em vez de oferecer facilidades à palavra de Deus, expulsa o profeta de YHWH. Tem maior interesse em conservar a situação existente, da qual se aproveita, do que em colaborar na criação da situação que Deus quer fazer surgir. Alinhou-se com os poderosos e coloca-se inteiramente a serviço da conservação de um poder edificado sobre a injustiça. Com isso, a participação na injustiça é para ele mais importante do que se comprometer com o direito e com YHWH, que se colocou do lado dos pobres.¹⁵⁹

Amós percebera que muitos poderosos de seu tempo haviam desviado seus corações desse aspecto essencial da religião de Israel, pisando sobre os fracos e acumulando riquezas de que se apropriavam à custa de muitos israelitas empobrecidos.¹⁶⁰

Mencionada por Amós junto ao terrível vaticínio referente ao culto (7,9), a instituição monárquica se torna também alvo da crítica profética, conforme se pode atestar na denúncia feita pelo sacerdote Amasias junto ao rei: “Amós está conjurando contra ti no meio de Israel” (Am 7,10). De modo geral, a denúncia e o ataque à má procedência dos poderosos quanto à implementação e gerência dos impostos, a tributação e a administração da justiça é um compromisso que implica sérios riscos aos profetas, podendo lhes custar a própria vida.¹⁶¹ No caso de Amós, esse risco torna-se ainda maior por ser ele um estrangeiro em Betel, santuário aonde fora enviado a profetizar.¹⁶² Não obstante o perigo a que estão expostos os profetas, a denúncia se torna causada esperança dos fracos e desvalidos, pois se trata de uma voz que se

¹⁵⁸ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.198.

¹⁵⁹ CALVO, J. Amós: a denúncia profética in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento II*, p.69.

¹⁶⁰ BARRÉ, M. L Amós in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.438.

¹⁶¹ Cf. ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.372. “O sacerdote Amasias, escandalizado de que Amós ataque ao rei Jeroboão e anuncie o exílio do povo, o denuncia, ordena que ele se cale e o expulse de Israel (7,10-13). Muitos autores pensam que com isso teve fim a atividade profética de Amós; outros (García Trapiello, Monloubou, etc.) creem que ela se prolonga no Sul”.ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE, J. L. *Profetas II*, p. 953-954.

¹⁶² CALVO, J. Amós: a denúncia profética in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento II*, p.68.

ergue em defesa dos que já não tem nenhuma força para se opor à impiedade com que são tratados. Neste caso, José Luís Sicre afirma que “não basta a conversão do coração do indivíduo nem a conversão do povo. É preciso modificar o modo de agir da instituição ou até suprimi-la. Deus inclina-se, segundo Amós, a essa medida radical”.¹⁶³

Considerando todos os profetas clássicos, Michael L. Barré classificou a mensagem de Amós como a menos esperançosa. Isso porque o julgamento de Israel já havia sido feito e sua destruição era sentença irrevogável.¹⁶⁴ Contudo, se a sentença já estava dada, onde poderia ser encontrada a esperança? Em que ela se pautaria? A mensagem de Amós teria sido inserida no cânon somente para justificar o castigo de Deus a Israel ou teria algo mais?

Ao se cumprirem as profecias ratifica-se na e pela história o conteúdo profético em sua íntegra. O que quer dizer que assim como as sentenças de destruição foram concretizadas, a amargura de YHWH, expressa pelo profeta, sobre o mau tratamento dado aos pobres, também é real.¹⁶⁵ Deste modo, os pobres não se amparam na voz profética apenas por sua denúncia social, mas por trazer-lhes a certeza de que Deus está atento às situações e condições que eles têm enfrentado. A profecia reflete, portanto, o interesse de Deus pela realidade e pelo futuro do seu povo.¹⁶⁶ Nesse sentido, a profecia de Amós – prenhe de desgraças – deve ser lida não como a memória de um castigo, mas como um motor de mudança voltado à conversão dos indivíduos e à implementação de uma sociedade fraterna e solidária, em que desapareçam a distinção de classes.¹⁶⁷

Apesar de se dirigir aos poderosos de seu tempo, a mensagem de Amós ultrapassa barreiras históricas e culturais. Sua mensagem deixa entrever que o retorno a uma sociedade

¹⁶³ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.199. Também Miqueias (2,1-2) e Ezequiel (34,3-5) denunciam a monarquia por buscar satisfazer apenas sua cobiça pessoal, negando-se a fazer a justiça, para qual foi ordenada (cf. Sl 72), e promovendo o engrandecimento pessoal do rei e dos poderosos que lhe cercam à custa dos fracos. Nesse sentido, denuncia Miqueias 2,2: “Se cobiçam campos, eles os roubam; se casas, eles as tomam; oprimem o varão e sua casa, o homem e sua herança”. BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.560.

¹⁶⁴ BARRÉ, M. L. Amós in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.438. G. Kehnscherper defende a ideia – pouco comum – de que a denúncia social de Amós está imbuída de esperança porque anuncia aos oprimidos o fim da opressão e oferece um programa de caráter revolucionário. Cf. SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.200.

¹⁶⁵ BARRÉ, M.L. Amós in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.438.

¹⁶⁶ John Bright fala da censura dos profetas aos reis e ao Estado, bem como da disposição destes em participar diretamente das ações políticas. (Cf. BRIGHT, J. *História de Israel*, p.331.).

¹⁶⁷ Cf. CALVO, J. Amós: a denúncia profética in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento II*, p.63.

solidária depende em grande parte das instituições e daqueles que as dirigem. Entretanto, ainda pode se encontrar certa solidariedade no que diz respeito à sentença dada aos governantes, pois vigora aí uma ideia de unidade entre governante e povo, de modo que a sentença dada ao primeiro abarca todo o povo. Em vista disso, a denúncia se dirige aos poderosos, mas não se restringe a eles. Os profetas não ignoram o fato de que o povo também precisava rever sua conduta (cf. Is 5,7), pois só assim teriam o apoio divino frente às estruturas injustas, fossem elas econômicas, políticas ou ideológicas.¹⁶⁸

Não constatando o retorno e o arrependimento, seja dos pobres ou ricos, o profeta os relembra seu compromisso para com Deus de um modo mais severo e áspero, acompanhado de ameaças de castigos e infortúnios. Amós, por exemplo, não suavizou sua mensagem, “não optou pela moderação e pelos matizes, mas por Deus e pelos fracos, contra os que têm dinheiro e poder”.¹⁶⁹ Assim, ao apresentar a imagem de um Deus que ruga como um leão (Am 1,2), o profeta expressa “o protesto exaltado de Deus contra uma sociedade que pisoteia a dignidade dos humildes”.¹⁷⁰

Feitas algumas considerações sobre a crítica social profética de Amós, passar-se-á a aquela que, segundo Siegfried Kreuzer, é a mais importante expressão das esperanças de salvação no Antigo Testamento e no judaísmo subsequente: o messianismo.¹⁷¹

2.3.2 Crença messiânica da vinda do libertador

Antes de adentrar a questão da crença messiânica enquanto expressão da esperança de Israel é importante ressaltar que a tarefa principal dos profetas não foi, como a pregação quase

¹⁶⁸ Cf. KIEWELER, H. V. Pobreza/ Riqueza (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.331. De acordo com FERRY, J. Há justiça econômica nos profetas? in MIES, F. *Bíblia e economia*, p.57, Amós ultrapassa também o direito de seu tempo denunciando que nem tudo o que era tido por “legal” poderia ser moral e eticamente aceito, como é o caso da venda de pessoas que não conseguiram saldar pequenas dívidas.

¹⁶⁹ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.147. O fato de ter uma linguagem concisa e dura fez com que Wolff acreditasse que Amós, assim como Isaías e Jeremias, fosse bastante jovem. Cf. SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.112.

¹⁷⁰ CALVO, J. Amós: a denúncia profética in ALEGRE ARAGÜÉS, J.; ALONSO SCHÖKEL, L.; FLECHA, J. R [et al]. *Personagens do Antigo Testamento II*, p.71.

¹⁷¹ KREUZER, S. Messias/ Messianismo in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.257.

sempre descreveu, anunciar a vinda do Messias. Tal afirmação pode ser atestada com base na própria Escritura, considerando o fato de que “nos profetas se encontram apenas poucos textos messiânicos, enquanto os testemunhos sobre Deus constituem a massa principal de seu legado escrito”.¹⁷²

A expectativa de que Deus enviaria o seu Ungido (=Messias) provavelmente já existia em Israel desde o início do período monárquico (séc. X a.C.), embora haja quem afirme que ela tenha aparecido com os profetas no séc. VIII a.C.¹⁷³ Não que esperassem a vinda do Filho de Deus, mas alguém que, enviado por Deus, pudesse restabelecer a ordem por Ele determinada. Esse enviado poderia ser o rei (que passou a ser ungido em Israel depois do ano 1000 a.C.), o sumo-sacerdote (Dn 9,25s), cuja unção era considerada paralela à do rei (cf. 1Cr 29,22; Zc 4,14), um profeta(1Rs 19,16) ou até mesmo um soberano pagão, como é o caso de Ciro, rei da Pérsia, considerado pelo Dêutero-Isaiás (45,1) como o ungido por meio de quem o Senhor libertou Israel do domínio babilônico, permitindo-lhe voltar à sua terra.¹⁷⁴

Diante de todas essas “possibilidades messiânicas”, há que se ressaltar que, primeiramente, o termo “messias/ ungido” referia-se a um título de legitimação monárquica obtido mediante unção de óleo que marca o início de um governo.¹⁷⁵ Mais tarde, porém, no período em que os exilados voltaram da Babilônia e se puseram a construir o segundo templo (520-515 a.C.), buscando forças para se restaurar a realeza davídica, surge em Israel a expectativa do advento simultâneo de dois ungidos (dupla esperança messiânica atualizada posteriormente em Qumran), tendo cada um deles suas tarefas específicas (Zc 4,14; cf. Dt 17s): o ungido régio, descendente de Davi (Zorobabel), e o ungido sacerdotal (Josué).¹⁷⁶

¹⁷² ZENGER, E; BRAULIK, G.; NIEHR, H. [et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.368. Segundo FABRY, H-J.; SCHOLTISSEK, K. *O Messias*, p.12;15, um dos pontos fracos da pesquisa messiânica está no fato de algumas passagens textuais clássicas acerca das expectativas messiânicas não conterem nenhuma asserção messiânica. O que reforça o argumento de que tais textos só vieram a ser “messianizados” com base no Novo Testamento.

¹⁷³ SICRE, J. L. *De David al Mesias*, p.20.

¹⁷⁴ KREUZER, S. Messias/ Messianismo in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.257-258. De acordo com KREUZER, S. Messias/ Messianismo in BAUER, J.B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.260, “a figura do profeta-salvador foi desenvolvida especialmente entre os samaritanos. Eram alheios à comunidade samaritana, separada de Jerusalém, a tradição davídica e o sumo sacerdócio hierosolimitano [...] O profeta, semelhante a Moisés, que Deus fará surgir de Israel e ao qual Israel tem de obedecer, demonstra certo paralelismo com o Messias, mas ele é sobretudo aquele que revela a vontade de Deus. A expectativa de tal Messias-profeta é atestada em Jo 4, 25.29 (Jesus e a Samaritana)”.

¹⁷⁵ ROMER, T; MACCHI, J-D; NIHAN, C. *Antigo Testamento*, p.842.

¹⁷⁶ KREUZER, S. Messias/ Messianismo in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.258.

Percebe-se aqui que as concepções acerca da figura do Ungido no Antigo Testamento são, de certo modo, imprecisas pelo fato do termo “messianismo” abarcar distintas figuras de salvadores e também por ter sido este termo assimilado e adequado aos escritos neotestamentários.¹⁷⁷ Igualmente, torna-se imprecisa a ideia de “esperança messiânica”, razão pelo qual me limitarei à expectativa do advento de um soberano que se preocupe em fazer prevalecer o direito divino sobre a terra, dirigindo sua solicitude, de modo especial, aos juridicamente fracos, àqueles que não têm que os defenda.¹⁷⁸

Apesar de poderem ser lidas a partir do ponto de vista neotestamentário, considerando a importância soteriológica universal de Jesus Cristo, as profecias do Antigo Testamento que foram aqui apresentadas e tomadas como messiânicas, já eram vistas como tal em seu significado original.¹⁷⁹

Provavelmente, o mais antigo fragmento messiânico sobre o nascimento/ entronização de um rei futuro é Is 9,1-6. Àqueles que andavam nas trevas foi dado um motivo de grande alegria pelo surgimento de uma grande luz “porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado, ele recebeu o poder [soberania] sobre seus ombros, e lhe foi dado este nome: Conselheiro-maravilhoso, Deus-forte, Pai-para-sempre, Príncipe-da-Paz” (9,5). Tais nomes dados a este soberano têm uma amplitude e transcendência que o coloca próximo a Deus em dignidade e ofícios: conselheiro, guerreiro, pai e príncipe. Podendo também ser comparados aos títulos usados no protocolo de coroação do faraó, José Luís Sicre indaga se, nesse caso, tais nomes se referem a um rei humano ou a um salvador divino, ao que ele se inclina à primeira possibilidade.¹⁸⁰

Ao se inclinar à primeira interpretação, José Luís Sicre não invalida a leitura posterior feita pela comunidade cristã, mas considera o momento histórico do profeta, em que era necessária uma mensagem de esperança para aquele contexto de séria crise política, não fazendo sentido anunciar algo para oito séculos depois.¹⁸¹ Para Gerhard von Rad, Isaías deixa claro que a vinda deste Ungido não se daria num futuro distante e incerto, mas ainda no

¹⁷⁷ KREUZER, S. Messias/ Messianismo in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.257.

¹⁷⁸ VON RAD, G. *Teologia del Antigo Testamento II*, p.212.

¹⁷⁹ KREUZER, S. Messias/ Messianismo in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.257-258.

¹⁸⁰ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.294-295. Cf. também S. KREUZER, S. Messias/ Messianismo in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.258.

¹⁸¹ SICRE, J. L. *De David al Mesias*, p.216.

contexto da ameaça assíria.¹⁸² No entanto, José Luís Sicre ainda adverte, na contramão da interpretação cristã tradicional, “que não se trata de um anúncio de algo futuro [de um rei que *viria*], mas sim de um ‘canto de ação de graças’ por algo já ocorrido [a entronização de Josias, em quem os judeus depositaram tantas esperanças]”.¹⁸³

Todo o poema dá como certo o nascimento e entronização do príncipe, a libertação dos assírios. Não é o anúncio da vinda de Jesus, mas ação de graças por Josias. Que lhe tenham atribuído títulos tão excelsos, não há nada de estranho. Constitui parte da ideologia sacra monárquica e da linguagem palaciana. O Sl 45,7 inclusive dá ao rei o título de ‘elohím, embora as traduções suavizem essa frase. Por isso não nos deve causar estranheza esses quatro nomes, apesar de tais qualidades atingirem “grau portentoso e sobre-humano”. É o que Israel e o povos orientais esperavam de seu governante, expressando suas ilusões com linguagem e metáfora de origem mítica. Em rei humano deposita o profeta sua esperança de que governe o povo de modo admirável, defenda-o valentemente, acolha-o com afeto de pai, instaure época de bem-estar.¹⁸⁴

Tal expectativa fora colocada sobre o reinado de Josias (640-609), período em que o declínio do poder assírio favoreceu uma reforma religiosa e sociopolítica pautada no “Livro da Lei” encontrado entre uma parede do Templo de Jerusalém.¹⁸⁵ Não se sabe ao certo como foram executadas as medidas administrativas socioeconômicas e políticas que integraram esse movimento de reforma. Jeremias (22,13-19), em sua contundente crítica a Joaquim, filho de Josias, deixa claro que seu pai o superara em seus esforços pela justiça social – que deveria ser a preocupação primeira dos reis de Judá, haja vista que o firmamento e a consolidação da monarquia davídica estavam condicionados à prática do direito e da justiça.¹⁸⁶ Nesse sentido, “a administração da justiça é para Israel o lugar privilegiado em que se manifesta

¹⁸² VON RAD, G. *Teologia delAntiguo Testamento II*, p.214.

¹⁸³ SICRE, J. L. *De David al Mesias*, p.223. (Tradução minha)

¹⁸⁴ SICRE, J.L. *Com os pobres da terra*, p.294-295. Cf. também SICRE, J. L. *De David al Mesias*, p.227. Acreditava-se em Israel que “todo rei é um messias. A instituição monárquica e, sobretudo, as funções do rei e a linguagem que se utilizava para explicitá-las se prestavam a expressar e viver os ideais e as esperanças do povo. Com o fracasso e o desaparecimento histórico da monarquia em 587 (para alguns historiadores, já antes), as funções do rei e a linguagem que as acompanhava serviriam para expressar a esperança do povo, porém agora tão-somente no plano sobrenatural”. (ASURMENDI, J. História e instituições do povo bíblico in GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et.al. *A Bíblia e seu contexto*, p.191.).

¹⁸⁵ Cf. ASURMENDI, J. História e instituições do povo bíblico in GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et.al. *A Bíblia e seu contexto*, p.180-181; 200.

¹⁸⁶ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p.350. De qualquer maneira, afirma GOTTWALD (p.350), “justamente quando Josias estava prestes a colher toda a safra do seu programa, pouco tempo antes da queda da última fortaleza do poder assírio em Harã, na Síria Setentrional, Josias foi morto em combate em 609 a.C. [em combate contra forças egípcias que chegavam para reforçar o que restava do exército assírio]”.

publicamente que intenções se têm com respeito a Deus. Por isso, a imagem de uma Jerusalém com juízes irrepreensíveis, e a imagem de um ungido, que é garantia do direito”.¹⁸⁷

Todavia, Joseph Jensen pontua que as expectativas expressas nessa perícopes (9,1-6), bem como as que foram expressas no chamado oráculo de Emanuel (7,10-17) não foram correspondidas pelos sucessores de Davi, enfraquecendo assim a ideia de um messianismo dinástico e, ao mesmo tempo, projetando a esperança para um rei particular que chegaria num futuro longínquo (11,1-9). Abre-se, então, a brecha para que a primeira comunidade cristã interpretasse tais oráculos como predição da vinda de Jesus, o Cristo (= o ungido).¹⁸⁸

Em Is 11 a pessoa do futuro soberano é focalizada de um modo muito especial. Nascerá como um broto da raiz de Jessé. O tronco (a dinastia de Davi) foi cortado. O broto que sai do “tronco decepado” lembra Jessé, o pai de Davi (1Sm 16). A realeza davídica, pois, não é renovada; ela é substituída! Deus começa mais uma vez lá onde começou com Davi, e esse novo começo há de superar Davi. A capacitação e a tarefa imposta exprimem-se aqui principalmente pelos dons do espírito do Senhor [...] Esse Espírito capacita o soberano, antes de mais nada, para exercer o direito e a justiça, e para fazê-los triunfar em prol dos indefesos.¹⁸⁹

Numa mesma perspectiva que Is 11, o profeta Miqueias (5,1-5) faz referência à chegada do futuro soberano de Israel, afirmando que ele deverá sair de Belém, lugar onde se encontram as antigas origens da dinastia davídica. A origem deste Ungido de YHWH, porém, é anterior a Davi; remonta a “tempos antigos”, “dias imemoráveis” (5,1).

A expectativa da chegada deste soberano é acompanhada pela expectativa de prosperidade e poder material para o país e para todo o povo.¹⁹⁰ Deste modo, a ideia de um reinado de Deus, instaurado por seu messias, só pode se dar por concretizada quando vigorar a justiça distributiva dos bens. Tal desejo, que expressa a “equação do amor a Deus com o amor ao próximo” faz de Israel “uma comunidade de revolução social no mundo”.¹⁹¹ Nessas condições, o Messias, que representa YHWH frente à comunidade, seria o grande líder desta

¹⁸⁷ VON RAD, G. *Teologia delAntiguo Testamento II*, p.190.

¹⁸⁸ JENSEN, J. Isaías 1-39 in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p.486. Nesse sentido, a exegese eclesiástica tradicional do século XIX passou a ver o anúncio da vinda do Emanuel (Is 7,14) como a profecia messiânica por excelência. (Cf. VON RAD, G. *Teologia delAntiguo Testamento II*, p.216.).

¹⁸⁹ KREUZER, S. Messias/ Messianismo in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.258.

¹⁹⁰ ASURMENDI, J. História e instituições do povo bíblico in GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. et.al. *A Bíblia e seu contexto*, p.190.

¹⁹¹ Cf. BRUEGGEMANN, W. *Teologia do Antigo Testamento*, p.561.

revolução. Percebe-se aqui que, mais que se encerrar em denúncias, “o papel do profeta é suscitar uma esperança, exortar as pessoas a terem confiança num futuro em que Deus estará ‘no meio delas’”.¹⁹² Essa esperança reforça a crença messiânica, uma vez que a consciência da fragilidade da justiça, alvo de ataque constante dos profetas (cf. Os 10,12; Jr 22,3s), leva-os a esperar o Messias como príncipe íntegro que exercerá a justiça (Is 9,6; 11,4s; Jr 23,5; cf. Sl 45,4s.7s; 72,1ss.7).¹⁹³

Para Zacarias (9,9-10), o soberano esperado não será um rei poderoso, mas será humilde e pacífico, dependente da ajuda de YHWH (Sl 20,7; 28,8), de quem será objeto da justiça. Já o Dêutero-Isaías (42,1-7; 50,4-9 e principalmente 52,13-53,12) apresenta a figura do Servo de YHWH como o mestre do povo que anunciará com mansidão – e sem projeção humana – o direito de Deus, sofrendo a rejeição e entregando sua vida como preço salvífico e vicário.

Mas, quem seria este Messias? Como reconhecê-lo? Por quais instâncias começaria esta revolução tão esperada pelos pobres e marginalizados? Para tais perguntas existem múltiplas respostas que não seria conveniente mesclar, dadas as particularidades de cada profeta (alinhamento pessoal, pragmática político-social, etc.) que podem ser ignoradas e/ou confundidas quando se tenta aglutinar num mesmo conjunto concepções tão distintas. Corre-se um grande perigo quando se adota tal procedimento; ainda mais quando se trata de reconstruir o pensamento de uma época. Já no prólogo de sua obra “*De David al Mesias*”, José Luís Sicre chama a atenção para o risco de se adotar este procedimento, haja vista a amplidão conceitual e a falta de uniformidade entre os materiais, que dificultam uma sistematização no que se refere às expectativas messiânicas e suas origens.¹⁹⁴

No entanto, o fato de ter perpassado aqui algumas passagens textuais (Miqueias, Zacarias, Isaías) tradicionalmente lidas na perspectiva messiânica, se justifica não por uma falta de objetividade, mas pela necessidade de se identificar os elementos usados pelas primeiras gerações cristãs no que se refere à percepção da pessoa de Jesus Cristo como o Messias. Se por um lado sabe-se da inadequação de se mesclar concepções e expectativas messiânicas díspares; por outro, não se pode ignorar que essa mescla tenha ocorrido ainda no primeiro século do cristianismo, tendo em vista uma fundamentação teológica e apologética

¹⁹² FERRY, J. Há justiça econômica nos profetas? in MIES, F. *Bíblia e economia*, p.69.

¹⁹³ DESCAMPS, A. Justiça in LÉON-DUFOUR, X (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p.511.

¹⁹⁴ SICRE, J. L. *De David al Mesias*, p.14. Cf. também FABRY, H-J.; SCHOLTISSEK, K. *O Messias*, p.12; 14.

do messianismo de Jesus, a partir da qual se enxergará uma “continuidade messiânica” que abarca toda a Sagrada Escritura.¹⁹⁵

Assim, as predições veterotestamentárias acerca do “ungido” foram aplicadas pela primeira comunidade cristã (mais precisamente pela segunda geração 70-100 d.C.) à pessoa de Jesus por terem visto n’Ele, a partir de sua investidura messiânica ocorrida na cena do batismo (Mc 1,9-11), a síntese e o cumprimento das profecias, entre as quais algumas foram aqui elencadas.¹⁹⁶Nesse sentido, a perspectiva neotestamentária busca fundamentar que Jesus é o Messias,nascido em Belém, filho de Davi; que Ele é o Rei humilde de Zacarias e o Servo Sofredor do Dêutero-Isaías; o Emanuel de Isaías 7 e também o Filho do Homem de origem celeste visualizado por Daniel e descrito nos capítulos 2 e 7.

Naturalmente, afirma Sicre, o reconhecimento de que Jesus é o Messias prometido, não significa nenhum problema para os cristãos, mas para os judeus que o negam. No entanto, ele ressalta que é preciso considerar em que sentido Jesus entendeu seu messianismo.¹⁹⁷Partindo deste pressuposto, sem ignorar os inúmeros problemas que ele traz consigo, serão apresentados alguns pontos que os cristãos consideraram como atestados da messianidade de Jesus, bem como os principais elementos da pedagogia jesuânica, tendo em vista a implantação participativa de uma economia solidária que garanta a vida e a dignidade para todos.¹⁹⁸

¹⁹⁵FABRY, H-J.; SCHOLTISSEK, K. *O Messias*, p.12. Cf. também MATOS, H. C. J.*Introdução à História da Igreja*, p.47-49. ParaSICRE, J. L. *De David al Mesias*, p.18, “este ponto, que um cristão pode considerar muito simples de responder, é um dos mais difíceis. Mesmo nos escritos do Novo Testamento são advertidos abordagens muito diferentes de Jesus como Messias. Dos personagens que nele aparecem, alguns pensam que o Messias é um rei descendente de David. Outros o consideram um ser excepcional, o salvador dos últimos tempos. Alguns o imaginam triunfar sobre os inimigos; outros insistem que ele devia sofrer e morrer. Alguns o vêem enraizado simplesmente em nossa história; outros enfatizam sua pré-existência”. (tradução minha)

¹⁹⁶ GOMES, R. M. *Jesus, o Messias inaudito*, p.22.

¹⁹⁷SICRE, J. L.*De David al Mesias*,p.20.

¹⁹⁸Cf. FABRY, H-J.; SCHOLTISSEK, K. *O Messias*, p.12; 14-15.Entre os inúmeros problemas que traz em si a afirmação de que “Jesus é o messias esperado”, Raymond Brown destaca a improbabilidade da historicidade das narrativas da infância (Lc/ Mt), haja vista a discordância entre as duas narrativas, bem como a ausência de confirmação de seu material em outras passagens do Novo Testamento ou mesmo de fontes extra bíblicas que deveriam confirmar acontecimentos altamente públicos nelas mencionados. Nesse sentido, Brown afirma que as narrativas da infância, últimos materiais a entrarem na biografia de Jesus, atendiam à curiosidade do povo, mas, mais que isso, foram elaboradas com uma finalidade apologética e legitimadora, uma vez que o judaísmo não aceitaria um messias vindo da Galileia. Cf. BROWN, R. E. *O Nascimento do Messias*, p.37; 46; 684-685.

CAPÍTULO 3

A SOLIDARIEDADE ECONÔMICA COMO CONDIÇÃO DO REINO

Na terceira parte deste trabalho, Jesus será apresentado como o Messias que se identifica com os pobres e corresponde aos seus anseios. Considerar-se-á de modo especial, um ponto fundamental de sua pregação que diz respeito à condição pela qual se poderá alcançar a implantação de um mundo solidário e fraterno. Trata-se da superação da indiferença aos pobres. Por fim, será identificado – a partir do episódio da multiplicação dos pães – um movimento solidário, iniciado entre os pequenos, que sinaliza o irromper de uma realidade considerada por muitos como utópica e inatingível.

3.1 Jesus: o Messias dos pobres

Para se compreender os fundamentos da esperança messiânica contemporânea a Jesus é preciso ter em mente o contexto sociopolítico e religioso da época. Desde 63 a.C., a Palestina se encontrava sob o domínio romano, o que implicava na sujeição dos judeus à uma legislação proveniente de cultura pagã. Mais tarde, o imperador Otávio (que governou entre 27 a.C. a 14 d.C.), para manter o controle sobre os povos subjugados, autodeclarou-se “Augusto”, dando início ao culto ao imperador que se desenvolveu, sobretudo, no Oriente (onde se tinha origem as concepções desse culto) e que produziu tantas mortes entre judeus e, posteriormente, cristãos. Todavia, o método de controle mais comumente adotado pelos romanos foi, sem dúvida, o castigo e o terror.¹⁹⁹

Sob o governo de Otávio, posteriormente chamado de César Augusto, o Império Romano, governado por um líder austero e centralizador, viveu um período de significativa prosperidade econômica, graças à sua política expansionista e às relações comerciais

¹⁹⁹ Cf. PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.32-33. Sobre o culto ao Imperador cf. MATOS, H. C. J. *Introdução à História da Igreja*, p.35-37.

estabelecidas com centros comerciais do Oriente e Ocidente. César inaugurou, com o fim do ambiente de guerra civil, um período que se estendera até a morte do imperador Marco Aurélio (180 d.C.), período denominado “*pax romana*”. Tal expressão refere-se não apenas a um recorte histórico, mas a ações políticas e militares que visavam garantir a estabilidade e a ordem imperial, mediante um sistema injusto de perseguição, exploração e ações brutais, com o qual se retraía qualquer possibilidade de sublevação entre os povos dominados.²⁰⁰ Deste modo, “a liberdade romana e a paz baseada no poder das armas são, na realidade, dois lados da mesma medalha. A partir de Roma, do centro, podia-se falar sobre ‘paz e liberdade’ de modo diferente do que na província”.²⁰¹

A aversão aos romanos tornara-se ainda maior por causada pesada carga tributária que lhes era imposta e que não retornava em bem-comum, mas acabava por enriquecer a elite estrangeira. Os governos que se sucediam sobre a Palestina só faziam com que se agravassem as desigualdades e injustiças sociais, fazendo com que a massa dos despossuídos se avolumasse para além dos limites que os pobres camponeses poderiam suportar. Logo, cresce na mesma proporção e velocidade o número de “diaristas, mendigos, vagabundos, prostitutas, bandoleiros e pessoas que fugiam de seus credores [...] Estas pessoas constituem os pobres do tempo de Jesus”.²⁰²

Apesar de a Galileia ser uma região fértil, a subsistência ali naqueles tempos não era fácil, sobretudo porque o produto das duas principais atividades econômicas aí exercidas (agricultura e pesca) não permanecia nas mãos dos camponeses e pescadores. Segundo José Antônio Pagola, tanto camponeses, quanto pescadores, se consumiam nos trabalhos, dada a dificuldade de saldarem suas dívidas e ao mesmo tempo de se obterem os instrumentos e recursos necessários às suas atividades econômicas. Assim, na esperança de obterem maiores rendimentos, os camponeses chegavam a semear até mesmo em solos pedregosos, entre cardos e atalhos a beira dos caminhos, enquanto os pescadores mais pobres, privados de condições para pescar em águas mais profundas, passavam dias e noites consecutivas pescando nas margens.²⁰³

²⁰⁰Cf. WENGST, K. *Pax romana*, p.19-21.

²⁰¹WENGST, K. *Pax romana*, p.40.

²⁰² PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.221.

²⁰³ PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.38; 40-41; 46.

Nota-se então que a organização econômica não estava a serviço do bem-comum, mas de alguns grupos de privilegiados que buscavam satisfazer apenas seus interesses de lucro. Nesse sentido, Herodes Antipas deu início a um processo de monetização que, acabou por favorecer o acúmulo de riquezas por parte dos mais ricos, aumentando assim os grupos de miseráveis excluídos, como prostitutas e indigentes. É nesse contexto de extrema desigualdade e injustiça social que a mensagem de Jesus será anunciada, tendo sua crítica a tais grupos e estruturas, bem como o anúncio de um reinado de justiça e equidade, se tornado muito atrativo para aqueles que foram os primeiros destinatários de sua mensagem: os pobres.²⁰⁴

Em meio a tanto descontentamento por parte dos judeus, a euforia religiosa popular, impulsionada pelos sentimentos de indignação do povo, intensificava as esperanças messiânicas, favorecendo o surgimento não de um, mas de várias personalidades messiânicas.²⁰⁵

Dentre essas “pessoas messiânicas” destacava-se Jesus, o nazareno, cuja origem simples e o não pertencimento às famílias real e sacerdotal fazia com que seus contemporâneos desconfiassem de sua messianidade (cf. Mc 6,2s; Jo 7,41s), embora ficassem impressionados com os sinais que Ele realizava pois, demonstrava, mediante suas palavras, ter grande autoridade e poder (cf. Lc 4,32.36; Jo 7,31). Deste modo, pairava entre aqueles que o ouviam e viam seus sinais a dúvida: “Não é ele o filho de Davi?” (Mt 12,23), ou, em outras palavras: “Não é ele o Messias?” (Jo 4,29; 7,40ss).²⁰⁶

A indagação de João Batista, notável figura messiânica do primeiro século, provavelmente reflete um debate travado entre seus discípulos e os cristãos (período pós-pascal) a respeito da missão de Jesus: “ouvindo falar, na prisão, a respeito das obras de Cristo, enviou-lhe alguns dos seus discípulos para lhe perguntarem: ‘És tu aquele que há de vir, ou devemos esperar outro?’” (Mt 11,2s).²⁰⁷

Compreende-se assim a resposta dada por Jesus à pergunta feita pelo Batista acerca de sua identidade: “Ide contar a João o que ouvís e vedes: os cegos recuperam a vista, os coxos

²⁰⁴ PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.43; 49; 50.

²⁰⁵ KREUZER, S. Messias/ Messianismo (AT) in BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.260.

²⁰⁶ BONNARD, P. E.; GRELOT, P. Messias (NT) in LÉON-DUFOUR, X (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p.596.

²⁰⁷ VIVIANO, B. T., O Evangelho segundo Mateus in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.174.

andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados” (Mt 11,5). Em outras palavras, Jesus (ou a comunidade cristã) estava afirmando a João Batista (ou a seus discípulos) que Jesus era realmente “Aquele que havia de vir”, o “Messias” esperado. Todavia, Ele não chegara, como esperava João, para realizar o juízo com ira e violência.²⁰⁸ Pelo contrário, “Jesus define seu papel não como o de um soberano ou juiz, como se esperava, mas como o de quem abençoa os necessitados”.²⁰⁹

Ao utilizar uma linguagem simples e parabólica, Jesus consegue chegar aos menores e aos mais simples, de modo que foram os humildes, em sua maioria, aqueles que acercaram Jesus (Mt 11,25; Jo 7,48s). Estes os cercavam em multidões, pois entendiam que Ele fora enviado a eles (Lc 4,18-22), enquanto herdeiros privilegiados do Reino por Ele anunciado (cf. Tg 2,5). Tal destinação ficara clara já no discurso inaugural de Jesus (Lc 6,20s) quando, Ele se dirige aos pobres e aos que tem fome.²¹⁰ Assim, os primeiros destinatários das bem-aventuranças são os necessitados de Israel que se alegram com o cuidado especial de Deus para com eles.²¹¹

De forma concreta, a versão lucana do discurso inaugural de Jesus, também chamado de Sermão da Planície (Lc 6,20-26), é sinal de alegria para os pobres, pois anuncia a eles a inversão de sua sorte (Lc 4,18) já proclamada no Cântico de Maria (Lc 1,46-55): deles será o Reino de Deus (Lc 6,20); Reino em que não haverá famintos porque todos serão saciados (Lc 6,21).²¹²

Em contrapartida, aos ricos são dirigidas, na forma de “ais”, ameaças no intuito de que, partindo da reavaliação de sua conduta ética, também eles se comprometam com Jesus e a implantação de seu Reino (Lc 6,24-26) ao tomarem consciência da efemeridade dos privilégios de que gozam.²¹³

²⁰⁸FISICHELLA, R. Messianismo in LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (dir.). *Dicionário de teologia fundamental*, p.506.

²⁰⁹VIVIANO, B. T., O Evangelho segundo Mateus in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.174.

²¹⁰ROY, L. Pobres (NT) in LÉON-DUFOUR, X (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p.801.

²¹¹VIVIANO, B. T., O Evangelho segundo Mateus in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.150.

²¹²MATERA, F. J. *Ética do Novo Testamento*, p.102. Cf. também MAZZAROLO, I. *Lucas em João*, p.148.

²¹³Cf. FITZMYER, J. A. *El evangelio según Lucas II*, p.608.

Com isso, Lucas não está apresentando aos leitores gentílicos, alguns dos quais prósperos, ou tampouco aos futuros discípulos, um elogio à pobreza ou uma futura elevação de uma classe social em detrimento de outra (o que significaria a troca de lugares sociais e a perpetuação da antiga estrutura de injustiça e desigualdade), mas um convite para que imitem o agir generoso de Deus em sua especial atenção para com os desafortunados, pois, somente ao compartilhar seus bens com os necessitados, que não tem como lhes retribuir o “favor” (Lc 14,14), os que têm posses poderão romper com a ética da reciprocidade e participar da sorte destinada aos “pobres de Deus”.²¹⁴

No entanto, a situação socioeconômica dos ricos os fazia acreditar que todos os seus desejos estavam ao seu alcance, não havendo, portanto, nada mais a esperar. Nesse sentido, a perspectiva do Reino, apresentada por Jesus, não fazia para eles nenhum sentido.²¹⁵ Logo, o tom ameaçador dos “ais” tinha como fim a integração daqueles que entendiam nada terem haver com o Reino anunciado. Deste modo, Joseph A. Fitzmyer afirma que a intenção desse discurso era inserir e, ao mesmo tempo, “configurar a conduta e o comportamento desse grupo”.²¹⁶

Em contrapartida, os pobres, maravilhados com os ensinamentos de Jesus, se identificam com seus discursos, apesar de reconhecerem que o Reino não lhes pertence por qualquer mérito de sua parte, mas porque são os pobres os que mais clamam por justiça; os que mais precisam de Deus.²¹⁷ Essa identificação dos pobres para com Jesus também se deve ao fato de que “o Messias dos pobres é, Ele próprio, um pobre”.²¹⁸

Desde o início de sua trajetória, Jesus teve de enfrentar a pobreza, de modo que, mesmo em sua entrada triunfal em Jerusalém, Ele continuou a apresentar-se como o “Rei modesto” mencionado na profecia de Zacarias 9,9 (=Mt 21,5).²¹⁹ Seu povoado de origem, Nazaré, era um pequeno aldeamento situado nas montanhas da Baixa Galileia onde habitavam poucas centenas de habitantes, em sua maioria humildes; gente do campo, pessoas rudes e

²¹⁴ KARRIS, R. J. O Evangelho segundo Lucas in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.255-256.

²¹⁵ FITZMYER, J. A. *El evangelio según Lucas II*, p.608. Cf. também SCHMID, J. *El evangelio según San Lucas*, p.194.

²¹⁶ FITZMYER, J. A. *El evangelio según Lucas II*, p.596.

²¹⁷ MATERA, F. J. *Ética do Novo Testamento*, p.102; PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.131-132.

²¹⁸ ROY, L. Pobres (NT) in LÉON-DUFOUR, X (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p.801.

²¹⁹ ROY, L. Pobres (NT) in LÉON-DUFOUR, X (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p.801.

ignorantes, sobretudo no que se refere à Lei. Suas casas eram simples e sumárias: alguns viviam em cavernas escavadas nas encostas, enquanto a maioria residia em pequenas moradas de paredes de adobe ou pedra, com telhados de folhagem seca e chão de terra batida. De acordo com José Antônio Pagola, Jesus viveu numa destas humildes residências, captando os detalhes da vida cotidiana que ali se dava e retirando das circunstâncias concretas e corriqueiras os exemplos que ilustravam seus ensinamentos.²²⁰ O modo com que vivia o propiciava uma real aproximação daqueles que a sociedade marcara como últimos, mas que Deus colocava como primeiros.²²¹

Dada a fecundidade das palavras e o testemunho das obras realizadas por Jesus, as pessoas foram constituindo uma imagem a seu respeito. Elas projetavam nele ou confundiam-no com variadas figuras, sobretudo, com antigos personagens do profetismo. Ciente disso, Jesus perguntou, certa vez, a seus discípulos quem os homens diziam ser Ele (Mc 8,27). Os que conheceram o testemunho fulgurante de João Batista acreditavam que Jesus fosse sua reencarnação (cf. Mc 6,16). Outros pensavam ser Elias que viera para cumprir a profecia escatológica de Malaquias 3,23 acerca do retorno do grande profeta nos finais dos tempos (Mc 6,14-15). Outros, ainda, o identificavam com Jeremias ou algum profeta (Mt 16,14). Entretanto, interessava ainda mais a Jesus saber qual imagem faziam dele aqueles que o seguiam como discípulos, pois seriam estes os responsáveis por transmiti-la posteriormente de maneira fidedigna (Mc 8,29).

Ser considerado um profeta equivalia, naqueles tempos em que a profecia havia desaparecido, a um verdadeiro título messiânico, pois, era consenso entre os judeus que o espírito de profecia, extinto desde Malaquias, voltaria na pessoa de Elias (Mt 17,10s). No entanto, Jesus não atribuiu a si mesmo o título de Messias (salvo Jo 4,25), adotando certa reserva nesta matéria conforme se verifica de modo peculiar na estrutura literária de Marcos (segredo messiânico). Assim, em Mc 1,34 ou Lc 4,4, se encontra Jesus proibindo os endemoninhados de declararem sua identidade e, em Mc 8,30 ou Mt 16,20, Ele aparece recomendando aos Doze a não dizer que Ele é o Messias.²²²

²²⁰ Cf. PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.62-64; 68.

²²¹ Cf. PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.223-224.

²²² BONNARD, P. E.; GRELOT, P. Messias (NT) in LÉON-DUFOUR, X (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p.596. “Estamos diante de um fenômeno de evolução semântica dos mais impressionantes: o sentimento genérico de esperança torna-se proclamação precisa de um evento e esta, em seguida, serve de suporte para uma fé que já transforma o adjetivo “cristo” num nome próprio, para atribuí-lo a uma pessoa

Tal reserva se deve, entre outros motivos, ao fato de Jesus ter consciência de que sua configuração messiânica era muito distinta e não correspondia àquela difundida e desejada por seus contemporâneos de um messias nacional que instaurasse a realeza israelita (cf. Jo 6,15).²²³ O tipo messiânico de Jesus, apresentado pelo Novo Testamento, estava em descontinuidade com a expectativa alimentada por seus contemporâneos.²²⁴ O simples fato de Jesus tomar parte das festividades do seu povo (festas de casamento e festas religiosas, como a Páscoa) não coadunava com o tipo de messias austero esperado pelo grupo do Batista, do qual Ele mesmo havia feito parte, tendo, possivelmente, conhecido aí alguns dos seus primeiros discípulos.²²⁵ Era preciso purificar a concepção messiânica de seus discípulos, admoestando-os de que “o Filho do Homem deve sofrer muito, ser rejeitado pelos anciãos, pelos chefes dos sacerdotes e pelos escribas, ser morto e, depois de três dias, ressuscitar” (Mc 8,31).

Logo, Jesus inaugura um novo tempo, aguardado e preparado por João. Este tempo é marcado pela inversão: o Deus que devia ser buscado (pregado por João) dá lugar ao Deus que vem ao encontro, sobretudo dos esquecidos e desprezados, revelando a proximidade salvadora de Deus, manifestada em Jesus.²²⁶ No entanto, a concepção que Jesus tinha do Reino de Deus era muito concreta e, portanto, exigia mudanças profundas de posturas e mentalidades, o que significava uma conversão religiosa e sociopolítica.²²⁷ Assim, a missão de Jesus passava pela introdução de “um novo modelo de comportamento social”.²²⁸ Esse novo modelo comportamental tinha como uma de suas metas devolver aos pobres aquilo que lhes pertencia, promovendo a restauração da solidariedade e da justiça social, sem as quais o “Ano Jubilar ou Ano da Graça” não poderia ser proclamado.²²⁹ Para isso, duas práticas, em especial, deveriam ser superadas: o apego às riquezas e a indiferença aos pobres.

histórica: Jesus de Nazaré”. FISICHELLA, R. in LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (dir.). *Dicionário de teologia fundamental*, p.505.

²²³ Cf. GOMES, R. M. *Jesus, o Messias inaudito*, p.22.

²²⁴ FISICHELLA, R. Messianismo in LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (dir.). *Dicionário de teologia fundamental*, p.505.

²²⁵ Cf. PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.76-77; 96-102.

²²⁶ Cf. PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.96-102; 104-106.

²²⁷ Cf. PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.133-135.

²²⁸ PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.136.

²²⁹ PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.137.

3.2 O rico e Lázaro (Lc16, 19-31): o apego às riquezas e a indiferença aos pobres

Para falar do Reino de Deus, Jesus recorreu àquilo que José Antônio Pagola denominou “linguagem dos poetas”, criando cenas e metáforas a partir do cotidiano de seus ouvintes, de modo que o realismo associado à sua criatividade seduzia as pessoas.²³⁰ Esse jeito singular, simples e penetrante com que Jesus falava aos seus ouvintes, chegou até nós através de aproximadamente quarenta parábolas narradas pelos evangelistas, dentre as quais foi aqui destacada a parábola do rico e Lázaro, narrada somente por Lucas.²³¹ Tal escolha não se deu em razão desta parábola ser melhor do que outras, mas foi considerada mais oportuna para a reflexão, dado o seu teor ético em relação ao uso dos bens que extrapola a uma advertência à atenção e ao cuidado solidário.

¹⁹Havia um homem rico que se vestia de púrpura e linho fino e cada dia se banqueteava com requinte. ²⁰Um pobre, chamado Lázaro, jazia à sua porta, coberto de úlceras. ²¹Desejava saciar-se do que caía da mesa do rico... E até os cães vinham lambe-lhe as úlceras. ²²Aconteceu que o pobre morreu e foi levado pelos anjos ao seio de Abraão. Morreu também o rico e foi sepultado.

²³Na mansão dos mortos, em meio a tormentos, levantou os olhos e viu ao longe Abraão e Lázaro em seu seio. ²⁴Então exclamou: ‘Pai Abraão, tem piedade de mim e manda que Lázaro molhe a ponta do dedo para me refrescar a língua, pois estou atormentado nesta chama’. ²⁵Abraão respondeu: ‘Filho, lembra-te de que recebeste teus bens durante tua vida, e Lázaro por sua vez os males; agora, porém, ele encontra aqui consolo e tu és atormentado. ²⁶E além do mais, entre nós e vós existe um grande abismo, a fim de que aqueles que quiserem passar daqui para junto de vós não o possam, nem tampouco atravessem de lá até nós’.

²⁷Ele replicou: ‘Pai, eu te suplico, envia então Lázaro até a casa de meu pai, ²⁸pois tenho cinco irmãos; que leve a eles seu testemunho, para que não venham eles também para este lugar de tormento’.

²⁹Abraão, porém, respondeu: ‘Eles têm Moisés e os Profetas; ouçam-nos’. ³⁰Disse ele: ‘Não, pai Abraão, mas se alguém dentre os mortos for procurá-los, eles se arrependerão’. ³¹Mas Abraão lhe disse: Se não escutam nem a Moisés nem aos Profetas, mesmo que alguém ressuscite dos mortos, não se convencerão’. (Lc 16,19-31)

Essa história-parábola, também considerada uma “narrativa exemplar”, é muito provocativa, pois ao final da narrativa, os ouvintes de Jesus e, posteriormente, os leitores de Lucas, terão que decidir, assim como os cinco irmãos do rico, qual exemplo seguir: se o do

²³⁰ PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.145.

²³¹ Cf. PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.147-149; GOURGUES, M. *As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus*, p.13-14.

rico indiferente, cujo comportamento foi apresentado como algo a não se imitar, ou o ensinamento de Jesus que, em conformidade com a verdadeira piedade bíblica do Antigo Testamento (cf. Ex 23,11; Dt 15,4.7s; Tb 4,7-11; Eclo 3,30–4,6...), conclama ao cuidado para com os necessitados.²³²

O evangelista entende que a felicidade dos pobres está na inversão de sua sorte, o que implica necessariamente num ressarcimento da inumanidade sofrida por eles. Assim, “com um ingênuo tino econômico-político, Lucas vê que isso significa, no concreto, tirar em benefício dos pobres, os bens do único lugar em que existem em abundância; isto é, dos ricos”.²³³ Com isso, fica claro que se a inversão não ocorre na realidade temporal (como é o caso da narrativa), ela se dará no futuro escatológico, conforme se pode constatar no quadro a seguir.²³⁴ Nesse sentido, o modo com que se age nos banquetes terrenos torna-se critério decisivo para que se possa tomar parte do banquete messiânico.²³⁵

²³² KARRIS, R. J. O Evangelho segundo Lucas in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.283.; LÉON-DUFOUR, X (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p.800.; GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.152.

²³³ SEGUNDO, J. L *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, p.188.

²³⁴ GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.152.

²³⁵ KARRIS, R. J. O Evangelho segundo Lucas in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.283.

I. DURANTE A VIDA (16,19-21).	II. DEPOIS DA MORTE (16,22-26).
A. Situações contrastantes	A'. Situações contrastantes
<p>¹⁹Havia um homem rico que se vestia de púrpura e linho fino e cada dia se banqueteara com requinte.</p> <p>²⁰Um pobre, chamado Lázaro, jazia à sua porta, coberto de úlceras.</p>	<p>²²Aconteceu que o pobre morreu e foi levado pelos anjos ao seio de Abraão. Morreu também o rico e foi sepultado.</p> <p>²³Na mansão dos mortos, em meio a tormentos, levantou os olhos e viu ao longe Abraão e Lázaro em seu seio.</p>
B. Desejo do pobre	B'. Desejo do rico
<p>^{21a}Desejava saciar-se do que caía da mesa do rico.</p>	<p>²⁴Então exclamou: ‘Pai Abraão, tem piedade de mim e manda que Lázaro molhe a ponta do dedo para me refrescar a língua, pois estou atormentado nesta chama’.</p>
C. Desejo não satisfeito	C'. Desejo não satisfeito
<p>^{21b}E até os cães vinham lambendo-lhe as úlceras.</p>	<p>²⁵Abraão respondeu: ‘Filho, lembra-te de que recebeste teus bens durante tua vida, e Lázaro por sua vez os males; agora, porém, ele encontra aqui consolo e tu és atormentado. ²⁶E além do mais, entre nós e vós existe um grande abismo, a fim de que aqueles que quiserem passar daqui para junto de vós não o possam, nem tampouco atravessem de lá até nós’.</p>

Ao apresentar os antagonistas da parábola, os vv.19-20 não apresentam o homem rico como alguém diretamente culpado de erro moral e, tampouco apresentam Lázaro, como se fosse alguém moralmente correto. Deste modo, “há razões para sustentar que os vv. 19-26, por si sós, poderiam condenar os ricos apenas pelo fato de serem ricos e abençoarem os pobres apenas pelo fato de eles serem pobres”.²³⁶ Mas como entender isso?

Para Juan Luis Segundo, “quando se trata de acumulação numa sociedade de escassez [como era no tempo de Jesus], supõe-se que isso não seja possível, a não ser a expensas de outros”.²³⁷ Logo, o acúmulo de riquezas numa sociedade de escassez indicava que algo não estava moralmente correto. A disparidade socioeconômica apresentada pela narrativa poderia

²³⁶ KARRIS, R. J. O Evangelho segundo Lucas in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.283.

²³⁷ SEGUNDO, J. L *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, p.188.

ter sido reduzida mediante uma iniciativa do homem rico que preferiu manter tal disparidade. Assim, frente a uma situação de extrema riqueza coloca-se outra de pobreza extrema. Enquanto o rico (*plousios*) cobria-se costumeiramente com trajes de grande luxo, feitos de tecido requintado, próprio dos trajes reais e alegrava-se cotidianamente com a suntuosidade de seus festins, o pobre, “coberto de úlceras”, faminto e importunado por animais que os judeus desprezavam, tinha que se contentar com sua triste sorte.²³⁸

O fato de o banqueteador não perceber ou ignorar o segundo personagem que “jazia a sua porta” (Lc 16,20) revela uma insensibilidade ou indiferença de sua parte. Indiferença essa que só será quebrada a partir do v.23s quando ele “vê” o pobre, “ao longe”, junto de Abraão e, percebendo a inversão de sua sorte, pede a Abraão que atenuie seu sofrimento “por intermédio” de Lázaro. Contudo, “o rico, chegado ao Além onde o dinheiro não serve de nenhum socorro, não pode, como deseja, ser ali recebido pelo pobre Lázaro, porque o desprezou durante a vida”.²³⁹ Assim,

aquele que foi rebaixado durante sua vida (jogado perto do portão, comendo o que caía da mesa do rico) encontra-se agora elevado (“levado” para o seio de Abraão). O outro, ao contrário, encontra-se rebaixado: depois de ter sido enterrado, encontra-se no Hades (a mansão dos mortos), e deve levantar seus olhos para perceber, bem acima dele, Abraão com Lázaro em seu seio.²⁴⁰

Após fazer memória da trajetória de ambos (“Filho, lembra-te...” v.25) e deixar às claras a razão pela qual o rico não foi chamado para o banquete messiânico, Abraão fala da existência de um grande abismo (*chasma*) intransponível (v.26) referindo-se tanto à irrevogabilidade de seus destinos, quanto à razão pela qual eles foram para lugares diferentes. De acordo com José Antônio Pagola, o problema estava na distância existente entre ricos e pobres, um verdadeiro abismo social construído com base na falsa segurança advinda da mentalidade do acúmulo. Jesus denuncia essa distância, alertando que, na vida pós-morte, ela se tornaria um abismo intransponível. A parábola revela então que a mentalidade do acúmulo, abertamente criticada em Lucas, precisa ser superada.²⁴¹ O Reino exige mudança; a mentalidade da indiferença precisa dar lugar à mentalidade da acolhida, pois de nada adianta

²³⁸ GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.156-157.

²³⁹ GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.153.

²⁴⁰ GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.158.

²⁴¹ PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.228.

ao rico alegar sua filiação abraâmica, como um privilégio, sem que tenha renunciado seu estilo de vida egoísta e insensível.²⁴²

Não sendo atendido em sua primeira solicitação (16,24), o rico apresenta novo pedido a Abraão em favor de seus irmãos que ainda vivem (vv. 27-31). Somente ao chegar neste ponto, que faz referência às condutas humanas, o leitor atento identificará, numa perspectiva não apenas teológica, mas, sobretudo, ética, em que a conduta do rico fora repreensível.²⁴³ Esse recorte “permite compreender as deficiências da conduta do rico e o que o levou a se encontrar nesses tormentos – dos quais quer agora poupar seus irmãos. ‘Se alguém dentre os mortos for procurá-los, eles se *arrependerão*’” (16,30).²⁴⁴

Com base na segunda solicitação do rico em favor de seus irmãos, pode-se concluir que também eles vivem no mesmo pecado que seu falecido irmão, pois desprezam as prescrições da Lei mosaica e dos profetas (16, 29.31) no que se refere à disposição de seus haveres em socorro dos pobres.²⁴⁵

Essa falha [= pecado cometido pelo rico] se compreende pelo ensinamento sobre o bom uso do dinheiro que Lucas agrupou no começo do capítulo 16 (vv.9-13): “Fazei amigos com o dinheiro da iniquidade, a fim de que, no dia em que faltar o dinheiro, estes vos recebam nas tendas eternas” (16,9). Há pois aqui, como na parábola do Lázaro e do rico, uma dupla perspectiva: agora/ no futuro; aqui na terra/ no Além. Uma vez chegado às moradas celestes, Lázaro não pode receber o rico. É que ele não cuidou de fazer dele um amigo, isto é, de socorrê-lo com seu dinheiro.²⁴⁶

Encontra-se aí a chave de leitura que dá unidade a todo o capítulo 16: as posses dos ricos devem ser usadas para o benefício dos outros, sobretudo dos pobres.²⁴⁷ Nesse sentido, Michel Gourgues conclui que o erro do rico não foi maltratar ou explorar o pobre, mas ser omissivo; desprezar sua necessidade e nada fazer para ajudá-lo.²⁴⁸

²⁴² KARRIS, R. J. O Evangelho segundo Lucas in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.284.

²⁴³ GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.163-164.

²⁴⁴ GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.165.

²⁴⁵ GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.165.

²⁴⁶ GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.168.

²⁴⁷ KARRIS, R. J. O Evangelho segundo Lucas in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.281.

²⁴⁸ GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.168.

Volta-se mais uma vez à questão da solidariedade e do amor ao próximo (manifestado na partilha e no cuidado do outro) como critério de participação do Reino anunciado e inaugurado por Jesus.²⁴⁹ Tal perspectiva coincide com o discurso escatológico de Mt 25,42-46:

Porque tive fome e não me destes de comer. Tive sede e não me destes de beber. Fui forasteiro e não me recolhestes. Estive nu e não me vestistes, doente e preso, e não me visitastes. Então, também eles responderão: ‘Senhor, quando é que te vimos com fome ou com sede, forasteiro ou nu, doente ou preso e não te socorremos?’ E ele responderá com estas palavras: ‘Em verdade vos digo: todas as vezes que o deixastes de fazer a um desses mais pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer’. E irão estes para o castigo eterno, enquanto *os justos irão para a vida eterna*.

Diante desse mundo marcado pelo desnível espantoso entre o modo de vida dos ricos e dos desafortunados, abrem-se duas possibilidades: a indiferença ou o compromisso para com os necessitados e sofredores. A primeira possibilidade era a escolhida por muitos ricos que se preocupavam apenas consigo mesmos, ajuntando para si tesouros, enquanto outros morriam de fome. Nesse sentido, Juan Luis Segundo observa que ao fazer a descrição do homem rico não se diz a seu respeito que fora egoísta, ímpio, ou avaro.²⁵⁰ Porém, o diálogo com o patriarca Abraão “mostra claramente que o fato de o rico deixar de cuidar de Lázaro não estava de acordo com o Antigo Testamento”.²⁵¹

Ao mesmo tempo, nada se afirma sobre uma possível vida virtuosa ou meritória de Lázaro porque o que realmente importa ao ouvinte é saber algo mais sobre Deus.²⁵² Assim, ao ouvir a narração desta parábola, seus ouvintes entendem que Deus se coloca ao lado dos pobres; que Ele é o “Deus dos Lázaros” e que aqueles que não têm patrono algum que os defenda, podem recorrer a Ele como Pai, pois Ele concederá prioridade àqueles que foram desfavorecidos quanto ao bem-estar material.²⁵³

Por fim, a narrativa é concluída com uma reafirmação da seriedade da revelação que passa pela Lei, pelos profetas, e se conclui em Jesus Cristo. Fica claro que, de algum modo, a

²⁴⁹ GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.165;168.

²⁵⁰ SEGUNDO, J. L *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, p.189.

²⁵¹ KARRIS, R. J. O Evangelho segundo Lucas in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.284.

²⁵² GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.166.

²⁵³ PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.228; GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas*, p.166-167.

transformação há de ocorrer; senão pela conversão e iniciativa dos ricos, que será um tanto mais difícil (cf. Lc 18,24s), pela iniciativa e testemunho solidário dos próprios pobres (cf. Jo 6,9), como será tratado a seguir. Por ora, é suficiente entender que a sorte final de cada um será decidida pelo critério da compaixão e solidariedade para com os Lázarus que padecem mundo afora (cf. Mt 25,31-46).²⁵⁴

Nesse sentido, José Antônio Pagola afirma que a religião ou adesão explícita a Jesus, por si só, não conduz ninguém ao “Reino de Deus” ou “Reino dos Pobres”, mas sua solidariedade para com eles.²⁵⁵ Em outras palavras, “os que orientaram sua vida para o amor e a misericórdia terminam no Reino do amor e da misericórdia de Deus. Os que excluíram de sua vida os necessitados se auto-excluem do Reino de Deus, onde só existe acolhida e amor”.²⁵⁶

3.3 A multiplicação dos pães (Jo 6,1-15): a economia solidária a partir dos fracos

Depois de refletir o tema da indiferença à situação dos pobres numa perspectiva lucana, será importante ponderar sobre o modo pelo qual se dará a implantação do tão esperado Reino de justiça e fraternidade. O ponto de partida para a transformação, apresentado anteriormente, já se encontrava na própria revelação; ou seja, os elementos oferecidos pela Lei e pelos profetas, quando observados, lançam raízes de um processo de transformação. Os sinais dados pelo Messias certificavam que o Reino já irrompia no meio deles. Portanto, era preciso assegurar a continuidade do seu projeto pós sua morte. Nesse sentido, o evangelho joanino apresenta a comunidade cristã, sobretudo a partir da narrativa da multiplicação dos pães (Jo 6,1-15), uma possível alternativa para se reconfigurar a sociedade, considerando os critérios econômicos já revelados nos escritos veterotestamentários.²⁵⁷ Em outras palavras, “João não pretende fundar uma outra cultura, oposta à dominante. Não

²⁵⁴ Cf. PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.229-233; KARRIS, R. J. O Evangelho segundo Lucas in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.284.

²⁵⁵ PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.235.

²⁵⁶ PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.234.

²⁵⁷ KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.58.

pretende prescrever um novo programa ao mundo, mas defender o legado de Jesus em contraste com o mundo dominante”.²⁵⁸

Antes de prosseguir a reflexão, convém ressaltar o motivo pelo qual a presente pesquisa recorreu ao relato joanino em vez do marcano. Tal escolha se deve, primeiramente, ao fato desta pesquisa alinhar-se à opinião dos estudiosos, entre os quais se inclui Johannes Beutler, que acreditam, com base em argumentos importantes confirmados na exegese detalhada, que, no que se refere à construção da narrativa e aos objetivos teológicos da passagem da multiplicação dos pães, João utiliza os textos sinóticos (especialmente o de Marcos) com muita liberdade, aprofundando-os e apresentando certas peculiaridades que corroboram com a perspectiva da pesquisa, dado o sentido subjacente, próprio do evangelista.²⁵⁹

Dentre as peculiaridades deste relato que justificam sua escolha em detrimento dos demais, destaca-se a precisão dos pães, que eram de cevada (vv.9.13); a identificação de um menino como dono dos pães e dos peixes (v.9) e a permanência dos discípulos à sombra do Mestre, pois, conforme o relato joanino, fora o próprio Jesus que, vendo a multidão que a ele acorria (6,5), tomou a iniciativa de alimentá-la, dando, depois, a ordem de que se recolhessem os pedaços que sobraram (v.12).²⁶⁰

Johan Konings afirma que, enquanto a messianidade de Jesus em Marcos foi compreendida de modo processual, sendo reconhecida apenas após sua ressurreição; em João, ela é reconhecida desde o começo, ou seja, desde sua encarnação.²⁶¹ Com isso, fica claro que “a salvação trazida por Jesus não despreza a materialidade”.²⁶² Pelo contrário, os sinais descritos por João evidenciam que seu Evangelho não deve ser fechado numa leitura

²⁵⁸KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.59.

²⁵⁹ BEUTLER, J. *Evangelho segundo João*, p.166. Cf. também THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico*, p.337. Além desta opinião, há estudiosos que creem que o relato joanino tenha uma fonte comum com os sinóticos, enquanto outro grupo acredita que João dependa de um proto-Marcos. (BEUTLER, J. *Evangelho segundo João*, p. 166)

²⁶⁰ BEUTLER, J. *Evangelho segundo João*, p. 168-169; WIKENHAUSER, A. *El Evangelio según San Juan*, p.185. O relato de João distingue-se também por indicar o tempo em que se passa (v.4); o fato de que havia muita grama no local (v.10) e a menção de dois discípulos pelo seu nome próprio (vv.5.8). (WIKENHAUSER, A. *El Evangelio según San Juan*, p.185)

²⁶¹KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.58.

²⁶²KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.59.

espiritualizante, pois, “como bom judeu, João sabe que o ‘espírito’ significa nova criação (3,3-5; cf. Gn 1,2; Sl 104, 29-30), sopro de Deus tomando forma material em vida nova”.²⁶³

Deste modo, Johan Konings entende que o episódio da multiplicação dos pães, considerado, consensualmente, pelos comentadores como um prenúncio eucarístico (devido às expressões – também usadas pelos sinóticos – para a distribuição dos pães: “tomou os pães”, “pronunciou a ação de graças” e “deu”-os para serem distribuídos), não deve desprezar o fato de que Jesus alimentou a multidão faminta de cinco mil homens que o acompanhara motivada pelas curas que Ele havia realizado. ²⁶⁴Eis o que diz o texto:

¹Depois disso, passou Jesus para a outra margem do mar da Galileia ou de Tiberíades. ²Uma grande multidão o seguia, porque tinha visto os sinais que ele realizava nos doentes. ³Subiu então Jesus à montanha e aí sentou com os discípulos. ⁴Estava próxima a Páscoa, a festa dos judeus. ⁵Levantando Jesus os olhos e vendo a grande multidão que a ele acorria, disse a Filipe: “Onde arranharemos pão para eles comerem?”⁶Ele falava assim para pô-lo a prova, porque sabia o que faria. ⁷Respondeu-lhe Filipe: “Duzentos denários de pão não seriam suficientes para que cada um recebesse um pedaço”. ⁸Um de seus discípulos, André, o irmão de Simão Pedro, lhe disse: ⁹“Há aqui um menino, que tem cinco pães de cevada e dois peixinhos; mas que é isso para tantas pessoas?”¹⁰Disse Jesus: “Fazei que se acomodem”. Havia muita grama naquele lugar. Sentaram pois os homens em número de cinco mil aproximadamente. ¹¹Tomou, então, Jesus os pães e, depois de dar graças, distribuiu-os aos presentes, assim como os peixinhos, tanto quanto queriam. ¹²Quando se saciaram, disse Jesus a seus discípulos: “Recolhei os pedaços que sobraram para que nada se perca”. ¹³Eles os recolheram e encheram doze cestos com os pedaços dos cinco pães de cevada deixado de sobra pelos que se alimentaram. ¹⁴Vendo o sinal que ele fizera, aqueles homens exclamavam: “Esse é, verdadeiramente, o profeta que deve vir ao mundo!”¹⁵Jesus, porém, sabendo que viriam buscá-lo para fazê-lo rei, refugiou-se de novo, sozinho, na montanha. (Jo 6,1-15)

Partindo do contexto em que Jesus se achava com seus discípulos, descrito nos quatro primeiros versículos, pode-se identificar um momento oportuno para uma atualização da antiga Páscoa. A travessia do Mar Vermelho é aqui revivida pela travessia do Mar da Galileia, onde grande multidão, faminta e doente, acompanha Jesus, o novo Moisés. ²⁶⁵

Chegando à montanha descampada, Jesus observa a fome do povo (v.5) e vê aí uma oportunidade para sinalizar o irromper do Reino, bem como para provar a fé de seus

²⁶³KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.59.

²⁶⁴KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.59; Cf. também BEUTLER, J. *Evangelho segundo João*, p.169. Enquanto Mt 14,21 identifica mulheres e crianças entre os comensais, João menciona apenas homens, sem se ater a diferenças de gênero humano e idade, de modo que todos os seres humanos pudessem tomar parte no banquete. Cf. GAEDE NETO, R. *A diaconia de Jesus*, p. 120-134.

²⁶⁵Cf. KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.152.

discípulos e a clareza que eles tinham quanto ao modo que deveriam agir em situações semelhantes (v.6). Como resolver a questão da fome do povo? “Onde arranjaríamos pão para eles comerem?” (v.5), indaga Jesus. Trata-se de uma pergunta didática (“porque sabia o que faria” v.6), em que a expressão inicial “onde/ de onde” evoca uma origem misteriosa, aquilo que vem de Deus.²⁶⁶

De acordo com Francis Moloney, ao manifestar sua preocupação com a fome do povo por meio de uma pergunta de caráter retórico, Jesus retoma a questão levantada por Moisés a YHWH, seu Deus: “Onde acharei carne para dar a todo este povo?” (Nm 11,13).²⁶⁷ Todavia, Filipe não foi capaz de olhar a situação à luz das Escrituras; ele “pensa como muita gente ‘de bem’ [para quem] a fome do povo não tem solução”.²⁶⁸ Nem mesmo a presença de Jesus o fez acreditar que aquela realidade de fome pudesse ser transformada. Ele pensa logo na limitação de seus recursos frente ao comércio dos produtos essenciais à vida. Pensa em termos econômicos e rapidamente conclui que a paga diária de duzentos lavradores (cf. Mt 20,2) não seria suficiente para saciar tantas pessoas.²⁶⁹ O que Filipe não percebe é que esta pergunta não se referia aos valores em dinheiro, mas tratava-se de um apelo à sua fé.²⁷⁰

Entra em cena outra personagem, André, que encontra entre os presentes um menino que coloca à disposição do mestre os cinco pães de cevada e dois peixinhos já preparados que trazia consigo. Os pães de cevada são o alimento dos pobres; um alimento ainda mais miserável que o descrito pelos sinóticos (cinco pães de trigo e dois peixes encontrados pelos discípulos em seus alforjes quando provocados por Jesus, cf. Mc 6,38).²⁷¹ Mas é este

²⁶⁶KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.150.

²⁶⁷ Trata-se de uma questão retórica porque Jesus tinha absoluto domínio da situação, consultando os discípulos, seus futuros colaboradores, apenas para averiguar o que já haviam apreendido de seu Mestre, uma vez que Felipe e André já estavam com ele desde o início de seu ministério (cf 1,43). No entanto, Felipe não foi capaz de compreender a intenção de Jesus, respondendo-o com perplexidade que duzentos denários de pão não seriam suficientes (v.7). MOLONEY, F. J. *El Evangelio de Juan*, p.192. Cf. também WIKENHAUSER, A. *El Evangelio según San Juan*, p.184.

²⁶⁸BORTOLINI, J. *Como ler o evangelho de João*, p.66.

²⁶⁹KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.150-151; BORTOLINI, J. *Como ler o evangelho de João*, p.66. “Para Mc 6,37, essa seria a soma necessária; conforme João, nem sequer bastaria. Assim João aumenta discretamente o paradoxo”. (KONINGS, *op.cit.*, p.151)

²⁷⁰ PERKINS, P. *Evangelho segundo João* in BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p.767.

²⁷¹KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.151; BEUTLER, J. *Evangelho segundo João*, p.166; 168. Cf. também LÉON-DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo João II*, p.81.; BROWN, R.E. *El evangelio según Juan I-XII*, p. 447. BEUTLER, J. *Evangelho segundo João*, p.167-168 chama a atenção para o fato de os dois discípulos mencionados nessa perícopes – Filipe e André – terem nome de origem grega, o que facilitaria, posteriormente, uma “ponte” entre Jesus e os discípulos advindos do mundo helênico.

alimento, sustento do pobre, que será multiplicado. Ao olhar para a iniciativa desse menino, não submetido ao egoísmo e à ganância comercial, José Bortolini se recorda dos pequenos que estão dispostos a partilhar os bens da vida, oferecendo um testemunho desconcertante de solidariedade à sociedade corrompida pela ganância. Ante isso, ele indaga se a partilha solucionaria o problema da fome e da miséria da humanidade; se esse procedimento seria suficiente para instaurar (ou restaurar) uma ordem socioeconômica mais próxima daquela desejada por Deus.²⁷² Fato é que, se ao menos os cristãos, aderissem verdadeiramente (e não apenas ocasionalmente) esse projeto, a ordem social, política e econômica do mundo, seria, certamente, muito diferente da que existe hoje.²⁷³

Sem dúvida alguma, o milagre da multiplicação marcou profundamente a vida pública de Jesus. O fato dos cinco pães de cevada e dois peixinhos tornarem-se prodigiosamente um grande banquete fez com que se avivassem as esperanças messiânicas dos seus ouvintes, de modo que puderam então reconhecer Jesus como o profeta anunciado em Dt 18,15, a ponto de tentarem fazê-lo rei.²⁷⁴ Mas, o reinado de Deus é mais que isso; ele pressupõe mudanças estruturais. Apesar de ser um ideal utópico, o Reino desponta como uma notícia de esperança diante das realidades do anti-reino. Não se trata de uma esperança ingênua em torno de um episódio fantástico, mas de uma esperança ativa que combate toda a desesperança histórica.²⁷⁵

De acordo com Cássio Murilo Dias da Silva e Irineu J. Rabuske, este foi o único milagre (sinal) narrado pelos quatro evangelistas. Certamente foi, também, o que mais impressionou, recebendo, por essa razão, inúmeras interpretações. Em linhas gerais, “a narrativa quer mostrar que, para Deus, a realidade material do ser humano tem muita importância: o anúncio do evangelho não pode está dissociado da vida concreta de quem o recebe”.²⁷⁶

²⁷²BORTOLINI, J. *Como ler o evangelho de João*, p.67.

²⁷³Num esforço de viver esse projeto e testemunhar ao mundo a vivência da pobreza evangélica e da solidariedade com os pobres, um grupo de 40 bispos, liderado por Dom Hélder Câmara, se comprometeu na noite de 16.11.1965, nas catacumbas de Domitilla, em Roma, a abraçar uma vida de pobreza e a trabalhar pela construção de uma Igreja “pobre e serva”. O acordo por eles feito foi chamado sugestivamente de “Pacto das Catacumbas”. Cf. BINGEMER, M.C. *Teologia latino-americana*, p.55-59.

²⁷⁴ WIKENHAUSER, A. *El Evangelio según San Juan*, p.186. Cf. também DODD, C. H. *A interpretação do Quarto Evangelho*, p.434.

²⁷⁵Cf. SOBRINO, J. *Jesus, o libertador*, p.112-118.

²⁷⁶SILVA, C. M. D. da; RABUSKE, I. J. *Evangelho e Atos dos Apóstolos*, p.187.

Jesus pega o pão do povo e faz a oração de agradecimento. É muito estranho que ele não agradeça ao rapaz, e sim a Deus. Esse detalhe é importante, pois recoloca os bens que sustentam a vida dentro do projeto de Deus. De fato, lendo Gênesis 1 descobrimos que todas as criaturas de Deus tem sua porção de alimento que sustenta e garante a vida. Dando graças a Deus, Jesus está tirando os bens da vida das garras da ganância e do acúmulo (comércio) para colocá-los no âmbito da partilha e da gratuidade. Todos têm direito a esses bens, porque é isso que o projeto de Deus prevê. A proposta de Jesus, portanto, traz uma nova visão de economia: os bens que garantem e sustentam a vida não podem ser submetidos à ganância do comércio, pois Deus os destinou a todos.²⁷⁷

Johannes Beutler observa que o Quarto Evangelho, diferente da tradição sinótica, não narrou o milagre em si: tendo acomodado igualmente a todos, sem distinções, naquela grande mesa, o gramado (v.10), Jesus, “depois de dar graças” (v.11) dá início à refeição.²⁷⁸ Segundo José Antônio Pagola, tais refeições abertas simbolizavam que todos poderiam tomar parte no grande banquete.²⁷⁹ Se considerarmos a lógica desconcertante em que o Reino estava irrompendo, entenderemos que o grande milagre apresenta uma dimensão interior. Ele acontece de forma simples e invisível aos olhos (como nas parábolas do grão da mostarda, cf. Mc 4,30-32// Mt 13,31-32// Lc 13,18-19 e do fermento que a mulher colocou na massa, cf. Mt 13,33// Lc 13,20-21).²⁸⁰ Nesse sentido, Johan Konings afirma que Jesus “está no nível do Espírito, isto é, no âmbito da atuação de Deus, que consiste antes de tudo na transformação das pessoas pela Palavra que é Jesus”.²⁸¹

Podem parecer estranhas aqui as alusões às temáticas do Reino de Deus ou mesmo da conversão, uma vez que toda a pregação de Jesus concentra-se, no evangelho de João, primeiramente, em sua própria pessoa. Os gestos extraordinários de Jesus, narrados por João, não tem como objetivo ilustrar o processo de implantação do Reino, mas sinalizar que o Reino já chegou e os homens são convidados a tomar parte dele.²⁸²

O episódio da multiplicação dos pães corresponde ao anseio messiânico da multidão, mas depois da coleta dos pedaços que sobraram (doze cestos), que também remonta ao ritual eucarístico da Igreja primitiva, Jesus se subtrai à multidão que queria proclamá-lo rei,

²⁷⁷BORTOLINI, J. *Como ler o evangelho de João*, p.67-68.

²⁷⁸BEUTLER, J. *Evangelho segundo João*, p.169. De acordo com Beutler, a não descrição do milagre no Evangelho de João pode ser explicada pelo fato do episódio já ser amplamente conhecido pela tradição cristã.

²⁷⁹Cf. PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.109-113.

²⁸⁰Cf. PAGOLA, J. A. *Jesus: aproximação histórica*, p.155.

²⁸¹KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.165.

²⁸² Cf. ORIOL TUÑI, J; ALEGRE, X. *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*, p. 20; 34; 75.

refugiando-se a sós na montanha (v.15), vista por Raymond Brown como uma espécie de “Sinai Cristão”. É que a abundância experimentada fez com que o povo reconhecesse em Jesus uma figura messiânica, um líder carismático que poderia garantir-lhes dons materiais e, conseqüentemente, a solução para a fome. Mas, restringir a missão de Jesus a isso é, sem dúvida, um grande equívoco.²⁸³

Se procuram apenas alimento material vão ficar com fome novamente (cf. 4,13). Se é apenas esse o seu desejo, o sinal não significou nada para eles. Queriam segurar Jesus e fazê-lo rei (v.15). Para quê? Para fornecer pão? Um rei-padeiro? Claro, é importante que o povo tenha pão, e todos se devem empenhar por isso, mas para isso Deus não precisa mandar seu “Filho unigênito” (3,16). Se é para ter pão, que lutem pela justiça social!

Jesus vem trazer algo mais fundamental, algo que não forneça apenas alimento e bem-estar, mas que seja o fundamento profundo da solidariedade e da justiça social, das relações entre as pessoas humanas e com o próprio Deus.²⁸⁴

Nos sinóticos, afirma Johan Konings, “a multiplicação dos pães é sinal e exemplo prático do Reino de Deus”.²⁸⁵ Nesse sentido, Jesus ordena a seus discípulos: “Dai-lhes vós mesmos de comer” (Mc 6,37). João, porém, aprofunda a tradição das primeiras comunidades (em seu relato Jesus mesmo quem distribui os pães e os peixinhos, v.11), num contexto catequético e litúrgico.²⁸⁶ Partindo do pressuposto de que a linguagem simbólica é um importante aspecto do Evangelho de João, entende-se que a narrativa dos sinais tem um sentido mais profundo e subjacente que convém ser desvendado. Nesse sentido, pode-se afirmar que o episódio da multiplicação abrange grande carga simbólica, pois, além de fazer alusão à comensalidade eucarística, o feito prodigioso e generoso de Jesus não deixa de trazer em si um grande protesto contra o sofrimento humano.²⁸⁷ Espiritualizar tal passagem, considerando que Jesus é o Pão que se oferece em alimento em sua palavra e sua práxis, não significa fugir do que nela é material, até porque “a espiritualidade do Espírito de Jesus pode

²⁸³ KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.152-153. FABRIS, R; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos II*, p.340. Cf. também BROWN, R.E. *El evangelio según Juan I-XII*, p. 445.

²⁸⁴ KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.154-155.

²⁸⁵ KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.165.

²⁸⁶ Cf. ORIOL TUÑI, J; ALEGRE, X. *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*, p.51.

²⁸⁷ Cf. DODD, C. H. *A interpretação do Quarto Evangelho*, p.187. Cf. também THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico*, p.338.

ser muito material!”.²⁸⁸E, tanto mais ela será, quanto mais encarnada estiver nas realidades sociopolíticas e econômicas.

²⁸⁸KONINGS, J. *Evangelho segundo João*, p.165.

CONCLUSÃO

Com base na pesquisa realizada, constata-se que a economia perpassa toda a história bíblica, pois o projeto salvífico de Deus passa pela esfera econômica e abarca o plano material. Todavia, o desafio está no “como” concretizar este projeto, uma vez que da ruptura do homem para com a Palavra, surge uma economia fratricida que deforma o projeto divino. O primeiro caminho apresentado e refletido foi o do “recomeço”. O homem, retirado do barro (Gn 2,7) a ele retornaria (Gn 6,7.17) , de modo que, destruindo toda a ordem criada, Deus poderia, então, recomeçar seu projeto. Todavia, pautados no dado bíblico, descarta-se a hipótese de um recomeço a partir de um mandato de destruição divina, pois, apesar de ser o sonho dos justos (que esperavam ser preservados das catástrofes que vinham por termo à corrupção humana), este não foi o caminho adotado por Deus.

O relato da queda da Torre de Babel (Gn 11,1-9) deixa entrever que as catástrofes históricas, consequências negativas do mau uso da liberdade humana impulsionada pela lógica do acúmulo, são muito mais nocivas. A esperança dos exilados ao retomar esse antigo relato era de que os desentendimentos entre grupos, classes, setores e países, em sua ânsia de supremacia econômica, destruíssem a si mesmos.

De fato, o império babilônico sucumbiu frente às investidas expansionistas do império persa. Todavia, a corrupção e as imoralidades no campo sociopolítico e econômico não desapareceram com a queda da Babilônia, fazendo com que o povo colocasse sua esperança não mais em um líder, mas em Deus que, por conseguinte, suscitaria seu ungido.

Sua condição de povo da promessa e a memória de uma histórica caminhada que vinham trilhando com o Deus de Israel os fazia acreditar que sua sorte seria invertida, que ainda viveriam um reinado de paz e prosperidade não em terras estrangeiras, mas em suas próprias terras nas encostas de Sião.

Essa crença, reforçada pela pregação profética, os fazia crer que, independente das circunstâncias, Deus interviria em seu favor, restaurando os dons materiais da vida, tais como a chuva (necessidade evidenciada, sobretudo, no período em que as tribos de Israel viviam como seminômades no deserto e nas estepes), a fertilidade da terra, a prevalência da justiça e a reconquista da soberania do povo.

Mas, à medida que o povo da Aliança foi se sedentarizando, surge em seu interior, como fenômeno sociológico e teológico, a pobreza. A pobreza, enquanto fenômeno humano, não se origina em Israel, pois já existia nas civilizações antigas. A escassez enfrentada pelo povo reforçava laços de solidariedade, porém, com a divisão da sociedade em camadas socioeconômicas, comumente chamadas de classes sociais, os antigos laços de solidariedade foram dando lugar às disputas e conflitos tendo em vista a acumulação por parte de indivíduos, grupos e instituições.

Contra as consequências do desmoronamento dessa relação solidária, levantaram-se os profetas, conclamando todo o povo a voltar à observância da Lei. Entre as vozes proféticas que se levantaram contundentemente a respeito da questão social, destaca-se Amós, o mais antigo profeta escriturístico, que relacionou as injustiças sociais às lideranças religiosas e a suas liturgias triunfalistas que, atreladas aos poderosos, mascaravam a hipocrisia daqueles que abusavam dos pobres e continuavam entre as multidões que se reuniam para adorar o Deus da promessa.

Nem mesmo a Lei e a Profecia, tão importantes ao mundo judaico, foram capazes de reparar as relações econômicas da sociedade em que viviam, de modo que, ao se encarnar, o Filho de Deus encontrou um mundo repleto de desigualdades e orientado por uma dinâmica muito distante daquela originariamente desejada por Deus. Na época de Jesus, a dominação romana sobre a Palestina, com sua pesada carga tributária, fazia crescer a massa dos despossuídos. Era grande o número de diaristas, mendigos, prostitutas, camponeses e pescadores pobres, cujos produtos de seus trabalhos não permaneciam em suas mãos.

Jesus desponta nesse cenário como uma reconhecida pessoa messiânica, o “Messias dos pobres”, o protagonista de uma grande transformação que não prescindia as relações econômicas. O olhar de Jesus – que é o olhar do próprio Deus – volta-se àqueles que são menos favorecidos, às vítimas da economia fratricida. Deste modo, encontra-se no evangelho de Lucas um convite para que o agir generoso de Deus para com os desafortunados seja imitado, pois somente pela partilha dos bens com os mais necessitados os que têm posses poderão romper com a ética da reciprocidade e participar da sorte destinada aos “pobres de Deus”.

Nesse sentido, a parábola de Lc 16,19-31, aponta uma práxis em que o desapego e a solidariedade superem as relações de egoísmo e indiferença. Essa práxis que pressupõe a partilha com os que nada têm torna-se testemunho transformador para o mundo.

Na multiplicação dos pães (Jo 6,1-15), Jesus realiza um grande sinal em favor da multidão que, faminta, ao ar livre, acomodara-se na grama, a convite de Jesus. O milagre então acontece: a multidão faminta pode ser saciada, pois consegue superar o egoísmo e imita a prática da partilha iniciada por um menino. Pensar na multiplicação dos pães como uma atitude de partilha não significa reduzir a dimensão do milagre, pois a superação do egoísmo já é, em si, um grande prodígio.

No entanto, o fato das disparidades econômicas entre povos e nações serem cada vez maiores leva a pensar que a solução não seria algo tão simples, pois já se sabe que o mero distributivismo (tantas vezes obstaculizado e bloqueado pelas formas institucionais existentes) não solucionaria um problema estrutural muito mais profundo: o homem tornou-se uma espécie fratricida, em cuja evolução, foi engendrando artifícios culturais e ideológicos materializados em instituições, que cultivaram a desobrigação do dever da solidariedade.

Com isso, não se quer afirmar que o caminho da solidariedade e da partilha, apontados por Jesus como condição para o Reino, não seja necessário e frutuoso. Pelo contrário, o que se deseja é encontrar um modo com que cada homem se sinta comprometido a ser solidário com seu próximo. Nesse sentido, convém considerar outro aspecto (que para a maioria dos estudiosos é o mais significativo) do relato joanino da multiplicação, pois além relatar um episódio de partilha material, o texto remete à comensalidade eucarística, em que todos têm acesso. A participação na Ceia Eucarística pressupõe um comprometimento com o projeto de Jesus, sem o qual a humanidade não encontrará um caminho para a justiça e a fraternidade. É preciso conscientizar os comensais que comungar é comprometer-se, implica em lutar contra a lógica egoísta do acúmulo impregnada em cada homem; implica também em desapego e partilha, renúncia e sofrimento. Diante disso, conclui-se que a divisão dos bens não é o único requisito para o estabelecimento do reinado de Deus, mas trata-se de uma condição indispensável que precisa ser encorajada como disposição necessária para a participação da Ceia do Senhor.

A questão, porém, não se resume ao âmbito intra-ecclesial, pois apesar de estar a serviço do Reino, a Igreja sozinha, com seus estudos das tradições bíblicas e teológicas, não detém a resposta para tal questão, dada a complexidade da mesma e a ausência de um programa sociopolítico e econômico que aponte de forma concreta a operacionalidade para a construção de uma economia solidária. Este programa só poderá ser construído a partir do diálogo com a sociedade e com as ciências humanas, sociais e naturais, pois é no âmbito civil

que são tomadas as decisões políticas e sociais que afetam e modelam a estrutura social. Logo, os valores apreendidos de uma correta interpretação do Evangelho e da tradição teológica da Igreja precisam ser criativamente encarnados em decisões econômico-políticas, em novas leis e regras culturais, de modo que sejam também compreendidos e aceitos pelos não-cristãos e não-religiosos. A esperança real de um mundo mais justo e humano, presente em tantas pessoas cristãs e não-cristãs, precisa traduzir-se em comprometimento com as transformações e melhorias dos modelos sociopolíticos e econômicos, o que significa não apenas lutar pela minimização das carências materiais, mas pela garantia de que todas as pessoas tenham sua dignidade humana respeitada.

REFERÊNCIAS

ALEGRE ARAGÜÉS, José; ALONSO SCHÖKEL, Luis; FLECHA, José Román[et al]. *Personagens do Antigo Testamento*. 2 vols. São Paulo: Loyola, 2002.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *La Biblia de nuestro Pueblo*. Bilbao: Mensajero, 2008.

ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE, José Luís. *Profetas II*. Madrid: Cristiandad, 1980.

ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994.

BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Loyola, 2004.

BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org). *Comentário Bíblico*. 3. ed. 3 vols. São Paulo: Loyola, 2011.

BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. São Paulo: Loyola, 2015.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara. *Teologia latino-americana: raízes e ramos*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC, 2017.

BORTOLINI, José. *Como ler o evangelho de João: o caminho da vida*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BROWN, Raymond E. *El evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Cristiandad, 1979.

_____. *O Nascimento do Messias: comentário das narrativas da infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2005.(Bíblia e História)

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E (ed). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: Testemunho, disputa e defesa*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.

CAVALCANTE, Ronaldo. *Espiritualidade cristã na história: das origens até Santo Agostinho*. São Paulo: Paulinas, 2007. (Cristianismo e história)

DEMAR, Gary. *Economia Bíblica*. Disponível em: http://www.monergismo.com/textos/politica/economia-biblica_demar.pdf. Acesso em: 20.abr.2018.

DODD, Charles Harold. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica, 2003.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 1972. (Bíblica Loyola 2)

FABRY, Heinz-Josef; SCHOLTISSEK, Klaus. *O Messias*. São Paulo: Loyola, 2008. (Bíblica Loyola 53)

FARIA, Jacir de Freitas. *As mais belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1–11: mitos e contramitos*. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. Economia e vida na casa da Bíblia. In. *Vida Pastoral*, p.3-10, mar./abr. 2010. Disponível em: <http://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-biblicos/economia-e-vida-na-casa-da-biblia/>. Acesso em: 01.jan.2018.

FERNANDES, Leonardo Agostini; GRENZER, Matthias. *Êxodo 15,22-18,27*. São Paulo: Paulinas, 2011. (Comentário bíblico Paulinas)

FITZMYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *El evangelio según Lucas II: traducción y comentarios (capítulos 1–8,21)*. Madri: Cristiandad, 1987.

GAEDE NETO, Rodolfo. *A Diaconia de Jesus: Contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus: CEBI, 2001.

GARCÍA LÓPEZ, Félix. *O Pentateuco: introdução à leitura dos primeiros cinco livros da Bíblia*. 2.ed. São Paulo: Ave-Maria, 2004. (Introdução ao estudo da Bíblia 3b)

GOMES, Rita Maria. *Jesus, o Messias inaudito: Hermenêutica do messianismo*. 120 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Faculdade Jesuíta, Belo Horizonte, 2011.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, Joaquín; ASURMENDI, Jesús; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino[et.al]. *A Bíblia e seu contexto*. 3.ed. São Paulo: Ave-Maria, 2010. (Introdução ao estudo da Bíblia 1)

GOTTWALD, Norman Karol. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *As tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto*. São Paulo: Paulinas, 1986.

GOURGUES, Michel. *As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus: Das origens à atualidade*. São Paulo: Loyola, 2004. (Bíblica Loyola 39)

_____. *As parábolas de Lucas: Do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblica Loyola 45)

GUNNEWEG, Antonius H. J.; *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até nossos dias*. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005. (Biblioteca de estudos do Antigo Testamento)

HAAN, Rodolfo. *A economia à luz da Bíblia: reflexões bíblicas sobre dinheiro e propriedade*. Aparecida: Santuário, 2012.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: Amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

LATOURELLE, René.; FISICHELLA, Rino (dir.). *Dicionário de teologia fundamental*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João II*. São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 14)

_____. (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

LOHFINK, Gerhard. *Jesus de Nazaré: o que Ele queria? Quem Ele era?*. Petrópolis: Vozes, 2015.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O evangelho de São João*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999. (Grande Comentário Bíblico).

MATERA, Frank J. *Ética do Novo Testamento: os legados de Jesus e de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1999. (Nova práxis cristã)

MATOS, Henrique Cristiano José. *Introdução à História da Igreja*. 5. ed. 1 vol. Belo Horizonte: O Lutador, 1997.

MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas em João; uma nova leitura dos evangelhos*. Porto Alegre: Mazzarolo, 2000.

MESTERS, Carlos. *Deus, onde estás?* Uma introdução prática à Bíblia. 17.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

MIES, Françoise (org). *Bíblia e economia: servir a Deus ou ao dinheiro*. São Paulo: Loyola, 2007.

MOLONEY, Francis. J. *El Evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino, 2005.

MOTA, Camilla Veras. *Após dois anos, impacto ambiental do desastre em Mariana ainda não é totalmente conhecido*. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-41873660>. Acesso em: 01.mai.2018.

ORIOLO TUÑI, Josep; ALEGRE, Xavier. *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*. São Paulo: Ave-Maria, 1999. (Introdução ao estudo da Bíblia; v.8)

PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito(org). *Lexicon/ Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

REIMER, Ivoni Richter (org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/ Sinodal, 2006.

ROMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

SCHMID, Josef. *El evangelio según San Lucas*. Barcelona: Herder, 1968.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

_____. *Introdução ao Antigo Testamento*. 4.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997.

SICRE, José Luís. *Com os pobres da terra: a justiça social nos profetas de Israel*. Santo André, São Paulo: Academia Cristã Ltda; Paulus, 2015.

_____. *De David al Mesias*. Textos básicos de la esperanzamesiánica. Navarra: Verbo Divino, 1995.

_____. *Profetismo en Israel/ El profeta*. Los profetas. El mensaje. 4.ed. Navarra: Verbo Divino, 1998.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. Quem são as “vacas de Basã”? in. *Perspectiva Teológica*, ano 42, n.117, maio/agosto de 2010, p.241-246. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/862/1290>. Acesso em: 10.set.2018.

SILVA, Cássio Murilo Dias da; RABUSKE, Irineu J. *Evangelho e Atos dos Apóstolos/ Tradução, introduções e notas*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2013.

SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento: 2. Temas e Leituras*. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. *Introdução à leitura do Pentateuco: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2003. (Bíblica Loyola, 37)

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1996. (Série II: O Deus que liberta seu povo)

SUNG, Jung Mo. *Cristianismo de Libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. *A Criação de Deus: Deus e Criação*. São Paulo: Paulinas; ESP: Siquem, 2003. (Livros Básicos de Teologia 5)

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. (Bíblica Loyola 33)

VON RAD, Gerhard. *El libro del Genesis*. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 1982.

_____. *Teología del Antiguo Testamento I: Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 1972.

_____. *Teología del Antiguo Testamento II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 1972.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991. (Bíblia e Sociologia 7)

WIKENHAUSER, Alfred. *El Evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1967.

ZENGER, Erich; BRAULIK, Georg; NIEHR, Herbert[et.al]. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. (Bíblica Loyola 36)