

# Pobres e Pecadores na Ótica de Jesus

Gottfried Brakemeier

## A. INTRODUÇÃO\*

O privilégio do pobre na tradição bíblica representa uma das principais redescobertas da teologia latino-americana (1). É responsável por uma decisiva virada na orientação teológica da atualidade, exigindo uma correção de perspectiva na pesquisa e transformação da prática cristã individual e eclesial. Jesus veio para evangelizar aos pobres (Lc 4.18; Mt 11.5; par). Poucos foram ultimamente os desafios à cristandade de tão profundas implicações teológicas e práticas.

Colaboraram nesta redescoberta a situação latino-americana e a exegese bíblica. O clamor dos contingentes cada vez maiores de pobres e famintos, a brutal exploração de que o subcontinente é objeto, a grosseira injustiça na distribuição dos bens não podiam senão sensibilizar a consciência cristã e colocar em pauta a pergunta por salvação na história (2). Resultaram daí novos olhos

---

\* Os dados completos das obras citadas encontram-se não nas notas de rodapé, mas sim na bibliografia.

- (1) Naturalmente não se trata de uma descoberta absolutamente nova. Insistiam na preferência do pobre, por exemplo, os socialistas religiosos na primeira metade do nosso século. Veja L. Ragaz: *Die Bergpredigt Jesu*, Hamburg, 1971 (1ª ed. em 1945). Mas também outros nomes poderiam ser mencionados como o de M. Debelius: *Der Brief des Jakobus*, p. 58ss, e, sobretudo, o de R. Shaull com sua "teologia da revolução". Veja de sua autoria: *O cristianismo e a revolução social*, São Paulo, 1953; e outras. Uma importante contribuição recente, da Europa é a de L. Schottroff/W. Stegemann: *Jesús de Nazaret – esperanza de los pobres*, Salamanca, 1981.
- (2) Marcos memoráveis neste processo foram a) a Conferência do Nordeste de Igrejas Protestantes, em 1962, com importantes contribuições de, por exemplo A. dos Santos, da Igreja Metodista, sobre "Cristo e o processo revolucionário brasileiro", E. Schlieper, da Igreja de Confissão Luterana, sobre "A Igreja e sua responsabilidade social", e outros. Veja: *Cristo e o processo revolucionário brasileiro*, Recife, 1962, Vol II, o. 1 ss, resp. p. VII ss. b) a Conferência dos Bispos Latino-americanos da Igreja Católica em Medellín, 1968, na Colômbia. Veja, entre

para o texto bíblico: A Escritura passou a revelar a promessa, o amparo e o destaque que Deus reservou para justamente os miseráveis. Vem-lhes em defesa, toma o seu partido. São eles os bem-aventurados e os herdeiros do reino de Deus (Lc 6.20). Eis porque a obrigação de cristãos e Igreja, assim se concluiu, consiste na “opção (preferencial) pelos pobres” (3).

Igreja na América Latina, efetivamente, não pode passar de largo dos pobres, e teologia autêntica se fará unicamente sob consideração do pano de fundo de pobreza e opressão que marcam o atual momento histórico. É um desafio, aliás, que se coloca de igual forma a nível mundial, não só como apelo à misericórdia, mas também como denúncia da co-responsabilidade que os países ricos têm na fome no “terceiro mundo”. O desnível entre ricos e pobres necessariamente constrange os cristãos (4), introduzindo-os em difícil processo de aprendizagem e exigindo-lhes a demonstração da autenticidade de seu amor mediante a capacidade de repartir, o empenho por justiça e o assumir de responsabilidade política.

Permanecem perguntas, todavia, a serem clareadas em prol do bom exercício da missão cristã. A opção pelos pobres, por exemplo, que significa em termos concretos?(5) Embora as modalidades dificilmente admitam padronização uniforme, a variedade de respostas, umas mais e outras menos radicais, produz tensões e demanda definições (6). O mesmo vale com respeito ao tema que nos temos proposto. É um assunto de ordem exegética e, ainda

---

outros, G. Gutierrez: A força histórica dos pobres, Petrópolis, 1981, e c) contribuições como a de R. Alves: A Theology of human hope, Cleveland, 1969; G. Gutierrez: Teologia da Libertação, Petrópolis, 1975 (lançado em 1972); etc.

- (3) S. Galilea: Teologia da Libertação – ensaio de síntese, 1978, p. 50 ss; J.L.Segundo: Libertação da Teologia, 1978, p. 77 ss e passim; A. Barreiro: Os pobres e o Reino: Do evangelho a João Paulo II, 1983; etc. É com razão, aliás que C. Boff: A interpelação dos pobres em nível mundial, in: Puebla 26, 1984, p.4 ss diz ser tal opção não somente uma obrigação do cristão, mas de todas as pessoas por ser uma simples exigência da justiça.
- (4) Remetemos entre outros para o importante livro de R. J. Sider: Cristãos ricos em tempos de fome, 1984.
- (5) Até que ponto ela exige não só a defesa ativa do pobre, mas sim o despojar-se e um real tornar-se pobre? Que significa tal opção para o membro leigo da Igreja, dependente do mercado de trabalho? E, como seria uma Igreja que, como instituição, tivesse realmente optado pelos pobres? Quais seriam suas estruturas, de onde iria provir o necessário para sua subsistência? Veja quanto a isto as interessantes reflexões de G. Theissen: Legitimation und Lebensunterhalt: ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, in: NTS 21, 1974/5, p. 192 ss.
- (6) Conforme P. Cesalaliga: Opção de vida entre os pobres, REB 44, 1984, Fasc. 173, p. 82 ss, por exemplo, uma opção não pode ser preferencial, devendo-se portanto, falar claramente na “opção pelos pobres”. Enquanto isso, A. Barreiro: Os pobres e o Reino, p. 53 ss e passim, em consonância com documentos oficiais da Igreja Católica, fala conseqüentemente na “opção

assim, de relevância sumamente prática: Além dos pobres são os pecadores o grupo preferido por Jesus (cf Mc 2.17; Lc 15.7; etc.). Com eles manteve comunhão de mesa (Mc 2.15; Lc 15.1), aceitou-os em sua companhia (Lc 7.36 ss), com eles andou. Provocou assim escândalo entre os piedosos, sendo injuriado como "amigo dos publicanos e pecadores" (Mt 11.19; par). Como se relacionam os pobres e pecadores em palavra e ação de Jesus? Trata-se do mesmo grupo?

É esta a convicção de J. Sobrino, por exemplo, de acordo com quem ambos pertencem basicamente à mesma categoria de pessoas. Os pecadores "son los despreciados por la sociedad, los que son menos que otros y para quienes la religiosidad vigente no es una esperanza, sino condenación" (7). Compartilham com os pobres, os famintos e carentes o fato de estarem "bajo algún tipo de opresión real" (ibid). São marginalizados, pessoas cuja vida "ha sido secularmente amenazada y negada" (8). Consequentemente Sobrino prefere falar em "despreciados" ou "desclasados". Enquanto os pobres sofrem opressão material, os pecadores estão sob pressão social. De qualquer maneira, trata-se de vítimas da sociedade (9). Jesus vem para defender e tirá-los de seu isolamento social.

Está acima de qualquer dúvida que os pecadores na tradição sinótica eram os desprezados pelos fariseus e demais "justos". Ainda assim, algo na interpretação de J. Sobrino não convence. Define o pecado como sendo a opressão, portanto o ato de prejudicar, diminuir ou tirar a vida, ato antes peculiar de ricos e poderosos (10). Assim sendo, porém, estamos diante do resultado estranho que pecado é identificado com opressão, enquanto os pecadores seriam os oprimidos. Isto faria sentido unicamente sob a hipótese de Jesus ter invertido os conceitos: Os na época julgados pecadores não o são. Pelo contrário, os que se consideram

---

preferencial pelos pobres". Sobre a diferença e a questão como tal veja especialmente J. Konings: O sentido cristão da opção pelos pobres, in: Teocomunicação X, 48, 1980, p. 109 ss.

- (7) J. Sobrino: Jesús y el reino de Dios. In: Jesús en América Latina, 1982, p. 144.
- (8) J. Sobrino: Relación de Jesús con los pobres y desclasados. In: Jesús en América Latina, 1982, p. 227.
- (9) É a perspectiva que prevalece também em outras contribuições sobre o assunto, como em J. Cárdenas Pallares: El reinado o el futuro que llega en Jesús. In: Servir — teología y pastoral XIX/103, 1983, p. 347 ss. De modo talvez mais decidido encontramos a identificação de pobres e pecadores em J.L. Segundo: El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, Vol II/1, 1982. Diz ele, por exemplo: "Los pobres son llamados pecadores y acaban por considerarse tales" (p. 137). E: "Los mismos pobres son pecadores... declarándolos pecadores se da la razón ideológica de su pobreza: ésta se encubre y justifica" (p. 175). Em outras palavras, o termo "pecador" é uma arma dos opressores justificando porque alguém é pobre. Serão as coisas tão simples assim?
- (10) Cf Jesús y el reino de Dios, p. 147; Relación de Jesús, p. 229.

“justos”, estes são os pecadores de verdade. Neste caso, porém, não se pode evitar a consequência que Jesus se teria inclinado somente aos **considerados** pecadores, a pessoas injustiçadas pela sociedade e indevidamente condenadas, sob exclusão dos **pecadores reais**.

Aliás, em seu livro “Cristologia a partir da América Latina” (11), Sobrino definira o termo pecador de modo mais diferenciado. “O ‘pecador’ é o protótipo de homem que não pode esperar sua salvação se Deus o julgar conforme com suas obras”. Recebe por Jesus o perdão, se aceitar “que Deus, realmente, se aproxima em graça”. Mas este aspecto é logo abandonado. A atenção se volta à opressão que o pecador sofre da parte dos fariseus. E Sobrino conclui: “Por isso o pecador a quem Jesus perdoa encontra-se tipificado naquele que vive oprimido, pois a sociedade, os justos segundo a lei, o desprezam e a própria lei, como instituição, o condena e declara sua existência como fechada e sem futuro”.

Sobrino, pois, sem afirmar expressamente a inocência dos pecadores na companhia de Jesus, dá forte valor ao fato da opressão dos mesmos. As pessoas são vistas em seus relacionamentos sociais muito mais do que em seu relacionamento com Deus. Por isto falta a categoria da culpa. Jesus não veio para perdoar culpados, mas para libertar oprimidos. É a perspectiva que, em Sobrino, suprime todas as demais. Logo, a principal ação de Jesus é vista na defesa dos injustiçados e na denúncia dos opressores (12). “Publicanos e pecadores” formam uma só classe com os pobres. Pertencem a estes, de modo que a categoria do pobre absorveu a do pecador (13). Para Sobrino é importante em Jesus não tanto o perdão dos pecados, mas a sua tomada de partido em favor das vítimas da opressão. Sob tal perspectiva, porém, Jesus se dirige em última instância a pobres tão-somente (14).

Posição significativamente diferente é apresentada por S. Galilea (15). Embora não analise exegeticamente a relação entre

---

(11) Petrópolis, 1983, p. 70 s. As três citações seguintes ibd.

(12) J. Sobrino: Significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana, in: Jesús en América Latina, p. 109; idem: Relación de Jesús, p. 228; etc.

(13) Sobrino pode falar, por isto, de modo desafiante na comunhão de mesa de Jesus com os pobres (!): Jesús y el reino, p. 147, mostrando assim que no seu entender há identidade entre ambos os grupos.

(14) É importante para Sobrino a afirmação de J. Jeremias: Teologia do Novo Testamento, p. 181, dizendo que o reino de Deus pertence unicamente aos pobres. Cf J. Sobrino: Jesús y el reino, p. 144. Não fica suficientemente esclarecido, porém, que a definição de pobres em ambos os casos não é a mesma. Em Jeremias os pobres englobam também aqueles que diante de Deus (!) não têm perspectiva de salvação à parte de Sua graça.

(15) Veja S. Galilea: O sentido cristão do pobre, 1979; idem: Espiritualidade da evangelização segundo as bem-aventuranças, 1980; idem: Evangelizar os pobres? 1979.

pobres e pecadores nos evangelhos sinóticos, tece reflexões altamente valiosas sobre o pobre na perspectiva cristã. Também ele se sabe profundamente comprometido com a libertação dos oprimidos na América Latina, mas salienta aspectos essenciais que evitam unilateralidades. Destacamos os seguintes:

1. Na definição do termo "pobre", Galilea parte do seu significado óbvio, isto é do que habitualmente se entende por ele: Pobre é o necessitado, "o que tem carências" (16). Estas podem ser de natureza diversa, proibindo-se, pois, "reduzir o pobre à mera categoria econômico-social". Eis porque a tarefa cristã consiste em "identificar os pobres reais num determinado lugar". Em outras palavras, o cristão precisa de olhos que saibam enxergar necessidades. Pobreza nem sempre está em evidência imediata. Tal constatação, porém, de modo algum significa em Galilea a relativização do compromisso cristão com os indigentes. Pois, "pobreza socioeconômica aparece como dominante em nossa sociedade" (17). É o pobre econômico-social que desafia a consciência cristã na América Latina. Galilea não priva o termo pobre do "óbvio", mas também não o restringe a seu significado econômico ou material.

2. Contudo, de acordo com Galilea "o pobre não é somente um oprimido ou necessitado social. É também, como todo ser humano, um pecador que precisa de conversão" (18). Galilea volta-se assim contra a idealização do pobre, contra uma forma de "populismo" teológico (19) e o perigo de minimizar a gravidade do pecado. Justamente nesta última questão trata-se de uma dimensão que, no seu entender, por ora ainda não está suficientemente integrada na libertação da injustiça (20). Não nega Galilea ter o pobre uma afinidade especial com o reino de Deus, afirma, muito pelo contrário, ser ele um "sacramento de Cristo", porquanto "Cristo se identifica de maneira privilegiada com o próximo necessitado" (21). Mas isto não porque os pobres fossem bons (22). Também eles precisam ser libertados do seu egoísmo, que é "o pior

---

(16) O sentido cristão do pobre, p. 18. As próximas citações *ibid.* Cf também: Teologia da Libertação, p. 52.

(17) O sentido, p. 21.

(18) *Ibid.* p. 38

(19) "Não alimento nenhuma ilusão 'populista' porque em definitivo tampouco os pobres que crêem constituem um critério decisivo da verdade..." In: Evangelizar os pobres? p. 25. Cf também do mesmo autor: Teologia da Libertação, p. 71.

(20). O sentido, p. 41

(21) *Ibid.* p. 32

(22) Cf também: Espiritualidade da evangelização, p. 25; 27; 32; etc. e Teologia da Libertação, p. 71.

dos cativeiros”. Devem crer para realmente serem salvos, e não são, de modo algum, dispensados da exigência do amor (23).

Galilea sabe que a insistência no pecado do pobre pode suscitar suspeitas. Poderia ser mal-entendida como manobra para desviar a atenção dos verdadeiros problemas da injustiça e da opressão. Insistir na conversão do pobre pode soar como cruel ironia (24). De fato, a afirmação da pecaminosidade que o pobre comunga com o rico tem sido abusada na história da Igreja por uma pastoral que, em vez de libertar as pessoas, antes as esmagava sob o peso de seus pecados e as conformava com a sorte de oprimidos. E não obstante, conforme Galilea a “conversão dos pobres não é somente válida em si, mas é também inseparável de sua libertação social” (ibid. p. 46). Sem a renovação que Deus opera nos corações das pessoas poderá haver, isto sim, promoção social, mas não real libertação (25). “Deus não é um luxo na história das sociedades” (p. 48). Sem a conversão, as libertações sociais reverterem em novas formas de servidão e não conseguem romper o esquema da opressão.

3. Pobreza como carência e resultado de injustiça é um mal, do qual o evangelho promete libertação. Jesus Cristo “assumiu todo o negativo da condição humana” (p. 55). Carregou – assim podemos interpretar – não somente os nossos pecados, “também toda opressão e miséria já foi assumida por Jesus sofredor e pobre”. Foi vencida na Páscoa. Pois a ressurreição de Jesus é “a garantia da libertação de todos os abandonados da terra” (ibid). A pobreza como necessidade humana e estado social é escandalosa (26), algo a ser combatido com o poder da ressurreição de Jesus. É a pobreza a que se refere Lc 6.20.

Dela deve ser distinguida – sempre de acordo com a concepção de Galilea – a pobreza como atitude, ou seja, a pobreza de espírito (Mt 5.3), que é diante de Deus e se exterioriza em

---

(23) Por esta razão Galilea dificilmente poderia acompanhar a problemática subdivisão da humanidade em J.L.Segundo: *El hombre*, op. cit., p.179, que distingue três grupos: a) o dos pobres como destinatários “naturais” do reino de Deus; b) o daqueles que devem recebê-lo com um “ai” e finalmente c) o dos discípulos reunidos por Jesus. De acordo com Segundo, portanto, os pobres estariam dispensados do discipulado, sendo justificados pela pobreza tão-somente.

(24) O sentido, p. 44.

(25) Sobre evangelização e promoção social veja, entre outros, J.M. González Ruiz: *Pobreza evangélica e promoção social*, 1970, p. 107 s.

(26) Cf o que G. Gutierrez: *Teologia da Libertação*, p.238 ss dizia sobre a pobreza como estado escandaloso e a ambigüidade do termo em sua dupla dimensão de solidariedade e protesto (p. 234 s), e ainda J.M.González: op.cit. p.23 ss; etc.

determinada forma de espiritualidade (27). Nesse sentido pobreza vem a ser algo positivo, essencial da vida cristã. Aproxima as pessoas dos materialmente pobres e representa um dos principais impulsos para a solidarização com os mesmos em sua luta por libertação. Pobreza de espírito, assim Galilea, leva necessariamente a formas de pobreza material devido à fraternidade que cria, assim como uma vida externamente pobre pode ajudar a criar a atitude da pobreza interior (28). Resulta daí, em Galilea, toda uma mística do pobre.

Desconsiderando uma vez este último aspecto (29), constatamos com relação ao nosso tema que, em Galilea, pobres e pecadores não constituem o mesmo grupo. Na verdade, os pecadores nem representam uma facção definida. Aplica-se o termo a todas as pessoas. Pois, "o pecado permeia todas as classes sociais e toda condição humana" (30). Os pobres são, assim podemos concluir, os privilegiados de Deus entre os pecadores. Por isto todos devem converter-se e aprender a atitude da pobreza evangélica.

A concepção de Galilea impressiona pela coerência e os muitos aspectos que, com justas razões, defende como constitutivos da fé cristã. O que, entretanto, não recebe explicação é por que em Jesus os pecadores tantas vezes aparecem como grupo claramente identificável. Haverá um motivo especial para isto?

Como terceiro exemplo sirva a posição de R. N. Champlin (31). Comentando as passagens Mt 5.3 e Lc 6.20, Champlin não exclui a possibilidade de Jesus ter dirigido essa bem-aventurança a gente literalmente pobre, desprezada ainda pelos próprios líderes religiosos judaicos. Mas imediatamente é afirmado que, a despeito de tais destinatários, a lição de Jesus é sempre "de natureza essencialmente espiritual". É o restabelecimento das relações com Deus que Jesus, conforme Champlin, oferece ao mundo, mais precisamente a identificação espiritual mesmo e a transformação em sua imagem (32). Outros aspectos praticamente não entram na perspec-

---

(27) É o que se costuma chamar de "pobreza evangélica". Além da literatura indicada veja C. Boff: *A interpelação*, p.11.

(28) Veja: *Espiritualidade da evangelização*, p. 57. Com respeito à "mística" do pobre: *O sentido*, p. 57 ss- 81.

(29) Permanecem perguntas abertas. Por exemplo: Em que sentido se pode dizer que os pobres sejam "portadores" de valores espirituais? Pobreza é, em si, um carisma?

(30) *O sentido*, p. 67.

(31) R.N.Champlin: *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*, Vol I-VI, São Paulo, s.d. As próximas referências em Vol I, p. 303; Vol II, p.64.

(32) Op. cit. Vol I, p. 654 s. Julga Champlin ser essa identificação espiritual "a grande mensagem do evangelho, a qual ultrapassa em muito a simples questão do perdão dos pecados e a mudança de endereço para o céu". Será o perdão dos pecados uma questão tão simples assim?

tiva. Considera este comentarista ser “um mito a idéia de que a pobreza encoraja a espiritualidade. Quando muito remove alguns obstáculos à mesma”. Deste modo a conclusão tirada de Lc 6.20 não passa da trivial afirmação, dizendo que “o cristianismo não é uma religião das elites sociais”.

É evidente que em Champlin o pobre como pobre é desconsiderado. Se Jesus é visto como tendo a mesma oferta espiritual para todos, a condição social dos ouvintes se torna irrevelante. Desta forma, porém, fica sem resposta a pergunta: Por que são bem-aventurados justamente os pobres? Jesus, da maneira como Champlin o entende, não tem olhos nem ouvidos para situações humanas específicas. Reconcilia as pessoas com Deus e perdoa os pecados que **cometeram**. Mas para os pecadores que **sofrem** (33), falta a sensibilidade. Daí porque se pode concluir: Em Champlin a categoria do pecador absorveu a do pobre. Jesus, nesta interpretação, se dirige exclusivamente a pessoas não redimidas, pecadores, enquanto as vítimas do pecado não são merecedoras de atenção (34).

Os exemplos mostram a urgência da nossa indagação. Jesus veio para romper condicionamentos sociais ou converter as pessoas? Como se relacionam em sua ação a culpa humana e o sofrimento da vítima? Enfim, Jesus veio para salvar a quem?

## **B. GRUPOS OPRIMIDOS NO JUDAÍSMO CONTEMPORÂNEO DO NOVO TESTAMENTO**

### **1. O pobres**

a. “As províncias da Síria e Judéia, exaustas pela carga tributária, vieram requerer redução dos impostos” (35). Esta notícia

---

(33) A necessidade de a Igreja atentar para os pecados que os pobres sofrem é salientada com muita razão por T. Hanks: O reino e os pobres. in: Simpósio 24, Vol 4, Ano XVI, p. 282; e outros.

(34) A posição de Champlin de modo algum é representativa para o movimento evangelical. Neste verifica-se, muito pelo contrário, uma crescente tomada de consciência da responsabilidade social com valiosas contribuições, como o é a já citada obra de R. J. Sider: Cristãos ricos em tempos de fome. Mencionamos ainda J. Stott (ed.): Evangelização e responsabilidade social, Série Lausanne 2, 1983; S. Escobar: Servir a Deus no mundo. In: Tive Fome, Série Lausanne 1, 1983, p. 9 ss. Ainda que permaneçam perguntas a discutir, em especial a pela tarefa política do cristão, a preocupação social está conquistando espaços. E isto é alvissareiro.

(35) Citação conforme H.G.Kippenberg/G.A.Wewers: Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, NTD Egbd. 8, 1979, p. 51 (a tradução é nossa). Quanto à situação social da Palestina em geral, remetemos para E. Morin: Jesus e as estruturas de seu tempo, 1981; F. Houtart:



de Tácito, referindo-se aos anos 15 a 26 d.C., espelha bem a **situação** de brutal exploração a que a Palestina, terra já em si não propriamente rica, vivia sujeita no tempo de Jesus. Os tributos decretados pelos romanos, acrescidos do imposto e dos dízimos devidos ao templo, tinham conduzido a um acentuado empobrecimento da população, agravado ainda por freqüentes guerras ou revoltas bem como condições climáticas adversas e, por conseguinte, safras frustradas. A situação era de tal forma precária que muitos, especialmente jovens, emigravam em busca de melhores condições de vida no exterior, engrossando assim o expressivo contingente do judaísmo da diáspora.

Outro fator decisivo desse empobrecimento era a concentração de terra e capital na mão de minorias: O latifúndio devorava o pequeno campesinato, a cultura grega da "polis" reprimia a tradicional cultura rural. Isto em decorrência da moderna "racionalidade helenística" que também na Palestina mostrava efeitos e se documentava em técnicas de aproveitamento intensivo da terra e em administração eficiente (36).

Em razão deste princípio de "eficiência" e rentabilidade, muitos pequenos agricultores, irremediavelmente endividados, eram reduzidos à condição de "colonos sem terra", procurando sobreviver como meeiros, diaristas ou então como mendigos. O acúmulo de capital e dos meios de produção fazia crescer o desnível social em toda a parte, resultando numa pirâmide social extremamente desequilibrada: Os poucos membros da classe alta, composta por latifundiários, grandes comerciantes, sacerdotes em altas funções, formavam um forte contraste com a classe pobre, escravos, diaristas, desempregados. Entre os extremos procurava manter-se uma classe média, via de regra mais tendente à classe baixa e constituída predominantemente de pequenos artesãos, camponeses, comerciantes (37). De qualquer maneira, a Palestina no tempo de Jesus estava marcada por graves conflitos sociais e por estruturas geradoras de pobreza em grande proporção. Algo deste quadro social conflitivo se reflete em parábolas de Jesus como a do homem rico e Lázaro (Lc 16.19 ss), a dos maus vinhateiros (Mc 12.1 ss) ou a dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1 ss).

---

Religião e modos de produção pré-capitalistas, 1982; J. Jeremias: Jerusalém no tempo de Jesus, 1983, esp. p. 127 ss; etc.

(36) M. Hengel: Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, 1973, p. 22 s; e sobretudo H.G. Kippenberg: Religion und Klassenbildung im Antiken Judäa, 1978, p. 133 ss; 154 ss.

(37) J. Jeremias: Jerusalém no tempo de Jesus, p. 144 ss. Era considerado pobre na Palestina da época quem possuísse bens num valor inferior a 200 denários. Veja H. Schröder: Jesus und das Geld, 1979, p. 160.

b. Na conceituação de pobreza e pobres confrontavam-se no judaísmo da época duas linhas de pensamento antagônicas, ambas de certa forma arraigadas no Antigo Testamento. De um lado havia a convicção tradicional que enxergava nas riquezas uma bênção de Deus (Dt 28.11; 1 Cr 29.12; etc.), o fruto justo de trabalho esforçado (JSir (38) 31.3; Pr 10.4), de sabedoria na administração dos bens (Pr 24.31), da abstenção do vício (JSir 19.1ss) e do cumprimento da lei de Deus (JSir 11.15) (39). Sob tal perspectiva pobreza necessariamente aparece como resultado de preguiça, esbanjamento ou vida dissoluta (Pr 6.6; JSir 18.32 s), motivo para o mendigo ser desprezado pelo sábio (JSir 40.30). No tempo do Novo Testamento está vivo este pensamento especialmente na nobreza sacerdotal dos saduceus (40). Mas também na literatura rabínica se preza a riqueza como dom de Deus e se considera ser a pobreza predominantemente um destino imposto por Deus como castigo ou como provação (41).

Esta linha de pensamento, porém, é contrariada por outra, crítica (42). Riqueza é perigosa. Corrompe o ser humano (JSir 13.24; 27.1), conduz à soberbia (Pr 11.28; 18.11 ss), à falsa segurança (JSir 11.19), ao pecado (JSir 31.5). Sobretudo, porém, se percebe que a riqueza de uns produz a pobreza de outros (JSir 13.4 s). É esta a visão dos profetas que levantam a voz em defesa dos pobres e denunciam a injustiça dos poderosos (cf Am 2.4; 4.1; Is 5.8 ss; etc.). Os fortes e ricos exploram o fraco, torcem o direito, oprimem o pobre. A mesma postura se verifica na literatura apocalíptica (Hen et 94.7; 96.4 ss; 4 Esdr 14.13; Test Jud 25.4; etc.) e se faz presente no tempo do Novo Testamento mormente em círculos daí influenciados.

Não há como negar que em ambas as formas de pensar se articulam experiências da vida. Êxito depende em boa medida da responsabilidade individual. Não menos verdade é, porém, que pobreza resulta de opressão e que riqueza vicia. Eis porque na literatura sapiencial se encontra lado a lado o apreço da riqueza e o alerta contra os perigos da mesma. Ela é a boa dádiva do Deus bondoso e, todavia, pode ser vergonhosamente abusada (43).

(38) Jesus Siraque, livro chamado Eclesiástico e neste caso abreviado Enlo.

(39) F. Hauck/W. Kasch: art. "ploútos", ThW VI, p. 321; E. Bammel: art. "ptochós", ThW VI, p. 888 ss.

(40) F. Hauck/W. Kasch: op. cit. p. 323.

(41) Veja P. Billerbeck (H.L.Strack): Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1922, Vol I, p. 819 s; E. Bammel: op. cit. p. 901.

(42) Sobre o lado a lado das duas formas de pensamento veja, além da literatura já indicada, as excelentes exposições de E. Monti: Riqueza e pobreza na linguagem bíblica. in: Suplemento do CEI 23,1978, p.2 ss; além disso M. Dibelius: Der Brief des Jakobus, p. 58 ss; M. Hengel: Eigentum und Reichtum, p. 20 ss; W. Schrage: Ethik, p. 100 ss; etc.

(43) Riqueza faz as pessoas insaciáveis com o resultado de acumularem posses muito além do

O mal está na dogmatização de um dos pontos de vista e sua aplicação sob desconsideração da situação concreta, como se pobreza devesse ser atribuída sempre a fatores individuais ou então sempre a estruturas injustas. É o que se observa em certos grupos no tempo do Novo Testamento: Insinua-se ao pobre estar sofrendo a merecida pena, respectivamente o destino que Deus lhe impôs, quando na verdade é vítima de crimes alheios e de estruturas de exploração desumana (44). É uma forma de justificar seus próprios privilégios e de negar a necessidade de repartir. O pobre, neste caso, é de fato identificado ao pecador.

A visão crítica da riqueza, porém, e a denúncia do fenômeno da opressão fazem com que o termo “pobre” adquira outra conotação. Nos salmos são freqüentes as passagens que qualificam o adversário do pobre como sendo malfeitor e inimigo do próprio Deus (Sl 35.10; 37.12 ss; etc.). São maus os que oprimem e privam o pobre do necessário para viver. Os profetas sobre eles proclamam o juízo divino. Resulta daí quase que naturalmente a identificação do pobre com o piedoso (Sl 86.11; 132.15 s) (45). Ele é justo. Recebe reforço esta identificação pela suposição de o pobre estar livre das tentações da riqueza enganosa e fútil (Pr 23.4 s; JSir 11.18 s; Ec 5.12 s). Decisiva, porém, é a tradição profética apregoando Deus como defensor dos injustiçados. Exaltar os pobres e humilhar os poderosos e ricos (Sl 113.7 s; 1 Sm 2.7s; Lc 1.52 s; etc.).

Na época do Novo Testamento continua em destaque o privilégio dos pobres, especialmente na literatura apocalíptica: No novo “eão” serão eles sobremaneira enriquecidos (Test Jud 25.4; 4 Esdr 14.13; Or Sib III, 378; etc.). Dirige-se preferencialmente a eles a misericórdia divina. É a razão porque a comunidade de Qumran falava de si como dos pobres e se intitulava de “comunidade dos pobres” (4 QpSI 37 II,9; III, 10) (46) e porque mesmo os fariseus

---

necessário. Surge daí o conflito com o Deus da Bíblia, pois “Deus é o que dá abundância, mas na medida do suficiente” (E. Monti: op.cit., p.4). Falavam da insatisfação provocada pelas riquezas também Plutarco e Seneca na antigüidade. Veja H.H.Schroeder: Tienen los dichos de Jesús referentes a la pobreza consecuencias éticas en la vida social? In: Los Pobres, 1978, p. 34.

- (44) Inversamente também não permite absolutização o princípio que descobre as causas da pobreza exclusivamente em opressão e estruturas. Seria negar a responsabilidade individual das pessoas, sem a qual as melhores estruturas não adiantam. A “moral de trabalho” é fator importante para a produção.
- (45) Quanto ao todo E. Bammel: op. cit. p. 892 ss; M. Debelius: op. cit. p. 60 s.
- (46) Outras passagens: 1 QpHab 12.3,6,10; 1 QM 13.14; 1QH 5.22; etc. Cf E. Lohse: Das Evangelium für die Armen, p. 55 ss. Entregavam os membros dessa comunidade suas posses à ordem, no momento de sua filiação, de modo que, como indivíduos, eram realmente pobres em sentido material. Ainda assim, o termo os caracterizava muito mais como os verdadeiros piedosos que pretendiam ser.

assim se designavam (Sl Sal 5.2; 10.6; 15.1) (47), embora seguramente não pertencessem aos mais carentes. Os termos “pobre” e “justo” se fundem e se tornam sinônimos. Isto, porém, significa que a categoria “pobre” não mais designa em sentido preciso uma classe social, mas sim o grupo religioso dos piedosos.

c. A despeito de tão divergente conceituação, porém, sempre houve consciência em Israel que pobreza não deve ser e que é preciso empenhar-se no **combate** a ela (cf Dt 15.4; etc.). Deus elegeu o povo em sua totalidade, não uma parte do mesmo, e as suas promessas se destinam à coletividade. Logo, ninguém deverá ser excluído do usufruto da abundância e riqueza da terra (Dt 15.7 ss) (48). Decorre de tal concepção não só a necessidade da compaixão para com o carente, como também um “direito do pobre” que, se não atendido, acusaria Israel de injustiça (49).

Consequentemente, o combate à pobreza se tratava antes de mais nada a nível da lei. São abundantes no Antigo Testamento as determinações que protegem o pobre e procuram restabelecer a igualdade social. O “livro da aliança” (Êx 21-23) proíbe a exploração do pobre mediante a cobrança de juros (Êx 22.23; cf Dt 23.19s), destina-lhe os frutos do ano sabático (Êx 23.10s; cf Lv 25.1 ss). O Deuteronômio, além disto, prescreve o “dízimo do pobre” a ser recolhido ao fim de cada três anos (Dt 14.28 s; 26.12) e dá permissão para saciar a fome em seara alheia desde que nada seja levado em cesto (Dt 23.24 s; cf Mc 2.23 ss). Sobretudo, porém, estabelece a lei do “ano de remissão”: De sete em sete anos deverão ser perdoadas todas as dívidas e haverá de ser devolvida a liberdade ao membro do povo que porventura se tivesse tornado escravo (Êx 21.1 ss; Dt 15.1 ss) (50). A lei do Antigo Testamento prevê uma série de medidas destinadas a garantir a vida do pobre e amparar-lhe os direitos.

Na prática, porém, as coisas eram diferentes, como o revela, na época do reinado, o juízo dos profetas. Já mostramos acima os graves conflitos sociais existentes no tempo do Novo Testamento. O “ano da remissão” como também o “dízimo do pobre” eram instituições arcaicas, normalmente desconsideradas(51). Bem mais

---

(47) M. Debelius: op. cit. p. 61. Os Salmos de Salomão são reconhecidamente de origem farisaica. L. Rost: Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento, 1980, p. 119 ss. Aliás, ambos, o grupo farisaico como também a comunidade de Qumran, estão sob influência apocalíptica.

(48) E. Bammel: op. cit. p. 891.

(49) Cf M. Schwantes: Das Recht des Armen, 1977; idem: A cidade da justiça. in: Est. Teol. 22, 1982, p. 5ss; G. v. Rad: Teologia do Antigo Testamento, Vol I, 1973, p. 379.

(50) Cf. E. Monti: Riqueza e pobreza, p. 5 ss; e outros.

(51) J. Jeremias: Jerusalém no tempo de Jesus, p. 186; E. Bammel: op. cit. p. 899.

importantes eram a caridade individual e as organizações de assistência. Ajudar ao pobre era considerado meritório (52). Por isto se esforçavam por fazê-lo os piedosos. Ainda que a assistência recebesse especial relevância somente após o ano 70 d.C., quando os pobres passaram a ser os beneficiados por doações outrora destinadas ao templo (53), já antes daquela data a caridade exercia importante função na vida religiosa judaica. A obra assistencial era sem analogia no mundo de então (54), embora naturalmente deva ser constatado que aliviava, não solucionava a sorte do pobre.

Finalmente havia também quem procurasse combater a pobreza a nível estrutural, a exemplo dos sicários. Sua resistência à ocupação romana estava motivada não apenas por objetivos nacionais e religiosos, como também sociais. Uma das suas primeiras ações no início da guerra judaica dos anos 66 – 70 d.C. consistiu na incineração das promissórias dos endividados, arquivadas em Jerusalém. Perseguiam os sicários a meta da criação de uma sociedade igualitária, sem dominação humana, regida unicamente por Deus (55). Para tanto não desprezavam os meios da violência. Sucumbiram ante a superioridade esmagadora dos exércitos romanos.

## 2. Os pecadores

Compreendia-se sob pecado no judaísmo do tempo de Jesus essencialmente a **transgressão** dos santos preceitos de Deus. A “torá” representava o critério, segundo o qual se definia o grau de pecaminosidade das pessoas (56). Comum era a premissa de, em princípio, ser possível viver uma vida em integral obediência à lei e, conseqüentemente, isenta de pecados. É o que se dizia dos grandes

---

(52) Veja H.J. Degenhardt: Lukas – Evangelist der Armen, 1965, p. 24; Po Billerbeck: op. cit. Vol IV, p. 536ss; 559ss; J. Jeremias: Jerusalém, p. 42s. Havia uma assistência organizada, pública e oficial e outra privada. O quanto a caridade era prezada, mostra, por exemplo, a afirmação rabínica, dizendo que o benefício praticado faz Deus ser devedor do homem. P. Billerbeck: *ibid.* Veja ainda E. Morin: op. cit. p. 36 ss; M. Avanzo: El compromiso con el necesitado en el judaísmo, Rev. Bibl. 35, 1973, p. 23 ss.

(53) E. Bammel: op. cit. p. 900.

(54) M. Hengel: *Eigentum und Reichtum*, p. 28; W. Schrage: *Ethik*, p. 100; etc.

(55) Veja G. Baumbach: *Die antirömischen Aufstandsgruppen*, 1973, p. 273 ss; H.G. Kippenberg: *Religion und Klassenbildung*, p. 130 ss. Lembra M. Hengel (*Eigentum*, p. 24) com razão que a luta dos judeus pela liberdade política sempre tinha implicações sociais.

(56) G. Stählin/W. Grundmann: ART. “amartáno”, ThW I, p. 290; A. Strobel: *Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit*, 1968, p. 18 ss; E. Brandenburger: *Adam und Christus*, 1962, p. 191.

exemplos do passado como Abraão, Moisés ou Elias, tidos como pessoas justas. Logicamente também o Messias seria sem pecados, como aliás já o afirmara Deuteroisaias com respeito ao “servo de Javé”, dizendo: Ele “... nunca fez justiça, nem dolo algum se achou em sua boca” (Is 53.9) (57). E no entanto, viver sem pecados era visto não como privilégio concedido a uns poucos especialmente eleitos, mas como possibilidade de todo israelita.

Naturalmente não se estava cego com relação à realidade que tão flagrantemente desmentia tal convicção. Não negava o judeu que **quase todos** (4 Esdr 7.48), ou mesmo **todos** (4 Esdr 7.68 s) cometem algum pecado (58) e ele lamentava a proporção da pecaminosidade humana. Mas isto não invalidava que com o auxílio da própria lei o pecado seria evitável. É interessante observar o seguinte:

a. Conforme a opinião rabínica, o ser humano, após caído em pecado, estaria em perfeitas condições de fazer penitência e voltar a Deus (59). Seria ele capaz de renunciar ao pecado por próprias forças, sendo pois culpado de sua desgraça aquele que não o faz. Ser pecador ou justo seria uma questão de livre opção – uma concepção defensável unicamente sob a hipótese de em tese ser possível viver livre do pecado.

b. Podia o infrator da lei, dentro de certos limites, compensar suas faltas mediante obras meritórias que iam além do literalmente exigido. Justa é, então, não a pessoa sem pecado algum, mas sim aquela, cujos méritos excedem a quantidade e gravidade de seus pecados (60). Evidencia este raciocínio por sua vez que se relacionava o pecado muito mais com o **fazer** do que com o **ser** da pessoa. Pecado era visto como um ato claramente identificável e mensurável, razão pela qual se verifica no judaísmo da época toda uma hierarquia de pecados, desde a mais leve infração até aos pecados imperdoáveis (61).

c. Distingua-se entre os culpados de alguma transgressão ocasional ou acidental e os que viviam em permanente estado de

(57) G. Stählin/W. Grundmann: op. cit., p. 293; P. Billerbeck: op. cit. Vol I, p. 28 s; 815; Vol IV, p. 882; 913 s; etc.

(58) Não há unanimidade neste particular. Conforme uns o pecado é geral de todos (P. Billerbeck: op. cit. Vol IV, p. 21 s), conforme outros há quem passasse sua vida sem pecar (P. Billerbeck: Vol I, p. 809; Vol IV, p. 1033; etc.). Cf A. Strobel: op. cit. p. 21.

(59) G. Stählin/W. Grundmann: op. cit. p. 295.

(60) H. Billerbeck: Vol II, p. 246; IV, p. 5. Nem todo o justo é bom. Dele se distingue o “justo perfeito”. P. Billerbeck: op. cit. Vol IV, p. 1033; 1139; etc. Cf também E. Brandenburger: op. cit. p. 197 ss.

(61) P. Billerbeck: Vol I, p. 636 s. Cf G. Brakemeier: A cura do paralítico em Cafarnaum (Mc 2.1-12), in: Est. Teol. 23,1983, p. 26 s.

conflito com a lei. Pecadores no sentido pleno da palavra seriam apenas os últimos. É o que permitia classificar as pessoas nas categorias dos justos e injustos. Não significaria tal classificação que os justos, como já frisamos, não infringissem em alguma oportunidade as determinações da lei. Sabiam-se também eles dependentes da misericórdia divina. Mas o importante era que, conforme supunham, viviam numa relação correta com a lei (62). As transgressões praticadas nessas circunstâncias logicamente também necessitariam de perdão e expiação, mas não transformariam as pessoas em malfeitores e injustos. Diferente se julgava a situação, quando a pessoa se tinha tornado ré de pecado grave, quando não se importava com a lei ou estava por qualquer razão impedida de cumpri-la. Diagnosticava-se, nestes casos, uma profunda distorção ou quebra da relação com a lei. A pessoa, sob este ângulo, não só cometia pecados, ela era pecadora. Encontrava-se em estado de transgressão permanente, supostamente merecendo o desprezo por parte dos piedosos.

Explica-se a partir daí porque no judaísmo daquela época (e ainda nos evangelhos sinóticos) os pecadores aparecem como grupo tão claramente distinto dos justos. Estes certamente não se consideravam perfeitos, mas de modo algum perdidos. Enquanto isso, os "pecadores" viviam sob a permanente condenação da lei, literalmente imersos no pecado. Considerava-se pertencendo a eles:

a. Todos os pagãos. Desconhecia o pagão a lei de Deus, respectivamente não a reconhecia. No entender do judeu lhe faltava, em razão disto, a condição básica para uma vida em santidade e obediência a Deus. Viver de uma modo que agradasse a Deus, isto para o rabinismo seria possível unicamente como judeu observante(63). E importante anotar que o desconhecimento da lei pelo pagão era visto não como acasó, mas sim como culpa. Pois a lei, assim se alegava, veio a ser o privilégio de Israel somente depois de rejeitada pelos pagãos (64). Pagão e pecador, pois, eram por natureza sinônimos.

b. O "am-ha-arez". Significa este termo em tradução literal "povo da terra" (= de Israel). Mas na época do Novo Testamento essa expressão já há muito tempo perdera o sentido original. Usavam-na os piedosos, especialmente fariseus, para designar a massa ignorante, ou seja a "plebe que nada sabe da lei" (Jo 7.49) e

---

(62) K. H. Rengstorf: art. "amartolós", ThW I, p. 324 ss.

(63) Idem, p. 328 s.

(64) P. Billerbeck: Vol III, p. 36 ss; D. Bosch: Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu, 1959, p. 33.

que já por causa de sua ignorância necessariamente devia pecar (65). Com seu teor altamente pejorativo, o termo espelha o desprezo que o “justo” sentia com relação aos não-observantes da lei e os faltosos para com a piedade (66). A exata definição de quem pertencia, ou não, a esta massa perdida naturalmente estava sujeita a oscilação. Havia, mesmo entre os rabinos, os mais e os menos rigorosos. No entanto, as diferenças eram pouco significativas e não invalidavam o fato que a grande maioria do povo supostamente integrasse o grupo dos perdidos.

É claro que o “am-ha-arez” era formado predominantemente pelos pobres, por pessoas simples, sem cultura, gente do interior. O cumprimento da lei e das sofisticadas prescrições da tradição dos anciãos (Mc 7.5 ss) (67) exigia um certo padrão de vida e, sobretudo, uma educação costumeiramente fora do alcance dos pobres. E no entanto, “am-ha-arez” de modo algum era designação de uma determinada classe social. Abrangia não só os que não **podiam**, mas também os que não **queriam** cumprir a lei, respectivamente os por quaisquer motivos indiferentes. Estes, porém, eram encontrados em todas as classes sociais, não apenas entre os pobres.

c. Os culpados de graves infrações ou do exercício de atividades julgadas pecaminosas (68). O exemplo desses são os publicanos, cobradores da taxa alfandegária obrigatória na passagem dos limites territoriais. Tinham a fama de serem defraudadores. Independentemente da pergunta, se devemos ver nos publicanos do Novo Testamento os abastados chefes dos postos alfandegários ou apenas empregados subalternos (69), é certo que não pertenciam às

---

(65) Veja R. Meyer: ART. “óchlos”, ThW V, p. 589; J. Jeremias: Jerusalém, p. 349 (A 94); idem: Teologia do Novo Testamento, p. 174, onde o “am-ha-arez” é definido como sendo “os sem instrução, os ignorantes, aos quais segundo as convicções do tempo, estava fechado o acesso à salvação por causa de sua ignorância **religiosa** e do seu comportamento **moral**”. Depoimentos rabínicos sobre o “am-ha-arez” em P. Billerbeck: Vol II, p. 494 ss.

(66) Dão testemunho assustador desse desprezo também as citações coletadas em H.G.Kippenberg/G.A.Wewers: op. cit. p. 108 ss.

(67) É a chamada “torá oral” que especificava as prescrições da “torá escrita” e era entendida como normativa ao lado desta. Cf K. Schubert: Os partidos religiosos hebraicos, 1979, p. 38s; E. Lohse: Umwelt des Neuen Testaments, 1971, p. 56.

(68) O limite entre este grupo e o “am-ha-arez” permanece fluente, havendo muitas vezes coincidências. Ainda assim, nem todos os “pecadores” eram “am-ha-arez”. Os publicanos, por exemplo, não eram considerados por natureza impuros. Não eram “am-ha-arez”, portanto. Veja J. Jeremias: Teologia, p. 172 ss.

(69) A questão é controvertida. L. Schottroff/W. Stegemann: Jesús, p. 23 ss, por exemplo, acreditam tratar-se nos publicanos neotestamentários de gente humilde, portanto não de empresários que costumavam arrendar as funções alfandegárias com ampla perspectiva de lucro, mas sim de empregados destes. Tese diferente defende F. Herrenbrück: Wer waren die Zöllner? In: ZNW 2, 1981, p. 178 ss. Enxerga nos “telônai” pequenos arrendatários do tipo



classes pobres. Por causa da exploração que praticavam eram tidos como pecadores, condição que o rico publicano Zaqueu (Lc 19.1 ss) compartilhava com o pobre ignorante judeu de seu tempo.

Mas não estavam os publicanos em situação singular. Havia outras profissões olhadas com desconfiança e mesmo repugnância. Seriam profissões que seduzissem à ladroeira, à imoralidade, ou então contaminassem as pessoas, fazendo-as impuras. Listas respectivas arrolam entre tais profissões a do carreteiro, lojista, curtidor de peles, tecelão e outras (70), não sendo uniformes os juízos da época, todavia. Em todos os casos, porém, os piedosos, e com eles amplos segmentos do povo, condenavam aquelas atividades que obviamente só podiam ser exercidas por charlatões e gente desonesta, ou seja, as do jogador de dados, usurário, organizador de concurso de pombos, mercador de produtos do ano sabático, pastor, coletor de impostos e publicanos (71). Eram vistos tais pessoas como estando no mesmo nível como adúlteros, prostitutas, ladrões. Com todos eles o piedoso se recusava a ter comunhão de mesa. Distanciava-se deles horrorizado e, todavia, com algum orgulho, como o testificam as palavras do fariseu em Lc 18.11 ss, dizendo: “Ó Deus, graças te dou porque não sou como os demais homens, roubadores, injustos e adúlteros, nem ainda como este publicano”. Considera-se elite o fariseu, muito distante da massa pecadora e da gente comum.

É digno de registro, aliás, que os piedosos no tempo de Jesus não pertenciam nem à classe pobre nem à rica, mas sim à classe média baixa. Exerciam predominantemente as profissões de pequenos comerciantes, artesãos ou camponeses (72). Isto não é mero acaso. Pobreza significava um grave impedimento para a rigorosa observação da lei pelos motivos acima indicados. Dificultava, por exemplo, o pronto pagamento dos dízimos. Inversamente, porém, é verdade também que a observação da lei entravava o

---

como existiam também no mundo helenístico. Não seriam eles, portanto, nem grandes empresários nem humildes empregados, mas gente autônoma com apreciável padrão de vida, pertencente à classe média elevada. Não há necessidade de discutir a questão, pois mesmo que se trate de empregados, não eram pobres os publicanos do Novo Testamento. Possuíam suficientes possibilidades de engordar sua renda mediante a fraude – caso contrário seria sem fundamento a acusação geral que se levantava contra eles. Sobre o assunto veja também a excelente contribuição de O. Michel: art. “telónes” In: ThW VIII, p. 88 ss.

(70) J. Jeremias: Zöllner und Sünder, in: ZNW 30, 1931, p. 29 ss; idem: Jerusalém, p. 404.

(71) Quem praticasse uma dessas profissões, “perdia os direitos civis e políticos”. J. Jeremias: Jerusalém, p. 412 s. Os pastores, aliás, eram acusados de desprezarem a propriedade alheia na busca de pastagem para os seus rebanhos. J. Jeremias: art. “poimén”, in: ThW VI, p. 487 ss.

(72) J. Jeremias: Jerusalém, p.349 ss; 358 ss; cf também M. Dibelius: op.cit. p.61 s.

excessivo acúmulo de bens. De qualquer maneira, os fariseus, em termos de hierarquia social, viam os pecadores acima de si, nos ricos roubadores, e abaixo de si, nos pobres ignorantes.

### 3. Os impuros

Na concepção do antigo Israel não só o pecado, também a impureza separava de Deus. Opunham-se na realidade experimental do israelita as duas esferas do sacro e do profano, do puro e do impuro, do divino e do anti-divino. O "impuro era a forma mais elementar sob a qual Israel percebia o que era abominável a Javé" (73). Em outros termos, impureza era vista como a qualidade das coisas que seriam detestadas por Deus, incompatíveis com a sua santidade, um horror a seus olhos. Era concebida como algo quase substancial, aderente ou inerente a objetos e pessoas, altamente contagioso. Bastaria o simples contato para se contaminar, razão pela qual o israelita devia usar de muitos cuidados e, em caso de contaminação, sujeitar-se a ritos de purificação.

Trata-se da assim chamada impureza **cultural, ritual ou levítica** (74): Mesmo sendo algo externo, destruiria a relação com Deus, incapacitaria para a participação no culto, excluiria a pessoa da comunidade. Era vista como um poder, contra o qual seria necessário reagir, mantendo-o à distância. Impuros eram mormente os cadáveres e tudo o que dizia respeito à morte (cf Nm 9.6; 19.11; Lv 11.24 ss), os ídolos e o que com seu culto tinha relação (Jr 7.30; Ez 20.7; 22.3; etc.), impuros eram certos animais (Lv 11; Dt 14.7 ss), certos grupos de pessoas, como as acometidas de doença grave a exemplo da lepra (Lv 13; etc.) e outras.

Detalhando e especificando a lei vétero-testamentária, fazendo-a ainda mais complexa (75), o judaísmo do primeiro século mostra um grande afã por uma vida em pureza. Mas novamente se deve distinguir: Há os impuros ocasionais, cuja contaminação seria passageira, e outros que se encontrariam em permanente estado de impureza. Em princípio, ninguém estava protegido do contato com o impuro, podendo contaminar-se por acidente ou força das circuns-

(73) G.v. Rad: Teologia do Antigo Testamento, Vol I, p.273. Mais sobre o assunto, *ibid.* p.266 ss; F.Hauck/R. Meyer: art. "katharós", ThW III, p. 419 ss; R.Rendtorff:art. Rein und Unrein, II, Im AT, RGG, 3ª ed, Vol V, col. 942 s.

(74) Dela se distingue a impureza, respectivamente pureza ética ou moral. Vide abaixo.

(75) H.G.Link/J. Schattemann: art. "Puro", in: Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, São Paulo, 1983, Vol III, p. 788. Pronunciamentos rabínicos sobre a impureza em P. Billerbeck: op. cit. Vol I, p. 719 s.

tâncias (76). Nem mesmo o sumo-sacerdote possuía imunidade. Por isto os fariseus lavavam as mãos antes de comer. Queriam purificar-se de alguma contaminação leve, inconsciente (cf. Mc 7.3 s). Os ritos de purificação eram muitos, havendo regulamentação específica para os diferentes casos.

Bem mais difícil era a situação dos considerados em permanente estado de impureza. Nestes casos julgava-se insuficiente o simples rito. Embora se fizesse distinção entre vários graus de impureza, respectivamente os com mancha leve e grave, algo de fundamental deveria acontecer para integrar tais pessoas na comunidade. Eram contados aos impuros em primeiro lugar os pagãos (77). Seriam não só pecadores, como também impuros. Por esta razão, os que levam Jesus a Pilatos se negam a pisar o pretório. Teria significado contaminação e impedimento para comer a páscoa. Pois Pilatos é pessoa impura (Jo 18.28). Impuros são, como já frisamos, certos grupos de doentes. Mediante recurso a 2 Sm 5.8 vetava-se o acesso ao templo a cegos e coxos (78). Especialmente devem ser mencionados, neste contexto, além de leprosos, os endemoninhados, possesores de "espírito imundo" (79). É sintomático que o endemoninhado geraseno vivia nos sepulcros (Mc 5.1 ss), lugar impuro por excelência. Demônios por natureza são imundos e fazem impuro a quem por eles estiver possuído. Os piedosos, além disto, consideravam impuro o "am-ha-arez". Já o contato com as vestes dessa gente resultaria em contaminação (80). No entender dos piedosos não podia ser diferente, visto que o "am-ha-arez" não cumpria as leis referentes à purificação como as ditava a "torá".

Decidia, enfim, sobre o estado de pureza também a descendência, dividindo a sociedade judaica em três grupos: a) "as famílias de origem legítima: sacerdotes, levitas e israelitas com todos os direitos de cidadania", b) "as famílias de origem ilegítima, atingidas somente por uma mancha leve" e c) "as famílias de origem ilegítima lesadas por mancha grave" (81). Para ser israelita em sentido pleno, pois, era necessário poder apresentar uma genealogia que demons-

---

(76) Consideravam-se contaminantes determinados processos sexuais inevitáveis como menstruação, ejaculação ou parto. Havia ocasiões, como por exemplo o enterro, em que era forçoso a pessoa tornar-se impura. Portanto, impureza nem sempre é resultado de culpa.

(77) F. Hauck/R. Meyer: *op. cit.* p. 423.

(78) Veja W. Grundmann: *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 451. É também interessante observar que a comunidade de Qumran excluía as pessoas com defeitos físicos. Não correspondiam a seu ideal de pureza.

(79) F. Hauck/R. Meyer: *op. cit.* p. 431.

(80) *Ibid.* p. 423; P. Billerbeck: *op. cit.* Vol II, p. 498 ss.

(81) J. Jeremias: *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 364.

trasse a inexistência de ancestrais pagãos ou outras “anormalidades”. Prosélitos, bastardos, escravos libertos, filhos ilegítimos, descendentes de não-israelitas, samaritanos, todos eles eram vistos como portadores de mancha leve ou grave. Estavam impedidos de casar com sacerdotes e demais membros de famílias de origem pura. O princípio da pureza levítica respondia pela existência de fortes barreiras sociais, obstaculizando o convívio das pessoas.

Para complementar o quadro, é preciso dizer que, além do conceito da pureza cultural, o judaísmo da época conhecia também o da pureza *ética* ou *moral* (82). Neste caso, impureza não é nada externo que assalta a pessoa de fora, mas algo interno: Contamina-se o ser humano pelo pecado que comete. É puro quando são puros os seus propósitos e os seus atos. Sob tal perspectiva não há diferença entre impuros e pecadores. Já no Antigo Testamento encontra-se este pensamento. Aflito por sobre o seu pecado clama o autor do S1 51.9s: “Cria em mim, ó Deus, um coração puro...” E no profeta Jeremias (33.8) lemos as palavras: “Purificá-los-ei de toda iniquidade com que pecaram contra mim; e perdoarei todas as suas iniquidades com que pecaram e transgrediram contra mim” (cf Ez 39.24). Linguajar semelhante pode-se encontrar, se bem que raramente, no judaísmo do tempo do Novo Testamento (83). “Purificar” é empregado como sinônimo de “perdoar”. E, no entanto, esta concepção não exerceu nem aproximadamente a importância da outra, acima esboçada, que se chama pureza cultural ou ritual e redundava em tão grave discriminação social.

#### 4. Outros

Entre as pessoas marginalizadas do mundo judaico da época do Novo Testamento devem ser mencionadas, não por último, as mulheres, as crianças e os escravos. Não se enquadram nos grupos acima descritos e, ainda assim, são julgadas pessoas de segunda categoria. Isto por estarem sujeitas não somente a Deus, mas ainda a um senhor humano: A mulher ao marido, a criança ao pai, o escravo a seu dono (84) – situação, aliás, sancionada pela “*torá*”. Resultavam daí opressão e desprezo. Embora não faltem testemunhos que elogiem as virtudes femininas e insistam junto aos homens

(82) F. Hauck/R. Meyer: op. cit. p. 421 ss.

(83) *Ibid.* p. 426. Veja ainda R. Rendtorff: op. cit. col. 943.

(84) J. Jeremias: *Jerusalém*, p. 493. Ali excelente supervisão sobre a situação da mulher no tempo de Jesus. Cf ainda E. Gerstenberger/W. Schrage: *Mulher e homem*, São Leopoldo, 1981, p. 80 s; A. Oepke: art “*gyné*”, *ThW I*, p. 776 ss; etc.

no dever de amar as esposas (85), a mulher era juridicamente desprivilegiada e na opinião pública menosprezada. Não tinha os mesmos direitos e somente uma parte das determinações da "torá" para ela tinha validade. O desprestígio da mulher é traduzido quase que cinicamente na ação de graças proferida por rabinos, na qual louvavam a Deus por não terem nascido como incrédulos, nem como mulheres, nem como escravos (86). Estava a mulher, salvo raras exceções, excluída da participação na vida pública.

Também os juízos sobre a criança são predominantemente negativos. Desprezava-se na criança a ignorância, mormente a com relação à lei. Enquanto isto, o escravo praticamente não era considerado gente (87). Também ele, à semelhança de mulheres e crianças, era, quando muito, um cumpridor parcial da lei, o que representava um dos mais importantes motivos discriminatórios da época.

## 5. Avaliação

A partir do exposto, duas conclusões forçosamente se impõem:

a. O maior grau de opressão e marginalização observa-se na classe humilde. Como pobre a pessoa quase que inevitavelmente seria pecadora e impura. Ainda assim, não se encaixam os marginalizados no judaísmo do tempo de Jesus numa só classe social. Havia também escribas pobres, por exemplo (88), aos quais de modo algum se aplicavam os atributos "pecador". Da mesma forma não se pode dizer que a classe alta e rica tivesse monopolizado a qualidade de puros e justos. O centurião romano (Mt 8.5), Pilatos, os soldados romanos, a mulher siro-fenícia (Mc 7.24 ss), são impuros aos olhos de **todos** os judeus (não só dos piedosos). Seriam como cachorros imundos (cf Mc 7.27!). Por sua vez, os samaritanos, bem como Herodes e seus descendentes eram considerados portadores de grave mácula. E ricos, como Zaqueu, na opinião pública, eram miseráveis pecadores.

---

(85) Comprovantes em P. Billerbeck: op. cit. Vol I, p. 824; II, p. 374; III, p. 610; etc. Cf também Pv 12.4; 18.22; 31.10 ss; etc.

(86) A. Oepke: op. cit. p. 776 s.

(87) Quanto às crianças, veja H.R.Weber: Jesús y los niños, 1980, p. 22, esp. p. 25; A. Oepke: art. "páis". In: ThW V, p. 644. Sobre os escravos P. Billerbeck: op. cit. Vol IV, p. 698 ss.

(88) J. Jeremias: Jerusalém p. 159 ss.

Há somente uma categoria que reúne em si todos os privilégios, a saber o grupo da aristocracia sacerdotal, simultaneamente rica, justa e pura. Mas já no caso dos fariseus a situação é diferente. Opressão e marginalização na Palestina da época possuía muitos aspectos, cuja desconsideração necessariamente redundará em distorção do quadro histórico (89). A realidade da época é por demais complexa para caber no esquemático dualismo de opressores de um lado e oprimidos de outro. Tolheria inclusive a percepção para a novidade na ação de Jesus.

b. São fatores de opressão e marginalização no tempo de Jesus o poder econômico do templo, do latifúndio e do capital estrangeiro, o poder militar dos romanos com o sistema tributário nele apoiado bem como a ordem patriarcal característica da cultura oriental da antigüidade. Por sobre tudo isto, porém, não deveria ser esquecido o papel fundamental da "lei" que no judaísmo daquele tempo de forma alguma era algo puramente "religioso". Determinava profundamente as estruturas sociais e políticas. Era com base na "torá" e mediante o recurso a ela que se distinguia pecadores e justos, puros e impuros, respectivamente os socialmente integrados e excluídos. A obediência à lei possuía fortes implicações sócio-econômicas, como bem se poderia evidenciar na instituição do templo que na lei de Deus tinha seu esteio (90). Não se pode compreender o judaísmo daquela época sem atentar para a função capital exercida pela "torá". Analogamente não se pode compreender a atitude de Jesus em relação aos marginalizados de seu tempo, quando se desconsidera a postura que assumiu frente à lei.

---

(89) É o que se pode observar, por exemplo, em F. Houtart: *Religião e modos de produção pré-capitalistas*, op. cit. p. 209 ss. Procura o autor compreender a realidade social na palestina de então a partir das condições econômico-materiais e por isto como conflito entre uma só classe dominante e uma dominada. O sistema "pureza-impureza" é entendido como legitimação religiosa da exploração. "Graças a esse sistema, a estrutura de dominação escondia a sua base econômica, manifestando-se como uma estrutura 'natural', baseada na tradição" (p. 211). Aos muitos aspectos válidos e interessantes, apresentados neste livro, se associa uma problemática tendência à nivelção das diferenças e à simplificação da realidade histórica. É sintomático, por exemplo, que a categoria dos "pecadores" destoa no esboço de Houtart (cf p. 212). Quanto à legitimidade e limitação da interpretação materialista da história e da Bíblia, veja G. Theissen: *Zur formgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung*, in: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, p. 26.

(90). J. Jeremias: *Jerusalém*, p. 207 ss e passim.

## C. AS PESSOAS COM QUE JESUS ANDOU

### 1. Considerações gerais

No judaísmo do primeiro século não eram poucos os movimentos que almejavam a renovação de Israel. Essênios, fariseus, zelotes, sicários, todos eles estavam profundamente inconformados com a situação do povo de Deus, sujeito à dominação estrangeira, vitimado por exploração econômica e ameaçado da perda de sua identidade pela corrupção dos valores tradicionais e pelo avanço do espírito helenístico (91). A mais viva testemunha deste desejo é a esperança messiânica, tão forte e ardente na época.

Entretanto, por mais que se distinguissem os diversos grupos em seus objetivos e sua estratégia, de todos é comum que não podiam imaginar a renovação de Israel sem o rigoroso cumprimento da lei. Em protesto contra a suposta corrupção do sacerdócio em Jerusalém, a comunidade de Qumran se retira para o deserto a fim de lá concretizar o ideal da absoluta obediência e pureza. Zelotes e sicários estão convictos da necessidade do combate violento aos ocupantes romanos, mas não são menos legalistas que seus correligionários fariseus (92). Isto, porém, significa que renovação inevitavelmente se processa como seleção: Cria-se a elite dos cumpridores da lei, enquanto os demais recebem o estigma dos perdidos. O próprio esforço por renovação, pois, produz marginalização em alto grau. Todo legalismo é exclusivista.

Também Jesus pretendeu a renovação do povo de Deus (cf Mt 10.6; 15.24; etc.). Mas ele se distingue fundamentalmente de tudo o que até então houve na história de Israel. Não abre mão do cumprimento da vontade de Deus e da necessidade da obediência (cf Mc 3.35; etc.). Veio para chamar ao arrependimento (Mc 1.15; Mt 11.20; Lc 13.3; etc.) e insiste, conforme nô-lo transmite Mateus, em não querer anular a lei e, sim, cumpri-la (Mt 5.17). No entanto, a lei é radicalizada a tal ponto que todos, sem exceção alguma, são reduzidos à condição de pecadores que precisam da graça (93). Não só o assassinio é proibido, já o mau pensamento e o insulto

---

(91) Remetemos genericamente para K. Schubert: *Os partidos*, op. cit.; E. Morin: op. cit.; G. Brakemeier: *O mundo contemporâneo do Novo Testamento* (polígrafo), com bibliografia.

(92) Destaca-o, com muito acerto, J.S.Croatto: *Êxodo – uma hermenêutica da liberdade*, 1981, p. 137.

(93) Cf G. Theissen: *Legitimation und Lebensunterhalt*, p. 207 que, muito acertadamente salientou este aspecto como sendo a inconfundível característica de Jesus.

fazem a pessoa ser réu do inferno de fogo (Mt 5.21 s). O que Deus quer não se resume em "obras". Ele quer o coração do ser humano, sua vontade, seu ser. Em Mt 5.48 essa exigência radical, diante da qual toda auto-justiça humana rui por terra, achou expressão nas palavras: "Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste" (94).

Resulta tal radicalidade de duas premissas básicas, inéditas no mundo judaico de então:

a. Na concepção de Jesus, vida humana é mais santa do que a própria lei de Deus. Esta é abusada e pervertida em suas intenções originais quando alegada como pretexto para negar ajuda ao necessitado. Também aos sábados é permitido curar (cf Mc 3.1 ss), pois: "O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado" (Mc 2.27). Isto significa que Jesus entende a lei a partir de seus propósitos, não a partir do teor da letra, sendo que estes propósitos são os do Deus que quer a vida de suas criaturas (95). É o critério, ao qual Jesus sujeita a lei e faz com que assuma uma posição altamente crítica: A lei (a "torá") é expressão da vontade de Deus apenas na medida em que serve à vida das pessoas. Por isto é rejeitada a "tradição dos anciãos", é abolida a lei da talião (Mt 5.38 ss), enfim toda a lei cerimonial (Mc 7.1 ss). Por isto a essência da lei é resumida no duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo (Mc 12.28 ss). Não é por acaso que Jesus é julgado infrator da lei (96). Negando à lei a qualidade de um valor absoluto, Jesus lhe devolve a função instrumental e reguladora que no convívio humano deve exercer.

b. O ser humano é visto por Jesus como sendo radicalmente devedor de Deus (cf Mt 6.12; 18.23 ss; etc.). Torna-se evidente esta dívida justamente quando a lei é entendida a partir de seus propósitos. Mostra, então, o quanto as pessoas buscam a si mesmas, ficam em débito para com seus semelhantes, atuam em desamor (cf Mt 6.2 ss; Mc 10.2 ss; etc.). Jesus tira a lei do domínio

---

(94) A palavra "perfeito" não deve ser entendida no sentido de "sem erro", mas como sinônimo de "íntegro". Deus quer a obediência integral e indivisa do ser humano. G. Dellling: art. "téleioš", in: ThW VIII, p. 74. Uma nova mentalidade é exigida, não o simples cumprimento da letra. Cf R. Bultmann: Jesus, 1958, p. 68 ss; 102 ss e passim; G. Bornkamm: Jesus de Nazaré, 1976, p. 91 ss; G. Brakemeier: O Deus de Jesus no credo dos cristãos, in: Falar de Deus hoje, p. 41 ss; W. Schrage: Ethik, p. 43 ss; etc.

(95) É com justas razões que J. Sobrino: La aparición del Dios de vida em Jesus de Nazaret, in: Jesús en America Latina, p. 157 ss, destaca este aspecto. Quanto ao todo veja também W. G. Kümmel: Síntese Teológica do Novo Testamento, p. 50 ss; L. Goppelt: Teologia do Novo Testamento, Vol I, 1976, p. 117 ss.

(96) J. Jeremias: Teologia, p. 421.



dos justos que a usam para a auto-promoção e a volta como arma contra eles: A lei, em sentido radical, desmarcara os justos como hipócritas. São como sepulcros caiados, bonitos por fora, mas cheios de imundície por dentro (Mt 23.27 s). Dão valor às aparências (Mt 23.26), mas negligenciam "os preceitos mais importantes da lei, a justiça, a misericórdia e a fé" (Mt 23.23). Já em Jesus, pois, se observa o que o apóstolo Paulo formulou nas palavras: "E o mandamento que me fora para vida, verifiquei que este mesmo se me tornou para morte" (Rm 7.10) (97).

Isto significa que Jesus, antes de "optar" por qualquer grupo ou dar-lhe preferência, estabelece a solidariedade de todos no pecado (Lc 13.1 ss). A confissão da culpa, acumulada pelas pessoas diante de Deus e homens, torna-se a premissa para a aceitação por Deus (Lc 18.9 ss). Não haverá vida sem a confissão dos pecados (98). Somente quem estiver consciente de suas dívidas, receberá a vida como graça e será capaz de solidariedade humana. Em Jesus, vida é sempre oferta graciosa, jamais prêmio para os merecedores.

Decorre daí o caráter altamente inclusivo da ação de Jesus. Constitui um dos principais escândalos provocados por ele que não excluía ninguém (99). Não define sua identidade mediante o distanciamento de pessoas e grupos, antes busca a integração de todos na mesma comunidade de Deus. Em razão disto, não se limita a chamar e convidar, como o faziam João Batista e outros (100). Jesus vai em busca do que se perdeu e tem necessidade (Lc 15.1 ss; 19.10; etc.). Não pergunta se a pessoa o merece ou não. Pois ninguém merece (!) o amor de Deus. Mas todos dele precisam.

Entretanto, há os que não reconhecem esta necessidade. São eles os que se constituem nos adversários de Jesus. Vêem ameaçados os seus méritos e sentem-se por ele indevidamente humilhados (cf Mt 20.1 ss; Lc 15.25 ss; etc.). Opõem-se à graça de Deus e a negam aos que dela precisam. Eis porque Jesus, embora pretendesse a integração de todos, fosse acolhido predominantemente entre os carentes, desprezados e marginalizados. A graça de Deus, da qual Jesus se sabe porta-voz e agente, reverte em pedra de tropeço especialmente de puros, justos e ricos.

---

(97) Confirma-se o juízo de R. Bultmann: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: G.u.V. I, 1958, p. 191 ss, segundo o qual existe convergência especialmente flagrante entre Jesus e Paulo no que diz respeito à concepção da lei (cf também W.G.Kümmel: Síntese Teológica, p. 376 ss).

(98) Este aspecto fica totalmete ignorado em J. Sobrino: La aparición, op. cit.

(99) J. Jeremias: Teologia, p. 179.

(100) Veja G. Theissen: Legitimation und Lebensunterhalt, p. 207; idem: Zur formgeschichtlichen Einordnung, p. 32.

Procuraremos fundamentar o exposto em análise mais detalhada.

## 2. Jesus e os impuros

Induzindo seus discípulos, mediante seu próprio exemplo (Lc 11.38), a não lavarem as mãos antes de comer (Mc 7.1 ss), Jesus coloca um sinal de protesto contra a discriminação baseada no princípio da pureza levítica. Na verdade, não há nada fora do homem que o pudesse contaminar e fazer abominável aos olhos de Deus (Mc 7.15). Com isto Jesus aniquila a lei cerimonial do Antigo Testamento relativa à questão da pureza e lança os fundamentos para a missão entre os gentios na Igreja posterior (101). Não mais existem pessoas impuras como tais. Nem pagãos, nem samaritanos, nem os doentes o são. Por isto Jesus não hesita em se dispor a entrar na casa do centurião romano (Mt 8.7) (102). Nem mesmo o cadáver e o esquife são capazes de contaminar. Em Lc 7.14 recebe ênfase o fato de Jesus ter tocado o caixão, no qual era conduzido o jovem de Naim. Do morto, assim se subentende, não parte perigo algum. Finalmente, fica superada também a distinção entre animais puros e impuros, embora tenhamos o primeiro testemunho expresso disto somente em At 10.9 ss.

Jesus, pois, elimina categoricamente a tradicional separação entre o ritualmente puro e impuro. É a condição e explicação para o seu relacionamento desembaraçado com o "am-ha-arez", os samaritanos, os pagãos e, não por último, com os doentes. Confirma-se assim o caráter "inclusivo" da ação de Jesus: Ninguém está de antemão excluído.

Em outro sentido, porém, impureza continua sendo uma realidade também para Jesus, a saber, na forma da contaminação pelo pecado, cuja origem é o coração humano. Em outros termos: Jesus aniquila a concepção da pureza cultual, mas assume a concepção da pureza ética ou moral (103). O perigo da contamina-

---

(101) Cf E. Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, in: EVB I, p. 207; G. Bornkamm: Jesus de Nazaré, p. 92 s; W. Schrage: Ethik, p. 67 ss; etc. Aliás, a primeira comunidade tinha dificuldades em acompanhar a radicalidade de Jesus. Evidenciam-no os conflitos por sobre a comunhão de mesa entre gentílico e judaico-cristãos (Gl 2. 11ss).

(102) Há insegurança, é verdade, quanto à versão original deste versículo. Caso se tratar de uma pergunta, naturalmente seria antes testemunho de resistência por parte de Jesus. Mas, pelo que tudo indica, a frase deve ser entendida como afirmação, como também o fazem os editores do texto de Nestle/Aland em sua 26ª edição.

(103) R. Meyer/F. Hauck: art. "katharós", op. cit. p. 427 ss; E. Lohse: art. "Rein und Unrein", III. Im NT, RGG 3ª ed. Vol I, col. 944.

ção provém de dentro do ser humano, não de fora (Mc 7.15). Jesus polemiza contra os que limpam o exterior e se descuidam do interior (Mt 23.25). Bem-aventurados são os limpos de coração. Recebem a promessa de verem a Deus (Mt 5.8). E, tudo será limpo para quem pratica o bem (Lc 11.41). Portanto, Jesus inverte a perspectiva: Impureza não é desgraça de vítimas, ela não apanha as pessoas como fatalidade, ela é resultado da maldade que se faz. É produto de culpa.

Se, porém, assim é, os relacionamentos humanos são colocados em nova base: É afirmada a profunda igualdade de todos perante Deus que possibilita nova comunhão. Não é sem razão que o autor da carta aos Efésios exalta Jesus como quem derrubou a parede de separação entre judeus e gentios, superando inimizade e criando paz (Ef 2.11 ss). A aniquilação da lei da impureza foi uma das principais premissas para o surgimento de uma comunidade em que podiam conviver, sem medo de discriminação, pessoas dos mais variados tipos, origens, tradições e culturas.

### 3. Jesus e os pecadores

Afirmando energicamente a pecaminosidade geral de todos os homens (Lc 13.1 ss), Jesus, não obstante, distinguiu várias formas de manifestação da mesma:

a. Pecado tem a forma da **transgressão**. Nisto há concordância entre Jesus e os teólogos judaicos de seu tempo. Apesar da drástica redução a que Jesus submete os preceitos da "torá", permanecem válidas certas exigências fundamentais como principalmente as do decálogo (cf Mc 10.19; Mt 5.21 ss; etc.) e a do amor (Mc 12.28 ss) (104). Pecador é quem desrespeita a vontade de Deus (cf Mt 21.28 ss), transgride o seu mandamento e fica assim em débito para com Deus.

Não nega Jesus que, sob esta perspectiva, há os mais e os menos culpados. Mostra-o a parábola dos dois devedores, dos quais um devia 50 e outro 500 denários a seu senhor. Não tendo ambos com que pagar, tiveram perdoadas as suas dívidas (Lc 7.41 ss). Evidencia esta parábola uma vez que Jesus via a sua missão essencialmente na concessão do perdão de Deus (cf Lc 7.48; Mc

---

(104) Cf L. Goppelt: Teologia, p. 126 ss; G. Bornkamm: Jesus de Nazaré, p. 91 ss; H.D. Wendland: Ética do Novo Testamento, 1974, p. 14; W. Schrage: Ethik, p. 58; etc.

2.5) (105), perdão este que está implícito também nos seus gestos, especialmente na comunhão de mesa que concedia (106). Simultaneamente, porém, deixa claro por quem Jesus costumava ser preferencialmente acolhido: São os mais endividados com Deus, os transgressores, gente do “am-ha-arez”. Acontece com Jesus o que está em evidência na parábola: Amará bem mais a seu senhor quem teve perdoados 500 do que quem recebeu perdoados apenas 50 denários. Pois, “...aquele a quem pouco se perdoa, pouco ama” (Lc 7.47). Jesus é recebido por quem motivos tem de lhe agradecer (107).

O pecado das pessoas, portanto, não sofre diminuição. Jesus não declara inocentes os publicanos e as prostitutas, nem os considera meras vítimas de estruturas pecaminosas. Num primeiro passo, dá razão aos piedosos: Consente com que eles, os defraudadores, adúlteros, ignorantes, indiferentes, sejam mais pecadores do que os observadores da lei. São como quem deve 500 denários ao senhor. A eles Jesus oferece o perdão e lhes exige a conversão (a “metánoia”), (108) logicamente não em termos da observação dos casuísmos judaicos, mas sim em termos da aprendizagem do amor a Deus e ao próximo que implica o verdadeiro cumprimento da lei.

Em resumo: A expressão “publicanos e pecadores” se refere aos transgressores dos mandamentos divinos, a pessoas, pois, que por causa de suas dívidas não teriam chances junto a Deus, se ele não lhes oferecesse seu perdão (109).

b. Pecado tem a forma da **impenitência**. Conforme Jesus, o erro dos fariseus não consiste em eles levantarem falsas acusações contra o “am-ha-arez”. Critica neles muito antes que procuram fugir da solidariedade dos pecadores e contornar o “vexame” da penitência. Para tanto usam de artifícios: Interpretam a lei em sentido

(105) De acordo com J. Jeremias: *As parábolas de Jesus*, 1976, p. 128, a parábola deve ser entendida rigorosamente no contexto da pregação do perdão por Jesus. Com respeito ao assunto veja também G. Brakemeier: *A cura do paralítico em Cafarnaum* (Mc 2.1-12), in: *Est. Teol.* 23, 1983, p. 11 ss.

(106) O Hofius: *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern*, 1967, p. 18; cf também J. Jeremias: *Teologia do Novo Testamento*, p. 179 ss.

(107) O termo amar possui aqui o significado de agradecer, de modo que a pergunta do V 42 deve ser entendida no sentido de “Quem deles terá maior gratidão?” J. Jeremias: *As parábolas*, ibd.

(108) Em lugar de “conversão” poderíamos dizer também “arrepentimento”, “penitência” ou “meia-volta”. Não há vocábulo que reproduzisse adequadamente o significado de “metánoia”. O termo mais apropriado é, sem dúvida, o da “meia-volta”. Trata-se de uma reorientação e transformação radical da pessoa que aprende a querer o que Deus e não a pessoa humana quer (cf Mc 8.33; veja H.D.Wendland: *Ética*, p. 11 ss; W. Schrage: *Ethik*, p. 43 ss; etc.).

(109) Assim corretamente J. Jeremias: *Teologia*, p. 176.

extremamente formalista, esquecendo as coisas mais importantes que são a justiça, a misericórdia e a fé (Mt 23.23; cf Lc 11.42). Reduzem a vontade de Deus a prescrições para "casos", o que lhes permite preconizar-se a si mesmos como cumpridores exemplares e encobrir o quanto são, também eles, transgressores. Na verdade eles perderam a noção da verdadeira vontade de Deus uma vez que colocam acima dela as suas próprias tradições humanas. A palavra de Deus é assim invalidada (cf Mc 7.8 ss) (110).

Em sua fuga do arrependimento torna-se inconseqüente seu falar e agir (Mt 23.1 ss). Devem ocultar seu pecado e procurar publicidade para suas obras boas (Mt 6.2 ss). Estão envolvidos no permanente esforço por auto-justificação para o que o desprezo aos demais (Lc 18.9) é um dos mais eficazes instrumentos. Eis porque são incapazes da misericórdia. Julgam, mas não perdoam, escandalizando-se inclusive na compaixão que Jesus demonstra ao "am-ha-arez" e aos demais pecadores (111). Representam um perigo social de primeira ordem as pessoas "justas", impenitentes. Criam classes, necessariamente, e buscam a glória às custas dos outros.

Também a eles Jesus oferece o perdão de Deus. Não nega aos fariseus sua companhia (Lc 7.36 ss; 11.37). Mas, diante dos "justos" sua missão é bem mais difícil do que frente aos transgressores, pois devem ser convencidos do seu pecado. Jesus o faz mediante a já referida radicalização da lei, resumindo a vontade de Deus justamente naquilo que aos piedosos costuma faltar, a saber, o amor. Exige-lhes a misericórdia (Mt 9.13; Lc 6.36; etc.) e a humildade da criança (Mc 10.15). A presunção dos impenitentes atrai sobre si o juízo de Deus. É lhes negada a justificação (Lc 18.9 ss). Publicanos e prostitutas hão de precedê-los no reino de Deus porque atenderam o chamado ao arrependimento, enquanto eles se recolheram em atitude de teimosa obstinação (Mt 21.31 s). Por isto: "Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas... Serpentes, raça de víboras! Como

---

(110) O termo "hipócrita", aplicado aos fariseus, não quer dizer que eles todos fossem pessoas más ou mal-intencionadas. Estão obcecados, cegos, confundem vontade de Deus e preceito humano. Cf U. Wilckens: art. "hypokrínomai", in: ThW VIII, p. 566 s. Nos fariseus obviamente se misturam interesses subjetivos e engano objetivo. Falta-lhes o exato conhecimento de Deus.

(111) Aliás, mostra este escândalo que Jesus, ele mesmo, não pertencia ao "am-ha-arez". Caso contrário sua companhia com ele não teria chamado atenção. Não há nada escandaloso em um membro do "am-ha-arez andar com outro. Cf M. Dibelius: op. cit. p. 62.

escapareis da condenação do inferno”, (Mt 23.29,33; cf Lc 11.39 ss) (112).

Em síntese, impenitência é pecado bem mais difícil de superar. Para receber o perdão é necessário renunciar à glória da justiça própria (113) e tornar-se humilde e pobre diante de Deus e dos homens. A isto, porém, o ser humano resiste.

c. Pecado tem a forma de **leis e tradições humanas**. O acima exposto já deixou entrever a íntima relação entre pecado e determinações legais. Mas é necessário sermos mais precisos: Embora a fonte do mal permaneça sendo o coração humano (Mc 7.21), este mal se utiliza de leis e se condensa em tradições normativas. Exemplo disto é a lei do divórcio (Dt 24.1-4), caracterizada por Jesus como concessão de Moisés à dureza do coração dos homens (Mc 10.5). Em outros termos, esta lei é fruto do pecado, e agora o institucionalizou (114). Outro exemplo é o direito do talião (Mt 5.38). Jesus o rejeita porque legaliza o pecado da vingança. Algo análogo vale com relação à lei cerimonial do Antigo Testamento e, sobretudo, com respeito à “tradição dos pais” (a “halachá”) (115). Esta, para Jesus, não passa de um instrumento traiçoeiro para invalidar a palavra de Deus (Mc 7.5 ss). Prescrições humanas, pois, forçam ou seduzem a desrespeitar a vontade de Deus, proibindo, por exemplo, prestar socorro em dia de sábado (Mc 3.1 ss).

A redefinição da vontade de Deus, na qual não poupou nem a própria “torá”, é parte integrante da missão de Jesus. Com alguma razão poder-se-ia dizer que ele se empenhou por uma renovação estrutural de Israel (116). Esta constatação é endossada pela observação de que a “lei” em questão é simultaneamente religiosa e

---

(112) Em Lucas estão separados os “ais” sobre os fariseus e os sobre os escribas (cf Lc 11.42; 11.45 ss). A diferença é pouca. Pois: “Os **fariseus** defendiam a lei na **prática**... Os **escribas**, por seu turno, defendiam a lei no ensino...” L. Goppelt: Teologia, p. 115.

(113) É o termo usado por Paulo em Fp 3.9. Evidencia-se o apóstolo mais esta vez como um dos mais fiéis intérpretes de Jesus. Ele que de fariseu se converteu em cristão, percebeu o quanto é preciso perder para ganhar a Cristo (Fp 3.7 ss). É este o escândalo da justificação por graça e fé.

(114) Por isto cristãos não podem ser “a favor” do divórcio. Será sempre um mal, embora deva ser admitido que a legislação estatal procure fazer jus à realidade dos matrimônios destruídos. Porventura, será a manutenção dos laços matrimoniais por força da lei sempre a melhor solução? Cf Matrimônio em Debate. Rev. do CEM 5/2, p. 40 ss.

(115) A esta questão já nos referimos acima. Remetemos para L. Goppelt: Teologia, p. 119 ss; W. Schrage: Ethik, p. 58 s; etc.

(116) Naturalmente, Jesus não fornece o modelo de uma nova sociedade. E, no entanto, o que ele

política. Israel, no tempo de Jesus, "é puramente uma teocracia" (117). Em todos os casos, Jesus deixou muito claro que a superação do pecado tem por implicação necessária a revisão crítica das estruturas legais em vigor (118). Devem ser abolidas aquelas leis que não servem ao bem pretendido por Deus.

Pela mesma razão encontra-se em Jesus a clara consciência que o pecado cria vítimas. Já a transgressão do mandamento divino acarreta prejuízos para o próximo. O mesmo acontece com a impenitência dos justos: Produz sofrimento, marginalização, opressão. Acima de tudo, porém, cria vítimas o "pecado estrutural" (119), encarnado em leis e tradições. A vítima da lei de Moisés, que permitia ao homem repudiar a esposa (Dt 24.1 ss), é a mulher (120). As vítimas da instituição do "Corbã" (Mc 7.1 ss) são os pais, traídos pelo filho de forma totalmente legal. A lei judaica da época vitimava a muitos, entre eles em primeiro lugar os fracos, ignorantes, pobres, culpados. Jesus, pregando a conversão, redefinindo a vontade de Deus e dando ajuda, vem em sua defesa. Não só conclama as pessoas a mudarem de vida, não só lhes oferece o perdão, como também denuncia o crime produtor de vítimas (cf Mt 23.13 ss; Lc 11.45 ss) (121). Insiste em que todos sejam respeitados como membros do povo de Deus (Lc 19.9) e sejam combatidas as causas dos males, entre as quais, ao lado de egoísmo, indiferença e maldade individual, devem ser mencionadas leis obsoletas e discriminatórias.

Naturalmente, o ser humano é simultaneamente autor e vítima do pecado. Embora possa sê-lo em proporções diferentes, persiste em princípio a simultaneidade (122). Por isto Jesus sempre se aproxima das pessoas em graça e (!) juízo. E as defende e (!) acusa. É importante não suprimir nenhum dos dois elementos,

---

define como sendo a vontade Deus, não deixa de ser normativo tanto para a avaliação de estruturas existentes como para a concepção de modelos sociais mais justos e funcionais.

(117) J. Jeremias: Jerusalém, p. 208.

(118) Aliás, é proibido inverter a ordem. Não se supera o pecado por reforma estrutural. Seria como tentar criar o espírito através da lei. O poder da lei é limitado.

(119) Ao aspecto estrutural da ação de Jesus a teologia europeia costuma não dar o devido destaque, embora não falem bons estudos sobre a posição de Jesus frente à lei. Mas não fica suficientemente claro que, com a lei, as estruturas sociais estão em debate.

(120) Não é por acaso que observamos em Jesus uma valorização da mulher que é inusitada em sua época. Cf (entre outros) E. Gerstenberger / W. Schrage: Mulher e homem, op. cit.

(121) Também a crítica de Jesus ao templo deve ser mencionada neste contexto (Mc 11.15 ss), pois também aí se trata de uma oposição a nível estrutural.

(122) Veja G. Brakemeier: A cura do parafítico, p. 35.

mesmo que possa prevalecer ora este, ora aquele. Pois Jesus, ao dar a sua companhia, permanece sendo o juiz. Não se “identifica” com os pecadores, ele os chama (Mc 2.17). Da mesma forma, porém, cabe respeitar: Jesus não só perdoa e conclama à novidade de vida, ele é também o defensor dos oprimidos, denunciando o pecado de que são vítimas.

#### 4. Jesus e os pobres

É óbvio que se faz presente em Jesus influência da tradição profética-apocalíptica, proclamando Deus como defensor do direito dos pobres. Esta defesa, entretanto, assume em Jesus algumas novas feições, decorrentes da convicção de não a lei, mas sim a graça de Deus ser o fator decisivo da salvação. Tem conseqüências este ponto de partida não só para o relacionamento de Jesus com impuros e culpados, também o tem para a maneira de ele se relacionar com os pobres.

a. Cai em vista, antes de mais nada, que para Jesus não interessa o grau de inocência ou culpa do pobre. Ele necessita da graça, mais do que outros, sendo isto suficiente para ser alvo de atenção e preferência (123). Jesus tira a pergunta pela pobreza do discurso sobre mérito e castigo. Naturalmente, o pobre pode ser ele mesmo culpado de sua desgraça como o é o filho pródigo, por exemplo (Lc 15.1 ss). Ou então ele pode ser vítima de crimes alheios, como o são as viúvas, cujas casas são devoradas pela ganância dos fariseus (Mt 23.14). O tipo de ajuda será diferente conforme o caso. Mas nada é motivo para negar ao pobre a assistência ou a solidariedade. É sintomático que em Lc 16.9 ss falta qualquer reflexão sobre as causas da pobreza de Lázaro. A graça de Deus não se condiciona a méritos nem se nega à culpa. Ela se torna ativa onde há necessidade, sem perguntar se as pessoas o merecem.

---

(123) Por ter sua causa na necessidade, o privilégio do pobre é pura graça. Isto é o destaque correto da maioria dos especialistas. Cf S. Galilea: Teologia da Libertação, p. 51; A. Barreiro: Os pobres, p. 114s; A. Böckmann: Impulsos do Novo Testamento para o relacionamento da Igreja com os pobres, In: Concilium 124, 1977/4, p. 46; etc. Esta graça, porém, deixa de ser compreendida em sentido radical, quando fica excluído o aspecto da culpa e indignidade. O privilégio do pobre deve ser visto como uma forma de justificação do pecador. Aliás, é inadmissível a afirmação de A. Böckmann (ibid), dizendo: “Segundo os sinóticos pobreza, necessidade e perseguição pertencem a este mundo e só serão eliminadas em definitivo no fim dos tempos. Ainda não havia surgido o debate sobre o modo de afastar as causas da pobreza”. Se assim é, qual é o valor do Novo Testamento hoje? E, se nós tanto progredimos com relação aos sinóticos, por que não conseguimos resolver o problema?



Tal postura é uma consequência da tese da pecaminosidade geral de todos e, correspondentemente, da salvação unicamente por graça. Ela dispensa do jogo com méritos e da busca por razões justificativas. Por isto Jesus não tem necessidade nenhuma de idealizar os pobres, identificá-los com os piedosos e preconizá-los como justos. Permanecem sendo pecadores. Da mesma forma, porém, não admite que o sejam em maior proporção. Em parte alguma diz que os pobres sofrem os efeitos de um castigo especial ou então de um destino insondável, assim como também não apregoa a riqueza como sinal de bênção (124). Com que argumento, então, justificar a existência de pobreza? Pode ser outra coisa do que fruto da falta de misericórdia e de injustiça? Pobreza não justifica diante de Deus (125). Ela não é glorificada. É uma mal a ser vencido.

b. Jesus, ao falar em pobres, tem em vista pessoas que o são em sentido externo, material e econômico. Isto é assegurado pelo simples fato de a bem-aventurança dos pobres ser seguida em Lucas pelo “ai” sobre os ricos (Lc 6.20,24). Também outras passagens, especialmente a parábola do homem rico e de Lázaro (Lc 16.19 ss), mas também a prédica inaugural de Jesus em Nazaré (Lc 4.16 ss) e a resposta dada a João Batista (Mt 11.2 ss; Lc 7.18 ss) confirmam a observação (126). Jesus veio para trazer evangelho, boa nova a pobres, carentes, não sendo permitida, pois, a precipitada espiritualização do termo. Duas observações se fazem necessárias, todavia:

b.1. O grupo daqueles, aos quais Jesus se sabe preferencialmente enviado, é maior do que o dos pobres em sentido restrito. Em Mt 11.2 é falado, além da evangelização aos pobres, da cura de cegos, coxos, leprosos, mudos, bem como da ressurreição dos mortos como sendo as obras messiânicas de Jesus. Lc 4.18 acrescenta a libertação de presos e quebrantados. O uso do termo “áphesis”, aliás, com seu duplo significado de libertação e remissão (dos pecados), mostra que a libertação a que se refere a passagem inclui a dimensão do perdão (127). Em outros termos, também os pecadores são mencionados, ainda que indiretamente.

---

(124) W. Schrage: Ethik, p. 101 s; J. de Santa Ana: A Igreja, p. 47.

(125) Chega às proximidades de tal afirmação J. L. Segundo: El hombre de hoy, op. cit. Vol II, p. 179 quando entende serem os pobres os herdeiros “naturais” do reino de Deus.

(126) Veja E. Bammel: art. “ptochós”, ThW VI, p. 902 ss; W. Schrage: Ethik, p. 101; S. Galilea: O sentido cristão do pobre, p. 18; etc.

(127) R. Bultmann: art. “aphémi”, in: ThW I, p. 508.

Sobretudo, porém, é preciso insistir numa exigência hermenêutica: Em Lc 4.18 é citado Is 61.1 + 2 e 58.6 (128). Mt 11.5 (e Lc 7.22) se baseia em Is 35.5 s e 29.18. Mas ambas as passagens devem ser interpretadas antes a partir do todo da ação de Jesus do que a partir de seu significado vétero-testamentário. A maneira de Jesus executar o programa esboçado em Lc 4.18 dá a este o sentido. Sob este enfoque não há dúvidas que pecadores e publicanos, mulheres e todos os que detectamos como marginalizados pertencem aos preferidos por Jesus.

Em virtude disto deve-se concluir que os pobres não são os únicos, aos quais Jesus deu preferência, ou então – e é isto que se costuma fazer – é necessário ampliar o significado do termo a ponto de englobar todos estes grupos. Os pobres, neste caso, são todos os infelizes, necessitados, sofredores (129). Isto, porém, significa abandonar o uso preciso do termo “pobres”, aos quais devem ser computadas também pessoas como o rico publicano zaqueu (Lc 19.1 ss). De qualquer maneira, Jesus não limitou sua preferência a uma só classe social. Via as pessoas em suas múltiplas necessidades, não por último em suas necessidades diante de Deus (130). Ambas as perspectivas, na verdade, são inseparáveis como o demonstram as parábolas de Jesus. Costuma tratar das relações humanas dentro dos horizontes da paternidade (cf Lc 15.11 ss; etc.), respectivamente do senhorio de Deus (cf Mt 24.45 ss; etc.). Jesus buscou os necessitados (cf Mc 2.17), entre os quais, contudo, os materialmente pobres ocupam lugar de destaque.

b. 2. Não estão dispensados os pobres de penitência, fé e discipulado. É uma conclusão necessária do fato de todos serem pecadores. A bem-aventurança dos pobres, pois, pressupõe estejam crendo em Jesus (131). Lucas o expressa, dizendo ter-se dirigido Jesus a seus discípulos (Lc 6.20), Mateus o faz falando em “pobres

---

(128) Não é possível entrarmos aqui em detalhes exegéticos deste texto tão importante. Mereceria atenção, por exemplo, a diferença de sentido entre Is 61.1 s e Lc 4.18 (começando pela exclusão do “dia da vingança do nosso Deus” em Lc). E, que significa “evangelizar?” Deve-se entender o termo a partir do significado que tem em Paulo, por exemplo? Cf J. Sobrino: *Jesús y el Reino de Dios*, p. 144 s; S. Galilea: *O sentido*, p. 34 s; U. Busse: *Das Nazareth-Manifest Jesu*; A. Barreiro: *op. cit.* p. 96 ss; etc.

(129) E. Monti: *op. cit.*, p. 11 fala “na caracterização extensiva do ‘pobre’”. A. Barreiro: *Op. cit.* p. 108 constata que, “na visão bíblica dos pobres, o que é visado diretamente e em primeiro lugar não é tanto o aspecto econômico quanto a marginalização e inferioridade social dos pobres” (cf também *ibid.* p. 113). E S. Galilea: *O sentido*, p. 20 conclui ser impossível “reduzir o pobre à mera categoria econômico-social”.

(130) É uma das ênfases em J. Jeremias: *Teologia*, p. 176.

(131) Veja L. Schottroff/W. Stegemann: *Jesús de Nazaret*, p. 46; S. Galilea: *O sentido*, p. 38; W. Schrage: *Ethik*, p. 102; etc.

de espírito" (Mt 5.3). Em razão disto é impossível concluir que originalmente os bem-aventurados tenham sido "os pobres como tais" (132). Estaria em conflito, não por último, com o que sabemos das curas de Jesus em que a fé reconhecidamente exerce papel fundamental (cf Mt 8.5 ss; Mc 2.1 ss; Lc 17.11 ss; etc.). A salvação que Jesus traz pressupõe a confiança em sua pessoa.

Não são contraditórias, portanto, as versões da bem-aventurança dos pobres em Lucas e Mateus. São complementares (133). Lembra Lucas inequivocamente a promessa especial de Jesus para os materialmente carentes. Os que têm fome e sede e sofrem outras privações (cf Mt 25.31 ss) recebem a promessa de, enquanto crentes, herdarem o reino de Deus. Lucas impede a espiritualização e redução do termo "pobre" a uma mera disposição interior. Mateus, por sua vez, salienta que a pobreza material não é razão suficiente de salvação. Deve corresponder-lhe a atitude da humildade ou seja a pobreza diante de Deus. A ênfase recai na ética, algo muito típico de Mateus (134). Salvação exige seja feita a vontade de Deus. (cf Mt 7.21). Isto de forma alguma é uma inovação de Mateus, mas reprodução fiel do que o Jesus histórico quis. É o que também está em evidência na bem-aventurança dos misericordiosos, limpos de coração, pacificadores e perseguidos por causa da prática da justiça (Mt 5.7 ss). Não é permitido separar a bem-aventurança dos pobres da dos que fazem a vontade de Deus (135).

Essas constatações não anulam a preferência dos pobres junto a Deus. Mostram, no entanto, que pobreza material não é a única necessidade humana considerada por Deus e que não há salvação senão pela fé. Perante o juízo de Deus todos são iguais. Serão julgados com o mesmo critério (136). Consiste na pergunta até que ponto temos sido capazes da fé, do amor e da esperança.

---

(132) Assim A. Barreiro: op. cit. p. 80 ss; Bastará eliminar o contexto em Lc para termos o "Sitz im Leben" original da bem-aventurança? Além disto: Existe uma salvação a não ser pela fé? Semelhante a Barreiro também J.L. Segundo: *El hombre de hoy*, Vol II, p. 179; 203ss; etc. que distingue pobreza e discipulado como os dois caminhos ao reino de Deus.

(133) Cf S. Galilea: *Espiritualidade da evangelização*, p. 53 ss; idem: *A Igreja das bem-aventuranças*, p. 76 ss.

(134) Veja G. Strecker: *Die Makarismen der Bergpredigt*, in: *NTS 1970/1971*, Vol XVII, p. 255 ss. Os "pobres de espírito" são pessoas que se sabem em seu espírito pobres e que, portanto, são humildes. Cf também E. Bammel: art. "ptochós", *ThW VI*, p. 903. Aliás, que Jesus tenha sido influenciado pela piedade ebionita (segundo a qual os pobres são os justos), como o dá a entender J. de Santa Ana: *A Igreja*, p. 36 ss; 39, é improvável pelos motivos já expostos acima.

(135) Quanto às bem-aventuranças veja ainda L. Goppelt: *Teologia do Novo Testamento*, p. 101 s; W. Schrage: *Ethik*, p. 144 ss; etc.

(136) Isto vale também para os pequeninos irmãos de Jesus em Mt 25.31 ss. O texto não fala de um juízo especial sobre eles.

c. Nós passamos à pergunta em que consiste o evangelho de Jesus para os pobres. Terá ele mais a oferecer do que o vago consolo de uma compensação no além e mais do que o exigente projeto de uma utopia a ser por eles mesmos concretizado? Há vários aspectos a distinguir:

c. 1. Já a **proximidade** que Jesus dá aos pobres possui qualidade altamente evangélica. Ela está em maior evidência nas palavras: “Em verdade vos afirmo que sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes” (Mt 25.40). Jesus se identifica com a pessoa carente. Aliás, esta “identificação” não significa que no pobre Jesus, ele mesmo, se fizesse presente (137). Permanece uma diferença fundamental: Os pobres não revelam Jesus. Conforme Mt 25.31 ss, nem os justos nem os injustos reconheceram nos necessitados o seu Senhor. Jesus neles não é visível. Mas Jesus revela os pobres. Coloca-se a seu lado e lhes dá a sua ajuda. A eles dirige a atenção e os propõe como caso teste para a misericórdia cristã. Não pode desconsiderar os pobres quem pretende ser discípulo do pobre Jesus (138).

A proximidade que Jesus pratica em nome de Deus, significa extrema valorização dos que costumam ser desprezados. Deus dá razão de ser ao que perante o mundo nada vale. Escolhe o fraco, o desprezado, o que nada é (cf 1 Co 1.26 ss). Mediante seu empenho, Jesus devolve ao pobre o direito social. Defende-o frente aos que este direito negam. Mais! Sua ação e palavra são juízo sobre os que não se importam com os pobres. Toda sociedade, a partir de Jesus, deverá ter por objetivo obrigatório reintegrar o pobre na comunidade, devolver-lhe os direitos sonogados e superar os desníveis que tantos prejuízos acarretam para a vida humana. Sociedade que não o faz, está sujeita ao juízo de Deus.

Neste sentido, Jesus, de imediato, muda a situação dos pobres. Independentemente da pergunta, se crêem ou não, se são

---

(137) O pobre não é Jesus. Por isto é problemático falar numa presença de Deus no próximo necessitado. Ele não é o “sacramento... que nos revela e permite acolher o Senhor” (assim G. Gutierrez: *Teologia da Libertação*, p. 170; cf também S. Galilea: *O sentido*, p. 32 e outros). O que no pobre se apresenta não é o próprio Cristo, mas sim alguém que está sob a proteção de Jesus. Nestes mesmos termos o apóstolo Paulo escreve a Filemon, solicitando-o a receber Onésimo “como se fosse a mim mesmo” (Fm 17). Cf H. Brandt: *O risco do Espírito*, p. 88ss.

(138) Jesus, sem dúvida alguma, era pobre. Não tinha onde reclinar a cabeça (Lc 9.58) e vivia de donativos, muito à semelhança dos rabinos (Lc 8.3). Ainda assim, sua origem não está na classe mais humilde, mas sim na do pequeno artesanato. E interessante: Jesus é procedente dos mesmos círculos, dos quais também os fariseus recrutavam seus membros. Veja G. Theissen: *Zur formgeschichtlichen Einordnung*, p. 28; idem: *Sociologia del movimiento de Jesús*, 1979, passim; M. Hengel: *Eigentum und Reichtum*, p. 34.

culpados ou vítimas, eles permanecem sendo criaturas de Deus com direito à vida. O fato de serem os preferencialmente contemplados por Deus necessariamente terá conseqüências tanto para a conduta do próprio pobre como para o comportamento dos outros em relação a ele: O pobre, em nome de Deus, há de protestar contra a injustiça de que é vítima, e os demais, por amor de Jesus, deverão solidarizar-se com o seu reclamo.

c.2 A proximidade dada por Jesus aos pobres que o acolhem está acompanhada de uma **promessa**. Herdarão o reino de Deus futuro (Lc 6.20; par.) (139). Mas que significa isto? Haverá uma simples inversão das sortes no sentido de os humildes assumirem o lugar dos atualmente poderosos e ricos? Há passagens que assim dão a entender: Os primeiros serão os últimos e os últimos primeiros (Mc 10.31). Deus derruba os poderosos do trono e exalta os humildes, ele enche de bens os famintos e despede vazios os ricos (Lc 1.51 ss). E, todavia, o reino de Deus não apenas inverte as hierarquias sociais, é uma nova ordem de todas as coisas (140).

Ilustra-o a parábola do homem rico e de Lázaro (Lc 16.19 ss): A inversão das sortes inicialmente de fato acontece. Lázaro é consolado no céu, enquanto o rico sofre tormentos no inferno. Quer dizer, a inversão das condições é e permanece sendo terrível ameaça. O juízo de Deus não permite ser desprezado. No entanto, esta inversão não corresponde à verdadeira vontade de Deus. Ele, na realidade, não quer o juízo, mas sim a vida, inclusive do mais miserável pecador. É o que diz o final paranético da parábola (141). Embora seja negado ao rico o pedido de Lázaro ressuscitar dos mortos para advertir seus cinco irmãos na terra, a parábola alerta os ricos, apontando para "Moisés e os profetas". Lá está escrito o que fazer para fugir ao castigo divino. A parábola contém um chamado à conversão. Fala da inversão das sortes como que de ameaça a ser evitada mediante a ação da misericórdia e justiça.

De fato, a mera troca das posições não seria nenhuma renovação, razão pela qual também a passagem do cântico de Maria (Lc 1.51 ss) não pode ser interpretada como reproduzindo os últimos

---

(139) Promessa análoga recebem os pecadores arrependidos: Mt 21.31; Lc 15.7; 18.14; etc. Novamente, pois, observa-se a tensão entre os pobres e pecadores, tão característica de Jesus.

(140) A expressão é de L. Boff: Jesus Cristo Libertador, p. 68 s.

(141) O caráter paranético da parábola é negado por L. Schottroff/W. Stegemann: Jesús de Nazaret, p. 55 ss. "El pasaje de Lc 16, 19-26 no es una amonestación a los ricos..." (p.59). Podem os autores assim falar por considerarem os versículos 27 ~ 31 um adendo do próprio evangelista Lucas – um juízo arbitrário no nosso entender. O Jesus histórico, por acaso, não teria pretendido a conversão dos ricos? Cf J. Jeremias: As parábolas, p. 184 ss; R. Obermüller: La miseria de un rico, in: Los pobres, p. 45 ss.

propósitos de Deus (142). Paira sobre os soberbos e os opressores a ameaça muito real do juízo de Deus, sem dúvida alguma. Mas o objetivo de Deus jamais é o da condenação, e sim da salvação em Cristo. Por isto, ele, em Jesus, se empenha na conversão do mundo. A promessa de participar no banquete escatológico de Deus é dada aos pobres e a todos quantos se convertem e se fiam na graça imerecida de Deus.

c.3. A herança do reino de Deus é prometida para o futuro transcendente (143). Cumprir-se-á nos novos céus e na nova terra. Ainda assim, algo deste futuro se antecipa. Isto acontece, uma vez, na referida proximidade de Jesus aos pobres que implica sua valorização enérgica como criaturas de Deus. Mas não só nisto. Concretiza-se o reino prometido sempre que pessoas se tornam capazes da **misericórdia**, da **fé** e da **esperança**. Motivado pela misericórdia de Deus (Rm 12.1), o cristão necessariamente deverá querer o bem do outro. Pretenderá a eliminação de estruturas injustas e opressoras. Concederá às pessoas o direito que lhes assiste, respeitá-las-á em sua dignidade concedida por Deus e mostrar-se-á inconformado com toda sorte de sofrimento causado por pecado humano. O que importa é capacitar as pessoas para o amor – tarefa bem mais difícil do que simplesmente exigí-lo. Requererá tanto a aprendizagem individual como também a transformação do ambiente, das condições de vida, das estruturas sociais, a fim de que não obstruam, mas sim propiciem este processo. Por ensinar o amor, a misericórdia e a justiça, Cristo dá aos pobres esperanças por um mundo mais humano.

d. Enquanto isto, os ricos estão sob o “ai” da ameaça (Lc 6.24 ss; 16.19 ss). Jesus o fundamenta com o argumento de já terem recebido sua consolação. São como os “justos”, aos quais Deus nada pode acrescentar por já terem recebido sua recompensa (Mt 6.2,5). Jesus, em palavras muito duras, diz: “É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que entrar um rico no reino de Deus” (Mc 10.25). A mesma postura crítica observa-se na parábola do agricultor insensato (Lc 12.16 ss). Riqueza representa um sério obstáculo para a salvação e o discipulado (Mc 10.17 ss). Possui algo de demoníaco (Mt 6.24; par.). Escraviza o coração humano (Mt 6.21; par) e o desvia de Deus. Engana as pessoas (Mt 13.22) e as cobre de

---

(142) Enfatiza-o com justas razões E. Monti: op. cit. p. 11. Quanto ao cântico de Maria veja as excelentes reflexões de H. Brandt: *Espiritualidade*, 1978, p. 48 ss.

(143) Veja L. Goppelt: *Teologia*, p. 89 ss; W.G.Kümmel: *Síntese Teológica do Novo Testamento*, p. 35 ss; J. Jeremias: *Teologia*, p. 153 ss

preocupações (Mt 6.25 ss; Lc 8.14). As posses, pois, são vistas como um bem negativo (144).

Isto, porém, não impediu Jesus de se relacionar muito naturalmente com os ricos. Participa de banquetes (cf Lc 14.1 ss; Mc 2.15 ss; etc.) e aceita donativos de damas da classe elevada (Lc 8.3). Com relação ao jovem rico ouvimos que Jesus o amou (Mc 10.21). Tal amor não esconde a verdade, e, no entanto, procura ganhar também os ricos (145). Aliás, de um modo geral vale que Jesus não era asceta. Gostava de festejar, sendo por isto ultrajado como “glutão e bebedor de vinho” (Mt 11.19). Não nega a legitimidade da propriedade privada, mas também não a afirma (146). Em suas parábolas simplesmente pressupõe as condições vigentes em seu ambiente. Assim como Jesus não esperou a salvação da socialização dos meios de produção, assim também não mencionou a sociedade capitalista.

O que Jesus pretende, e o que com seu próprio exemplo demonstrou, é a liberdade do ser humano frente às posses (147). Documentar-se-á esta liberdade necessariamente na capacidade de dar, repartir e renunciar, de usar sem abusar, de distribuir e empenhar-se pela justiça. Inversamente, está prejudicada esta liberdade, onde se verifica avareza, ganância, acúmulo de bens às custas dos pobres, culto ao lucro e luxo. Novamente se evidencia o lado a lado das dimensões individual e estrutural: A pessoa precisa aprender a confiar em Deus, sem o que dificilmente tornar-se-á livre do poder das posses. E a sociedade precisa de leis que não seduzem à injustiça, mas ensinem o direito. Qual deverá ser o

(144) F. Hauck/W.Kasch: art. “ploûtos”, ThW VI, p. 325 s. Com respeito ao assunto veja em especial E. Schmidt: Reino de Deus e as riquezas conforme Lucas 12, in: Est. Teol. 15, 1975, p. 14 ss; E. Monti: Riqueza e pobreza, op. cit. p. 7 ss; M. Hengel: Eigentum und Reichtum, p. 31 ss; V. Tepe: Opção pela pobreza evangélica. In: REB 43, 1983, p. 752 ss; etc.

(145) É porque não podemos concordar com L. Schottroff/W. Stegemann: Jesús de Nazaret, p. 50 s, ao interpretarem o símile do camelo (Mc 10.25) como não exigindo nada dos ricos: “ni arrepentimiento ni renuncia a los bienes. Se limita a predecir su futuro”.(p. 52) Em outros termos, Jesus não teria tido nenhum interesse na salvação dos ricos. Como conciliar tal interpretação com Lc 19.1 ss, por exemplo? Porventura, o chamado ao arrependimento (Mc 1.15) se dirige apenas aos pobres? Ademais, os autores aparentemente não se deram conta das conseqüências dogmáticas de sua tese. Pois, como falar em salvação somente por graça, se um grupo social de antemão está excluído?

(146) Cf W.G.Kümmel: Der Begriff des Eigentums im Neuen Testament, in: Ges. Aufs. p. 271 ss.

(147) É este o escopo da perícopa Mc 10.17 ss e da exigência dirigida ao jovem rico, dizendo: “Vai, vende tudo o que tens, dá-o aos pobres...” Como lei geral esta ordem seria absurda. Beneficiária somente os que compram os bens dos discípulos de Jesus. Apalavra não pretende ser modelo econômico, mas sim um insistente chamado a se libertar da dominação pela riquezas mediante a renúncia. Sobre o texto como um todo veja W. Trilling: O anúncio de Cristo nos evangelhos sinóticos, p. 115 s.

modelo econômico a ser aplicado, é então uma questão de raciocínio prático. Jesus não prescreve modelos. Liberta do poder das riquezas, premissa indispensável para um mundo mais humano e motivo de esperança para os pobres. Riqueza e pobreza, para Jesus, não se resumem num problema social. São um problema eminentemente teológico.

## D. CONCLUSÕES

Igreja na América Latina, em sua situação específica e a partir das considerações acima, necessariamente deverá responder a um duplo desafio:

1. Deve trabalhar o problema da **pobreza**, aprender a vê-la com os olhos de Jesus, exercitar solidariedade com os injustiçados (148). Pobreza é um estado escandaloso, contrário aos propósitos de Deus. Nada há que a possa justificar, nem o argumento da autoresponsabilidade do pobre pela sua desgraça, nem mesmo a palavra de Jesus, dizendo: "Porque os pobres sempre os tendes convosco..." (Mc 14.7). Também doentes provavelmente sempre existirão, sem que isto signifique permissão para o conformismo.

Da mesma forma julgamos perigoso e inadequado argumentar com um suposto "valor religioso" da pobreza (149). Ainda que religiosidade e devoção sejam mais freqüentes entre os pobres do que entre os ricos, não deveria ser ignorado que também a pobreza possui tentações. Mostra-o na Bíblia a figura de Jó que luta com a tentação de desesperar da justiça de Deus e de conformar-se com a sorte de um condenado (cf tb Pr 30.9). Mostra-o não menos o desejo por vingança que é a reação "natural" do ser humano à injustiça sofrida. No Novo Testamento os pobres não são bem-aventurados porque fossem os piedosos ou porque pobreza aproximasse de Deus, mas sim porque sofrem necessidades e porque Deus se compadece. Também um hipotético "valor religioso", pois, não justifica a pobreza (150). Ela é um mal a ser superado já agora pela

---

(148) Também a nível internacional a consciência desta necessidade está crescendo. Já em 1975 o Conselho Mundial de Igrejas, em sua 5ª Assembléia Geral, se pronunciou inequivocamente sobre o assunto (cf "Por uma Igreja solidária com os pobres", Cadernos do CEDI 4/1980). Cf também E. Lohse: *Das Evangelium für die Armen*, op. cit., e outros.

(149) Assim J.M.González Ruiz: *Pobreza evangélica*, p. 49 ss; e outros. Também H.H.Schroeder: *Tienen los dichos de Jesús*, p. 33 s diz que Jesus enaltece a pobreza. Estará isto de fato implícito no chamado à renúncia?

(150) J.M.González Ruiz (*ibid*) afirma ambas as coisas: a pobreza como escândalo social e como



ação do amor e da resistência ao pecado, e o será, em todos os casos, no novo mundo de Deus a se instalar, quando Deus será tudo em todos (1 Co 15.28).

No combate à pobreza a Igreja possui experiências milenares, ainda que principalmente na forma da assistência caritativa. Não deveria ser desprezado este tipo de trabalho. Salva e melhora vida, onde todas as demais formas de ajuda chegariam tarde. Além disto, em suas manifestações autênticas mantém viva a dimensão pessoal do amor, incapaz de ser delegado a instituições anônimas. E todavia, deve a comunidade cristã aprender ser insuficiente o mero esforço caritativo. Pobreza costuma ter causas estruturais, originais de um determinado sistema econômico e político e também superáveis unicamente neste nível (151). Isto significa:

a. Comunidade cristã deve não somente conscientizar-se do papel político que de fato está exercendo, como também decididamente assumir responsabilidade social como meio da prática do amor ao próximo e de cooperação na preservação da criação de Deus. Em Jesus observamos o lado a lado de caridade e ação política: Não negou sua ajuda em casos concretos. Destacou o bom samaritano como exemplo a ser seguido (Lc 10.30 ss). Da mesma forma, porém, se pronunciou em desacordo com leis que, em vez de favorecer prejudicavam a vida humana. Amor cristão, desde que exceda o mero sentimentalismo, não pode ignorar o fator político como causa de tão numerosos e graves males, nem como instrumento de serviço. Não pode o cristão entregar a política aos "outros". Amor deve pensar, avaliar a realidade e buscar a eficácia (152).

b. Comunidade cristã não pode recolher-se em neutralidade descompromissada. Deve tomar partido. Aliás, sua primeira opção necessariamente será a favor de Cristo – caso contrário perderá sua qualidade cristã. Em outros termos, cristãos se colocam ao lado

---

tendo um valor religioso. Mas como conciliar isto? O próprio González Ruiz percebeu a dificuldade ao dizer: "Volto a repetir que nem por isto se 'canoniza' a pobreza como tal, nem sequer se apresenta como a condição humana ideal para proceder a esse encontro com Deus" (p. 64). Supérfluo dizer que pobreza diante de Deus (como atitude) não deve ser confundida com pobreza material entendida como sendo religiosamente valiosa. São duas coisas diferentes. Cf H.D.Wendland: *Ética*, p.51; cf também V. Tepe: *Opção pela pobreza evangélica*, op. cit., p. 753 ss.

(151) É no que insiste com muito acerto a teologia da libertação. Salvação possui dimensões históricas, sociais, políticas – uma verdade que não permite volta atrás. Cf G. Gutierrez: *Teologia da Libertação*, p. 123 ss; 185 ss a passim; L. Boff: *Jesus Cristo Libertador*, p. 59s; W. Altmann: *Teologia da Libertação*, in: *Est. Teol.* 19,1979, p. 27 ss; e muitos outros.

(152) Veja o título sugestivo da obra de J. Miguez Bonino: *La fé en busca de eficácia*, 1977.

de Jesus, como seus discípulos, tomando partido contra tudo o que ele reprovou. É a “opção” a favor da fé contra a idolatria, a favor da graça contra a lei das obras, a favor da justiça contra o pecado. Exatamente por isto, porém, comunidade não pode senão solidarizar-se, em casos concretos, com pessoas injustiçadas e engajar-se na libertação de opressão. Fé cristã obriga a protestar contra a injustiça, corrupção, discriminação e a apoiar a luta por sua superação. Isto no duplo sentido de protesto contra a injustiça cometida e infligida a outros, como também como inconformismo com a injustiça sofrida, praticada em mim. Em parte alguma da Bíblia diz que é proibido ao ser humano defender os seus próprios legítimos direitos (153). Portanto, tem os pobres o direito de lutar contra as injustiças de que são vítimas, não podendo outros negar-lhes a solidariedade.

c. Tal comprometimento inevitavelmente acarretará conflitos para a comunidade. A preferência do pobre exige um processo de aprendizagem geralmente doloroso (154), como sempre é doloroso ser confrontado com a exigência de Deus. De nada adianta forçar (!) este processo. Pois neste caso a comunidade quebra, o processo de aprendizagem é interrompido e a luta por justiça periga reduzir-se a uma questão de interesses classistas. Ademais, é preciso precaver-se contra um novo tipo de legalismo (155), de matiz sócio-político, verificável sempre que a prédica se resume em acusações, imperativos e exige da comunidade nada menos do que construção do reino de Deus por próprias forças. E, no entanto, conflitos haverá. Pois os interesses humanos costumam opor-se aos “interesses” de Deus, sendo necessário aprender a dar não esmolas, mas a conceder legítimos direitos.

d. O combate à pobreza requer da comunidade a disposição para a renúncia. Com efeito, “pobreza de espírito” inevitavelmente abre os olhos e o coração para os materialmente pobres e a miséria deste mundo. O mesmo vale com respeito ao amor: Desde que não hipócrita (cf Rm 12.9) ver-se-á compelido a repartir e solidarizar-se com a causa justa dos oprimidos. Discipulado implica o despojar-se que abrange posses, laços familiares, segurança social (cf Mc 8.34;

---

(153) É interessante observar como, por exemplo, o apóstolo Paulo, antes de falar em sua renúncia, faz questão de ver assegurados os seus direitos apostólicos em 1 Co 9.1 ss. Sem direitos assegurados não há liberdade.

(154) A não ser que a comunidade seja composta por membros de uma só classe social homogênea, o que não é típico de Igreja cristã, nem o foi em seus inícios, como vemos, por exemplo, nos conflitos sociais na comunidade de Corinto.

(155) Cf J. de Santa Ana: A Igreja e o desafio dos pobres, p. 43.

Lc 9.59 ss; 14.33;etc.) (156). Contudo, enquanto justiça se faz pela lei, que coíbe abusos e assegura direitos, importa salvaguardar a espontaneidade evangélica da renúncia, a fim de que não seja coação, mas fruto do Espírito (Gl 5.22). Cristo se fez pobre por livre decisão, e isto não por amor à pobreza, mas por amor aos pobres (2 Co 8.9). Despojamento cristão significa partilhar não de um bem, mas – por amor – de um sofrimento. De nenhum modo, o tornar-se pobre poderá ser preconizado como meritório ou salvífico.

Exatamente por isto compete deixar claros os objetivos do evangelho. Ele, em última instância, não quer a pobreza. Deus se opõe com o mesmo rigor à carência de um lado e ao excesso de outro. Não aprova nem a situação de Lázaro nem o luxo do homem rico (Lc 16.19 ss). Ele quer que as pessoas tenham o suficiente, o pão de cada dia (cf Pr 30.8), saibam resistir à tentação das posses e vivam de sua graça (157). Em síntese, Deus quer a justiça, a igualdade de condições, a adequada distribuição dos bens (2 Co 8.13). São chamados os cristãos a cooperarem na busca daquele modelo sócio-econômico que melhor garanta este objetivo. Sob qualquer hipótese, a necessidade do pobre requer a atenção especial por parte da comunidade, assim como o verificamos em Jesus.

2. Simultaneamente comunidade cristã deve trabalhar o problema do pecado, agüentá-lo em sua gravidade bíblica e refleti-lo em suas diversas formas de apresentação. Embora termo desgastado, pecado permanece sendo a designação mais precisa para aquele fenômeno em que reside o enigma e a raiz da desgraça humana (158). É um termo “religioso”, dando a entender que o problema do mal será irresponsavelmente minimizado, se não for visto dentro dos horizontes da relação da humanidade com Deus.

---

(156) A radicalidade da exigência significa que o discipulado deve ser incondicional, mas não estabelece uma lei. Também nestas passagens Jesus não defende a pobreza como ideal ou valor positivo, nem endiabra globalmente as posses. O que ele quer é que seja visto o perigo dos bens, que eles não sejam abusados e que o ser humano saiba viver na confiança em Deus. Desprendendo-se das preocupações (cf Mt 6.25 ss; H.D.Wendland: *Ética*, p. 37 ss; W. Schrage: *Ethik*, p. 153; H.H.Schroeder: *op. cit.* p. 35 ss; etc.).

(157) Temos dificuldades em nos convencer de que a atitude da humildade diante de Deus seja aprendida exclusiva ou quase que forçosamente em situação de pobreza material (cf A. Barreiro: *Os pobres e o reino*, p. 108 s). Neste caso pobreza sócio-econômica periga transformar-se em premissa da salvação. “Pobreza de espírito” é facilitada, isto sim, pela experiência da limitação humana. Esta evidentemente é mais flagrante numa vida em pobreza. E no entanto, ela é peculiar de vida humana como tal, negável unicamente mediante máciças ilusões. Constitui uma das funções do evangelho destruir as ilusões humanas.

(158) É trágico observar o “esvaziamento” do termo pecado na atualidade com tão graves prejuízos para a pregação. Faz-se necessário recuperar conteúdos nesta questão.

Injustiça, opressão, megalomania e todos os demais males têm causas e dimensões altamente religiosas. Igreja cristã tem o encargo de resistir à costumeira supressão, redução ou negação da realidade do mal e, ainda assim, anunciar sua superação. Em outros termos:

a. Fé cristã não pode conformar-se com uma concepção puramente “técnica” do mal. Esta se verifica sempre que os problemas afligentes da atualidade são reduzidos a uma mera questão de métodos, estratégia ou do sistema. A posição de Jesus tem evidenciado a relevância de leis e estruturas no combate ao mal. Da mesma forma não deveriam ser desprezados os métodos. No entanto, engana-se quem julga solucionar os problemas por simples “know how”, organização ou ativismo. O pecado é um poder demoníaco, de cujas garras somente o Espírito de Deus pode de fato libertar (159). Do mesmo modo é subestimado o poder do mal, quando confinado à esfera do coração humano e considerado em princípio superável pela força de vontade, ou seja pelas energias éticas do ser humano. Não deixamos de ser determinados pelo mal que está fora de nós. Enquanto meu vizinho é pecador, também eu não posso ser perfeito, e enquanto houver injustiça no mundo, a vida santa do justo é ilusão. Por isto mesmo é inadmissível detectar o pecado apenas nos outros. A divisão da humanidade em “justos” e “pecadores” é inspiração do próprio Satanás, possível unicamente mediante o desagravo leviano do problema do mal. Igreja deve insistir na visão realista da humanidade e de suas potencialidades naturais, destruindo as perigosas ilusões que costuma criar (160).

b. Apesar de profundamente imerso no pecado, porém, o mundo não está condenado a sucumbir. É a mensagem do Evangelho, causa última e única da existência da Igreja. Deus em Jesus Cristo se aproxima dos pecadores, perdoados-lhes as dívidas e dando-lhes um novo Espírito. Igreja é a comunhão dos pecadores agraciados, e nela não tem lugar, seja pobre ou rico, quem não sabe confessar os seus pecados. A aceitação da solidariedade de todos os homens no pecado é uma das premissas fundamentais de

---

(159) Na luta contra o pecado trata-se de fato de uma “luta dos deuses” como diz significativamente o título de um livro com contribuições de P. Richard, S. Croatto e outros, São Paulo, 1982. Importa respeitar, porém, que os deuses não se encarnam em um só sistema apenas e que sua derrota não se resume numa questão de estratégia. O poder do pecado está em algo bem mais profundo.

(160) Não deveria ser confundido tal realismo com pessimismo. No nosso entender é característico da fé cristã que não precisa iludir-se com respeito à realidade nem desesperar por causa dela. Pois crê no Deus que se torna forte nos fracos, dá vitórias nas derrotas, cria novidade em meio ao velho mundo. Isto com pessimismo nada tem a ver.

verdadeira comunhão. Por isto mesmo tem o direito de denunciar pecados alheios somente quem for capaz de reparar na trave em seu próprio olho (Mt 7.3). Não há quem por natureza fosse o amigo de Deus ou o seu partidário. Logo, o evangelho ainda não foi entendido em sua radicalidade, enquanto permanecer desaperecebido que Deus amou os indignos e que Cristo morreu pelos inimigos (Rm 5.6 ss). Somente onde isto estiver claro, pode-se aquilatar o real significado de graça.

c. O próprio perdão de Deus, aliás, necessariamente implica a denúncia. Pois Deus perdoa o que ele condena. E: Perdoando, ele não renuncia à sua exigência. Em razão disto é abusado o perdão de Deus, se faltar a consciência do que vem a ser a vontade de Deus para com este mundo, se não for descoberto, revelado e apontado o mal e se não houver disposição para melhorar a vida. Isto não significa que o cristão devesse girar permanentemente em torno do próprio pecado ou então torturar as pessoas mediante a exigência de sempre novas confissões. Trabalhar o pecado deve ser coisa muito sóbria, igualmente distante de masoquismo e cinismo. E no entanto, sem a consciência da fraqueza humana e sem a disposição para sujeitar-se ao juízo de Deus, não há salvação. O diagnóstico é essencial para a cura. Aplica-se esta verdade não só ao indivíduo, vale também para a sociedade. Também ela deve aprender a confessar suas falhas, enfermidades, pecados, e invocar o Espírito renovador de Deus.

d. Consequentemente a Igreja deve **convencer** pessoas e sociedade do pecado e levá-las à confissão da culpa. Precisa para esta difícil tarefa do Espírito Santo (cf Jo 16.8). Eis porque não pode limitar-se a **afirmar**, é preciso **argumentar** – como Jesus o fez nas parábolas, por exemplo. Pouco adianta constatar culpa, quando o culpado dela não se convence. Neste contexto, porém, duas observações são imprescindíveis:

d.1. É imperioso manter unidas, no termo pecado, a dimensão vertical e horizontal. Não devem ser separadas as duas tábuas do decálogo. Pecado não se resume em distanciamento culposo de Deus. É de igual forma o crime de infligir prejuízo à vida humana e causar sofrimento inútil. Do mesmo modo, porém, seu significado não se esgota em opressão social ou injustiça. Pecado é idolatria, indevida confiança em coisas humanas, é a adoração da criatura em lugar do Criador com todas as perversões sociais daí decorrentes (Rm 1.25). Em última instância pecado é assassinio: É a tentativa de assassinar o próprio Deus, e é o assassinio do próximo, seja em formas sutis ou grosseiras. Ambas as coisas estão em evidência na cruz de Jesus. As duas dimensões, pois, estão inseparavelmente

vinculadas uma à outra. Quem aqui separa, nada compreendeu da natureza do mal.

d.2 Importa não esquecer a primazia do evangelho por sobre a exigência. A mera lei condena, traz o conhecimento do pecado (Rm 3.20), mas não converte. Ela por si só tão-somente mobiliza a auto-defesa dos acusados, ou então os joga no desespero. Por isto haverá renovação somente se a Igreja anunciar o milagre do amor de Deus aos pecadores. É a bondade divina, não a ira que conduz ao arrependimento (Rm 2.5). O amor de Deus revela nosso desamor, sua fidelidade à infidelidade dos homens. Igreja que deixa de pregar o amor de Deus aos que não o merecem, na verdade renunciou à força transformadora do Evangelho e a substituiu por outra.

Concluindo constatamos que os pobres e todos os demais necessitados são os preferidos de Deus **entre** os pecadores, não ao **lado** deles. Igreja se **constitui** em cima de pecado perdoado, sendo, porém, **comprometida** com a ajuda e a solidariedade ao pobre. Ambas as coisas são importantes:

a. Igreja que nega o privilégio dos pobres e o seu compromisso para com eles abusa da graça de Deus. Pois o amor de Deus que perdoo e aquele que se opõe ao sofrimento do pobre é o mesmo, sendo impossível fazer aqui separação. Por isto o problema do pecado e o da pobreza devem ser trabalhados conjuntamente, não podendo ser protelado ou excluído nem um nem outro.

b. Ainda assim, importa salvaguardar que a comunhão dos santos se constitui pelo perdão dos pecados. Igreja construída sobre outro fundamento, sejam fatores de classe, raça, cultura ou outros, deixa de ser comunidade de Jesus Cristo e se transforma em partido, clube ou associação altamente exclusivista. Numa Igreja de "justos" nem pecadores nem pobres terão vez. Mas também numa Igreja constituída de pobres somente – assim tememos – não haverá lugar para o pecador. É com o perdão de Deus que inicia a libertação e real comunhão humana.

## BIBLIOGRAFIA

- ALTMANN, W. Teologia da Libertação. In: *Est. Teol.* 19, 1979, p. 27 ss.
- ALVES, R. *A Theology of Human Hope*, Cleveland, 1969.
- AVANZO, M. El compromiso con el necesitado en el judaísmo y en el Evangelho, In: *Rev. Bibl.* 35, 1973, p. 23 ss.
- BAMMELE, E. art. "ptochôs". In: *ThW* VI, p. 897 ss.
- BARREIRO, A. *Os pobres e o reino: Do Evangelho a João Paulo II*, São Paulo, 1983.
- BAUMBACH, G. Die antirömischen Aufstandsgruppen, in: *Literatur und Religion des Frühjudentums*, ed. J. Maier e D. Schreiner, Würzburg, 1973, p. 273 ss.
- BILLERBECK, P. (H.L.STRACK) *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Vol I-IV, München, 1922.
- BÖCKMANN, A. Impulsos do Novo Testamento para o relacionamento da Igreja com os pobres. In: *Concilium* 124, 1977/4, p. 41 ss.
- BOFF, C. A interpelação dos pobres em nível mundial, in: *Puebla* 26, 1984, p.4 ss.
- BOFF, L. *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis, 1972, 2ª ed.
- BONINO, J. *MIGUEZ Fé en busca de eficacia*. Salamanca, 1977.
- BOSCH, D. Die Heidemission in der Zukunftsschau Jesu, *AThNT* 36, Zürich, 1959.
- BRAKEMEIER, G. A cura do paralítico em Cafarnaum (Mc 2.1-12) – uma exegese. In: *Est. Teol.* 23, 1983, p. 11 ss.
- *O mundo contemporâneo do Novo Testamento*. Faculdade de Teologia, São Leopoldo, 1984 (polígrafo).
- *O Deus de Jesus no credo dos cristãos*. In: *Falar de Deus hoje*, São Paulo, 1979, p 37 ss.
- BRANDENBURGER, E. Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5.12-21 (1 Kor 15). *WMANT* 7, Neukirchen, 1962.
- BRANDT, H. *O risco do Espírito*, São Leopoldo, 1977.
- *Espiritualidade*, São Leopoldo, 1978.
- BULTMANN, R. *Jesus*. Tübingen, 1958 (reimpr.).
- *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*. In: *G.u.V.* I, Tübingen, 1958, 3ª ed., p 188 ss.
- art. "aphíemi". In: *ThW* I, p 506 ss
- BUSSE, U. *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4.16-30*. Stuttgart, s.d.
- CÁRDENAS PALLARES, J. El reinado, o el futuro que llega en Jesús. In: *Servir – teología y pastoral* XIX, 1983 (103), p 349 ss.

- CASALDALIGA, P. Opção de vida entre os pobres. in: **REB** 44, 1984 (fasc. 172), p 82 ss.
- CHAMPLIN, R.N. **O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**, Vol I-VI, São Paulo, s.d.
- CROATTO, J.S. **Êxodo – uma hermenêutica da liberdade**, São Paulo, 1981.
- DEGENHARDT, H.J. **Lukas – Evangelist der Armen**, Stuttgart, 1965.
- DELLING, G. art. “TÉLEIOS”. In: **ThW** VIII, p 68 ss.
- DIBELIUS M. **Der Brief des Jakobus**. Krit. ex. Kom. Vol XV, 11ª ed. Göttingen, 1964.
- ESCOBAR, S. Servir a Deus no mundo. In: **Tive fome**. Belo Horizonte, 1983, p 9 ss.
- GALILEA, S. **Espiritualidade da evangelização segundo as bem-aventuranças**. São Paulo, 1980.
- **O sentido cristão do pobre**. São Paulo, 1979.
- **Teologia da Libertação – ensaio de síntese**, São Paulo, 1978.
- **Evangelizar os pobres?** São Paulo, 1979.
- **A Igreja das bem-aventuranças**. São Paulo, 1980.
- GERSTENBERGER, E./SCHRAGE, W. **Mulher e homem**. São Leopoldo, 1981.
- GONZÁLEZ RUIZ, J.M. **Pobreza evangélica e promoção humana**. Petrópolis, 1970.
- GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento**, Vol I, São Leopoldo/Petrópolis, 1976.
- GRUNDMANN, W. **Das Evangelium nach Matthäus**. **THKNT**, Vol I, Berlin, 1971, 2ª ed.
- GUTIERREZ, G. **Teologia da Libertação**. Petrópolis, 1975.
- **A força histórica dos pobres**. Petrópolis, 1981.
- HANKS, T. O reino e os pobres. In: **Simpósio** 24, Vol 4, Ano XIV, 1981, p 272 ss.
- HAUCK, F./KASCH, W. art. “ploûtos”. In: **ThW** VI, p 316 ss.
- HENGEL, M. **Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche**. Stuttgart, 1973.
- HERRENBRÜCK, F. Wer waren die Zöllner? **ZNW** 72, 1981, p 178 ss
- HOFIUS, O. **Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern**. Calwer Hefte 86, Stuttgart, 1967.
- HOUTART, F. **Religião e modos de produção pré-capitalistas**. São Paulo, 1982.
- JEREMIAS, J. Zöllner und Sünder. **ZNW** 30, 1931, p 293 ss.
- art. “poimén”. In: **ThW** VI, o 484 ss.
- **Teologia do Novo Testamento**. 1ª parte: A pregação de Jesus, São Paulo, 1977.



- **As parábolas de Jesus.** São Paulo, 1976.
- **Jerusalém no tempo de Jesus.** São Paulo, 1983.
- KÄSEMANN, E. Das Problem des historischen Jesus. In: **Exegetische Versuche und Besinnungen**, Vol I, Göttingen, 1960, p 187 ss.
- KIPPENBERG, H.G. **Religion und Klassenbildung im antiken Judäa**, Göttingen, 1978.
- KIPPENBERG, H.G./WEWERS, G.A. **Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte**, NTD Ergänzungsreihe 8, Göttingen, 1979.
- KONINGS, J. O sentido cristão da opção pelos pobres. In: **Teo-comunicação X**, nº 48, 1980/2, p 109 ss.
- KÜMMEL, W.G. **Síntese Teológica do Novo Testamento**, São Leopoldo, 1974.
- **Der Begriff des Eigentums im Neuen Testament.** In: **Heilsgeschehen und Geschichte**, Ges. Aufs., Marburg, 1965, p 271 ss.
- LINK, H.G./SCHATTEMANN, J. art. "Puro". In: **DITNT**, São Paulo, 1983, Vol III, p 788 ss.
- LOHSE, E. **Umwelt des Neuen Testaments.** NTD Ergänzungsreihe 1, Göttingen, 1971.
- **Das Evangelium für die Armen.** **ZNW** 72, 1981, p 51 ss.
- art. "Rein und Unrein", III Im NT, **RGG**, 3ª ed., Vol V, col 944 ss.
- MATRIMÔNIO EM DEBATE.** **Revista do CEM**, Ano 5, Nº 2, São Leopoldo, 1982.
- MEYER, R. art "ôchlos". In: **ThW** V, h 585 ss.
- MEYER, R./HAUCK, F. art. "katharós". in: **ThW** III, p 416 ss
- MONTI, E. Riqueza e pobreza na linguagem bíblica. In: **Suplemento do CEI** 23, Rio de Janeiro, 1978, p 2 ss
- MORIN, E. **Jesus e as estruturas de seu tempo.** São Paulo, 1981
- OBERMÜLLER, R. La miseria de un rico. Un juicio neotestamentario. Lc 16,19-31. In: **Los pobres**, Buenos Aires, 1978, p 45 ss.
- OEPKE, A. art. "gyné". In: **ThW** I, p 776 ss.
- art. "païs". in: **ThW** V, p 636 ss.
- POR UMA IGREJA SOLIDÁRIA COM OS POBRES.** **Cadernos do CEDI** 4, Rio de Janeiro, 1980.
- RAD, G. v. **Teologia do Antigo Testamento**, Vol 1/2, São Paulo, 1970.
- RAGAZ, L. **Die Bergpredigt Jesu.** Hamburg, 1971 (reimpr.).
- RENDTORFF, R. art. "Rein und Unrein", II im AT, **RGG**, 3ª ed. Vol V, col 942 s.
- RENGSTORF, K.H. art. "emartolós". In: **ThW** I, p 320 ss.
- RICHARD, P. (e outros) **A luta dos deuses.** São Paulo, 1982.
- ROST, L. **Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran.** São Paulo, 1980.

- SANTOS, A. dos Cristo e o processo revolucionário brasileiro. In: **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**, Recife 1962, Vol II, p 1 ss.
- SCHLIEPER, E. A Igreja e sua responsabilidade social. In: **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**, Recife, 1962, Vol II, p VII ss.
- SCHMIDT, E. Reino de Deus e as riquezas conforme Lucas 12. In: **Est. Teol.** 15. 1975, p 14 ss.
- SCHOTTROFF, L./STEGEMANN, W. **Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres**, Salamanca, 1981.
- SCHRAGE, W. **Ethik des Neuen Testaments**. NTD Ergänzungsreihe 8, Göttingen, 1981.
- SCHRÖDER, H. **Jesus und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament**, Karlsruhe, 1979, 2ª ed.
- SCHROEDER, H.H. Tienen los dichos de Jesús referentes a la pobreza consecuencias éticas en la realidad social? In: **Los pobres**. Buenos Aires, 1978, p 29 ss.
- SCHUBERT, K. **Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária**, São Paulo, 1979.
- SCHWANTES, M. **Das Recht des Armen**. Frankfurt am Main, 1977.
- A cidade da justiça. In: **Est. Teol.** 22, 1982, p 5 ss.
- SEGUNDO, J.L. **Libertação da Teologia**, São Paulo, 1978.
- **El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret**, Vol II/1, Madrid, 1983.
- SHAULL, R. **O cristianismo e a revolução social**. São Paulo, 1953.
- SIDER, R. J. **Cristãos ricos em tempos de fome**, São Leopoldo, 1984.
- SOBRINO, J. Relación de Jesús con los pobres y desclasados. In: **Jesús en America Latina**, Santander, 1982, p 223 ss.
- Jesús y el Reino de Dios. Significado y objetivos últimos de su vida y misión. In: **Jesús en America Latina**. Santander, 1982, p 131 ss.
- **Cristologia a partir da América Latina**. Petrópolis, 1983.
- Significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana. In: **Jesús en America Latina**, Santander, 1982, p 95 ss.
- La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret. In: **Jesús en America Latina**. Santander, 1982, p 157 ss.
- STÄHLIN, G./GRUNDMANN, W. art. "hamartáno", THW I, p 290 ss
- STOTT, J. (ed) **Evangelização e responsabilidade social**. Belo Horizonte, 1983.
- STRECKER, G. Die Makarismen der Bergpredigt. In: **NTS** 1970/71, Vol XVII, p 255 ss.
- STROBEL, A. **Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit**. Stuttgart, 1968.
- TEPE, V. Opção pela pobreza evangélica. in: **REB** 43, 1983, (fasc. 172, p. 752 ss.

- THEISSEN, G. Legitimation und Lebensunterhalt: ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, NTS 1974/75, Vol XXI, p 192 ss.
- Zur formgeschichtlichen Einordnung der soziologischen Fragestellung. In: **Studien zur Soziologie des Urchristentums**, Tübingen, 1983, p 3 ss.
- **Sociología del movimiento de Jesús Santander**, 1979
- TRILLING, W. **O anúncio de Cristo nos evangelhos sinóticos**. São Paulo, 1976.
- VÖLKELE, M. "Freund der Zöllner und Sünder". ZNW 69, 1978, p 1 ss.
- WEBER, H. R. **Jesús y los niños**. Lima, 1980.
- WENDLAND, H.D. **Ética do Novo Testamento**, São Leopoldo, 1974.
- WILCKENS, U. art. "hypokrínomai". In: ThW VIII, p 558 ss