

A Cura do Paralítico em Cafarnaum (MC 2.1-12)

Uma Exegese

Gottfried Brakemeier

I. TRADUÇÃO

V 1: Alguns dias depois, tendo ele entrado de novo em Cafarnaum, soube-se que estava em casa.

V 2: E afluiu tanta gente que não mais havia lugar nem mesmo junto à porta. E dizia-lhes a palavra.

V 3: Então vieram, trazendo um paralítico, carregado por quatro homens.

V 4: E não podendo levá-lo a ele por causa da multidão, descobriram o telhado no lugar onde se encontrava, e, fazendo uma abertura, baixaram o leito, no qual o paralítico jazia.

V 5: E Jesus, vendo-lhes a fé, disse ao paralítico: Filho, os teus pecados estão perdoados.

V 6: Alguns escribas, porém, estavam lá sentados e refletiram em seus corações:

V 7: Que fala este deste modo? Ele está blasfemando. Quem pode perdoar pecados senão um só, Deus?

V 8: Mas Jesus, percebendo imediatamente no seu espírito que assim pensavam consigo mesmos, disse-lhes: Por que pensais estas coisas em vossos corações?

V 9: Que é mais fácil, dizer ao paralítico: Os teus pecados estão perdoados, ou dizer: Levanta-te, toma o teu leito e anda?

V 10: Mas para que saibais que o Filho do homem tem poder para perdoar pecados sobre a terra – disse ao paralítico:

V 11: Digo-te, levanta, toma o teu leito e vai para a tua casa.

V 12: E ele se levantou, e, tomando imediatamente o seu leito, saiu diante dos olhos de todos, de modo que todos se admiraram e glorificaram a Deus, dizendo: Jamais vimos coisa assim.

II. CRÍTICA TEXTUAL

Entre o número relativamente elevado de variantes arrolados no aparato crítico, praticamente nenhuma implica em modificação do sentido do texto. Apresentamos alguns exemplos:

V 1: Em lugar de ἐν οἴκῳ lemos εἰς οἶκον nos maiúsculos A, C, 090, 0130, nas famílias de minúsculos f¹ e f¹³, bem como no texto majoritário. A versão ἐν οἴκῳ, preferida por Nestle/Aland, tem seu suporte no P⁶⁶, nos maiúsculos X, B, D, L, W, Θ, nos minúsculos 33, 892 e poucos outros mais. A diferença de significado é nula uma vez que no grego coíné as preposições ἐν e εἰς se tornaram permutáveis (1). A evidência externa, porém, favorece a versão ἐν οἴκῳ, considerando-se entre outras o consenso das duas testemunhas importantes X e B.

V 3: Neste versículo existe insegurança quanto à seqüência das palavras. Temos quatro alternativas:

a) ἔρχονται πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν φέροντες αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων – esta é a versão dos maiúsculos A, C (na terceira correção), 090 e do texto majoritário.

b) ἔρχονται πρὸς αὐτὸν φέροντες παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων – assim os maiúsculos C (na forma original), D, Θ, as famílias f¹ e f¹³, os minúsculos 565 (com divergência), 700, 1241, uma boa porção de outros manuscritos, bem como a tradução siríaca harcleana, concordando também a Peshita com leves divergências.

c) ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων – este é o texto preferido por Nestle/Aland, que se apóia no P⁶⁶, nos maiúsculos X, B, L, (com divergência), nos minúsculos 33, 892, poucos outros e a Vulgata.

d) ἰδοὺ ἄνδρες ἔρχονται πρὸς αὐτὸν βαστάζοντες ἐν κρεβάττῳ (sic!) παραλυτικόν – esta versão não só inverte palavras, como também substitui. Ela é apresentada pelo códice W, pelo manuscrito latino "e" (com particularidades) e pela tradução bohaírica em parte. Aliás, esta variante, cuja tradução é: "Eis que vieram homens a ele, carregando

(1) Cf. F. Blass/F. Debrunner: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, (Göttingen 1965), 12ª ed. § 205

num leito um parafítico", pode ser descartada desde já por ser muito fracamente testemunhada.

As primeiras, três, enquanto isso, são equivalentes no sentido. A preferência certamente caberá, mais esta vez, ao texto de Nestle/Aland pelos motivos já indicados na variante anterior.

V 4: Os maiúsculos A, C, D, 090, as famílias de minúsculos f¹ e f¹³ acompanhadas pelo texto majoritário substituem προσενέγκαι (levar a ...) por προσεγγίσαι (aproximar-se de ...). Temos outra substituição no código W e em alguns manuscritos da tradução saídica: προσελθεῖν (chegar a ...) em lugar de προσενέγκαι . O texto de Nestle/Aland se apóia no P⁶⁶ , nos maiúsculos X, B, L, Θ, nos minúsculos 33 (com divergência), 892, poucos outros, parte da tradução latina e a Vulgata, na versão síriaca harcleana e na versão copta. Muito melhor testemunhado do que as variantes, o texto escolhido por Nestle/Aland merece a absoluta preferência.

V 5: Em lugar de ἀφίενται (presente do indicativo do médio passivo, 3ª pess pl) apresentam ἀφέωνται (perfeito do médio-passivo, 3ª pess pl) o P⁶⁶ , os maiúsculos X, A, C, D, L, W, 090, 0130, as famílias f¹ e f¹³ , o texto majoritário, a versão vétero-latina e a síriaca. Oferecem a forma ἀφιῶνται (conjuntivo presente do médio-passivo, 3ª pess pl) os maiúsculos Δ (com pequena divergência) e Θ. A forma ἀφίενται recebe o apoio pelo código Vaticano, pelos minúsculos 28.33.565.1241, poucos outros e a Vulgata juntamente com uma parte das testemunhas vétero-latinas.

A decisão neste caso não é fácil. Claro é que a variante ἀφιῶνται deve ser excluída. Ela transforma a afirmação de Jesus em voto: "Sejam perdoados os teus pecados", o que não combina com o protesto dos escribas no V 6. A este argumento de evidência interna se associa o da evidência externa: As testemunhas são insuficientes para sustentar o subjuntivo como original.

Bem mais difícil é a decisão no caso da forma ἀφέωνται . Aliás, a diferença de significado com relação a ἀφίενται é mínima. Esta forma diz: Os teus pecados são perdoados agora, por isto estão perdoados. Acentua-se o presente como sendo o tempo do perdão. A forma do pretérito perfeito diz: Os teus pecados já foram perdoados, por isto estão perdoados. Acentua-se que fazem parte do passado. Existe uma ruptura entre este e o presente momento (2). Trata-se apenas de uma questão de nuances.

(2) Assim W. Grundmann: Das Evangelium nach Markus, Theologischer Handkommentar zum NT, Vol II, (Berlin 1977), 7ª ed., pág. 75

O que faz a balança inclinar-se a favor de ἀφίενται , é a observação que, muito provavelmente, foi esta a forma que Mateus leu em Marcos (Mt 9,2). É bem verdade que Lucas, na passagem correspondente (5,20) apresenta ἀφέωνται . Mas esta forma, presumivelmente, deve ser debitada em sua conta, visto que a prefere também em outro lugar (7,48). Portanto, o presente ἀφίενται tem as características da versão original, embora o peso das testemunhas seja praticamente equilibrado. Essas considerações são extensivas também à variante correspondente em Mc 2,9.

V 8: 1) É omitida a palavra οὕτως pelos maiúsculos B, W, e Θ, além da velha tradução latina e da versão siríaca da Peshita. O sentido da frase não sofre alteração. O caso se resolve pela evidência externa: O número de testemunhas é insuficiente para evidenciar a omissão como sendo a versão original (3).

2) É incluída a palavra αὐτοί (pronome da terceira pessoa singular, masculino, nominativo plural) entre οὕτως e διαλογίζονται pelo P⁸⁸ (aparentemente), pelos maiúsculos A, C, 090, pela família f¹³ , o texto majoritário e a versão siríaca harcleana. A variante coloca em termo explícito o sujeito que já está implícito no verbo διαλογίζονται , não mudando em nada o sentido da frase. O texto de Nestle/Aland, bem melhor testemunhado e por isto preferível, se baseia nos maiúsculos X , B, D, L, W, Θ , na família f¹ , nos minúsculos 28.565.700.892 e outros.

Também as demais variantes apresentadas com respeito a este texto não implicam em alteração substancial de sentido, nem podem reivindicar originalidade, como mostraria a análise, da qual aqui nos podemos dispensar.

III. OBSERVAÇÕES INTRODUTÓRIAS

O evangelho de Marcos, de que o texto em estudo é parte, goza na pesquisa recente de renovado interesse (4). Isto, aliás, não

-
- (3) Quanto aos critérios a serem aplicados na crítica textual, B.P. Bittencourt: *O Novo Testamento - Cânon, Língua, Texto*, (São Paulo, 1965). Apesar de ultrapassada pela 26ª edição do texto de Nestle/Aland, a leitura dessa obra continua instrutiva.
- (4) Cf J. Gnilka: *Das Evangelium nach Markus, Ev.-Kath. Kom. zum NT*, Vol II/1, (Zürich-Neukirchen 1978), pág. 7. É sintomático também que duas mais discutidas abordagens materialistas da Bíblia escolhessem como objeto o evangelho de Marcos, M. Clevnot: *Enfoques Materialistas da Bíblia*, (Rio de Janeiro 1979) e F. Belo: *Lectura Materialista del evangelho de Marcos*, (estella 1975).

porque tivessem sido feitos sensacionais progressos na elucidação das origens deste evangelho ou da identidade de seu autor. Entre os especialistas parece consolidar-se o relativo consenso de que o evangelho foi escrito por volta do ano 70 d.C., que é dirigido a comunidades gentílico-cristãs e que representa a primeira obra de seu gênero, tendo servido de fonte para os evangelistas Mateus e Lucas. No mais, muitas coisas permanecem hipotéticas: Não sabemos exatamente onde este evangelho foi redigido (possivelmente em Roma), quem o redigiu (Marcos é um cristão da segunda geração, mas é altamente duvidoso que tenha sido intérprete de Pedro como o quer a tradição eclesiástica) e também desconhecemos quais precisamente foram os motivos da redação (5). O evangelista ocultou a sua identidade e as circunstâncias que o fizeram escrever por detrás da causa, da qual se sabe testemunha.

O novo interesse a que nos referimos, é devido a caráter e teologia desta obra. Limitamo-nos a apresentar alguns aspectos:

1. Marcos oferece a mensagem cristã em forma de um relato sobre palavra, ação e sorte de Jesus. Ele coleta a tradição evangélica, dá-lhe arranjo numa obra quase biográfica e a coloca a serviço de seu interesse querigmático. Teologia não se lhe resume em historiografia nem em argumentação teológica. O evangelista, muito pelo contrário, combina a perspectiva histórica com a proclamação da Igreja. Ele cria a categoria formal de um "evangelho" (1.1) que, a um só tempo, conta história e chama à fé (6).

Este duplo caráter do evangelho como notícia histórica e testemunho de fé já muitas vezes foi destacado. Não se trata de uma descoberta nova. No entanto, uma época que, como a nossa, não permite à teologia o refúgio à esfera das teorias, antes se engaja em alicerçar a fé na história e na práxis, necessariamente deverá sentir-se atraída pela maneira de Marcos fazer teologia. O evangelista é concreto, escreve "a história de uma práxis", a saber da práxis de Jesus, e apresenta assim o primerio modelo de uma teologia narrativa no Novo Testamento (7). A exegese deverá esclarecer e confirmar esta afirmação.

-
- (5) Pormenores em E. Lohse: *Introdução ao Novo Testamento*, (São Leopoldo, 1974), pág. 138 ss.
 (6) Cf. E. Schweizer: *Die Theologische Leistung des Markus, Evangelische Theologie (= Ev.Theol.)* 24, 1964, pág. 337 ss; J. Roloff: *Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung, Ev. Theol.* 29, 1969, pág. 73 ss.
 (7) Quanto à teologia de Marcos, J. Schreiner/G. Dautzenberg: *Forma e exigência do Novo Testamento, NCB 2*, (São Paulo 1977), pág. 228 ss; F. de La Calle: *A teologia de Marcos*, (São Paulo 1978); S. Schulz: *Die Stunde der Botschaft*, (Hamburg 1967), pág. 9 ss.

2. No evangelho de Marcos, reconhecidamente, observamos o que se chama teologia da cruz (8). Mais do que os outros evangelistas, Marcos ressalta que ninguém conhece realmente Jesus se não tiver contemplado o crucificado. Por isto a história da paixão ocupa amplo espaço neste evangelho. Desde os inícios da atividade de Jesus, a cruz lança a sua sombra sobre o seu caminho: As hostilidades por parte dos escribas, fariseus, e outros preanuncia a morte violenta (3,6; etc.). Esta não é acidente nem equívoco lamentável, mas a ação planejada dos que negam a Deus os frutos devidos (12.1 ss). Deus encontra resistência no mundo. Ciente disto, Jesus prediz sua morte e ressurreição (8.31-33; 9.30-32; 10.32-34).

Entretanto, ele não é entendido nem mesmo pelos seus discípulos. Na verdade ninguém o pode realmente conhecer antes da crucificação e ressurreição. Um segredo envolve a pessoa de Jesus — na pesquisa fala-se no segredo messiânico — que somente pela cruz e a páscoa é desfeito (cf 15.39!). Então se revela que justamente o crucificado é o Filho de Deus, que na cruz aconteceu salvação (10.45) e que ser discípulo significa seguir Jesus em exatamente este caminho (cf 8.34 ss; 9.33 ss; 10.35 ss). Pelo que tudo indica, o evangelho de Marcos se dirige a comunidades marcadas pela experiência do sofrimento e da oposição a seu credo, razão pela qual a cruz de Jesus Cristo se lhe torna duplamente relevante.

3. Todavia, para Marcos, Jesus não é apenas o sofredor, o crucificado, ele é, em toda sua humildade, o poderoso, capaz de libertar das forças que oprimem. Assim como a realidade da cruz sempre de novo se projeta no caminho de Jesus, assim também há sempre novos vislumbres da páscoa (9): Chama atenção a autoridade com que Jesus ensina (1.21 ss). Os seus milagres causam assombro. Jesus se revela como Senhor das forças da natureza (4.35 ss), da fome (6.30 ss; 8.1 ss), da doença (10.46 ss; etc.), da lei (2.28; 7.1 ss; etc.), do templo (11.15 ss), dos demônios (3.23 ss), de César (12.13 ss), de culpa (2.5) e da morte (5.21 ss). Ele liberta do medo, e faz participante de sua ressurreição quem nele crer. O crucificado e ressuscitado dá início a uma nova comunidade,

(8) Ver U.Luz: *Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament*, *Ev.Theol.* 34,1974 pág. 131 ss.

(9) É por isso que M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, (Tübingen 1966), 5ª ed., pág. 232) qualificou o evangelho de Marcos como sendo o evangelho das "epifanias secretas": A glória do Filho de Deus aparece nos feitos de Jesus, embora não seja reconhecida antes da Sexta-feira Santa.

chamada a viver a liberdade, em amor a Deus e ao próximo (12.28 ss) e no serviço de uns aos outros (10.42 ss). Esta comunidade aguarda a vinda do reino prometido em vigilância e, mesmo assim, em despreocupação (13.1 ss), sabendo que o poder da ressurreição triunfará por sobre sofrimento e morte.

Vejamos como o texto 2.1-12 se enquadra nestes horizontes.

IV. O CONTEXTO

Conforme Marcos, o episódio da cura do parálfico em Cafarnaum (2.1-12) faz parte do período inicial da atividade de Jesus. Está ligado às perícopes anteriores pelo destaque dado à ἐξουσία (cf. 1.22; 2.10): Palavra e ação de Jesus causam espanto devido ao poder neles manifesto, expelindo demônios (1.27.34.39) e curando doenças (1.29 ss; 32 ss; 40 ss). O nosso trecho, pois, dá prosseguimento às demonstrações do poder salvífico de Jesus que o distingue dos escribas (1.22) e provoca a sensação de algo absolutamente novo (1.27; 2.12).

Esta mesma autoridade, porém, desperta também o protesto. É o principal aspecto comum dos cinco trechos reunidos em 2.1 - 3.6, dos quais a cura do parálfico é o primeiro. Seguem-lhe a vocação de Levi e a comunhão de Jesus com publicanos e pecadores (2.13-17), a questão do jejum (2.18-22), o arrancar de espigas pelos discípulos no sábado (2.23-28) e a cura do homem da mão ressequida (3.1-6). Em todos estes casos, o agir de Jesus é motivo de profunda indignação em escribas, fariseus e outros, a ponto de os fariseus conspirarem com os herodianos "em como lhe tirariam a vida" (3.6). Considerando que esta observação não só fecha o trecho imediatamente precedente (3.1-6), mas que se refere também aos anteriores (2.1-28), fica claro tratar-se em 2-3.6 de um bloco, ou seja de uma coletânea de controvérsias, revelando já a estas alturas algo das causas que levariam Jesus à cruz. Outras semelhanças mais em estrutura, forma (10) e estilo corroboram o resultado (11). Isto significa: A cura do parálfico em Cafarnaum

(10) Trata-se, sem exceção alguma de apotegmas, respectivamente de um gênero literário que tem numa palavra de Jesus seu ponto culminante. Ver R. Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, (Göttingen 1957), 3ª ed., pág. 8 ss; J. Schreiner/G. Dautzenberg: op. cit. pág. 238; B.P. Bittencourt: *A forma dos evangelhos e a problemática dos sinóticos*, (São Paulo 1969), pág. 31 ss.

(11) Cf. entre outros W. Thissen: *Erzählung der Befreiung*, *Forschung zur Bibel* 21, (Würzburg 1976), pág. 12 ss.

deve ser compreendida no contexto dos demais escândalos provocados por Jesus, sendo digno de nota que justamente a concessão do perdão dos pecados se constitui em fator da crucificação.

É bem provável, aliás, que a coletânea tenha sido composta já antes de Marcos, embora haja diversidade de opinião entre os especialistas no que diz respeito à extensão da tradição pré-marciana e do trabalho redacional do evangelista (12). Não há necessidade de nos ocuparmos com a questão. Constatamos simplesmente que já antes de Marcos havia comunidades interessadas em coletar a tradição acerca das controvérsias de Jesus com seus oponentes.

Para tanto havia bons motivos. Uma comunidade que, inspirada por Jesus, perdoava pecados, dava sua companhia a pecadores, não jejuava e não mais se sabia escrava do sábado, naturalmente sofria oposição. Ela se justifica e defende o seu procedimento, lembrando o agir de Jesus e conscientizando-se da fonte, da qual lhe advém a autoridade e a liberdade para a sua prática (13). Incorporando esta tradição em seu evangelho, Marcos assume este interesse das comunidades. Simultaneamente, porém, lhe imprime os caracteres de sua própria mensagem: Assim como a pessoa de Jesus deve ser vista a partir da cruz, assim a cruz deve ser vista a partir de palavra e ação de Jesus. Ambas as coisas se condicionam mutuamente.

V. ESTRUTURA

A narrativa da cura do paralítico apresenta uma seqüência muito clara dos seus elementos componentes.

1. Os V 1 + 2 são introdução, indicando o lugar e as circunstâncias das coisas a acontecer. Depois da ausência por alguns dias, Jesus volta a Cafarnaum. E tão logo se sabe que está em casa, affui a multidão, querendo-lhe ouvir a palavra. As pessoas lotam a casa de tal maneira que nem mesmo à porta há espaço. Este é o cenário do que segue.

2. Os V 3-5 constituem a primeira parte da narrativa. Um paralítico é trazido por quatro homens que, não podendo levá-lo a Jesus por causa da multidão, fazem uma abertura no telhado, baixando o leito com o paralítico imediatamente diante de Jesus.

(12) Informa sobre isto H.W.Kuhn: *Ältere Sammlungen im Markusevangelium. Studien zur Umwelt des NT 8*, (Göttingen 1971), pág. 53 ss.

(13) H.W.Kuhn: op. cit. pág. 89 ss.

Este, depois de constatar a fé desta gente, anuncia ao paraplítico o perdão dos seus pecados.

3. Os V 6-10 são motivados por exatamente este gesto de Jesus. Subdivide-se a unidade em duas partes.

a. V 6+7: O protesto de alguns escribas que estão lá sentados. Não articulam o protesto em alta voz, mas em pensamentos. No seu entender, Jesus está blasfemando por usurpar um privilégio reservado a Deus.

b. V 8-10: A resposta de Jesus a seus adversários. Percebendo-lhes os pensamentos, Jesus pergunta pelo que julgam ser mais fácil, a cura ou o perdão dos pecados. A fim de evidenciar a sua autoridade para perdoar pecados, procede então a cura. Mas aí, no V 10, rompe a frase. A forma da oração direta muda abruptamente para a da oração indireta, preparando a última parte da narrativa que compreende

4. os V 11+12. Temos aqui a notícia da cura do paraplítico mediante a ordem poderosa de Jesus. Carregando o seu leito, o paraplítico vai para sua casa, ao que todos ficam maravilhados, louvando a Deus e dizendo: "Nunca vimos coisa assim".

A progressão dos pensamentos, pois, é clara. Mas, podemos compreender a narrativa como unidade orgânica?

VI QUESTÕES DA HISTÓRIA DA FORMA

Não só a ruptura da frase no V 10, também outros indícios comprovam que, na presente perícopé, foram combinados o relato de um milagre e uma controvérsia em torno do perdão dos pecados. Os V 6-10 têm todas as características de um inclusão (14):

1. É surpreendente ouvir que havia escribas ali sentados naquela casa cheia de gente. Eles são introduzidos nessa história sem qualquer menção anterior.

2. No V 12 diz que todos (!) deram louvor a Deus pelo que tinham visto. Os escribas incluídos? É difícil de imaginar.

3. Observa-se certa incongruência nos V 6-10. Jesus, conforme o V 10, demonstra seu poder para perdoar pecados, mediante seu poder para curar o paraplítico. Subentende-se, pois, que o perdão dos pecados seja o mais fácil em comparação com a cura. Isto, porém, conflita com o V 6, uma vez que na opinião dos escribas

(14) Com respeito ao que segue compare especialmente A. Weiser: *O que é milagre na Bíblia*. (São Paulo 1978), pág. 63 ss.

o perdão dos pecados é o extremamente mais difícil, sim, o impossível por ser direito exclusivo de Deus. Esta tensão se explica a partir da perspectiva da comunidade posterior, sem dúvida responsável pela formulação dos V 6-10: A comunidade cristã perdoa pecados, sendo por esta razão hostilizada pelos judeus que em tal prática descobrem blasfêmia. Mas ela se defende, fazendo valer a autoridade de Jesus. Eis, o "Sitz im Leben" destes versículos (15). Simultaneamente, porém, ela defende o próprio Jesus, procurando comprovar que ele tinha autoridade para conceder o perdão dos pecados. Ele, do qual se conhecem tantos milagres de cura maravilhosa, por acaso não teria o poder de também perdoar pecados? Os milagres, pois, comprovam o poder divino de Jesus.

Evidentemente, esta teologia é problemática. Ela preconiza os milagres de Jesus como comprovantes e demonstrações, o que está em desacordo com Mc 8.11 ss. Nada dispensa as pessoas da necessidade de crer sem as garantias de um sinal do céu. Além disto, o perdão dos pecados sofre perigosa desvalorização se visto como sendo o mais fácil em comparação com a cura de um paraplégico. Podemos compreender o perdão dos pecados adequadamente se não o vemos como milagre imerecido? Em síntese, há perguntas a fazer à teologia que aparece nos V 6-10.

Seja adiantado que o evangelista Marcos não é, sem mais sem menos, partidário da concepção acima. Também para ele os milagres são importantes como manifestações do poder de Jesus. Mas, o evangelista deixa muito claro: Os milagres não provocam a fé. Esta tem a sua origem em cruz e ressurreição de Jesus. No presente contexto, Marcos destaca o perdão dos pecados como sendo o escândalo co-responsável pela morte de Jesus. O milagre da cura não a pode evitar. O que então "demonstram" os milagres? Em resumo, existe uma certa tensão entre a teologia subjacente aos V 6-10 e a interpretação que Marcos deu ao texto no todo do seu evangelho.

De qualquer maneira, os argumentos arrolados são suficientes para comprovar que os V 6-10 originalmente não pertenciam à narrativa. Nisto existe quase que consenso entre os especialistas (16). Duvidoso é se também o V 5 b pertence à inclusão, ou se a

(15) Cf. H.W.Kuhn: op. cit. pág. 83 ss; R. Bultmann: *Geschichte* ... pág. 13; e outros.

(16) Um dos últimos a defender a integridade original do texto é J. Schniewind: *Das Evangelium nach Markus. Das Neue Testament Deutsch* (= NTD) 1, (Göttingen 1963), 10ª ed. pág. 62 ss.

parte incluída se limita aos V 6-10. No primeiro caso teríamos, originalmente, uma típica história de cura nos seguintes termos: (V 5 a) E Jesus, vendo-lhes a fé, disse ao paraplético: (V 11) Eu te digo, levanta-te, toma o teu leito e vai para a tua casa . . . (17). No segundo caso teríamos a seguinte versão original: (V 5) E Jesus, vendo-lhes a fé, disse ao paraplético: Filho, os teus pecados estão perdoados. (V 11) Eu te digo, levanta-te, toma o teu leito e vai para a tua casa . . . (18). Portanto, a narrativa original continha ou não a palavra do perdão dos pecados?

Ora, é bem mais fácil explicar a inclusão da discussão em torno do perdão, se a narrativa oferecia motivos para tanto. Isto, porém, não é o caso, se o V 5 b deve ser atribuído à inclusão. Como a comunidade chegaria à idéia de incorporar a palavra e a discussão sobre o perdão dos pecados numa história que tão somente falava de uma cura? Tudo fala a favor da hipótese que o V 5b fazia parte da narrativa original e que somente os V 6-10 devem ser considerados acréscimo posterior. Isto significa que desde o início o específico desta perícopa consistiu na combinação do perdão dos pecados e da cura, sendo apenas a controvérsia (V 6-10) secundária.

Mediante a inclusão, muda o gênero formal da narrativa. Os V 1-5, 11 + 12 representam o modelo de uma história de milagre, possuindo todos os elementos característicos da mesma: A indicação da doença (v 3), a constatação da fé do (s) pedinte(s) (V 4 + 5), a palavra eficaz de Jesus (V 5b.11), a documentação visível da cura (V 12a), bem como a menção da impressão causada pela cura nos espectadores (V 12b) ou seja a "conclusão em unísono" – isto pertence à tópica dos contos de milagres (19). Os V 6-10, porém, transformam o conto de milagre na categoria formal de um "apoteagma", ou seja de uma controvérsia, desviando a atenção do milagre e

-
- (17) Assim R. Bultmann: *ibid*; E. Lohmeyer: *Das Evangelium des Markus, Krit. ex. Kom. Zum NT I*, 2 (Göttingen 1957), 14^o ed. pág. 50; H. Thyen: *Studien zur Sündenvergebung, FRLANT 98*, (Göttingen 1970), pág. 242 A 2; J. Gnllka: *op. cit.* pág. 96; e outros.
- (18) Assim F. Hahn: *Christologische Hohheitstitel, FRLANT 84*, (Göttingen 1964), 2^o ed. pág. 43 A 1; E. Schweizer: *Das Evangelium nach Markus, NTD I*, (Göttingen 1967), 11^o ed. pág. 32 s; W. Grundmann: *op. cit.* pág. 73; C. Colpe: art. $\delta \nu \lambda \omicron \varsigma \tau \omicron \upsilon \acute{\alpha} \nu \theta \rho \omega \pi \omicron \upsilon$, em: *Theologisches Wörterbuch zum NT (= ThW) Vol VIII*, pág. 433; L. Goppelt: *Teologia do Novo Testamento*, Vol 1, (São Leopoldo/Petrópolis 1976), pág. 153; A. Weiser: *op. cit.*; R. Pesch: *Das Markusevangelium, I. Teil (Herders Theol. Kommentar zum NT Vol II)*, (Freiburg, Basel, Wien 1976), pág. 152; e outros. Aliás, é bem possível que a mão redatora do evangelista procedeu a uma série de retoques neste texto. Mas não abandonamos neste tocante o terreno das conjecturas. Cf. W. Thissen: *op. cit.* pág. 47as; K. Kertelge: *Die Wunder Jesu im Markusevangelium, StANT 23*, (München 1970) pág. 76.
- (19) R. Bultmann: *Geschichte . . .* pág. 227; J. Jeremias: *Teologia do Novo Testamento, NCB 3*, (São Paulo 1977), pág. 135 s; A. Weiser: *op. cit.* pág. 58 as.

concentrando-a no assunto em debate — neste caso o perdão dos pecados (20). O milagre passou a ser a moldura da discussão que é a parte central do texto.

VII. A PERGUNTA HISTÓRICA

Antes de prosseguir será necessário tratar da pergunta pela historicidade do que o texto transmite. O problema se coloca não tanto em relação ao milagre da cura, mas muito mais em relação ao perdão dos pecados. Com respeito aos milagres, a tradição evangélica é tão rica que não se pode negar o fato de Jesus ter chamado atenção através de feitos milagrosos, embora seja muito difícil “explicar” o fenômeno e dizer com precisão onde, nos relatos dos evangelhos, começam a fundir-se a história e a fé (21). Em todos os casos, o ceticismo que declara genericamente não serem históricas as curas de Jesus carece de fundamento.

Com relação ao perdão dos pecados, as coisas parecem ser mais complicadas. Além de Lc 7,48 (desconsiderando-se naturalmente os paralelos em Mt 9.1-8 e Lc 5.17-26) é esta a única passagem dizendo em termos expressos que Jesus perdoou pecados. Será isto lastro suficiente para a demonstração? Levando em conta, ainda, a suspeita de inclusão posterior que onera nossa passagem (V 5bl), concluiu-se, não raro, em sentido negativo: Jesus, em tempos de sua vida terrestre não perdoou pecados (22). O perdão de suas dívidas, a comunidade teria descoberto unicamente na cruz (Mt 26.28 e par.; Gl 1.4; Ef 1.7; Hb 9.22; etc.). Isto significa que a prática de perdoar pecados na comunidade cristã (cf Mt 9.8; 18.18; I Jo 1.9; etc.) teria sua origem exclusiva na morte expiatória de Jesus, sem poder apoiar-se em palavras ou gestos do Jesus histórico. Mc 2.5 seria, juntamente com Lc 7.48 uma reprojeção da comunidade primitiva, destituída de base histórica. Será correto isto? Duas observações nos fazem discordar:

(20) Veja acima nota 10.

(21) Detalhes em G. Brakemeier: *Evangelho e milagre sob a perspectiva do Novo Testamento*, em: *Estudos Teológicos* 16, 1976 (3), pág. 5 ss; A. Weiser: *op. cit. passim*.

(22) Assim, por exemplo, E. Fuchs: *Das Zeitverständnis Jesu*, em: *Gesammelte Aufsätze* Vol II, (Tübingen 1965), pág. 353 ss. “Jesus não perdoou pecados, antes chamou pecadores, com os quais, por isto, livre e alegremente comia e bebia” (a tradução é nossa). Esta formulação é estranha. Na companhia que Jesus deu aos pecadores, por acaso, não está implícito o perdão? Da maneira como Fuchs se expressam: H. Thyen: *BAPTISMA METANOIAE EIE AGEEIN AMAPTION*, em: *Zeit und Geschichte*, FS R. Bultmann, (Tübingen 1964), pág. 108, e outros. diferente J. Jeremias: *Teologia...* pág. 178 ss.

1. É resultado seguro da pesquisa que Jesus buscou os pecadores, dando-lhes sua comunhão e escandalizando dessa forma os justos (Mc 2.15 ss; Lc 7.36 ss; 15.1 ss; etc.) (23). Esta busca equivale a uma atitude de perdão. Jesus, buscando o pecador em nome de Deus, na realidade, lhe concede o perdão dos pecados, mesmo faltando a respectiva articulação verbal, como Zaquêu, o publicano, bem o percebeu (Lc 19.1 ss).

2. Jesus, entretanto, não só pratica, ele também fala do perdão dos pecados. Dá-lhe a forma de prece no "Pai Nosso" (Mt 6.12; Lc 11.4) ou então de uma promessa: "Porque se perdoardes aos homens as suas ofensas, também vosso Pai celeste vos perdoará" (Mt 6.14; cf Lc 6.37). Mais importante ainda é que o tema perdão é tratado, direta ou indiretamente, numa série de parábolas. Ao re-admitir o seu filho pródigo, o pai naturalmente lhe perdoa (Lc 15.11 ss). Da mesma forma está subentendido que Deus perdoou ao publicano quando este desce justificado para sua casa (Lc 18.9 ss). E, finalmente, lembramos a parábola do credor incompassivo (Mt 18.23 ss) que fundamenta a necessidade de homens se perdoarem mutuamente pelo fato de Deus ter (!) perdoado as dívidas ao que lhe pediu.

Disto resulta que Jesus "não só praticou o perdão, mas que o terá expresso também em palavra" (24). Jesus perdoou os pecados, não só através de sua morte, mas sim através de toda a sua existência, ou seja, através de sua palavra, ação, morte e ressurreição. Mc 2.5b, pois, se enquadra perfeitamente dentro do que sabemos a respeito do Jesus histórico.

VIII. PERDÃO DOS PECADOS E DOENÇA NO AT E NO JUDAÍSMO CONTEMPORÂNEO DE JESUS

O protesto dos escribas, porém, histórico também ele, sem dúvida alguma, como se explica? Vejamos como se pensava na época do Novo Testamento a respeito de perdão dos pecados e doença. Isto naturalmente deverá acontecer no pano de fundo de seus pressupostos vétero-testamentários. A complexidade do assunto, aliás, não permite que ofereçamos algo semelhante a um

(23) Ver, entre outros, G. Bornkamm: *Jesus de Nazaré*, (Petrópolis 1976), pág. 70 m.

(24) Citação de A. Strobel: *Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit. Arbeiten zur Theologie*, I. Reihe 37, (Stuttgart 1968), pág. 61 (tradução nossa). Ali mais subsídios.

quadro completo (25). Devemos restringir-nos a algumas rápidas observações, contudo indispensáveis para a compreensão do texto.

Israel, em sua história, freqüentemente falou da compaixão divina que apaga as transgressões e perdoa as iniquidades (Êx 34.6; Sl 65.3; 103.3; 130.4; etc). Este falar não lhe foi fácil, todavia. Pecado era assunto por demais grave para que pudesse ser tratado com leviandade. Ferindo os direitos de Deus, seja no nível sacral ou social, o pecado criava uma situação de desgraça que fatalmente remetia as conseqüências do ato pecaminoso ao próprio malfeitor, em forma de castigo (26). A ira de Deus persegue o pecado e ameaça a existência do indivíduo ou povo infrator. Como podia haver perdão sob essas condições? Pelo que vemos destacam-se no AT três respostas:

1. Perdoar significa desconsiderar o pecado (27). Roga a Deus o orador do Sl 25: "Não te lembres dos meus pecados da mocidade, nem das minhas transgressões." (V 7; cf Sl 79.8; etc.). A mesma compreensão se verifica, por exemplo, em Amós. Intercedendo pelo povo, em suas visões (Am 7.1 ss), o profeta por duas vezes consegue mover o coração de Deus. O castigo já decidido será suspenso. Deus se arrepende da pena que estava para infligir a Israel. Em outros termos, o pecado será desconsiderado. Deus dele não fará caso (cf Jr. 26.19; Jl 2.13; etc.). Contudo, na terceira e quarta visão (Am 7.7 ss; 8.1 ss) a situação mudou. Deus não mais pode passar de largo de Israel. Sobrevivera o terrível juízo divino. Deve-se perguntar, evidentemente, se aqui podemos falar em perdão no sentido pleno da palavra. Pois a simples desconsideração não vence o pecado. De qualquer maneira, o perdão que os cristãos confessam ter em Jesus Cristo, possui dimensões mais profundas.

2. Perdoar é idêntico a reduzir o castigo. Em II Sm 12.13 o profeta Natã anuncia a Davi, após este ter confessado seu grave erro: "Também Javé te perdoou (no original: tirou de ti, fez passar) o teu pecado." Mas este perdão isenta Davi apenas da necessidade

(25) Remetemos, em termos gerais, para G.v.Rad: *Teologia do Antigo Testamento*, Vol I, (São Paulo 1973), pág. 258 ss; C. Westermann: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, ATD *Ergänzungsreihe* Vol 6, (Göttingen 1978), pág. 102 ss, pág. 107 ss.

(26) No AT, pecado e castigo podem ser sinônimos. Cf. C. Westermann: *op. cit.* pág. 106.

(27) Cf K. Koch: *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, *Ev. Theol.* 26, 1966, pág. 217 ss -- um artigo interessante em muitos sentidos.

de morrer, não da pena como tal. O filho que lhe está para nascer, este morrerá (II Sm 12.14). Algo semelhante observamos em Êx 32: O furor de Deus está para consumir o povo idólatra que adorou o bezerro de ouro (V 10). A intercessão de Moisés, porém, consegue evitar o pior. Tendo pedido perdão para o povo (V 32), este não foge do castigo, mas não é exterminado pela ira divina (cf tb. Êx 34.6). Perdão, pois, se resume em redução da pena, e é claro que também aqui estamos longe da maneira de o Novo Testamento entender o perdão dos pecados.

3. Perdão dos pecados é conseguido mediante expiação, em rito cultural. Trata-se, neste caso, de perdão real, isto é, de eliminação da culpa e das conseqüências funestas do ato pecaminoso. A pessoa é purificada, lavada da iniquidade (Sl 51.2 ss). No ritual sacrificial, os pecados são transferidos a um animal, morto em lugar do pecador, cabendo aos sacerdotes importante função: Eles atuam como representantes de Deus. Comendo a carne dos sacrifícios, sobre a qual pesa o pecado, eles o eliminam. Carregam a iniquidade da congregação e fazem expiação pelos pecados diante de Deus (Lv 5.6; 6.16 ss; 10.17 ss; (28). Em tudo isso é Deus quem perdoa, sendo os sacerdotes apenas os mediadores. No culto, de fato, o pecador experimenta a misericórdia do Deus que perdoa.

Existem fortes indícios fazendo crer que o perdão dos pecados no culto recebeu verdadeira importância apenas na época pós-exílica (29). Passagens como Is 6.5-7 certamente mostram que o pensamento da expiação e do perdão dos pecados no culto não era desconhecido na era pré-exílica. Todavia, está bem mais em evidência naquele tempo o Deus que castiga o pecado ou, quando muito, o desconsidera, respectivamente reduz as sanções. Foi após o exílio que se "descobriu" em Israel que Deus perdoa pecados, mesmo que o perdão permanecesse vinculado à expiação cultural.

O judaísmo contemporâneo de Jesus é herdeiro do AT também no que diz respeito ao perdão dos pecados. Registram-se, porém, algumas particularidades:

(28) G. v. Rad: op. cit. pág. 265 e H. Vorländer: Art. Vergebung, em: *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, Vol. II/2, (Wuppertal 1971), pág. 1263 s; e outros.

(29) Esta é a tese de K.Koch: op. cit. Ainda que este autor tenha exagerado ao negar qualquer importância do perdão dos pecados na época antes do exílio, é de admitir que houve forte valorização dos rituais de expiação após o mesmo. Cf. C. Westermann: op. cit. pág. 100. A origem do escrito sacerdotal (P) justamente neste período e a revisão dos livros proféticos, à qual conforme K.Koch (e outros) devem ser atribuídas passagens como Mq 7.18 ss - um dos mais impressionantes testemunhos da confiança de Israel no perdão de seu Deus - o comprovam.

1. A concessão do perdão dos pecados continua dependendo e se fixa ainda mais na instituição do sacerdócio e do culto. Excetuando-se uma vez a figura excepcional de João Batista ou a comunidade de Qmram (30), não há, no tempo de Jesus, possibilidade de conseguir perdão dos pecados senão através de arrependimento e do ritual (31). Mormente o grande Dia da Expição (Lv 16), comemorado anualmente, desempenhava papel importante. Contudo, nem todos os pecados podiam ser perdoados dessa forma. Discutia-se entre os rabinos, quais os pecados perdoáveis, quais não, bem como as condições a serem cumpridas para que a expiação se tornasse eficaz.

2. Aguardava-se a concessão do perdão dos pecados do mundo futuro, seja em forma de expiação pelas chamas do "gehinnom" (γέεννα), imaginado, pois, como purgatório, seja pela graça de Deus tão somente em sentença no juízo final (32). Em outros termos, o perdão dos pecados era esperança escatológica. Novamente, porém, não existe unanimidade entre os teólogos da época: Permanece controvertido quem teria o privilégio de conseguir expiação para os seus pecados no "gehinnom", alcançando assim ainda a salvação eterna, respectivamente quem estaria excluído.

3. Aguarda-se o perdão dos pecados para os tempos messiânicos, embora não tenhamos nenhum indício da esperança de o messias, ele mesmo, perdoar pecados. É Deus a quem compete este direito em sentido exclusivo (33).

4. É típico do judaísmo contemporâneo de Jesus discriminar os pecados conforme o grau de gravidade. Conseqüentemente distinguia-se também entre vários tipos de expiação, como já frisamos acima. Esta distinção é problemática, pois redundante, em última instância, na necessidade de distinguir entre pecadores dignos do perdão e outros não dignos. Exagerando levemente podemos dizer: A pessoa deve conquistar ou então merecer o "direito" ao perdão dos pecados — concepção esta que prejudica tanto a gratuidade do perdão como a solidariedade de todos no pecado.

(30) Cf. H. Vorländer: op.cit. pág. 1264 e, especialmente, H. Thyen: Studien... pág. 77 ss e 131 ss.

(31) Comprovantes em P. Billerbeck (H.L. Strack): Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, Vol I e IV/2, (München 1922), esp. Vol I, pág. 636 a.

(32) P. Billerbeck: ibd. e Vol. IV/2 pág. 1049 ss.

(33) P. Billerbeck: op.cit. Vol. I, pág. 495.

5. Não menos problemática é a rigorosa vinculação do perdão à expiação. Pois isto significa, apesar de todos os possíveis contra-argumentos, que a pessoa deve "pagar" pelo seu pecado, necessariamente (34). Deus não teria o direito de perdoar livremente sem impor condições e sanções? A teologia cristã, allás, acolheu o pensamento da expiação, aplicando-o à morte vicária de Jesus em nosso favor. No sangue de Jesus Cristo temos a expiação (Almeida: propiciação) para os nossos pecados (Rm 3.25; Hb 2.17; 9.5; I Jo 2.2; 4.10; etc.). Não é a única interpretação da morte de Jesus no NT, mas é uma das importantes (35). Ela é legítima por lembrar inconfundivelmente que o perdão dos nossos pecados custou caro para Deus (I Co 6.20; 7.23; etc.). A morte expiatória de Jesus, bem como a tradição vétero-testamentária e judaica em geral imprimem na consciência da Igreja que pecado é assunto grave, que Deus o castiga e que perdão é milagre. Todavia, não se pode condicionar o perdão de Deus à expiação como se antes da morte de Jesus ou à parte dos sacrifícios cultuais não tivesse sido possível o perdão dos pecados. Quem assim fala, sujeita Deus a um dogma, cerceia a sua liberdade e subestima o poder de seu amor.

É exatamente isto o que Jesus critica nos teólogos de seu tempo: Deus realmente está preso à expiação? Este é o escândalo do filho mais velho na parábola do filho pródigo. Ele não entende a maneira incondicional de o pai dar o seu perdão ao que errou (Lc 15.11 ss).

Considerando, em síntese, este pano de fundo, confirma-se a constatação de L. Goppelt com respeito a Mc 2.5: "E realmente não existe nenhuma analogia vétero-testamentária ou judaica a esse anúncio de perdão dos pecados realizado por Jesus." (36) O protesto dos escribas, a partir de suas premissas religiosas tradicionais, é procedente.

Nova é também a maneira de Jesus encarar a doença. Prevalencia no judaísmo da época a firme convicção de toda

(34) Naturalmente expiação não é simplesmente sinônimo de castigo, e, não obstante, existe uma afinidade entre ambos. Expiação é originalmente um meio de se proteger e desviar as consequências do pecado. Cf J.Hermann/F.Büchsel: art. ἵλασις, ThW Vol III, pág. 300 ss; G.v.Rad: op.cit. pág. 264 ss.

(35) Cf. entre outros L.Boff: *Paixão de Cristo-Paixão do Mundo*, Publicações CID, teologia 13, (Petrópolis 1977) pág. 98 ss.

(36) op.cit. (nota 18), pág. 155.

enfermidade ser castigo para determinado pecado. Eis a afirmação de um rabino: "Não há morte sem pecado nem castigo (sofrimento) sem culpa." E conforme outro, o "doente não recuperar-se-á de sua doença até que se (=Deus) lhe perdoar todos os seus pecados". (37). A consequência fatal dessa concepção é que o doente, além de suportar o sofrimento de seu corpo, é enquadrado entre os pecadores, dando aos sãos a chance de se destacarem como justos.

Já no AT pecado e doença são vistos em estreita correlação. Deus castiga o pecado com "redução de vida" (38), ou seja com doença, perda ou outro tipo de golpe (cf Sl 38.3; 39.11; 41.4; etc). Pela mesma razão o perdão abrange também o corpo, curando-lhe os males (Sl 103.3; Is 53.5; etc.). A pessoa, pois, é vista como unidade, não podendo-se separar o corpo e a alma como duas partes distintas. Esta visão, em princípio muito positiva, sofre perversão no instante em que a enfermidade física serve para diagnosticar o pecado, respectivamente para fazê-lo computável. No AT vemos resistência a esta tentação, principalmente no livro de Jó. Este homem se rebela contra a equação de enfermidade e castigo, enquanto seus "amigos" permanecem presos a ela. No entanto, esta resistência se torna fraca no judaísmo posterior, cedendo lugar ao esquematismo da exata correspondência entre pecado e castigo na vida das pessoas. "Qual o pecado, tal o castigo" (Sap.Sal. 11.16) (39). Sob esta perspectiva naturalmente estava-se por demais pronto para ver nos enfermos os castigados de Deus.

Jesus, por sua vez, não declara os doentes inocentes. São pecadores, mas — eles o são como os demais! Para tanto a passagem Lc 13.1-5 é instrutiva. O massacre de um grupo de galileus por Pôncio Pilatos agitava os ânimos. Por que justamente eles? Seria castigo para um pecado especial? Jesus, porém, responde: "Pensais que esses galileus eram mais pecadores do que todos

-
- (37) P. Billerbeck: op.cit. Vol I, pág. 495. A mesma concepção está em evidência numa passagem da Tosefta (Ber 7.3): Quem porventura encontrasse um cego, coxo ou leproso, devia dizer em voz baixa "Bendito seja o Juiz infalível!" Citação em K.Seybold/U. Müller: *Krankheit und Heilung*, Kohlhammer Taschenbücher Vol 1008, (Stuttgart etc. 1978), pág. 141.
- (38) C. Westermann: op. cit. pág. 107, fala em "Daseinsminderung". Cf. também G. von Rad: op.cit. pág. 268 ss; E. Gerstenberger/W. Schrage: *Por que sofrer?* (São Leopoldo 1979), pág. 25 ss.
- (39) Outros comprovantes em W.Bousset/H.Gressmann: *Die Religion des Judentums im späthele-nistischen Zeitalter*, Handbuch zum NT Vol 21, (Tübingen 1966), 4ª ed. pág. 411 ss.

os outros galileus, por terem padecido estas cousas? Não eram, eu vo-lo afirmo; se, porém, não vos arrependerdes, todos igualmente perecereis." (V 2 + 3) Com isto Pôncio Pilato não está desculpado, mas é negado o mecanismo entre culpa e desgraça. Afirmção análoga Jesus faz com respeito a dezoito pessoas que morreram em conseqüência do desabamento da torre de Siloé (V 4 s). Foi um castigo especial de Deus? Ora, não foi outro castigo senão o que todos mereciam.

Os doentes, pois, não são inocentes, mas eles não são mais pecadores do que os sãos. Por esta razão erra quem, em vista de um doente, o despreza como pecador ou lhe procura descobrir a todo custo o pecado especial que cometeu (cf João 9.1 ss). Conforme Jesus existe uma profunda solidariedade de sãos e doentes diante de Deus. Do mesmo modo, porém, fiel à tradição vétero-testamentária, Jesus não pode deixar de ver a pessoa humana como um todo – assunto a ser por nós posteriormente retomado.

IX. EXPLICAÇÃO DE DETALHES

V 1: Cafarnaum, cidade localizada na costa noroeste do lago de Genezaré, serviu a Jesus como ponto de apoio e centro de suas atividades na Galiléia (40). Lá ele está "em casa" (cf Mt 4.13), ou tendo um paradoro próprio, ou – e isto é mais provável (Mt 8.20; Lc 9.50) – hospedando-se na casa de Pedro (cf 2.15 com 1.29 ss). Depois de uma jornada por toda a Galiléia, pois, Jesus volta ($\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\upsilon$!) para Cafarnaum, notícia que imediatamente se espalha. O nome de Jesus, a estas alturas, já é notório (cf 1.28, 33,45).

V 2: É a palavra de Jesus, não a sua capacidade de curar que aqui atrai as pessoas. 'Ο λόγος é termo técnico para a pregação do reino (4.33). Não é a fama de curandeiro que perfaz a notoriedade de Jesus.

V 3: Um diagnóstico mais preciso da paralisia do doente é impossível. De qualquer modo, ele depende da ajuda de familiares e amigos. Conforme II Sm 5.8 estava excluído do templo.

(40) Informações adicionais sobre Cafarnaum em F. Rienecker (ed): *Lexikon zur Bibel*, (Wuppertal 1969), 7ª ed. 1 Kapernaum; J.D. Douglas (ed): *O Novo Dicionário da Bíblia*, (São Paulo 1966), pág. 231 ss.

V 4: A interpretação do versículo é difícil. As casas, na antiga Palestina eram construções com teto plano, em forma de terraço a que uma escada externa dava acesso e onde as pessoas, no verão, podiam demorar-se. O material usado, porém, galhos revestidos de barro entre as vigas, era pouco resistente, sendo necessários consertos periódicos, especialmente antes da época das chuvas (41). Por ser assim, as palavras ἄπεστέγασαν τὴν στέγην estão deslocadas, pois pressupõem casas com telhado. Provavelmente sejam originais do próprio evangelista que tinha diante de seus olhos casas do tipo romano. Corresponde ao tipo da casa palestinese a palavra ἐξορύξαντες (eles cavaram uma abertura). Mas como imaginá-lo numa casa cheia de gente? Ou, a abertura já estava de certo modo preparada? Não o sabemos. Importante é o seguinte: Pessoas sabem superar obstáculos para fazer chegar um paralítico a Jesus.

Aliás, perguntam os especialistas, se o sentido original de todo este procedimento não era outro, a saber, enganar o demônio supostamente responsável pela doença. O demônio deve sair por onde entrou. Então, uma vez expulso o demônio e fechada a abertura no eirado, as pessoas da casa estariam protegidas contra a volta do mesmo uma vez que desconhece outro acesso (42). É uma hipótese concebida a partir da antiga demonologia. Seja como for, para Marcos o sentido é outro: É a multidão que impede seja o paralítico levado diretamente a Jesus – talvez até por motivos de discriminação (cf Mc 10.48!) – fazendo necessária uma providência especial.

V 5: Na persistência que não capitula diante das dificuldades, Jesus enxerga fé. O texto fala na fé dos cinco. Isto significa: O doente é carregado não só pelas mãos, mas também pela fé dos seus amigos, sinal de que fé, embora questão eminentemente individual, possui aspectos comunitários. Ela se exterioriza em confiança, frente à qual Jesus reage (43). A apelação τέκνον (filho!) é característica dos rabinos que assim costumavam dirigir-se a seus discípulos e outros. Ainda que formalidade, a expressão denota complacência e busca conquistar confiança (cf I Jo 2.1,12; 3.7; etc.).

(41) W. Grundmann: *Markus*, pág. 74 ss; R. Pesch: *op. cit.* pág. 155 nota 12.

(42) Ver O. Böcher: *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, BWANT 5.16 (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1972), pág. 72 e 78 ss; e outros.

(43) O tema "fé" se encontra com especial frequência no contexto dos milagres de Jesus. L. Goppelt: *op. cit.* pág. 168 ss.

A formulação "Os teus pecados estão perdoados" pertence à categoria do "passivum divinum" (44), usado no judaísmo da época como maneira de evitar a menção do sagrado nome de Deus, medida preventiva contra o abuso. Sendo Deus o sujeito lógico, o sentido da frase é: "Deus te perdoa os teus pecados". Jesus não nega ser Deus a quem compete o direito exclusivo ao perdão. Sob esta perspectiva o protesto dos escribas é improcedente. E não obstante, eles percebem algo correto. Pois Jesus arroga a si a autoridade de falar em nome de Deus e de ser o mediador do perdão que dele provém (45). Os escribas interpretam como usurpação o que, na realidade, é mediação. Através de Jesus Cristo o perdão de Deus chega aos homens. Aliás, o termo pecado não foi usado por Jesus com freqüência. Mas a estatística verbal não vem ao caso. Jesus viu as pessoas como necessitando de conversão, perdão, renovação, por estarem "endividadas" com Deus, culpada diante dele (e dos homens – cf Mc 7.21-23).

V 6: γραμματεῖς é a designação neotestamentária para os peritos na torá, os rabinos, respectivamente os teólogos ordenados (46). Nos evangelhos pertencem não exclusiva (cf Mc 12.28 ss), mas predominantemente aos adversários de Jesus. O seu protesto, nesta passagem, não se manifesta em palavras, mas em pensamentos do seu coração (καρδίᾳ). Este, pois, é compreendido – em analogia a muitas outras passagens do NT – como sede e fonte do raciocínio humano (47).

V7: No entender dos escribas, Jesus blasfema por ferir, de maneira insolente, a santa majestade de Deus, colocando-se em seu lugar. Oferece excelente comentário a passagem Jo 10.33: "Responderam-lhe (sc. a Jesus) os judeus: Não é por obra boa que te apredrejam, e, sim, por causa da blasfêmia, pois sendo tu homem, te fazes Deus a ti mesmo". Conforme Nm 15.30 era crime passível de pena de morte quem fizesse alguma coisa atrevidamente com relação a Deus. Eis porque a constatação de Jesus ter

(44) J. Jeremias: *Teologia do NT*, pág. 23 ss.

(45) Cf. entre outros H.W.Kuhn: op. cit. pág. 56 ss. A partir do pensamento da mediação é correta a frase de E.Schweizer (*Markus*, pág. 33), dizendo: "Jesus, de fato, age como se estivesse no lugar de Deus".

(46) J. Jeremias: art. γραμματεῖς, em: *ThW Vol I*, pág. 740; J. Gnlika: op.cit. pág. 79 ss.

(47) J. Behm: art. καρδίᾳ, em: *ThW Vol III* pág. 615.

blasfemado é motivo suficiente para o sinédrio condená-lo (cf Mc 14.63 ss e par) (48).

V 8: Jesus conhece os pensamentos dos seus adversários τῷ πνεύματι αὐτοῦ, sendo "espírito" aqui o órgão humano responsável pela capacidade perceptiva. Naturalmente, o espírito de Jesus é determinado pelo espírito de Deus, de modo que percebe inclusive o que passa no interior das pessoas (49).

V 9: Que é mais fácil: Perdoar pecados ou curar um paraplético? Para Jesus ambas as coisas são igualmente fáceis ou difíceis. Sob a perspectiva humana, porém, as coisas são diferentes, dependendo de como se pensa a respeito de pecado e doença, respectivamente do grau de gravidade que possuem. A pergunta de Jesus tem por premissa que tanto o perdão dos pecados como a cura do paraplético são impossíveis para os homens (cf Mc 10.27). Se Jesus o faz, é milagre em ambos os casos, sendo que a sua autoridade para curar significa também a autoridade para perdoar e vice-versa.

V 10: "Filho do homem" é título cristológico que nos evangelhos aparece exclusivamente como auto-designação de Jesus. O título provém da tradição apocalíptica (cf Dn 7.13; etc), descrevendo aquele que é autorizado para promover o juízo de Deus. Na boca de Jesus, porém, o título sofre transformação de significado (50), destacando-se três elementos como constitutivos: a) o Filho do homem há de sofrer (Mc 8.31 ss; 9.30 ss; etc.); b) o Filho do homem veio para salvar (Lc 10.10; etc.); c) o Filho do homem virá para julgar (Mc 8.38; Mt 10.32 s; etc.). No nosso versículo prevalece o segundo elemento: O Filho do homem tem poder de perdoar pecados sobre a terra (!). O perdão dos pecados pertence à missão salvadora de Jesus.

V 11 + 12: Assim como o perdão dos pecados, assim também a cura é efetuada pela palavra de Jesus somente. Carregando o seu

(48) P. Billerbeck: op.cit. Vol IV/2, pág. 1009; H.W.Beyer: art. βλασφημέω em: ThW I, pág. 622 ss; J. Scharbert: art. "blasfêmia", em J.B.Bauer (ed): *Dicionário de Teologia Bíblica*, Vol I, (São Paulo 1973), pág. 140 s

(49) W. Grundmann: Markus, pág. 77; E. Schweizer: art. πνευμα em: ThW Vol VI, pág. 394 s.

(50) É impossível entrarmos aqui na discussão sobre este assunto controvertido. Remetemos para R. Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, (Tübingen 1958), 3ª ed. pág. 30ss; J. Jeremias: *Teologia...* pág. 390 ss; L. Goppelt: *Teologia...* pág. 193 ss.

leito, o parafítico demonstra publicamente a sua cura, sendo testemunha a multidão (ἔμπροσθεν πάντων). Mas, apesar de ficarem atônita e darem gloria a Deus, as pessoas não chegam a aclamar Jesus como Cristo ou Filho de Deus. Conforme Marcos, também os milagres de Jesus revelam o Filho de Deus unicamente no retrospecto a partir do crucificado. A cura do parafítico em Cafarnaum é, para falar com M. Dibellius, mais outra "epifania secreta" (51).

X. COMPARAÇÃO SINÓTICA

Os paralelos em Mateus (9.1-8) e Lucas (5.17-26), ambos baseados no texto de Marcos (52), deixam entrever as particularidades e as ênfases próprias dos evangelistas.

1. Mateus, como costuma fazer, abreviou e resumiu. Apresentando a história em contexto diferente, limita-se a constatar que Jesus, depois de ter atravessado o lago de Genezaré, chegou "a sua própria cidade". Corta a menção do povo que afluíu e lota a casa, nem conta como o parafítico foi baixado pelo teto. Foi eliminada assim a dificuldade de como imaginar este particular. Mas perdeu-se também a concreticidade da fé que Jesus vê justamente no esforço daqueles homens por chegar a ele.

Da mesma forma Mateus não transmite a notícia dizendo por que os escribas consideram blasfêmia as palavras de Jesus (V 3). Talvez esta exclusão esteja relacionada com a principal diferença entre a versão de Mateus e Marcos que encontramos no final (V 8): Conforme Mateus a multidão glorifica Deus por ter dado autoridade "aos homens". Espelha-se aqui nitidamente a situação da comunidade que se sabe autorizada por Jesus a perdoar pecados (cf Mt 16.19; 18.18): Não Jesus e sua autoridade está em pauta – isto em Marcos – mas a autoridade concedida por Jesus à sua comunidade. Desde que existe a Igreja, o perdão dos pecados é concedido também através de homens. Provavelmente seja isto o que moveu Mateus a eliminar Mc 2.7b. De qualquer maneira confirma-se aqui a "orientação eclesial" típica deste avangelista (53).

(51) Vide acima nota 9.

(52) Naturalmente seguimos o amplo consenso dos especialistas no que diz respeito à teoria das duas fontes. Cf E. Lohse: op. cit. pág. 125 ss; J. Schreiner / G. Dautzenberg: op. cit. pág. 256 ss.

(53) Quanto ao todo E. Schweizer: *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, (Göttingen 1973), 13ª ed. pág. 145 e outros comentários.

2. Lucas, enquanto isso, prende-se mais fielmente ao texto de Marcos, melhorando-lhe o estilo e esclarecendo detalhes. Também o contexto é o mesmo como em Marcos. Ainda assim existem algumas diferenças notáveis. A principal verifica-se no início (Lc 5.17): A referência a Cafarnaum foi eliminada. De acordo com o terceiro evangelista, o episódio poderá ter tido lugar em qualquer parte da Galiléia, durante as andanças de Jesus por essa região. De outro lado, Lucas introduz, desde já, os adversários de Jesus, preparando assim o posterior protesto dos mesmos e superando uma das dificuldades do texto de Marcos. Estes adversários são especificados como sendo fariseus e νομοδιδάσκαλοι (professores da lei = escribas) vindos de todas as aldeias da Galiléia e Judéia e mesmo de Jerusalém. Portanto, Jesus atrai gente de toda a Palestina, uma afirmação que se ajusta a (e provavelmente nasceu do) interesse de Lucas em salientar o caráter público, respectivamente universal da missão de Jesus. Desde o princípio Lucas deixa claro, outrossim, que o poder de Deus estava com Jesus para curar. Não fosse este poder, o perdão dos pecados concedido por Jesus de fato seria blasfêmia (54). Dando estes esclarecimentos iniciais, Lucas consegue dar mais coesão à narrativa.

Também no V 19 Lucas esclarece, eliminando a incoerência de Mc 2.4: O paralisado é baixado através das telhas. Lucas, pois, pensa numa casa com telhado do tipo ocidental – o que não corresponde à realidade na Palestina, antes à realidade dos leitores deste evangelho que certamente só conheciam casa cobertas de telhas. No V 25 Lucas destaca que o paralisado, curado de sua doença, deu glória a Deus, dando importância, pois, ao fato de que não só os portadores do paralisado (5.20), como também ele mesmo creu. A reação da multidão (V 26) é descrita em termos análogos aos de Marcos. Lucas acentua a perplexidade das pessoas, acrescentando que ficaram possuídas de temor. Mas também em Lucas a multidão não é conduzida à fé em Jesus, registrando-se mais esta vez concordância com Marcos.

XI. MENSAGEM

Um doente chega a Jesus. Mas este, em vez de curá-lo, lhe perdoa os pecados. Como entender?

Seria errôneo buscar razões nos antecedentes biográficos daquele homem. Jesus, assim se ouve dizer, teria visto de imediato

(54) W. Grundmann: Das Evangelium nach Lukas, Theologischer Handkommentar zum NT, Vol III, (Berlin 1971), 6ª ed., pág. 130a.

que a verdadeira desgraça do paralítico não consistia na doença, mas nos pecados acumulados no passado, oprimindo-lhes a consciência. São idéias introduzidas no texto, não dele deduzidas. Nada permite ver no paralítico uma categoria especialmente grave de pessoa pecaminosa que, à dissemelhança de outras, teria tido necessidade do perdão dos pecados mais do que de qualquer outra coisa.

Na verdade o texto nem está interessado no "caso" como tal. É falado num paralítico, sem dúvida. Mas é tudo o que dele sabemos. Todos os demais dados clínicos faltam. Logo, o texto não quer mostrar como Jesus, em determinado caso, soube aplicar a terapia correta. O que interessa é o típico no proceder de Jesus. Já o dissemos acima: A comunidade cristã transmite este texto porque lhe garantia o direito de, em nome de Jesus, perdoar pecados. Podemos afirmar ainda mais: O episódio da cura do paralítico em Cafarnaum continuava tendo relevância para os primeiros cristãos, porque nele viam expressas importantes e inseparáveis dimensões da salvação. Aqui se tinha um exemplo, um paradigma, de como Jesus Cristo salva. Outros textos naturalmente perseguem propósitos semelhantes. Entretanto, na ligação que há entre as curas de Jesus e o perdão dos pecados reside o destaque deste texto, respectivamente seu escopo. Conforme o testemunho da primeira cristandade é este o duplo aspecto que caracteriza salvação divina: Jesus elimina o mal de que o ser humano é autor (o pecado) e elimina o mal de que o ser humano é vítima (neste caso, a doença) (55). Somente a união destes dois aspectos perfaz a salvação em sentido pleno.

Dizendo ao paralítico: "Filho, os teus pecados estão perdoados", Jesus, num primeiro momento, ignora as expectativas daquele homem. Se bem que doentes, na época, fossem considerados castigados pelos seus atos pecaminosos (56), não era essa a necessidade mais premente. O paralítico tinha sido trazido a Jesus para ser curado – para que senão para isto? Por que, então, Jesus lhe perdoa os pecados, passando tão flagrantemente de largo do que parecia ser a necessidade real do doente?

Entendemos ser ilícito concluir que, para Jesus, em princípio, o perdão dos pecados fosse mais relevante do que a sanidade do

(55) Assim em excelente interpretação, H. Stoevesandt numa meditação sobre o texto, em: *Hören und Fragen*, Vol I, (Neukirchen 1978), pág. 329.

(56) Vide acima.

corpo. Já a observação do amplo espaço ocupado pelas curas de Jesus nos evangelhos a isto se opõe. Nosso texto não justifica sejam postergadas as necessidades do corpo em benefício das espirituais. Jesus, muito pelo contrário, equipara a cura e o perdão dos pecados. Estão no mesmo nível. Ele pergunta pelo que é mais fácil (V 9). Na realidade, porém, não espera uma resposta em termos disto ou daquilo (57). Pois, assim como a cura é milagre, assim o é o perdão dos pecados, sendo que o poder de Jesus para curar ilustra (58) o seu poder para perdoar, e vice-versa. A cura não é menos do que o perdão dos pecados, nem este menos do que aquela.

O texto não quer apresentar a solução genial de um "caso". Ele é antes instrutivo para a maneira de Jesus ver e tratar o ser humano, ou seja, nele se expressa uma determinada concepção antropológica. Segundo esta, as pessoas, a um só tempo, têm necessidade de que se lhes perdoe e que se lhes ajude. Todo agir de Jesus, mesmo que seja falado apenas na sua ajuda ou só no seu perdão, deverá ser compreendido no horizonte desta concepção: Na ajuda de Jesus está explícito o perdão dos pecados, e, onde este é concedido, não deixa de acontecer cura dos males que afligem o ser humano. Isto significa:

1. Jesus não tem necessidade de idealizar as pessoas para dar-lhes seu auxílio. O ser humano é pecador. Está em dívida com Deus, é causador de sofrimento, responsável por injustiça e desamor. A ajuda de Jesus não se prende a dignidade, mérito ou simpatia, nem se destina a vítimas inocentes. Jesus ajuda a pecadores – aos quais pertence o paralítico em Cafarnaum. Por esta razão toda ação de Jesus em favor do homem é graça. A causa da salvação não reside em direitos que as pessoas tivessem diante de Deus, mas unicamente no milagre do amor divino, respectivamente na liberdade de Deus para compadecer-se dos culpados.

2. Da mesma forma, porém, está claro que Jesus não explora o ser pecador das pessoas. Que o ser humano é pecador, isto é simplesmente pressuposto como evidência, sobre a qual não há necessidade de perder muitas palavras. Jesus não penetra no passado do paralítico com o propósito de arrancar-lhe confissões e

(57) Conforme J. Schniewind: op.cit. pág. 60 a pergunta de Jesus tem a simples finalidade de provocar a reflexão.

(58) Consideramos ser mais correto falar em ilustração, não em demonstração como o faz, p.ex., E. Haenchen: *Der Weg Jesu*, (Berlin 1966), pág. 33 ss. Como já frisamos acima, Marcos sabia que a força demonstrativa de milagres é reduzida.

promessas. Ele não tem necessidade de derrotar as pessoas ou esmagá-las sob o peso de sua culpa ou seu fracasso antes de dar a palavra do perdão e da cura. Naturalmente não pode receber o perdão dos pecados quem se considera justo (cf Lc 18.9 ss). Perdão pressupõe consciência de culpa. Mas, Jesus não maltrata os pecadores. Desiste de destruir-lhes a personalidade mexendo prazerosamente na ferida. Pecado e doença não são explorados, são curados.

3. Perdoando pecados em nome de Deus, Jesus devolve (1) o direito de existir à criatura que de Deus se afastou. Restitui-lhe a filiação (cf Gl 4.5) (59), à semelhança do que faz o pai na parábola do filho pródigo (Lc 15.11 ss). Em outros termos, perdão dos pecados é mais do que a coragem de aceitar-se a si mesmo. É a declaração de Deus que este aí também é seu filho, que lhe perdoou as dívidas e apagou a culpa (60). Logicamente, perdão dos pecados não deixa de possuir dimensões e efeitos psíquicos. Mas de modo algum se resume em tranquilização da consciência. É algo mais objetivo: Cria para as pessoas implicadas uma nova situação. Pois, se Deus perdoou, quem tem o direito de condenar? (cf Rm 8.31 ss). A situação do paralítico diante de Deus e da comunidade é outra depois de Jesus lhe ter perdoado os pecados. Os escribas o percebem. Em parte provém daí o seu protesto.

4. A condição para receber o perdão dos pecados é a fé (V 5). No nosso texto ela se documenta não, em confissão verbal, promessas ou gestos inequívocos de conversão e arrependimento, mas sim na indisfarçada esperança por encontrar ajuda em Jesus. Fé é a atitude da pessoa que põe a sua confiança integralmente no que Jesus, respectivamente Deus dá. Por isto esta atitude também saberá confessar os pecados e declarar a sua inconformidade com os mesmos. Mas o arrependimento não adianta sem a confiança no amor poderoso de Deus. Fé, pois, inclui o arrependimento, mas é mais do que isto. É vida a partir da graça. Conseqüentemente, apesar de ser ação humana, não pode ser obra meritória. Ainda que tenham trabalhado duramente até chegar a Jesus, o paralítico e seus amigos nada "conquistaram", mas tudo esperam receber. Falando na fé "deles", o texto mostra que ela é relevante não só

(59) Lutero, em seu Catecismo Menor, na explicação do sacramento do altar, conclui acertadamente, dizendo: "... pois onde há remissão dos pecados, há também vida e salvação".

(60) Vejam-se as explanações muito instrutivas de H.Gollwitzer: Zu Helmut Dee "Vergebung der Sünden". Ev. Theol. 26.1968, pág. 652 ss.

para o próprio crente, mas sim também para os que com ele convivem (61). Fé quer a salvação não só para si. É força para confrontar o mundo com Jesus, o juiz e salvador.

5. Ao perdão segue a ajuda de Jesus. Na verdade, não pode negar-se a ajudar, quem realmente perdoou. Por isto Jesus cura o paraplético. Vê a pessoa não só como culpada diante de Deus, vê-a também em suas necessidades do corpo, vítima de doença e discriminação. Como doente, o paraplético não gozava de muito prestígio social. A opinião pública, dizendo ser ele um castigado de Deus, era suficiente para negar-lhe a solidariedade compassiva. A desgraça do paraplético é dupla: Ele deve carregar o fardo de sua doença mais o prestígio social que os são lhe impõem. O paraplético é muito mais um castigado pela sociedade do que por Deus. Jesus o atesta pela maneira com que trata este homem. Implicitamente ele critica todos aqueles que, diversamente de Deus, não perdoam e não ajudam. As curas de Jesus possuem um aspecto crítico-social.

6. É com justas razões que se viu neste texto um comprovante para o caráter integral da salvação (62). Ela diz respeito não só à alma, também ao corpo, e vice-versa — se bem que deva ser enfatizado: Perdão dos pecados não se deixa reduzir a uma questão da alma. Seria errôneo afirmar que Jesus, no V 5, cura a alma, no V 11 o corpo do paraplético. Como vimos, perdão dos pecados é mais do que psicoterapia, assim como a cura do corpo sempre é mais do que conserto do mecanismo orgânico. É inegável, porém, que o perdão dos pecados e a cura, ambos em seus efeitos físicos, psíquicos e sociais, constituem em conjunto a libertação do mal, pela qual roga a última prece do "Pai Nosso".

A comunidade cristã viu acontecer esta salvação em palavra e ação de Jesus. O texto, pois, pretende ser a documentação de um acontecimento histórico. Simultaneamente, porém, expressa um compromisso: Após a Sexta-feira Santa e a Páscoa, a comunidade cristã está comissionada a perdoar pecados e curar enfermidades "em nome de Jesus" (cf Mt 18.18s; Mc 16.18; At 3.6; etc.). Não por último, porém, o texto é o testemunho de uma experiência e de uma esperança. Ele aponta para além de si mesmo. Pois, o perdão dos pecados que Jesus concede ao paraplético, preanuncia o amplo perdão que a comunidade descobre na morte de Jesus (cf Mc 10.45;

(61) Destaca-o com boas razões L. Markert numa meditação em: *Neue Calwer Predigthilfen* 1/B, (Stuttgart 1979), pág. 194 a.

(62) Cf., entre outros, M. Volkmann: Mateus 9,1-8 (meditação), em: *Proclamar Libertação*, Vol IV, (São Leopoldo 1979), pág. 198 ss.

Mt 26.28; Rm 3.25; I Co 15.3; etc.). Para falar em termos do apóstolo Paulo: Estas palavras de Jesus prefiguram a justificação do pecador por graça e fé. E o milagre da cura do paralítico terá a sua analogia muito mais maravilhosa na ressurreição dos mortos. As palavras "Levanta-te!" e "Então ele se levantou..." (ἠγέρθη ! - V 11 + 12) deixam transparecer claramente a dimensão escatológica do texto. Ele espelha a seu modo aquela tensão entre a justificação pela fé e a ressurreição do corpo que é característica do apóstolo Paulo (63). Se Deus perdoou, também dará ao corpo forças para andar (Rm 6.1 ss), já agora, em novidade de vida, e ele o ressuscitará dos mortos no último dia (Rm 8.11).

Contra o proceder de Jesus se levanta o protesto dos escribas. Articula-se formalmente como pergunta pela autoridade (ἔξουσία) de Jesus. Quem é ele para perdoar pecados? De fato, a maneira de Jesus falar e agir forçosamente provoca a pergunta pela sua identidade. Ele arroga a si o direito de representar Deus na terra, ele age como o seu lugar-tenente, encarregado, plenipotenciário. O episódio da cura do paralítico em Cafarnaum fornece o exemplo clássico para o que se chamou de "cristologia implícita" (64). Em outros termos, ele exige da testemunha um posicionamento frente a Jesus, deixando-lhe somente a opção de ou reconhecê-lo como sendo o Cristo ou identificá-lo como impostor, blasfemador e por isto réu de morte. Frente a Jesus, em última instância, não existe outra possibilidade a não ser crer em sua pessoa ou então reagir à semelhança dos escribas (65).

Na realidade, porém, está em jogo mais do que uma questão de autoridade pessoal. Por detrás desta se oculta a pergunta pela validade. Pois — e os escribas o percebem nitidamente — Jesus fala de Deus de maneira diferente da a que se estava acostumado (66).

-
- (63) M. Doerne, numa prédica sobre o texto paralelo Mt 9,1-8 (em: *Die Finsternis vergeht*, (Göttingen 1963)) chama atenção ao "intervalo" entre a primeira e a segunda palavra de Jesus. Para o paralítico este intervalo deve ter sido longo, como o é para muitos doentes hoje que receberam o perdão dos pecados, mas anelam pela cura de seu corpo, resp. pela sua renovação escatológica.
- (64) R. Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, (Tübingen 1957), 3ª ed., pág. 46. Enquanto isso, H. Conzelmann (RGG 3ª ed. Vol III, col. 631) fala numa "cristologia indireta" no Jesus histórico.
- (65) L. Boff: *Jesus Cristo Libertador*, CID Teologia/2, (Petrópolis 1973), 2ª ed. pág. 157 ss distingue entre cristologia positiva (= a resposta da fé) e cristologia negativa (= a resposta da descrença).
- (66) No fundo, a controvérsia entre Jesus e seus oponentes é uma controvérsia em torno da concepção de Deus. Cf. especialmente R. Bultmann: *Jesus*, (Tübingen 1958) (reimpressão), pág. 114 ss e 163 ss.

Os escribas desconhecem um perdão dos pecados que não exigisse do pecador "indenização", restituição, "obra", seja em forma de castigo a carregar, seja em forma de exercícios de penitência, ritos culturais, etc. Deus não facilitaria a consecução do perdão, não iria desistir por completo da justa vingança. Quer dizer, a gratuidade tão em evidência na ação de Jesus não tem lugar no mundo dos escribas. Eles se entendem como guardiães da sagrada lei de Deus, e esta, por natureza, condena os infratores e deles exige satisfação.

Aliás, nada mais errado do que ver em tudo isto apenas a opinião particular de um grupo. Os escribas representam o sistema vigente na época. Este classifica as pessoas impiedosamente em "justos" de um lado e pecadores de outro, reservando todos os privilégios aos primeiros. Os pecadores ficam excluídos. São culpados, eles mesmos, da sua desgraça, pretexto para negar-lhes a ajuda. Não lhes resta outra saída a não ser o complicado mecanismo da expiação cultural, garantindo ao sistema o lucro financeiro. Garante, outrossim, aos escribas o seu status. Em sua qualidade de intérpretes da lei pertenciam à classe que controlava a vida social. São exemplos de pessoas justas na ótica de todo o mundo, usufruintes, pois, do generalizado zelo pela lei. Com os pecadores (e os que como tais consideram) não se metem. Desprezam-nos. Perdão dos pecados, graça e amor na realidade inexistem no mundo mental, religioso e social dos escribas.

E é este o seu problema. Jesus não condena o zelo pela lei de Deus nem preza os pecadores por causa do pecado. Seria absurdo. Com rigor insuperável insiste no cumprimento da vontade divina: "Sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste" (Mt 5.48). Não o esforço por corresponder à vontade de Deus é condenável nos escribas, Jesus lhes critica a hipocrisia e a incapacidade de perdoar. São hipócritas, porque em todo seu afã procuram esconder o quanto também eles permanecem pecadores, e eles não sabem perdoar porque a arrogância dos pretensos justos é a inimiga mortal da graça e do amor.

Por isto os escribas protestam. Descobrem na ação de Jesus ataque ao mundo da lei, com o qual estão comprometidos. Se a palavra de Jesus é válida, eles e o seu sistema devem mudar. A isto, porém, resistem, declarando Jesus um blasfemador que pela lei merece a morte. Tão perigoso é para eles o perdão dos pecados. Ele é perigoso para todas as formas de legalismo.

No texto em pauta, o perdão dos pecados em sua relação com a cura perfaz o assunto central. É o motivo da polêmica entre Jesus e os escribas (V 6-10). Jesus causa escândalo. Priva os "justos" do prazer de condenar os supostos ou reais pecadores,

comprometendo-os com a ajuda aos mesmos. Não despreza a lei, mas a subordina ao amor que acha a sua expressão mais nobre na capacidade de perdoar. Deus sabe perdoar, e, se Deus perdoou os pecados, está próxima a sua ajuda que se concretiza em cura das enfermidades. Acontece assim a salvação, pela qual compete glorificar a Deus (V 12), em atitude de gratidão.