

PUCRS

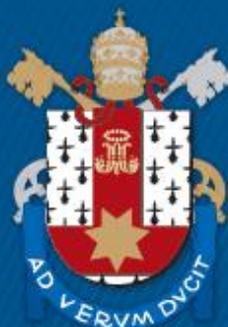
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
DOUTORADO EM TEOLOGIA

GIOVANI ADELINO MATTIELLO

**“HOSPITALIDADE COMPASSIVA”**: HERMENÊUTICA HOSPITALEIRA DO REINO DE DEUS

Porto Alegre  
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

GIOVANI ADELINO MATTIELLO

**“HOSPITALIDADE COMPASSIVA”:**  
HERMENÊUTICA HOSPITALEIRA DO REINO DE DEUS

Tese apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre

2022

## Ficha Catalográfica

M444h Mattiello, Giovani Adelino

Hospitalidade Compassiva : Hermenêutica Hospitaleira do Reino de Deus / Giovani Adelino Mattiello. – 2022.

272.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin.

1. Hospitalidade. 2. Reino de Deus. 3. Bom samaritano. 4. Compaixão. 5. Diálogo. I. Susin, Luiz Carlos. II. Título.

GIOVANI ADELINO MATTIELLO

**“HOSPITALIDADE COMPASSIVA”:**  
**HERMENÊUTICA HOSPITALEIRA DO REINO DE DEUS**

Tese apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia, na Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Aprovado em 30 de março de 2022, pela Comissão Examinadora

COMISSÃO EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (Orientador) – PUCRS

---

Prof. Dr. Urbano Zilles

---

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza – PUCRS

---

Prof. Dr. Cassio Murilo Dias da Silva – PUCRS

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação (PPG) em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Agradeço ao Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes, coordenador do PPG, à Secretaria de Pós-Graduação, especialmente à Juliane Hammerschmidt, e aos professores e professoras do programa.

Agradeço aos professores Dr. Isidoro Mazarolo, Dr. Urbano Zilles, Dr. Draiton Gonzaga de Souza e Dr. Cassio Murilo Dias da Silva pela disponibilidade para compor a banca de qualificação e defesa e pela contribuição a esse trabalho.

Agradeço aos meus colegas Vitoria Bertaso Andreatta de Carli, Patrícia Espíndola de Lima Teixeira, Luiz Rogério Zanini e Gabriel Perissé pela fraterna convivência e amizade.

Agradeço ao Prof. Dr. Leandro Luis Bedin Fontana por seu coração acolhedor e seu intelecto inspirador.

Agradeço ao meu pároco, Frei Jadir Segalla, homem missionário, que tanto me incentivou.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Luiz Carlos Susin, o homem mais próximo do Reino de Deus que tive a graça de conhecer.

Agradeço à minha família, especialmente ao meu pai, Alcides, homem simples cuja imagem sempre me evocou São José, seja em sua antiga profissão de carpinteiro, seja em sua justiça, e à minha mãe, Delci, o maior exemplo que tive em minha vida de uma hospitalidade compassiva.

Agradeço à minha esposa, Greice, por sonhar os meus sonhos e se realizar com minhas conquistas, fazendo valer a pena cada esforço realizado. Ao meu filho, Vincenzo, nascido em 2020, que, bagunçando nosso cotidiano, pôs o nosso coração ainda mais na direção de Deus, nos fazendo descobrir um novo e eterno amor.

Agradeço a Deus.

Por Tua graça, para a Tua glória.

## RESUMO

Esta tese aborda a categoria de hospitalidade para uma leitura hermenêutica da boa nova do evangelho de Jesus, mais especificamente, do anúncio do Reino de Deus. Percorrem-se os escritos do Antigo Testamento para caracterizar a hospitalidade como uma norma cultural e religiosa presente na história e na formação identitária do povo judeu, que a recebe como mandato divino em vista do acolhimento ao estrangeiro. Apresenta-se, a partir da vinda de Jesus, a irrupção do Reino de Deus e, com ele, a chegada do tempo de salvação, revelando o rosto misericordioso de Deus e ressignificando o sentido de amor a Deus e ao próximo. Interpreta-se o Reino de Deus em uma hermenêutica hospitaleira, em que Jesus é revelado como hóspede, em sua singeleza e necessidade de acolhimento, e, ao mesmo tempo, como anfitrião, ofertando amparo e comunhão ao povo excluído e necessitado. Apresenta-se o mandamento do amor como mensagem central e como forma eficaz da hospitalidade que realiza o Reino de Deus e, a partir de uma análise narrativa, propõe-se a parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37) como referência e expressão do amor a Deus e ao próximo que gera acolhimento e compaixão, o aspecto mais alto e mais profundo da hospitalidade. Dessa forma, oferece-se um modelo de hospitalidade compassiva, firmemente ancorada no agir gratuito e misericordioso de Deus, que se doa como caminho, alargando horizontes e promovendo diálogo e acolhimento na perspectiva inclusiva do amor hospitaleiro.

**Palavras-chave:** Hospitalidade. Reino de Deus. Bom samaritano. Compaixão. Diálogo.

## ABSTRACT

This doctoral dissertation addresses the category of hospitality for a hermeneutic reading of the good news of the gospel of Jesus, more specifically, the proclamation of the Kingdom of God. The writings of the First Testament are analyzed in order to outline hospitality as a cultural and religious norm throughout the history and identity formation of the Jewish people, who receive it as a divine mandate in view of welcoming the stranger. Based on the coming of Jesus, the irruption of the Kingdom of God is presented and, with it, the beginning of the time of salvation, thus revealing the merciful face of God and giving new meaning to the love of God and neighbor. The Kingdom of God is elucidated through a hospitable hermeneutic, in which Jesus is revealed as a guest, in his simplicity and need for shelter, and, at the same time, as a host, offering support and communion to the excluded and needy people. The commandment of love is presented as a core message and as an effective form of hospitality which gives rise to the Kingdom of God, and, from a narrative analysis, the parable of the good Samaritan (Lk 10,25-37) is used as a reference and expression of love of God and neighbor that generates warm reception and compassion, the highest and deepest aspects of hospitality. Hence, a model of compassionate hospitality is provided, firmly anchored in the free and merciful act of God, who offers Himself as a path, broadening horizons and promoting dialogue and acceptance in the inclusive perspective of hospitable love.

**Keywords:** Hospitality. Kingdom of God. Good Samaritan. Compassion. Dialogue.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Quadro 1 – As parábolas do Reino .....</b>	<b>100</b>
<b>Quadro 2 – Curas coletivas.....</b>	<b>129</b>
<b>Quadro 3 – Curas nominadas.....</b>	<b>130</b>
<b>Quadro 4 – Exorcismos .....</b>	<b>148</b>
<b>Quadro 5 – Multiplicação dos pães .....</b>	<b>149</b>
<b>Quadro 6 – Milagres sobre a natureza .....</b>	<b>151</b>
<b>Quadro 7 – Ressuscitações .....</b>	<b>155</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS

1Co	Primeira Epístola aos Coríntios
1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
1Jo	Primeira Epístola de João
1Mc	Primeiro Livro dos Macabeus
1Rs	Primeiro Livro de Reis
1Sm	Primeiro Livro de Samuel
2Cor	Segunda Carta aos Coríntios
2Cr	Segundo Livro de Crônicas
2Pd	Segunda Carta de São Pedro
2Rs	Segundo Livro de Reis
2Sm	Segundo Livro de Samuel
a.C.	antes de Cristo
Ap	Apocalipse
At	Atos dos Apóstolos
d.C.	depois de Cristo
Dn	Daniel
Dt	Deuteronômio
Ecl	Eclesiastes
Ecles	Eclesiástico
Est	Ester
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
Hb	Hebreus
Is	Isaías
Jd	Judas
Jer	Jeremias
Jl	Joel
Jn	Jonas
Jo	João
Jr	Jeremias

Js	Josué
Jz	Juízes
Lc	Lucas
Lv	Levítico
Mc	Marcos
Mq	Miquéias
Mt	Mateus
Nm	Números
Os	Oséias
Pr	Provérbios
Rm	Romanos
Rt	Rute
Sf	Sofonias
Sl	Salmos
Tb	Tobias
Tg	Tiago
Tt	Tito
Zc	Zacarias

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	15
<b>1 NAS TRILHAS DA HOSPITALIDADE .....</b>	<b>20</b>
1.1 TECENDO O CAMINHO PARA A HOSPITALIDADE: PRINCÍPIO FORMAL DO REINO DE DEUS .....	21
1.2 O QUE É HOSPITALIDADE? HOSPITALIDADE EXERCIDA, ATORES E PAPÉIS.....	23
<b>1.2.1 Hospitalidade é alguém que sai.....</b>	<b>24</b>
<b>1.2.2 Hospitalidade é alguém que fica .....</b>	<b>25</b>
<b>1.2.3 Hospitalidade é alguém que chega.....</b>	<b>25</b>
<b>1.2.4 Hospitalidade é partilha .....</b>	<b>26</b>
1.3 HOSPITALIDADE NA TRADIÇÃO E NA CULTURA JUDAICA .....	29
1.4 O ESTRANGEIRO/MIGRANTE NA TRADIÇÃO JUDAICA.....	30
1.5 EXPERIÊNCIAS FUNDANTES DE HOSPITALIDADE NO ANTIGO TESTAMENTO .....	32
<b>1.5.1 A cena hospitaleira de Abraão.....</b>	<b>33</b>
<b>1.5.2 Preparação da cena.....</b>	<b>33</b>
<b>1.5.3 O encontro (Gn 18,1-5).....</b>	<b>34</b>
<b>1.5.4 Providência (Gn 18,6-8).....</b>	<b>35</b>
<b>1.5.5 A promessa (Gn 18,9-15) .....</b>	<b>35</b>
<b>1.5.6 A despedida (Gn 18,16-21) .....</b>	<b>36</b>
<b>1.5.7 As perguntas de Abraão (Gn 18,22-33).....</b>	<b>37</b>
<b>1.5.8 Lot e Sodoma .....</b>	<b>38</b>
<b>1.5.9 A história de hospitalidade e de crime .....</b>	<b>40</b>
<b>1.5.10 Outras histórias de hospitalidade .....</b>	<b>41</b>
<b>1.5.11 Inospitalidade .....</b>	<b>44</b>
1.6 EXPERIÊNCIAS FUNDANTES DE HOSPITALIDADE PARA COM O POVO DE ISRAEL.....	46
<b>1.6.1 Israel é hóspede no Egito .....</b>	<b>47</b>
<b>1.6.2 Israel é hóspede na Babilônia.....</b>	<b>48</b>
<b>1.6.3 Israel é hóspede em sua terra: dominação grega .....</b>	<b>50</b>
<b>1.6.4 Israel é hóspede em sua terra: dominação romana .....</b>	<b>52</b>

1.7	A COMENSALIDADE: GESTO CENTRAL DA HOSPITALIDADE .....	53
1.7.1	A comensalidade no Antigo Testamento .....	55
1.7.2	Comensalidade de aliança .....	57
1.7.3	Comensalidade de celebração .....	58
1.7.4	Comensalidade de auxílio de Deus ao seu povo .....	59
1.7.5	Comensalidade escatológica .....	61
1.8	JESUS E A COMENSALIDADE HOSPITALEIRA .....	62
1.8.1	Mesa do acolhimento .....	63
1.8.2	Na mesa do perdão .....	64
1.8.3	Jesus na casa de Fariseus .....	64
1.8.4	Última ceia .....	66
1.8.5	Comensalidade escatológica .....	69
<b>2</b>	<b>O REINO DE DEUS À LUZ DA EXPERIÊNCIA DE HOSPITALIDADE .....</b>	<b>71</b>
2.1	REINO DE DEUS: ONTEM, HOJE E SEMPRE .....	72
2.1.1	<b>Ontem: a expectativa do Reino – à espera de um hóspede .....</b>	<b>73</b>
2.1.1.1	O Reino de Deus nos escritos do Antigo Testamento .....	75
2.1.1.2	Expectativas do Reino de Deus na época de Jesus .....	76
2.1.2	<b>Hoje: a irrupção do Reino – já, agora .....</b>	<b>78</b>
2.1.2.1	O Reino se aproxima e se doa como hóspede .....	80
2.1.2.2	O Reino se faz hospedeiro .....	84
2.1.3	<b>Sempre: a esperança do Reino – ainda não .....</b>	<b>86</b>
2.1.3.1	Juízo .....	87
2.1.3.2	Vigilância .....	89
2.1.3.3	Imagens do Reino .....	91
2.1.3.4	Expectativa da chegada iminente do Reino .....	95
2.2	AS PARÁBOLAS DO REINO .....	97
2.2.1	<b>A descoberta: o Reino está chegando (O tesouro escondido / A pérola preciosa) .....</b>	<b>101</b>
2.2.2	<b>O acolhimento: o Reino bate à porta (O semeador) .....</b>	<b>107</b>
2.2.3	<b>O crescimento: o Reino frutifica em dons (O grão da mostarda / O fermento) .....</b>	<b>112</b>
2.2.4	<b>O juízo: o Reino procura reciprocidade (O joio e o trigo / A rede de pesca) .....</b>	<b>117</b>

<b>2.2.5</b>	<b>O mistério: o Reino se relaciona na fé (A semente que germina por si só)</b>	121
2.3	<b>OS SINAIS DO REINO: O CUIDADO COMO ATO DE HOSPITALIDADE</b>	124
<b>2.3.1</b>	<b>Curas</b>	126
2.3.1.1	Curas coletivas	128
2.3.1.2	Curas nominadas	130
2.3.1.2.1	Lepra	131
2.3.1.2.2	Cegueira	132
2.3.1.2.3	Curas de mulheres	136
2.3.1.2.4	Paralíticos	139
2.3.1.2.5	Curas em dia de sábado	140
2.3.1.2.6	Gentios e Malco	144
<b>2.3.2</b>	<b>Exorcismos</b>	146
<b>2.3.3</b>	<b>Multiplicação dos pães e dos peixes</b>	148
<b>2.3.4</b>	<b>Milagres sobre a natureza</b>	150
<b>2.3.5</b>	<b>Ressuscitações</b>	154
2.4	<b>IRRUPÇÃO DO REINO: TEMPO DE HOSPITALIDADE DE DEUS</b>	156
<b>2.4.1</b>	<b>Tempo de hospitalidade e de salvação</b>	157
<b>2.4.2</b>	<b>Tempo de hospitalidade e de acolhimento</b>	158
<b>2.4.3</b>	<b>Tempo de hospitalidade, de misericórdia e de compaixão</b>	160
<b>3</b>	<b>O MANDAMENTO DO AMOR COMO LEI FUNDAMENTAL DO REINO E DA HOSPITALIDADE</b>	161
3.1	<b>AMOR <i>VERSUS</i> LEI</b>	162
3.1.1	<b>A prática da Lei</b>	165
3.1.2	<b>A relação de Jesus com a Lei</b>	167
3.1.3	<b>Consolidação da Lei</b>	170
3.1.4	<b>A relação de Jesus com os legistas</b>	172
3.1.5	<b>O caminho, a verdade e a vida como a porta, a mesa e o pão da hospitalidade</b>	175
3.2	<b>AMOR A DEUS</b>	177
3.2.1	<b>Quem é Deus?</b>	179
3.2.2	<b>Deus dos patriarcas, o Deus caminho</b>	180
3.2.3	<b>Deus do êxodo e da aliança, o Deus da libertação</b>	181

<b>3.2.4 Deus da criação, o Deus da vida</b> .....	183
<b>3.2.5 Deus dos profetas, o Deus da verdade</b> .....	186
<b>3.2.6 Deus da salvação</b> .....	188
<b>3.3 AMOR AO PRÓXIMO</b> .....	191
<b>3.3.1 O amor de Jesus</b> .....	192
<b>3.3.2 O amor e o discipulado</b> .....	193
<b>3.3.3 Quem é o próximo?</b> .....	195
<b>3.3.4 Os outros</b> .....	197
3.3.4.1 Pagãos .....	198
3.3.4.2 Proséritos e Tementes a Deus.....	199
3.3.4.3 Escravos .....	199
3.3.4.4 Samaritanos.....	201
<b>3.3.5 O fraterno</b> .....	202
<b>3.3.6 O inimigo</b> .....	204
<b>3.3.7 Generosidade com o próximo</b> .....	205
<b>3.4 O SER HUMANO CAPAZ DE DEUS E DO AMOR</b> .....	206
<b>3.4.1 O ser humano busca Deus</b> .....	208
<b>3.4.2 Nas religiões, um fim</b> .....	211
<b>3.4.3 Um fim e um início</b> .....	212
<b>3.4.4 A experiência da vida humana é experiência de Cristo</b> .....	214
<b>3.4.5 Amor que conduz à cruz</b> .....	215
<b>4 HOSPITALIDADE COMPASSIVA</b> .....	217
<b>4.1 AMOR COMO CAMINHO HOSPITALEIRO E HOSPITALIDADE COMO</b> <b>FORMA DO AMOR</b> .....	217
<b>4.1.1 As estruturas que ferem o ser humano</b> .....	222
<b>4.1.2 Inospitalidade legal</b> .....	225
<b>4.1.3 Hospitalidade e compaixão</b> .....	229
<b>4.1.4 A resposta ao sofrimento humano</b> .....	231
<b>4.2 HOSPITALIDADE COMPASSIVA COMO FÉ VIVENCIAL</b> .....	233
<b>4.3 POR QUE FALAR EM HOSPITALIDADE COMPASSIVA?</b> .....	238
<b>4.3.1 Migração</b> .....	241
<b>4.3.2 Hospitalidade compassiva no âmbito do diálogo inter-religioso</b> .....	243
<b>4.3.3 Quem sou eu diante do outro: definindo a identidade no diálogo</b> .....	245

<b>4.3.4</b>	<b>Convite: disposição para o diálogo como clima hospitaleiro .....</b>	<b>249</b>
<b>4.3.5</b>	<b>Arrumar a casa .....</b>	<b>251</b>
<b>4.4</b>	<b>TECENDO UMA CENA DE HOSPITALIDADE COMPASSIVA.....</b>	<b>254</b>
<b>4.4.1</b>	<b>Sair ao encontro .....</b>	<b>255</b>
<b>4.4.2</b>	<b>Cuidar das feridas.....</b>	<b>255</b>
<b>4.4.3</b>	<b>Abrir as portas.....</b>	<b>256</b>
<b>4.4.4</b>	<b>Sentar-se à mesa .....</b>	<b>256</b>
<b>4.4.5</b>	<b>Colher os frutos do encontro.....</b>	<b>257</b>
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>259</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>264</b>

## INTRODUÇÃO

Vive-se uma época de mudanças. As transformações ocorridas na sociedade nas últimas décadas causaram um impacto profundo nas relações humanas e sociais. Viver e compreender essa época são desafios homéricos, pois tudo está em constante mudança e a transitoriedade dita o ritmo das relações. Se a sociedade pudesse ser retratada em um quadro, absorver-se-ia pouco de seu conteúdo, uma vez que as imagens continuariam mudando frequentemente.

O ser humano, imerso nessa realidade, enfrenta uma crise de sentido, de identidade e de valores, a qual se apresenta, ao mesmo tempo, como causa e consequência de crises que afetam a sociedade como um todo, em um círculo vicioso de medo e de insegurança. Os espaços urbanos ilustram a fragmentação da sociedade: grades, muros, cercas, alarmes e tantas outras medidas que separam cada pessoa do estranho. Na antiguidade, as cidades eram muradas, em uma tentativa de fornecer segurança aos seus moradores. Agora já não são as cidades, mas cada casa isolando moradores de transeuntes. Quando o perigo está dentro das cidades e a ameaça é qualquer pessoa, cresce um ambiente favorável à hostilidade.

Os problemas sociais, nessa conjuntura histórica, se avolumam em uma proporção extraordinária e o Estado é incapaz de dar respostas no que tange à saúde, à segurança, à habitação, ao trabalho e à educação de seus cidadãos e cidadãs. O processo de globalização determina a necessidade de novos espaços e de condições de oportunidade ou mesmo de sobrevivência, gerando mobilidade, migração e, conseqüentemente, choques culturais e religiosos, configurando, assim, um palco de desafios à hospitalidade cada vez mais prementes.

O momento passa a ser decisivo. A teologia não pode se privar de reconhecer as adversidades atuais, de apontar caminhos que ofereçam segurança para uma ressignificação da vida e da dignidade humana e, nesse ambiente, de promover não só a tolerância com o que é diferente, mas também o seu pleno acolhimento, buscando, em seu tesouro, a “hospitalidade evangélica”. Nesse contexto, uma hermenêutica hospitaleira do Reino de Deus, que se apresente como chave interpretativa para uma hospitalidade, se justifica e colabora para que a teologia possa estar munida de recursos e, assim, contribua, de modo relevante, no enfrentamento das atuais crises sociais e relacionais. A relação entre o Reino de Deus e a categoria de hospitalidade se dá justamente nessa necessidade de acolhimento, de cuidado e de cultivo de uma ética de vida que seja anunciadora e promotora de justiça e de solidariedade. O Reino se faz

hospitalidade e a missão cristã é dar continuidade à obra hospitaleira de Deus. A hospitalidade enseja uma transformação na própria vida e na própria história, com vistas às mudanças necessárias.

No âmbito da relação entre Reino de Deus e hospitalidade, a cristologia é aqui apresentada como uma identidade aberta, em razão de seu caráter hospitaleiro, e criadora de ecumenismo, de diálogo inter-religioso, de capacidade de convivência e de prática de ações em comum com diferenças de fé e de religião, confirmando, uma vez mais, o imperativo diálogo entre fé, cultura e justiça. Dessa forma, a partir da fé, da experiência e das expressões religiosas, pode-se esperar que aconteça hospitalidade em um sentido mais global, isto é, econômico, político e cidadão.

Assim como a sociedade não é estática, a teologia não pode se encerrar em si mesma, ao contrário, deve oferecer-se em uma relação dinâmica, abrindo caminhos para aprofundar a reflexão, anunciar profeticamente e interagir com as diversas ciências sociais. Em meio aos desafios atuais, este estudo pretende contribuir com o pensamento teológico, no intuito de produzir conhecimento que gere encontros, intercâmbios e vínculos que possam facilitar o diálogo inter-religioso e ecumênico e, inclusive, interdisciplinar, sobretudo na intersecção das áreas de conhecimento das ciências humanas.

É relevante, em uma sociedade que ainda tem recurso à memória cristã, repensar, cada vez mais, a hospitalidade a partir do Reino de Deus e o Reino de Deus a partir da hospitalidade, reconhecendo, nessa identificação de ambos – Reino de Deus e hospitalidade – a fonte da identidade aberta e hospitaleira do ser humano para com Deus, para com a humanidade e, ecologicamente, para com toda a criação. Por isso, voltar ao Reino anunciado por Jesus nos evangelhos é fundamental para a reflexão hodierna em âmbito cristão. Jesus, em seu anúncio, em seu modo de ser e de agir, encoraja a uma reflexão e a uma ação que coopera e que deixa de assinalar o que difere as pessoas para prestar atenção à possibilidade de evolução do debate da hospitalidade mediante o diálogo aberto e responsável.

Assim, esta tese pretende interpretar, valendo-se da literatura da hospitalidade, um elemento central do Novo Testamento, especificamente dos evangelhos, qual seja, o Reino de Deus e a própria figura de Jesus que o anuncia. Em termos antropológicos e teológicos, trata-se da reciprocidade entre a hospitalidade e o Reino de Deus: uma leitura hospitaleira do Reino de Deus e uma leitura cristológica da hospitalidade. A opção pela leitura da cristologia com a categoria de hospitalidade se fundamenta, sobretudo, na correspondência entre hospitalidade e o caráter acolhedor, compassivo, inclusivo e universal do Reino de Deus.

Apesar de, na teologia, o número de trabalhos publicados sobre o tema da hospitalidade

ter crescido significativamente nos últimos anos, percebe-se ainda pouca literatura em língua portuguesa e raro enfoque do Reino de Deus e seu caráter inclusivo. A literatura da hospitalidade, em geral, utiliza-se da memória escriturística do Antigo Testamento, que tem a hospitalidade como um dever sagrado e está no cerne constitutivo da identidade das religiões abraâmicas. A presente tese questiona se essa memória está ancorada na prática comum ao longo dos tempos ou em uma idealização sobre um dever que, por suas seletivas regras, acaba por não ser exercido efetivamente. Também questiona como, a partir da vinda de Jesus, que ressignifica a Lei e revela definitivamente a vontade de Deus, o dever da hospitalidade se relaciona com o tema do amor a Deus e ao próximo. E, em vista disso, indaga se é possível criar um novo paradigma de hospitalidade tendo como referência o Reino de Deus apresentado por Jesus, em seu caráter compassivo, inclusivo e universal. Se, por um lado, a categoria de hospitalidade permite uma leitura surpreendentemente nova do Reino de Deus oferecido por Jesus, por outro lado, o Reino de Deus permite um aprofundamento e uma contribuição relevante para a urgente compreensão de hospitalidade.

Portanto, o presente estudo visa aprofundar, teologicamente, a questão da hospitalidade, partindo da atuação de Jesus e tentando definir a virtude cristã da hospitalidade em consonância com a boa nova evangélica e à luz do conceito teológico do Reino de Deus, o qual significa, em última análise e a partir do evangelho, abertura incondicional, possibilidade de inclusão, superação de diferenças e de preconceitos.

Se for possível expressar as relações humanas através das relações de hospitalidade e utilizar essa categoria em contraste com a hostilidade para interpretar a experiência do recebimento do Reino de Deus na pessoa e no ensinamento de Jesus e, afinal, como alma de todo o Novo Testamento, centrado na vinda do Reino de Deus, então será possível expressar, com linguagem contemporânea, a relevância do tema da hospitalidade no contexto de globalização, de migração, de pluralismo e de diversidade em que o ser humano é desafiado a viver atualmente.

A pesquisa realizada neste estudo é bibliográfica, constituída principalmente de livros, artigos de periódicos e material disponibilizado na internet. Referentemente à metodologia, optou-se pelo método narrativo, analítico-sintético e hermenêutico. Essa opção se justifica pelo fato de que o método escolhido permite um olhar analítico no que diz respeito principalmente à literatura, facilitando uma hermenêutica do Reino de Deus no intuito de compreender seu sentido mais profundo e sua relação e sua significação para as condições atuais, e, ainda, um olhar sintético no que tange ao alcance de um quadro orgânico do pensamento dentro do vasto campo do tema da hospitalidade, que, somados aos estudos sobre o Reino de Deus, permitem,

finalmente, uma hermenêutica adequadamente fundamentada.

Foram utilizados dois campos de estudo, com autores consagrados no campo de exegese e teologia bíblica, especialmente do Novo Testamento, e com autores referenciais também no campo de estudos de hospitalidade. A estruturação da hospitalidade se dá na relação entre a cultura e a religião, conectando e integrando ambas. Para esta tese, utilizou-se, mais de perto, a bibliografia já existente sobre esta conexão entre a hospitalidade como traço cultural e religioso e a hospitalidade na escritura cristã. Portanto, o marco teórico é traçado a partir da leitura de diferentes autores e em diferentes níveis: um deles de caráter mais geral, sobre hospitalidade em termos culturais e religiosos, em que também se compreende o fenômeno humano da hospitalidade, e outro fundamentado em estudo de teologia bíblica, compulsando comentários bíblicos, a partir dos quais se pode fundamentar as posturas de Jesus e de seus interlocutores nas mais variadas situações.

A tese está estruturada em quatro capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “Nas trilhas da hospitalidade”, pretende-se lançar as bases para a compreensão da hospitalidade como norma cultural e religiosa do povo judeu e sua condição de povo da promessa, peregrinos em busca de sua terra, em suas experiências de hospitalidade e de inospitalidade. Evoca-se a cena hospitaleira de Abraão em Mamrê (Gn 18,1-33) como o episódio fundante da disposição hospitaleira nos escritos testamentários e, a partir de então, apresentam-se várias narrativas que constituem a memória e que formam a identidade do povo, resultando na assimilação da hospitalidade como um imperativo ético. Nesse mesmo capítulo, identifica-se a comensalidade como um gesto central nos ritos de hospitalidade e percorrem-se os escritos do Antigo Testamento, evidenciando sua importante significação para as alianças e as celebrações. Destaca-se a comensalidade de auxílio de Deus para com seu povo para suprir suas necessidades urgentes, mas que também aponta para uma dimensão escatológica. Nessa perspectiva de expectativa e de promessa, apresenta-se a comensalidade neotestamentária, em que Jesus, anfitrião do Reino, oferece uma comensalidade hospitaleira, de perdão, de acolhimento, de compaixão e de nova aliança.

No segundo capítulo, “O Reino de Deus à luz da experiência de hospitalidade”, apresenta-se o Reino de Deus em uma hermenêutica hospitaleira, em sua expectativa, irrupção e plenificação, em que Jesus o apresenta, ao mesmo tempo, como hóspede e como anfitrião. Exploram-se as parábolas do Reino em uma perspectiva que aponta para a chegada desse Reino na simplicidade e na pobreza de um peregrino que deseja ser acolhido. Enumeram-se os milagres de Jesus e narram-se os mesmos, procurando evidenciá-los como sinais da presença do Reino de Deus, em seu caráter de acolhimento e de cuidado, como um ato hospitaleiro.

Assim, caracteriza-se o Reino, apresentado por Jesus, como um anfitrião que, por sua misericórdia, inclui todos os necessitados sob seu cuidado. Apresenta-se o Reino de Deus em uma perspectiva inclusiva, inaugurando o tempo de salvação e de misericórdia, de acolhimento e de compaixão, testemunhando o agir hospitaleiro de Deus.

O Reino de Deus, presente no anúncio e na atuação de Jesus, frustra expectativas legalistas e retributivas e se estrutura no horizonte do amor a Deus e ao próximo. Essa abordagem do Reino é apresentada no terceiro capítulo, intitulado “O mandamento do amor como Lei fundamental do Reino e da hospitalidade”. Aprofunda-se no estudo da influência e da compreensão da Lei nos escritos neotestamentários, em sua abordagem legalista e distante de uma aplicação prática que aponte para Deus. Demonstra-se, a partir das narrativas evangélicas, a superação da visão de justiça interpretada pelas lideranças religiosas da época e, assim, aponta-se para Jesus como a superação da Lei antiga, apresentando-o como nova Lei, como caminho para a justiça e para a salvação de Deus. Na perspectiva de uma resignificação da vontade e da justiça divina, destaca-se o mandamento do amor a Deus e ao próximo, que assume um sentido hospitaleiro, expressando nova práxis e orientando a uma fé que ultrapassa regimentos, vertendo em uma disposição nova perante a vida.

No quarto e último capítulo, discorre-se sobre a hospitalidade concebida a partir da irrupção do Reino de Deus, que revela Deus como um pai misericordioso e compassivo. Narra-se a parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37) como o cumprimento da lei do amor a Deus e ao próximo, como modelo de agir diante do necessitado. Apresenta-se assim, uma hospitalidade compassiva, a qual supera as perspectivas normativa e cultural e se torna fé vivencial a partir dos valores que o reino evoca. Aplica-se uma hermenêutica crítica que busca evidenciar as condições sociais presentes na atualidade e como a prática de uma hospitalidade compassiva se oferece como caminho para a justiça e para a solidariedade. Revela-se, por fim, a hospitalidade compassiva como um modelo a conduzir o diálogo entre as religiões, a promover a dignidade e a justiça, e, no palco da história, a oferecer um horizonte de acolhimento e o verdadeiro amor a Deus e à humanidade.

## 1 NAS TRILHAS DA HOSPITALIDADE

Neste primeiro capítulo, a hospitalidade é apresentada como um princípio formal para a leitura do Reino de Deus. Conceitua-se a hospitalidade e sua relação com a vida humana em suas dimensões cultural, social e religiosa, pois coloca o ser humano em uma relação de interdependência entre si e o divino. Percorre-se a história bíblica judaica na perspectiva da manifestação de Deus com seu povo e do desenvolvimento de uma tradição e de uma cultura da hospitalidade.

Objetiva-se, neste capítulo, demonstrar o valor cultural, tradicional e religioso da hospitalidade na cultura judaica e suas experiências fundantes no pensamento do povo bíblico. Para isso, dedica-se a compreender a relação do estrangeiro/migrante com o povo de Deus e as experiências de hospitalidade e de inospitalidade nos âmbitos pessoal e comunitário. Aqui a hospitalidade é apresentada como um mandato divino, compreendido e assimilado pelo povo dentro da perspectiva estreita do seguimento a Lei, em sua experiência de uma fé retributiva.

A partir de uma análise narrativa, apresentam-se as experiências fundantes da hospitalidade nos escritos testamentários, desde o encontro hospitaleiro de Abraão em sua tenda em Mamrê, aqui caracterizado como cena modelo de hospitalidade, até outros relatos de hospitalidade e também de inospitalidade que formaram a memória e constituíram o assento sobre o qual se desenvolveu a cultura da hospitalidade como norma social e religiosa no povo de Israel. Interpreta-se, também, a própria história de Israel em sua condição de hóspede, quando subjugado por povos que o mantiveram submisso, e, nesse percurso, sua experiência em relação aos dominadores, trazendo presente a sua condição de peregrino em busca de sua terra e soberania.

Apona-se, igualmente, para o gesto central da hospitalidade bíblica que é a comensalidade, em suas diferentes aplicações e significados, e, nesse ponto, traça-se uma relação entre a hospitalidade e a comensalidade da tradição do Antigo Testamento e os escritos neotestamentários. Apresenta-se a importância da comensalidade no contexto do Reino de Deus e na atuação de Jesus, como gesto hospitaleiro.

Desta forma, lançam-se as bases para compreender a hospitalidade como um imperativo ético para o povo judeu, sem, contudo, deixar de apresentar um caminho que, a partir da irrupção do Reino de Deus na pessoa e na atuação de Jesus Cristo, aos poucos se descortina. Esse caminho, que será trilhado na sequência deste estudo, aponta para a superação da hospitalidade em uma perspectiva ética e legalista, culminando em uma hospitalidade movida pela compaixão e pela misericórdia.

## 1.1 TECENDO O CAMINHO PARA A HOSPITALIDADE: PRINCÍPIO FORMAL DO REINO DE DEUS

Pensar a hospitalidade é pintar um quadro que remonta à constituição básica do ser humano como ser coletivo e interdependente da relação com outros humanos e com a natureza. Nessa paisagem, vê-se a hospitalidade entrelaçando-se com o ser humano desde os primórdios, sendo ela, talvez, uma facilitadora e uma geradora dos processos evolutivos da humanidade. Quando o ser humano se estabiliza em um lugar e passa a viver em grupos, suas chances de sobrevivência se tornam maiores. Esse é um traço da hospitalidade: permitir o encontro, a convivência e o compartilhamento dos víveres, bem como o aumento da segurança, pois o outro deixa de ser inimigo ou ameaça e torna-se parceiro e sinal de sobrevivência.

A palavra “hospitalidade” deriva das expressões latinas *hospes* (hóspede) e *hostis* (estrangeiro/inimigo), as quais revelam, segundo o filósofo Alain Montandon, a ambiguidade da relação entre o hospedeiro e o hóspede, sinalizando uma tensão permanente entre os dois, com a plena possibilidade da amizade ou do conflito. Dessa maneira, “o hospedeiro/hóspede é, por essência, estranho e outro, e essa alteridade fundamental é perigosa”<sup>1</sup> em uma relação de compensação e de superação.

No grego, também há essa ligação entre hóspede e estrangeiro, pois *xenos* é o termo que designa tanto hóspede quanto estrangeiro.<sup>2</sup> O estrangeiro, aqui, não carrega a conotação de inimigo como no *hostis* latino, mas pode também ser o estranho. A hospitalidade, no grego, é uma relação de *philia*, ou seja, envolve um componente possessivo/afetivo<sup>3</sup> que remete às relações de parentesco, à proteção, à segurança, ao cuidado, ao apego. Assim, *philia* corresponde ao amor sob os “termos do afável, da afeição, da hospitalidade, da solicitude, da cortesia”.<sup>4</sup> Tem-se, então, a hospitalidade como *xenofilia*, ou seja, como esse amor de caráter afável e amigável ao estrangeiro e ao outro.

Embora na cultura grega haja vários exemplos de hospitalidade,<sup>5</sup> é bastante representativo, no conjunto de sua literatura, o mito da hospitalidade, em que Zeus e Hermes se disfarçam de pobres viajantes para pedir por hospitalidade nas aldeias por onde passam. O

<sup>1</sup> MONTANDON, Alain. Hospitalidade, a difícil e necessária dádiva da reciprocidade. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 499, ano XVI, 2016, p. 37.

<sup>2</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença*, p. 242.

<sup>3</sup> ORTEGA, Francisco. *Genealogia da Amizade*, p. 17.

<sup>4</sup> SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos*, p. 324.

<sup>5</sup> LEÃO, Delfim F.; ROSSETI, Livio; FIALHO, Maria do Céu G. Z. *Nomos*, p. 228.

intuito de Zeus é testar a hospitalidade de seus habitantes, que respondem negativamente ao pedido dos viajantes. Zeus e Hermes, em sua aparência humana de viajantes pobres, foram desprezados pelos mortais até chegarem à casa de um casal de idosos chamados Baucis e Filemon. O casal, em sua pobreza e escassez, não mediu esforços para servir aos viajantes seus únicos víveres em nome do bom acolhimento. Foram, por isso, recompensados por Zeus, que, primeiramente, os salvou de uma inundação que devastou a aldeia provocada por sua ira contra o povo inhospitaleiro, e, depois, tornou sua humilde casa em um templo esplendoroso revestido de ouro. Assim, Zeus é identificado por Zeus Xênios, um protetor dos viajantes que recompensa a hospitalidade oferecida. Essa história se apresenta como memória de que se deve acolher os viajantes com a melhor hospitalidade possível, pois eles podem ser os próprios deuses.

A hospitalidade se concretiza na simplicidade da carência e do acolhimento e não necessita de um sistema rebuscado de signos e códigos complexos, mas se aninha na atitude daquele que se doa para alguém. Esse sair de si para buscar o bom acolhimento do que vem ao encontro origina renúncias e despojamentos por parte do anfitrião, que age no intuito de ofertar descanso e felicidade ao seu hóspede.

Conta-se<sup>6</sup> que o Rabbi Akiva Eiger (1761-1837) recebeu alguns convidados em sua casa, e, estando à mesa, eis que um deles derruba sua taça de vinho, encharcando a toalha branca. O rabi, percebendo o constrangimento de seu convidado, apressou-se em, com um movimento furtivo, sacudir a mesa e derrubar a sua taça também. Quando isso aconteceu, ele se desculpou com todos dizendo que a mesa estava com defeito e que deveria ser consertada. Essa pequena história, que mostra o anfitrião esforçando-se para que seu convidado não fique constrangido, tem um significado importante, pois retrata a busca do anfitrião pela felicidade de seu hóspede.

Pedir hospitalidade ou ofertar hospitalidade é possibilidade de uma experiência que supera o individual e se projeta no outro e no transcendente. A hospitalidade coloca a pessoa diante do “outro”, remete ao humano que é o outro, ao reconhecimento da alteridade, e a coloca diante do humano que é, da sua identidade e da singularidade de seu ser. Assim, a hospitalidade bate à porta e força uma relação desejada por um e não pretendida por outro. Na urgência da resposta, a hospitalidade se torna a própria chave que possibilita o encontro e o confronto de realidades distintas na experiência da vida humana.

Dessa forma, a hospitalidade não pode ser apenas um conceito contemplativo, mas se torna ação que responde e atende ao outro. Compreende o desejo de quem necessita do

---

<sup>6</sup> TELUSHKIN, Joseph. *O livro dos valores judaicos*, p. 244.

acolhimento e a bondade altruística de quem se coloca a acolher. Ela existe enquanto relação entre a necessidade de uns e as possibilidades de outros, resultando em um encontro gerador de dádivas compartilhadas. A hospitalidade é, portanto, a carência que encontra os bens capazes de supri-la. Sendo assim, não deve ser sentimento piedoso, mas a concretude da generosidade: “E, se um irmão ou uma irmã não tem com que se vestir e o que comer todos os dias, e um de vós lhes disser: ‘Ide em paz, aquecei-vos, bom apetite!’, sem, porém, lhes dar o necessário para subsistir, de que adiantaria?” (Tg 2,15-16).

A hospitalidade coloca a pessoa diante do divino quando a apresenta a outro ser humano em sua necessidade, viabilizando um encontro no qual aquele que tem a capacidade de acolher pode manifestar verdadeiramente sua bondade e sua generosidade, tal como é o agir misericordioso de Deus. O bem que se pode fazer tem a capacidade de aproximar o ser humano do transcendente, no intento de se tornar imagem de Deus. É na perspectiva desse encontro que se encontra graça diante de Deus: “Não esqueçais a hospitalidade, pois, graças a ela, alguns, sem saber, acolheram anjos” (Hb 13,2).

## 1.2 O QUE É HOSPITALIDADE? HOSPITALIDADE EXERCIDA, ATORES E PAPÉIS

A hospitalidade requer uma situação real de encontro entre atores e papéis definidos, em um encontro em que, nem sempre, os atores são estranhos um ao outro. Talvez a cena mais comum de hospitalidade que venha à memória seja a da estada de algum visitante com laços familiares ou de amizade com o anfitrião. O hóspede pode ser alguém que já tenha uma relação estabelecida com o anfitrião e este o convida para uma visita. Essa visita pode ser apenas para uma refeição ou pode se estender por alguns dias. Essa hospedagem é, geralmente, muito alegre e festiva, pois anfitrião e hóspede confraternizam a partir de uma relação de intimidade já existente, a qual tende, com isso, a se solidificar ainda mais. Mas o hóspede pode também chegar à casa de alguém sem que a sua visita tenha sido previamente combinada. O anfitrião o recebe mesmo assim, em razão da sua relação com o hóspede, e, embora possa existir alguma tensão quanto à situação, há um entendimento e um esforço em prol da boa convivência.

Essas ocorrências mais comuns no espaço da hospitalidade estão inseridas nos ritos e nos costumes do bom acolhimento e alcançam uma circunstância favorável para ambas as partes envolvidas na cena, seja pela relação já existente, seja pela expectativa de reciprocidade. No horizonte mais amplo da hospitalidade, olha-se para um quadro em que os atores são estranhos

e a circunstância, que os coloca frente a frente, é indesejada por ambos. Nessa paisagem, a hospitalidade não é tão fácil e a relação pode ou não se iniciar. É o cenário mais difícil, que sugere maior esforço e sacrifício, mas que tem a possibilidade de gerar maior gratuidade e retribuição de dons.

### **1.2.1 Hospitalidade é alguém que sai**

O viajante só é viajante enquanto se coloca em viagem, enquanto transita por lugares onde não reside. Alguém que sai de sua terra, de sua casa, e se afasta de sua família assume a condição de exercer um papel na construção de identidades. Ele só é viajante porque precisou ou optou por assumir esse papel em razão de vários possíveis fatores, como sobrevivência, defesa ou busca por oportunidades. O papel de viajante é um papel temporário, pois todos devem encontrar um lugar para repouso. Toda viagem deve chegar ao fim e, mesmo que o destino não seja alcançado, há um momento de parar. No ciclo da vida humana há o tempo de engatinhar e de balbuciar, o tempo da mobilidade e da razão e o tempo de voltar ao início, na fragilidade física que nos impede de permanecer em mudança.

A mobilidade faz parte da condição humana, movendo-se é que se vive. Há milênios o ser humano migra de um lugar para outro enquanto agrupamento de pessoas que formam uma sociedade itinerante, mas o que todos invariavelmente procuram é a estabilidade em algum lugar. Desde que o ser humano aprendeu a cultivar e a confinar os animais para o trabalho ou para a alimentação, vive nele a necessidade de se estabelecer. Ele procura, então, as condições de perpetuação da vida: um lugar que lhe ofereça proteção, água e alimento. Para aquele que anda só, mais intensa é, ainda, a necessidade de se estabelecer. O ser humano existe enquanto experiência de sociabilidade, “a vida humana está viva ao existir nas relações”<sup>7</sup>. Fora disso, há a própria morte social e individual. Estabelecer-se em um lugar, em um agrupamento, é condição de necessidade e de sobrevivência. A estrada não é lar, é um espaço de transitoriedade e de ligação entre lugares que podem ser um lar.

---

<sup>7</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da Esperança*, p. 81.

### 1.2.2 Hospitalidade é alguém que fica

A hospitalidade necessita de alguém que esteja estabelecido e que possa servir de anfitrião. Sem alguém que fica em um lugar não há condições para a ocorrência da hospitalidade. Para que alguém seja acolhido, é indispensável que haja alguém no lugar da chegada. Há os que saem e os que ficam. Assim como aquele que se desloca possui seus motivos para migrar, aquele que fica em um lugar determinado o faz por várias razões. O motivo de sua permanência igualmente pode estar ligado à sua segurança e à sua sobrevivência. Muitos possuem tudo do que precisam no lugar no qual se estabeleceram, não havendo necessidade de se deslocar. A permanência de alguém em algum lugar pode indicar uma condição favorável ao pleno desenvolvimento de sua vida e de suas vontades, mas também pode ser atribuída à incapacidade de se mover, seja por medo de agravar a situação, seja por medo de perder o pouco que se tem. Fica-se em um lugar, também, quando não se tem a alternativa de partir.

O ser humano deseja um lugar para estar e para se realizar no anseio de uma vida feliz. De fato, ser aceito em um tempo e em um lugar é condição para a realização da vida. Para o cumprimento de sua vida, deve encontrar um lugar onde a vida possa ser aceita e afirmada, pois “só assim se torna uma vida vivenciada e vivida”<sup>8</sup> em sua plena capacidade e potencialidade. Estar vivo e se sentir vivo no coração pulsante de uma comunidade, pela aceitação e pelo acolhimento, é a experiência mais significativa da vida. O sonho da terra que se possa habitar com segurança e fartura e seguir vivo na história de seus descendentes, estando ligado a eles pela língua, pela cultura, pela tradição e pela religiosidade, é a história que perpassa todos os escritos testamentários e que se configura como ideia de salvação.

### 1.2.3 Hospitalidade é alguém que chega

A hospitalidade é alguém que sai, que parte de um lugar para outro, que esteve de saída, mas que agora alcança seu destino ou que chega a um ponto intermediário de seu caminho. De forma definitiva ou ainda transitória, é alguém que chega trazendo consigo seus medos, seus desejos e seus sonhos. Além disso, carrega suas histórias, suas tradições, seus costumes e sua

---

<sup>8</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da Esperança*, p. 80.

cultura, algo que é próprio do seu lugar de origem.

A hospitalidade possibilita o encontro entre duas realidades que se distinguem pelo papel que ocupam no decurso da vida. Um sai e outro fica; um precisa ser aceito e outro pode aceitar. Ali, à beira da porta, há a divisão entre dois mundos, onde os dois atores estão diante um do outro. Um mundo daquilo que é transitório ou passageiro, caracterizado na estrada e na poeira nos pés de quem chega. Um mundo que não oferece segurança e nem se faz berço para as necessidades humanas. O viajante traz as incertezas próprias de quem enfrenta diferentes situações ao longo do caminho, as quais não pode controlar. Habitam a bagagem de quem chega as lembranças deixadas e as expectativas de encontro. Ali, à porta da casa, também está aquele que precisou ou escolheu ficar. Ele, igualmente, possui as suas histórias e as suas crenças, próprias de quem se estabeleceu e dentro da ordem corriqueira das rotinas estáveis. Aquele que ficou encontrou algum senso de segurança em sua estabilidade, mas agora está frente ao viajante, o qual deve ser tomado com cautela, com vista a sua própria seguridade. Admitir o viajante é admitir o mundo exterior, com a sua insegurança e a sua incerteza, do qual o dono da casa procura se refugiar.<sup>9</sup> Também é oportunidade de descobertas, porque os “estranhos vêm de outro mundo”<sup>10</sup>, e podem dar-lhe a conhecer. É um momento rápido de decisão e que necessita de confiança recíproca. Para o viajante, entrar por essa porta pode significar o descanso, a segurança e o conforto de um contato humano. Mas pode também conter riscos, já que não sabe nada sobre o dono da casa e as pessoas que ali estão. Para o hospedeiro, abrir a porta é deixar um estranho entrar em seu mundo, em sua intimidade e em sua privacidade. E isso tanto pode ser bom quanto pode ser um risco, dado seu total desconhecimento das intenções do viajante.

#### **1.2.4 Hospitalidade é partilha**

É possível que a porta se abra para receber o viajante, mas isso só se torna alternativa viável no momento em que as partes dialogam. A partir do momento em que a porta é aberta, os mundos se comunicam e os atores assumem outros papéis. Nesse instante, o viajante passa ser o hóspede e o dono da casa o anfitrião. Embora não haja normativa escrita, os novos papéis

---

<sup>9</sup> LYNCH, Paul; MAC WHANNELL, Doreen. Hospitalidade doméstica e comercial. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade*, p. 162.

<sup>10</sup> WESTERMANN, Claus. *Genesis*, p. 134.

carregam significados e induzem a comportamentos adequados àquilo que representam. Há expectativas, regras e recursos tanto para o anfitrião se tornar um “bom anfitrião”, como para a visita ser uma “boa visita”.<sup>11</sup> Há obrigações e limites para ambas as partes e elas estão não só ancoradas na tradição e no costume das experiências de hospitalidade e de civilidade, mas também se encontram mediadas pelo bom senso que deve existir entre as partes.

O que espera o hóspede? Que ele possa ter um lugar para descansar de sua jornada; que possa se servir da casa para ter segurança ao passar a noite; que possa dispor de um lugar para sua higienização; que possa ter uma alimentação quente que o fortaleça e que restabeleça suas forças; que possa ter um lugar aquecido para se confortar, se for o caso; que possa dispor de alguém para partilhar sua história. Esse último desejo do hóspede é de grande relevância, pois ele precisa reafirmar a sua própria identidade. Ele é uma pessoa, possui um nome, uma origem e uma personalidade que vai além de sua condição de viajante. Assim como o hóspede tem expectativas, ele também tem deveres para com o anfitrião. Entre os seus deveres estão a responsabilidade ao ocupar os espaços da casa alheia; o respeito aos costumes e às tradições do anfitrião; o agir e o falar conveniente; a não tomada de iniciativa diante dos momentos conjuntos, deixando o anfitrião apontar o que deve ser feito; o auxílio ao anfitrião em suas tarefas sempre que houver abertura para isso. Todavia, o maior dever do hóspede é saber que não deve ficar hospedado mais do que o tempo necessário, apressando-se em ir embora. Não deve, portanto, se aproveitar da hospitalidade do anfitrião de modo a causar-lhe prejuízo ou sobrecarregá-lo com sua estadia. Observa-se, aqui, a regra dos três dias.

Quais são as expectativas do anfitrião? Ao contrário do viajante, que, ao longo do caminho, planeja e deseja ser acolhido por alguém, o anfitrião é surpreendido pela visita inesperada. Em pouco tempo, tem que decidir entre aceitar o viajante como hóspede ou dispensá-lo. A partir do momento em que ele abre a sua porta, as suas expectativas começam a surgir. Primeiramente, pode ser o desejo de que este que agora participa do espaço destinado ao convívio com os mais íntimos não lhe faça nenhum mal que ameasse a sua tranquilidade e o seu bem-estar. Certamente ele tem a expectativa de poder conquistar o seu hóspede e, para isso, lhe serve a melhor comida disponível e lhe dá o melhor lugar para dormir. Espera, também, encontrar no desconhecido algo que lhe faça enxergar um mundo no qual não vive e se entreter com algumas das suas histórias de viajante. O anfitrião também tem deveres para com o hóspede, os quais estão implícitos desde o momento em que o aceitou em sua casa, no propósito

---

<sup>11</sup> DARKE, Jane; GURNEY, Craig. Como Alojjar? Gênero, hospitalidade e performance. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade*, p. 119.

de zelar por sua felicidade e por seu bem-estar.<sup>12</sup> O anfitrião deve garantir a segurança de seu hóspede, pois ele está sob seu teto, e, portanto, é sua responsabilidade dar-lhe proteção, se configurando, por tradição, como “um dever sagrado do anfitrião de proteger tanto a família imediata quanto os hóspedes”.<sup>13</sup> Além disso, cabe ao anfitrião fornecer as condições para a higienização, dispor de alimento farto, propiciar boas acomodações para o descanso do hóspede, tornar-se submisso à vontade de seu hóspede, deixando de ser o senhor da casa para tornar-se seu serviçal.

É compromisso mútuo dar o espaço necessário para a individualidade e a privacidade do outro; respeitar e acolher a cultura, a tradição e a religiosidade do outro; criar um espaço de comunicação atento aos limites que não devem ser ultrapassados; não impor sua vontade sobre a do outro; e, o mais importante, colocar-se no lugar da outra pessoa. Assim, a hospitalidade se torna espaço e exercício de alteridade. É só a partir do hóspede que surge o eu-anfitrião, e, da mesma forma, somente a partir do anfitrião é que surge o eu-hóspede.

A casa que acolhe é o lugar onde cada um cede um pouco de sua liberdade e de autonomia em razão da presença do outro. É à mesa da refeição que o encontro se consolida e se solidifica. Hóspede e anfitrião estão agora unidos pelo compromisso mútuo reafirmado à mesa da comensalidade. Só comem juntos aqueles que são iguais e que partilham da mesma condição.

A hospitalidade também é transitoriedade. A porta que foi aberta para receber, agora deve ser aberta para a partida do convidado. A relação que se deu entre hóspede e anfitrião deve chegar ao fim. O hóspede assume novamente o papel de viajante e retoma o seu caminho. O anfitrião se ocupa de suas rotinas e dá seguimento às suas atividades. A porta, enquanto fronteira entre os dois mundos, permanece a mesma, demarcando os espaços. Os personagens que por ela passam é que já não são mais os mesmos.

Na experiência bem-sucedida da hospitalidade já não há mais receios ou medos, já não são mais duas pessoas estranhas<sup>14</sup> que se observam e se analisam. Pela circunstância da hospitalidade, ocorre a transformação de um estranho, um inimigo em potencial, em um amigo.<sup>15</sup> São pessoas que compartilharam momentos, histórias, costumes e crenças. Cada uma

---

<sup>12</sup> TELFER, Elizabeth. A filosofia da hospitalidade. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade*, p. 56.

<sup>13</sup> LASHLEY, Conrad. Para um entendimento teórico. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade*, p. 8.

<sup>14</sup> ANDREWS, Hazel. O consumo da hospitalidade nas férias. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade*, p. 348.

<sup>15</sup> BALL, Stephen; JOHNSON, Keith. O humor nos ambientes da hospitalidade comercial. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade*, p. 284.

guardou um pouco da outra e deixou um pouco de si para a outra pessoa. Ninguém passa pela experiência da hospitalidade sem mudar um pouco, sem acrescentar um pouco da outra pessoa em seu ser. Agora, ambos fazem parte da história de um ou de outro, porque se abriram a uma experiência que faz história. Ao cruzar a porta, o viajante pode mudar o caminho ou pode resolver ficar por ali. De qualquer forma, deverá assumir outro papel que não o de hóspede. A relação entre anfitrião e hóspede é breve, mas pode ser repleta de valor e de significância.

### 1.3 HOSPITALIDADE NA TRADIÇÃO E NA CULTURA JUDAICA

A hospitalidade é traço presente em muitas culturas antigas e, especificamente na cultura judaica, ela perpassa os escritos testamentários antes de Cristo e repercute em textos neotestamentários. Tem-se, então, a prática da hospitalidade como uma norma sociocultural e religiosa do povo de Deus.

A hospitalidade é uma norma sociocultural<sup>16</sup> que não pertence exclusivamente a Israel, mas que está presente na sua relação com outros povos, pois os judeus não estão alienados do tempo histórico e do lugar em que vivem. Muito embora eles buscassem, desde o início, uma separação e uma diferenciação de outros povos, os judeus vivem séculos de conflitos, guerras, invasões e deportações que os fazem ter contato e estar sob a influência direta de outras culturas. Nas derrotas de suas batalhas, são subjugados e submetidos aos hábitos do vitorioso e, mesmo quando conquistam regiões e povos, os judeus levam os derrotados como escravos ou tomam as mulheres para si, gerando também um cruzamento de costumes e práticas. Com isso, é preciso situar o povo judeu em um espaço propício ao costume da hospitalidade, visto a necessidade que o próprio ambiente impõe. Em regiões distantes, com poucas povoações e condições de movimentação precária, qualquer viajante necessitaria de muitos dias para cumprir uma jornada. Nessas condições, hospedar e dar hospedagem é uma necessidade vital.<sup>17</sup> Isso, evidentemente, não dizia respeito apenas à cultura judaica, mas consistia em uma norma de sobrevivência para os povos orientais.

Além disso, a hospitalidade é uma norma religiosa específica do povo judeu, pois há um mandato divino sobre o dever de acolher o estrangeiro e de prestar-lhe auxílio. Em Levítico (19,33-34) lê-se: “Quando um migrante vier morar junto de ti, na vossa terra, não o explorareis;

<sup>16</sup> MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio*, p. 95ss.

<sup>17</sup> DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 29.

esse migrante que mora entre vós, tratá-lo-eis como um nativo, como um de vós; amá-lo-ás como a ti mesmo; pois vós mesmos fostes migrantes na terra do Egito”. Embora essa passagem se refira mais diretamente ao estrangeiro circuncidado que vive em terra de Israel, que ali constituiu morada fixa e que pertence à comunidade israelita, normalmente se atribui a ela uma prescrição de hospitalidade a todos os estrangeiros e, também, aos viajantes. A hospitalidade é encontrada na literatura como um agir ideal de direito e de justiça, a exemplo do texto de Jó: “Não comentavam meus hóspedes: ‘A quem não saciou com carne?’ O migrante não passava a noite fora, ao viajante abria minha porta” (Jó 31,31-32).

Compreende-se a hospitalidade, então, como uma tradição sociocultural e religiosa, mas é tarefa difícil saber até onde a hospitalidade é mais desejo do que prática, mais prescrição religiosa do que realidade no ambiente do judaísmo. É possível que, à medida que se aproxima o período de Jesus, a prática também vá mudando, surgindo uma certa profissionalização da hospedagem nas cidades maiores e de maior fluxo.<sup>18</sup> Igualmente é preciso considerar o surgimento de seitas legalistas, para as quais o incircunciso é impuro (Is 52,1; Ez 44,9).

De qualquer modo, as narrativas de hospitalidade estão presentes nos diferentes períodos da história do povo judeu e com certa similaridade nos ritos e na fórmula, dando uma ideia de continuidade, de costume. Tais ritos de hospitalidade não são encontrados como uma regra escrita, mas certamente povoam o imaginário e se tornam costume pela oralidade e pela necessidade. O costume hospitaleiro está presente na memória coletiva de Israel e é visto como hábito corrente da vida, aparecendo em suas histórias, como na parábola contada por Natam a Davi (2Sm 1,6).

#### 1.4 O ESTRANGEIRO/MIGRANTE NA TRADIÇÃO JUDAICA

É evidente que o viajante que necessita de um lugar para se hospedar não precisa ser, necessariamente, um estrangeiro, podendo ser um irmão israelita que se desloca por sua terra. Porém, esse israelita não deverá ter dificuldade para conseguir pouso e acolhida entre seus iguais. O problema recai sobre o viajante estrangeiro que solicita pouso na terra de Israel. Não há, na língua hebraica, somente uma forma de nomear o hóspede. Encontram-se várias palavras e expressões utilizadas para designar o hóspede, como, por exemplo, o viajante, o migrante, o

---

<sup>18</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 145ss.

forasteiro, o estrangeiro e o peregrino (הֵלֶק – *helek* (2Sm 12,4), נֶכָר – *nekar* (Gn 17,12;17,27;35,2;35,4; Êx 12,43), נֹכְרִי – *nokri* (Gn 31,15; Êx 2,22;18,3), גּוּר – *guwr* (Gn 12,10;19,9;20,1), אַרְחָ – *arach* (Jz 19,17; 2Sm 12,4).

Na literatura da hospitalidade, a palavra comumente utilizada para designar aquele que necessita da hospedagem é גֵר – *ger*, que é traduzida por estrangeiro ou migrante.<sup>19</sup> Trata-se, aqui, da hospitalidade em um sentido mais amplo, qual seja, acolher o migrante estrangeiro que se estabelece em meio ao povo de Israel e tratá-lo com justiça. Em termos bíblicos, como já mencionado, os preceitos de cuidado e tentativa de inserção na comunidade de Israel se referem ao migrante que estabelece moradia fixa<sup>20</sup> em terras judias ou ao prosélito.<sup>21</sup> Esse migrante possui direitos e deveres e ocupa certa posição na sociedade, que o difere do pagão ou profano (זוּר – *zuwr*), mas ainda não pode ser considerado um irmão israelita.

Mesmo assim, é pertinente ponderar se o *ger*, apesar da legislação a seu favor, de fato recebia boa recepção em Israel. É preciso refletir sobre as legislações e sobre o que elas revelam de uma sociedade. A lei que indica uma proibição está, invariavelmente, confirmando um agir que vai de encontro ao que ela estabelece. Dito de outra forma: se há uma lei que diz não ser permitido matar, é porque, na realidade, isso está acontecendo, e a lei vem proibir e coibir tal ato. Aplicando essa perspectiva em outro contexto, vê-se que ela se confirma. Há, por exemplo, o repetido esforço para que o povo de Israel se mantenha fiel ao seu Deus, mas por diversas vezes o povo ou seus reis fraquejam e descumprem essa importante disposição (Êx 32,1-35; Dt 9,7-21; 1Rs 16,30-33; Is 1,1-4; Ez 16,24). A cada deslize, a lei é afirmada com mais veemência, apontando para as consequências de seu descumprimento (Is 35,4; Jr 13,18-27) e para a confirmação da singularidade de Deus: “Renovarei a aliança que fiz com você, e você ficará sabendo que eu sou o Senhor” (Ez 16,62). Há tanto clamor pela fidelidade a Deus justamente porque o povo não é fiel.

Se a mesma lógica for empregada à determinação contida em Levítico (19,33-34) sobre o cuidado e o amor ao migrante estabelecido em Israel, é possível verificar as constantes citações dessa regra (Êx 22,20; Dt 10,19; 24,17; 27,19; Jr 22,3; Sl 146,9; Zc 7,10) e questionar se a norma era de fato cumprida na terra de Israel. Há uma expressiva reiteração da norma justamente por não haver o cuidado e o amor ao migrante e ao estrangeiro. A passagem de Ezequiel (22,7) valida esse questionamento e corrobora a ideia do não cumprimento das

<sup>19</sup> A Bíblia de Jerusalém traduz por “estrangeiro” e a Bíblia tradução ecumênica (TEB) traduz por “migrante”. Exemplo disso são as passagens Gn 15,13;23,4 e Êx 12,19.

<sup>20</sup> DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 98.

<sup>21</sup> NOGUERO, Félix Tomillo. *A hospitalidade na Bíblia e nas grandes religiões*, p. 77.

diretrizes de hospitalidade e de acolhimento do migrante: “[...] no meio de ti, faz-se violência ao migrante” (Ez 22,7).

São considerações que instigam a reflexão sobre o conjunto do costume da hospitalidade, sem prejuízo da tradição idealizada que se formou pelos relatos de acolhimento. É possível que exista o costume, mesmo que não seja exercido por todos. Também é possível observar as variações de costumes que existem dentro do longo período de anos coberto pela tradição bíblica. São diversas circunstâncias que deveriam ser analisadas separadamente para que um quadro mais específico de cada período pudesse ser exibido. De qualquer forma, a hospitalidade se fez memória e deixou um traço cultural no povo de Deus, estabelecendo-se como tradição inerente à sua cultura.

A memória da hospitalidade remete à cena hospitaleira de Abraão, que acolhe Deus e seus anjos nos carvalhos de Mamrê (Gn 18,1-15), entendida como um marco positivo e propositivo de um agir com generosidade para com o viajante. Essa narrativa se torna exemplo de serviço e de acolhimento que gera frutos para o anfitrião. Generosidade de quem acolhe (Pr 11,25) e dom por quem é acolhido fazem parte das narrativas de hospitalidade. Há, porém, cenas menos hospitaleiras que invocam a violência e a hostilidade e subvertem a lógica do costume do acolhimento (1Sm 25,1-44). Essas cenas de hostilidade geralmente causam maior desgraça aos que se recusam a agir com hospitalidade.

## 1.5 EXPERIÊNCIAS FUNDANTES DE HOSPITALIDADE NO ANTIGO TESTAMENTO

A hospitalidade, como já mencionado, é um código moral e uma norma cultural para os povos do oriente e está presente na cultura do povo judeu desde o início, perpassando a história dos patriarcas e todo o desenvolvimento da identidade do povo de Deus. A hospitalidade é exigida por Deus como ato de bondade e de generosidade. Assim, grandes exemplos de hospitalidade são narrados nos textos escriturísticos e se tornam normas que vão moldando a personalidade de Israel. Há, igualmente, exemplos de má hospitalidade, que resultam em maldições e castigos em decorrência da norma infringida.

Em geral, o ato de receber o viajante em sua casa e de cuidar de sua alimentação, de seu descanso e de seu conforto é algo que une todas essas narrativas e essas experiências de hospitalidade, conforme será detalhado a seguir. A atitude hospitaleira de generosidade é recompensada por uma graça divina, tornando-se, assim, uma dádiva para o anfitrião.

### **1.5.1 A cena hospitaleira de Abraão**

A experiência mais significativa de hospitalidade apresentada na tradição judaica e nos escritos do Antigo Testamento pertence à história de Abraão. Essa narrativa remonta à promessa de Deus e ao início da grande descendência de Abraão. A tradição da hospitalidade remete a esse relato como experiência fundante da tradição hospitaleira. É também hospitalidade na perspectiva religiosa, uma vez que, mesmo sem saber, Abraão acolhe Deus em sua tenda. A narrativa, como se apresenta em Gênesis, é consequência de uma tradição já existente de obrigação de hospitalidade, mas se torna modelo e referência para toda a tradição que se desenvolve posteriormente, nas três religiões abraâmicas.

### **1.5.2 Preparação da cena**

A cena hospitaleira acontece diante da tenda de Abraão, porque quem vive em tendas são os migrantes. Abraão ainda se desloca para tomar posse da terra que Deus lhe prometeu. Apesar de conquistar pouco a pouco o seu espaço e de ser fiel às palavras de Deus, ainda lhe falta um longo caminho a percorrer. As vitórias contra os seus inimigos (Gn 14,15) lhe dão prestígio (Gn 14,19-20), mas Abraão não toma para si as riquezas que os reis lhe oferecem. O sofrimento de Abraão é por não ter um filho a quem possa deixar seus bens e seu nome. Deus renova sua promessa de grande descendência e de uma vasta terra para ela. A aliança é firmada com uma oferenda e com Abraão renovando sua fé nas promessas de Deus.

Depois de ter um filho com Hagar, a serva de Sara, a quem pôs o nome de Ismael, Abraão novamente recebe de Deus o sinal de uma aliança. Deus exige de Abraão retidão, obediência e integridade (Gn 17,1-8), muda seu nome de Abrão para Abraão e o de Sarai para Sara como sinal da importância deles para o plano divino. Além disso, pede um sinal de sua aliança, instituindo a circuncisão entre os descendentes e os escravos de Abraão. E, assim, anuncia a glória do povo que surgirá a partir de sua semente. Deus lhe anuncia também um novo filho, desta vez nascido de Sara. Abraão ri da promessa de um novo filho (Gn 17,17), tendo em vista a sua idade avançada, bem como a de Sara. Ele pede, então, que Ismael seja o seu descendente. Deus abençoa Ismael, mas reitera que é Sara quem lhe dará um filho, a quem Abraão deverá chamar de Isaac. Abraão está estabelecido em Hebron, em um lugar identificado

como carvalhos de Mamrê (Gn 13,18).

### 1.5.3 O encontro (Gn 18,1-5)

A narrativa do encontro em Mamrê destaca a iniciativa de Deus. É Ele quem vai ao encontro de Abraão. Como no chamado à sua vocação (Gn 12,1), a manifestação de Deus é para aqueles que Ele escolhe. A narrativa não revela claramente do que se trata essa aparição, pois “o Senhor apareceu” (Gn 18,1) está no singular e, após, há “três homens” diante de Abraão. No diálogo que segue há, por vezes, a manifestação dos visitantes no plural “comeram” (18,8), “disseram” (18,9), “levantaram” (18,16), “dirigiram” (18,22), e, outras vezes, é o Senhor quem fala (10,13,17,20). Em razão disso, a interpretação mais comum é a de que o próprio Deus se manifesta acompanhado de dois anjos. De qualquer forma, mesmo que de modo misterioso, é a manifestação de Deus diante da presença de Abraão e de Sara.

O lugar escolhido para a manifestação está próximo à tenda de Abraão, lugar reservado e íntimo. O horário também chama a atenção: “em pleno calor do dia” (18,1), pois pode ser entendido como o ponto mais quente do dia, ou seja, por volta do meio-dia e início da tarde, quando não é o tempo mais apropriado para receber visitas. É interessante considerar que os relatos de dever de hospitalidade se dão geralmente à tardinha, quando os viajantes não podem prosseguir seu caminho, e não durante as horas mais ensolaradas do dia. Os viajantes não precisam parar ali, tanto que mais tarde seguem para outro destino (18,22). Esse detalhe valoriza ainda mais a atitude hospitaleira de Abraão e explica sua súplica para que eles sejam seus hóspedes.

Abraão, que estava sentado à entrada de sua tenda, sai ao encontro dos viajantes. Essa é uma característica de Abraão: é um homem em saída. A pedido de Deus, ele sai de sua terra (Gn 12,1) e se torna migrante, tendo como bússola sua fé na palavra de Deus, que é promessa e anúncio. Saindo de sua tenda, Abraão é pleno serviço e dedicação na disposição para servir. Abraão oferece acolhimento sem que os homens manifestem esse desejo. O acolhimento não é obrigação para Abraão; ao contrário, é sinônimo de oportunidade de ajudar com alegria, é gratuidade e serviço.

#### 1.5.4 Providência (Gn 18,6-8)

Diante da súplica de Abraão, os viajantes se tornam seus hóspedes e descansam à sombra do carvalho. A partir de agora, a relação entre eles se torna diferente. Não são mais viajantes desconhecidos, mas passam a estar sob a tutela do anfitrião. O serviço de Abraão é exemplar, é perfeito na urgência daqueles que o necessitam. Os verbos apresentados na narrativa exprimem a prontidão e entusiasmo<sup>22</sup> de Abraão em servir. Abraão “apressou-se em ir à tenda”, disse para Sara: “depressa”, “correu” para apanhar um vitelo, e o criado “apressou-se” em prepará-lo. Sua celeridade faz com que não haja coisa mais importante do que o atendimento e o bem-estar de seus hóspedes.

Abraão pede a Sara que faça bolos de farinha, que providencie vitelo, coalhada e leite para ofertar aos hóspedes (18,8). Não é apenas a pressa em servir, mas servir com o que tinha de melhor. Dispor aos seus hóspedes o melhor alimento, no menor tempo possível, em uma oferta de generosidade. Após isso, enquanto os seus hóspedes se alimentam, Abraão permanece de pé junto deles e à sombra do carvalho, em um gesto que indica sua prontidão para continuar a servir. Abraão está pronto para sair, se isso for necessário.

#### 1.5.5 A promessa (Gn 18,9-15)

Após comerem, os hóspedes perguntam por Sara, pois é ela quem assume, a partir de agora, um lugar importante na narrativa. Isso porque é ela quem deve gerar o filho de Abraão<sup>23</sup>, conforme já havia sido prometido por Deus, ao que Abraão teria rido. Agora não se trata de promessa, mas de um anúncio que marca o tempo de seu cumprimento. É “na estação dos renovos”, quando o tempo das chuvas renova a vida no campo, que Abraão terá o seu filho de

<sup>22</sup> WESTERMANN, Claus. *Genesis*, p. 135.

<sup>23</sup> Segundo Gunneweg, a dupla promessa de Deus a Abraão, terra e descendência, devem ser compreendidas nas condições e exigências daquela época. Considerando a constituição seminômade e agrária do tempo dos patriarcas, a terra tem valor de sobrevivência, prosperidade, identidade, dignidade e condição da própria existência. Embora a posse da terra permite a realização da vida humana no presente, a existência plena ainda carece de uma perspectiva futura, o que só é possível pela descendência. Em uma forma de religiosidade que não considera a ressurreição, ou a subsistência de um elemento vital após a morte, a descendência é o meio de perpetuar-se, de manter viva a memória da existência. Sob o ponto de vista da geração de herdeiros, é que se dá sentido à vida presente e se garante a perspectiva de um futuro. (Cf. GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*, p. 80.)

Sara. O anúncio de um filho para Abraão é mais um passo para o cumprimento das promessas de sua numerosa descendência. É o Deus que, ao seu tempo e conforme o merecimento de Abraão, vai realizando sua obra.

Dessa vez Abraão não ri, mas Sara, que ouve a conversa na entrada da tenda, se deixa levar pela descrença e, pensando na sua avançada idade e na de Abraão, ri. O Senhor renova a promessa e censura Sara por sua descrença: “há alguma coisa por demais prodigiosa para o Senhor?” (18,14). Sara, surpreendida por Deus,<sup>24</sup> fica com medo, mas Abraão acredita. De fato, ao Deus criador e gerador de toda a vida, não seria duvidoso que pudesse gerar um filho em Sara. Não se trata do que Deus pode fazer, mas do que deve fazer. É Abraão merecedor das promessas de Deus? Ele pode fazer o que quiser, mas quer uma parte do ser humano no seu projeto. Sua promessa é um convite para a tomada de decisão e o agir em favor de seu cumprimento. Abraão vai se tornando merecedor, pois vai agindo conforme a vontade de Deus e vai caminhando com o Senhor para se tornar o pai de um abundante povo.

#### **1.5.6 A despedida (Gn 18,16-21)**

Chega a hora da partida dos hóspedes. Não cabe ao anfitrião decidir quanto tempo seus hóspedes permanecerão e ele não possui autoridade para retê-los. Os homens se levantam e seguem seu caminho em busca de um novo destino. Toda essa cena está ligada ao que vai acontecer no decorrer do próximo destino. Enquanto iniciavam sua ida para Sodoma, Abraão caminha com eles e os acompanha para se despedir. Tão importante quanto a saudação na chegada é a despedida na saída de seus hóspedes, acompanhando-os em sua saída e despedindo-se deles em paz.

A cena da hospedagem poderia estar concluída, porém o Senhor compartilha com Abraão aquilo que está para acontecer: “Irei eu esconder de Abraão o que faço?” (18,17). Abraão alcança graça diante de Deus porque vive em sua amizade. É aquele que, por sua justiça, torna-se bem-aventurado de Deus e capaz de uma relação de intimidade e confiança. Abraão será o pai de uma grande nação, será a testemunha da realização do projeto divino. É aquele cujo exemplo deve ser seguido por seus filhos e pela nação que emerge de seus descendentes, para que pratiquem a “justiça e o direito” (18,19), conservem a obediência e sigam os caminhos

---

<sup>24</sup> SKA, Jean Louis. *Abraão e seus hóspedes*, p. 120.

do Senhor. Dessa forma e nessas condições, a promessa se realiza. Uma aliança exige responsabilidade das duas partes pactuantes.

Em sua visita, o Senhor quis “conhecer” (18,18) Abraão, ou seja, quis estar lado a lado e partilhar de sua amizade e intimidade. Isso parece ser suficiente para compreender o sentido de “conhecer”, contudo, considerando a próxima visita do Senhor, algo mais pode ser dito sobre isso. O próximo destino é Sodoma e Gomora e o intuito do Senhor é “ver se fizeram tudo o que diz o clamor” (18,21) que chegou até Ele. Ele quer saber se “sim ou não” (18,21), ou seja, se corresponde com a verdade que passa a conhecer. De acordo com esse cenário, o “conhecer” está vinculado a um “testar”. O Senhor visita para testar a benevolência e a generosidade de Abraão, do mesmo modo que visita Sodoma para testar se, entre tanta iniquidade, ainda pode haver algo de justo. Considerando a onisciência de Deus, o “conhecer” Abraão e o “ver” o que acontece em Sodoma se transformam em oportunidade de pôr à prova o agir dessas pessoas.

### **1.5.7 As perguntas de Abraão (Gn 18,22-33)**

Enquanto se dirigiam para Sodoma, Abraão os acompanhava e intuía sobre o destino de Sodoma. Em sua relação de amizade e intimidade com Deus, Abraão se põe a questionar a iminente destruição das cidades. Abraão acredita na justiça de alguns, os quais não merecem padecer com os culpados. Há, por exemplo, seu sobrinho Lot vivendo entre eles, mas a questão ultrapassa a salvação individual, e se coloca no horizonte da salvação coletiva. Assim, os bons devem sofrer as consequências dos que praticaram a maldade? Os culpados poderiam ser remidos pelas obras dos justos? Assim como em outros textos pós-exílicos (Ez 14,12-20; Jer 18,7-10; Jn 3-4) o pano de fundo do diálogo está na “justiça das ações de Deus na história”.<sup>25</sup>

Não se trata de uma intercessão de Abraão por Sodoma, mas de uma reflexão proferida dentro de seu espaço, ou seja, na sua relação com Deus. Ele ousou ter a liberdade de Lhe falar de modo a questionar tal acontecimento a Sodoma. Abraão questiona o senso de justiça de Deus, pois estaria condenando o justo juntamente com o pecador. Se isso acontecesse, estaria Deus aplicando o “direito” (18,25)? Abraão questiona Deus, não em uma atitude de soberba ou arrogância, mas na humildade de quem não passa de “pó e cinza” (18,27). Abraão não é um fantoche ou uma marionete nas mãos de Deus, assim como nenhum ser humano é condicionado

---

<sup>25</sup> WESTERMANN, Claus. *Genesis*, p. 137.

a pensar somente pela vontade de Deus. A criação de Deus é concebida para a liberdade, possui livre arbítrio sobre seu juízo e decisões. Abraão pensa por si e não considera justa a destruição dos bons por causa dos maus. Porém, Abraão expõe seu pensamento na condição de criatura e não de conflito com Deus, na condição de obediência e não de desordem. Questiona porque lhe é duro entender, mas não se opõe aos desígnios de Deus. Deus ouve seu povo e julga conforme sua vontade.

Os pecados de Sodoma são muito graves à vista do Senhor. São cidades “cuja população era criminosa que pecavam gravemente contra o Senhor” (Gn 13,13). Outras fontes nos escritos testamentários confirmam e expõem seus erros: abominações, imoralidade, violência, soberba e desprezo pelos infelizes necessitados e pobres (Ez 16,49-50; Is 1,4-9; 3,9; Jd 1,7). Em resposta à argumentação de Abraão, Deus promete que, se encontrar um remanescente santo, perdoará as dívidas dos culpados. Tendo assim falado, o Senhor “partiu” (18,33) e Abraão retornou à sua casa.

### **1.5.8 Lot e Sodoma**

No momento em que o Senhor fala com Abraão sobre Sodoma, cita o forte clamor que chegou até Ele. De onde vinha o clamor? Seria de Lot, aparentemente o único justo em Sodoma? Quando a história da destruição de Sodoma e Gomorra é posta ao lado da história de Abraão, há uma relação e uma ligação direta dos acontecimentos. A destruição das duas cidades não é apenas consequência da falta de hospitalidade para com os hóspedes de Lot. A hostilidade é o ato final da confirmação da perversidade e da iniquidade que dominava as duas cidades.

Os anjos chegam ao final da tarde em Sodoma. Segundo o costume, os viajantes não se deslocam à noite. Eles procuram uma cidade e se colocam na praça. Aquele que passar por ali e enxergar o viajante deve lhe oferecer hospedagem. Lot está sentado à porta da cidade e antecipa a situação ao convidar os visitantes.

A conduta de Lot lembra muito o jeito hospitaleiro de Abraão. Lot, ao ver os viajantes, vai ao seu encontro com atitude humilde e os convida para entrar em sua casa, descansar e refazer suas forças para seguir seu caminho no dia seguinte. A acolhida de Lot não é mera formalidade, pois, se assim fosse, ao ouvir a primeira recusa teria pensado: “fiz a minha parte”, mas ele realmente deseja agraciar os visitantes sendo seu anfitrião. A insistência de Lot é tanta que os viajantes, que queriam passar a noite na praça, decidem se hospedar em sua casa. Assim,

também eles mudam de status, deixando de ser viajantes para serem hóspedes de Lot, e este, por sua vez, cumpre fielmente com o rito da hospitalidade. Oferece água para que lavem os pés e prepara uma refeição para seus hóspedes (19,3). Lot passa também a ser guardião e protetor desses que estão sob o seu teto.

Após a refeição, ainda antes de irem dormir, o povo inteiro da cidade de Sodoma rodeia a casa de Lot (19,4) e pede pelos convidados. Querem que Lot os conduza para fora da casa, a fim de que possam conhecê-los. O verbo conhecer (יָדַע) pode assumir dois sentidos. Saber e informar-se a respeito dos hóspedes, como em Gênesis 18,19, é o primeiro deles. Já o segundo assume uma interpretação com conotação sexual, como aplicado em Gênesis (4,1; 4,17). É também o verbo utilizado por Lot para indicar a virgindade de suas filhas, que ainda não conheceram (tiveram relação sexual com nenhum) homem (19,8).

Lot sai e fica no limiar de sua porta (19,6) e roga para que não façam nenhum mal a seus convidados. O limiar da porta se coloca como fronteira, de um lado o interior da casa, onde há o encontro de intimidade e amizade, e, de outro, o exterior, onde ficam os estranhos que não são convidados à comunhão. O pedido de Lot tenta despertar algum bom senso e respeito pela hospitalidade nos homens de Sodoma, pois os seus convidados estão agora sob sua proteção. Suas palavras, “à sombra do meu teto” (19,8), deixam claro o seu compromisso em resguardá-los. O senso de compromisso com seus hóspedes é tanto que Lot oferece suas duas filhas virgens aos homens de Sodoma, a fim de que eles deixem os convidados em paz. Isso representa, além do sofrimento a que elas iriam padecer, a própria morte ou uma desgraça futura, pois dificilmente arranjariam bom casamento.

No entanto, os homens de Sodoma não aceitam a proposta e querem agredi-lo também, pois se coloca como juiz, sendo que é um migrante e, como tal, não faz parte da comunidade deles. A falta de hospitalidade e de acolhida está explícita aqui, eles não o recebem como integrante de sua sociedade, ele é ainda um migrante e não tem o respeito da cidadela.

Diante da ameaça a Lot, os anjos intervêm e a cena agora se inverte: os convidados é que “estenderam a mão para fazer Lot entrar em casa” (19,10). Os hóspedes se tornam anfitriões de Lot e o protegem infligindo cegueira aos homens de Sodoma, que não conseguem mais achar a entrada da casa.

Nesse momento, os anjos comunicam um favor a Lot. É o dom da hospitalidade, a recompensa por Lot ter sido hospitaleiro é salvar sua vida e de sua família. A generosidade e o senso de justiça e de direito de Lot o fizeram merecer a sua salvação. Lot abandona Sodoma juntamente com sua mulher e suas duas filhas. O convite também foi estendido aos seus futuros genros, mas estes não deram ouvidos a Lot e riam dele. Eles também estavam cegos para

acreditar nas palavras e na fé de Lot. A cegueira da mesma cultura pecaminosa de Sodoma que os levará à destruição.

Antes de empreender fuga de Sodoma, Lot e sua família são alertados a não parar no caminho e nem a olhar para trás. Lot foge em direção a uma cidade insignificante chamada Sôar, que não ficava muito distante dali. Durante a fuga, a mulher de Lot olha para trás e se torna uma coluna de sal (19,26). A exemplo de Lucas (9,57-60), olhar para trás mostra a insegurança em largar o que tinha e a falta de fé e de confiança no que virá. Quem não abandona o passado não consegue, realmente, fazer uma mudança de vida. A história do povo de Deus é a história de migrantes, que são despojados de tudo o que possuem e têm de seguir sempre adiante, por novos caminhos apontados por Deus.

Deus, após ter visitado Sodoma e Gomorra, confirmou o seu pecado e a sua iniquidade e “fez chover enxofre e fogo” (19,24), o que as destruiu. Salvou, porém, o único justo que ali encontrou. Lot e suas filhas chegam a Sôar, mas se refugiam em uma caverna na montanha, pois tinham medo de morar na cidade.

### **1.5.9 A história de hospitalidade e de crime**

A história de hospitalidade de Lot narrada anteriormente encontra uma relação com a história de Abraão. Trata da generosidade de Lot, que é retribuída com a possibilidade de fuga de Sodoma antes de sua total destruição. Há outra história que se assemelha muito à história de Lot, mas com destino diferente aos personagens. O acontecimento se desenvolve e gera consequências que desencadeiam uma guerra contra os pecadores, a fim de eliminar o mal de Israel.

A história é narrada em Juízes (19,10-30) e conta a história de um levita que se desloca de Bet-Lehem até Efraim, passando pela terra de Iebus, Jerusalém. Ele viajava com dois jumentos, com sua concubina e com seu servo. Ao cair da noite, decidiram parar em Guibeá e, entrando na cidade, se colocaram na praça esperando algum convite para passar a noite. Porém, ninguém os acolheu. Essa é a primeira falta do povo de Guibeá, que não agiu com hospitalidade aos viajantes, os quais deverão passar a noite na praça. Embora os viajantes não deixem claro que não causarão prejuízo a quem os acolher, é possível depreender, visto que trazem consigo os víveres de que necessitam. Somente precisam de um lugar para dormir (19,19).

Um ancião, que voltava de seu trabalho nos campos, os acolhe em sua casa. O ancião, a

exemplo de Lot, também não é nativo da cidade. Trata-se de um migrante da mesma região do viajante. O ancião segue o protocolo da hospitalidade, com forragem para os animais, água para lavar os pés e refeição.

Assim como na história de Lot, os habitantes locais batem à porta e pedem pelos viajantes, a fim de “conhecê-los”. O ancião, movido pela responsabilidade do cuidado com seus hóspedes, oferece sua própria filha, ainda virgem, para que a abusem, deixando os hóspedes em paz. A partir desse momento, as duas histórias se distinguem. Enquanto em Lot os abusadores não têm sucesso, aqui o levita entrega sua concubina, que é abusada e maltratada até a morte. A mulher é encontrada no dia seguinte pelo levita na entrada da casa “com as mãos sobre a soleira” (19,27). A mulher chegou até a fronteira, mas não resistiu aos ferimentos que sofreu. O levita enviou emissários com partes da mulher para as doze tribos de Israel, para que se consternassem com o ocorrido e tomassem logo providências. Assim, todas as tribos se reuniram e declararam guerra contra os Benjamitas, responsabilizados pelo episódio.

#### **1.5.10 Outras histórias de hospitalidade**

Na passagem de Êxodo (2,19-25), encontra-se a história da hospitalidade do sogro de Moisés, que se torna um exemplo de hospitalidade, pois gera frutos e uma aliança íntima entre o hóspede e o anfitrião. A cena hospitaleira ocorre enquanto Moisés empreende fuga do faraó por medo de que este atente contra a sua vida, em razão do incidente em que Moisés mata um egípcio para defender um hebreu (Êx 2,11,15). Moisés se refugia na terra de Midian e ali, junto ao poço, protege as filhas do sacerdote Litrô, as quais estavam sendo impedidas de chegarem ao poço por pastores. O caso chama a atenção do sacerdote, que convida Moisés para uma refeição com ele. A partir desse gesto de hospitalidade e de agradecimento, inicia-se uma relação entre Litrô e Moisés, vindo este a se casar com uma das filhas daquele. Moisés permanece em Midian por longo período, apascentando o rebanho de seu sogro, sem se esquecer, no entanto, da sua condição de migrante em terra estrangeira (Êx 2,22).

Outra história de hospitalidade é a da viúva em Sarepta. Em um período de seca e de escassez de alimento, o profeta Elias é recebido por uma mulher em Sarepta (1Rs 17,1-16). Trata-se de uma viúva muito pobre, que tem apenas um filho ainda menino e incapaz de sustentar a casa. A situação da viúva é muito ruim, pois, possivelmente, dependia de esmolas para viver e, em época de miséria, dificilmente as recebia. A mulher confia na palavra de Elias

e prepara o pouco que tem para oferecer ao visitante. A hospitalidade dela gera o alimento para a sua subsistência para os demais dias.

Na história de Eliseu, ele encontra a hospitalidade de uma mulher sunamita (2Rs 4:1-37). Ela insiste que Eliseu tome uma refeição em sua casa. Ele, depois disso, sempre que passava por lá, ia até a casa da sunamita para fazer uma refeição. A generosidade da mulher é tanta, que ela constrói um quarto apenas para ser usado por Eliseu, quando ele desejar se hospedar em sua casa, mobiliando-o com “uma cama, uma mesa, uma cadeira e uma lâmpada” (2Rs 4,10). A mulher, que não tinha filhos e cujo marido já era idoso, é recompensada por Elias concebendo um filho. A dádiva é concedida em razão de sua hospitalidade e sua generosidade para com um homem de Deus. Além da felicidade por gerar um filho, garantindo sua descendência, o filho seria, com o passar dos anos e com a morte do pai, o chefe da casa, permitindo que a mulher não perdesse suas posses e sua dignidade perante a comunidade.

Na incursão de Israel em Jericó, liderados por Josué, uma mulher teve papel de destaque por sua fé e sua hospitalidade (Js 2,1-24). Trata-se de Rahab, uma mulher de origem incerta e de atividade igualmente controversa<sup>26</sup> que acolhe dois espiões enviados por Josué para a cidade de Jericó. Os homens recebem a hospedagem e a proteção de Rahab. O rei de Jericó envia emissários até Rahab, a fim de que ela entregue seus hóspedes. Ela, porém, mente aos emissários, dizendo que os homens já haviam partido e indica um caminho que, possivelmente, eles teriam percorrido, para que eles os persigam. Tendo enganado e despistado os emissários do rei, Rahab volta-se para os espiões e, professando sua fé no Deus de Israel, pede que, em troca de sua boa ação para com eles, Josué possa lhe poupar sua vida e a de sua parentela quando este invadir a cidade para conquistá-la. A profissão de fé de Rahab exalta a força e o poder daquele que é Deus “lá em cima do céu e aqui embaixo na terra” (Js 2,11). Essa profissão reconhece um Deus que age na história do seu povo, que intervém e que sustenta seus escolhidos, e, sendo assim, ninguém pode medir forças com Israel. Mais tarde, na tomada de Jericó, os israelitas poupam a vida de Rahab e de sua família (Js 6,22-25), conforme o acordo firmado, e ela passa a viver com os israelitas.

Na história de Israel, existe uma mulher que ficou conhecida por sua fé (Rt 1,1-22) e cuja história está vinculada à hospitalidade de Bôaz. Em um tempo de fome provocada pela seca, Elimélek, que era da tribo de Judá, migra, juntamente com sua mulher Noomi e seus dois

---

<sup>26</sup> Ora identificada como prostituta, ora como dona de estalagem. De qualquer forma, Rahab se credenciou com sua atitude exemplar perante Israel e ganhou o respeito da comunidade judaica, sendo lembrada em escritos posteriores, como em Tiago (2,25), Hebreus (11,21) e, também, por Flávio Josefo. Em Mateus (1,5) Rahab aparece na genealogia de Jesus.

filhos, para a terra dos moabitas. Moab é um povo de origem aparentada com os israelitas, descendem de Moabe, que nascera do incesto cometido pela filha mais velha de Lot. Os moabitas são considerados pagãos e entram diversas vezes em conflito com os israelitas. Os filhos de Elimélek casam-se com duas mulheres moabitas. Com a morte de Elimélek e de seus dois filhos, as mulheres viúvas retornam para o povo de sua parentela em busca de condições para sobreviver. Noomi despede suas noras para que encontrem refúgio na casa de seus pais. Rute é uma das noras e ela se nega a deixar Noomi, professando sua fidelidade a esta e, conseqüentemente, ao seu povo e ao seu Deus. Rute acompanha sua sogra de volta à terra de Judá.

Como era época de colheita da cevada, Rute vai para o campo recolher a cevada que era deixada para trás pelos colhedores. Em meio a essa atividade, encontra Bôaz, homem notável e afortunado (Rt 2,1) e parente de Elimélek. O homem acolhe Rute com proteção, água e refeição e, ainda, arranja para que ela tenha sucesso no recolher da cevada (Rt 2,16). Passado algum tempo, Bôaz toma Rute por sua esposa, resgatando o direito de Noomi e de Rute de pertencer a uma família, garantindo, assim, sua dignidade e sua condição de existência, preservando o nome de sua casa.

A fidelidade de Rute é o que gera a possibilidade do encontro com Bôaz, que, por vez, em respeito a essa fidelidade, a acolhe em um gesto hospitaleiro e atencioso. Disso resulta uma grande dádiva, qual seja, Rute se torna uma mulher importante na história de Israel. Ela é a mulher que gerará Obed, pai de Jessé, sendo este pai do rei Davi. Mais tarde, Rute aparece na genealogia de Jesus, na narração de Mateus (Mt 1,5).

Outra menção à hospitalidade que gera frutos para o hóspede e para o anfitrião está na narrativa de Tobias (Tb 7,1-17). Trata-se da hospitalidade de Ragüel. Acompanhado do anjo Rafael, Tobias parte em viagem para resgatar o dinheiro de seu pai nas terras de Média. No caminho, decide ir à casa de Ragüel, seu parente, e pedir a mão de sua única filha em casamento. Ao chegarem à casa de Ragüel, são acolhidos conforme a tradição hospitaleira. O anfitrião saudou-os com boas-vindas, convidou-os para entrar, forneceu-lhes água para que se lavassem, matou um carneiro do rebanho e recebeu-os à mesa para a refeição. Essa calorosa acolhida (Tb 7,8) permitiu não só o enlace de sua única filha, Sara, com Tobias, mas também a viabilidade de gerar descendência, quebrando uma maldição, pois todos os sete esposos de sua filha haviam morrido nas núpcias.

A hospitalidade de Manôah é mais uma história de hospitalidade a ser destacada. Há a narrativa do anúncio do nascimento de Sansão (Jz 13,1-25), quando um anjo aparece a uma mulher estéril e lhe comunica o nascimento de seu filho, o qual iniciará a libertação de Israel

das mãos dos filisteus. A mulher contou que fora visitada por um homem de Deus ao seu marido Manôah. Ao ouvir o ocorrido, Manôah implora ao Senhor que lhe envie novamente o homem. Assim acontece, o anjo aparece a Manôah e reafirma o que está para acontecer a sua mulher. Manôah deseja, então, que o anjo fique com ele para que possa lhe preparar um cabrito. Até então, Manôah não sabe que o homem é, na verdade, um anjo, e quer retribuir a visita e o anúncio com sua hospitalidade e sua comensalidade. O anjo pede, então, que a refeição se torne holocausto oferecido ao Senhor.

Pode-se lembrar ainda, sinteticamente, de outros episódios de hospitalidade que fazem parte da memória de Israel, sendo a hospitalidade de Davi um deles. Davi, antes de se tornar rei, recebe Abner, o comandante das tropas de Saul, episódio esse que será tratado adiante também como gesto de comensalidade (2Sm 3,20-21). Após derrotar Jônatas e Saul, Davi recebe o único filho de Jônatas, chamado Mefibôshet, e ordena que a ele sejam oferecidos todos os bens que eram de Saul, em prova de sua estima a Jônatas (2Sm 9,1-13).

A hospitalidade de Guideon é, igualmente, mais um desses episódios. Na história de Guideon (Jz 6,11-24) há a visita de um anjo que procura um jovem que lidere o povo contra os midianitas, povo nômade que oprimia Israel há sete anos. Guideon oferece ao anjo, como um presente e em sinal de acolhimento da vontade de Deus e de sua missão, uma refeição com carne, caldo e pães sem fermento. Essa refeição tornou-se um holocausto aceito por Deus.

Por fim, cita-se a páscoa celebrada sob o reinado de Ezequias como episódio da hospitalidade de Jerusalém. O convite do rei Ezequias para Israel e Judá celebrarem a páscoa em Jerusalém trouxe um povo numeroso para a cidade, que acolheu e hospedou os peregrinos pelos sete dias da festa. Tão bons foram a interação e os acontecimentos que a estada dos visitantes foi estendida para mais sete dias (2Cr 30,1-27).

### **1.5.11 Inospitalidade**

Há, no entanto, experiências de recusa de hospitalidade, que são tidas como exemplos negativos de insulto, de desaforo e de quebra da tradição. Essas experiências são compreendidas como ofensas sérias, como sinônimo de perversidade e, por isso, dignas de retaliação da parte ofendida. Na passagem exposta a seguir, há, de um lado, a falta de hospitalidade que gera a revolta e a investida de Davi para combater aquele que o hostiliza, e, de outro, as providências para remediar a situação, a partir de novo compromisso de hospitalidade, e para evitar o

confronto mortífero que estava para acontecer.

A narrativa acontece no tempo em que Davi estava sendo perseguido por Saul (1Sm 25,1-44). Davi se desloca com seus homens para o deserto de Paran e envia mensageiros para pedir a Nabal, homem muito rico e possuidor de propriedades em Karmel, a sua acolhida, tanto para ele quanto para seus homens. Nabal, descrito como um homem mau e rude (1Sm 25,3), nega hospitalidade a Davi e ao seu grupo. Davi, ao saber disso, prepara seus homens para atacar e acabar com tudo o que pertença a Nabal. No caminho para a sua retaliação, Davi se depara com Abigail, mulher de Nabal, que, ao saber da hostilidade de seu marido, vai em busca de reconciliação com Davi, a fim de evitar o iminente derramamento de sangue. Abigail é descrita como uma mulher bela e inteligente (1Sm 25,3) e prepara “duzentos pães, dois odres de vinho, cinco ovelhas já preparadas, cinco medidas de grão tostado, cem cachos de uva passa e duzentas tortas de figo” (1Sm 25,18) para servir a Davi e aos seus homens.

O encontro dos dois se dá amigavelmente, uma vez que Abigail usa de toda humildade e servidão e se coloca aos pés de Davi, implorando-o para que não faça mal a Nabal, embora reconheça que ele mereça, nem prejudique sua casa. Nessa conversa, Abigail convence Davi com sua eloquência em defender sua casa e mostra que, sendo ele um homem que alcança graça diante de Deus e que possui grande prestígio em Israel, não deve manchar sua reputação com tal episódio sangrento, para que isso não lhe sirva de tropeço diante da grandeza que o espera. Davi aceita o pedido de desculpas de Abigail e se despede dela em paz. Mais tarde, com a morte de Nabal, Abigail torna-se esposa de Davi.

Outra cena em que a tradição da hospitalidade não é observada está descrita em Juízes (4,17-24) no período em que Iabin, rei de Canaã, dominou a terra dos israelitas e reinava sobre ela. Débora, a profetiza e juíza de Israel, convoca o povo a formar um exército para derrotar Iabin, que já assolava os israelitas por vinte anos (4,3). A batalha contra a armada de Iabin foi exitosa, o que fez Siserá, comandante do exército de Iabin, fugir a pé e se refugiar em uma tenda de um aliado pelo caminho. Iael, mulher de Héber, um qenita, mantinha relação de paz com Iabin. Essa mulher acolheu Siserá em sua tenda e, lhe servindo leito e descanso, prometeu cuidado e proteção. Porém, enquanto ele dormia, Iael usou uma estaca e um martelo e assassinou seu hóspede. O fato foi comemorado pelos israelitas e tido como heroico, pois veio em seu favor. Iael é mencionada como “bendita entre as mulheres” (Jz 5,24-27).

Os já mencionados episódios de Gênesis (19,5-9) e Juízes (19,15-24) podem ser novamente citados. A hospitalidade do anfitrião está presente nesses episódios, porém, alguns homens dentre o povo não respeitaram a tradição do anfitrião e causaram profundo mal aos convidados. No caso de Juízes (19,15-24), a narração já apresenta os agressores como “gente

sem valor” (19,22) e que nem a invocação da lei de hospitalidade pelo anfitrião (19,23) faz com que eles possam dissuadir da ideia de investir contra o seu hóspede. A conclusão abominável da cena provoca reações de desprezo em toda a comunidade de Israel, que fica consternada diante de tal ato hostil. A consequência é uma guerra contra a tribo de Benjamin.

Há, ainda, uma cena que torna a hospitalidade uma ocasião para a traição. Ela é descrita no Primeiro Livro dos Macabeus (1Mc 16) e trata do assassinato de Simão Macabeu. A convite de Ptolomeu, seu genro, Simão se desloca até Jericó, onde é recebido com um solene banquete. Após a refeição, quando seus convidados estavam embriagados e vulneráveis, Ptolomeu e seus homens assassinam Simão, seus filhos e seus servos.

## 1.6 EXPERIÊNCIAS FUNDANTES DE HOSPITALIDADE PARA COM O POVO DE ISRAEL

A experiência de Deus e sua manifestação ocorrem nos âmbitos coletivo e público, molda histórias individuais, mas sempre se dirige ao povo que constituiu. Assim, só é possível compreender a relação de hospitalidade aos estrangeiros considerando os acontecimentos e o testemunho da história do povo eleito. É na concepção de pertencimento a uma coletividade, a uma nação, que a história é contada desde seus primórdios. A legislação israelita que protege o estrangeiro é consequência da própria jornada que o povo de Deus fez ao longo dos séculos, onde foi, muitas vezes, o estrangeiro tratado de forma hostil. É a experiência de viver essa “situação de forasteiro e sem pátria, errando pelo mundo a fora, (que Israel) vê os forasteiros de maneira diferente; desenvolve sensibilidade pelo estrangeiro em seu meio”.<sup>27</sup>

A origem do povo israelita começa com a migração de Abraão em busca da terra prometida por Deus e onde sua descendência constituiria um grande povo. É o “estrangeiro” Abraão que peregrina pela Mesopotâmia até se estabelecer em Canaã para, então, constituir morada e exercer domínio sobre uma terra em razão de sua grande descendência. É preciso olhar para algumas fases desse desenvolvimento do povo, que tem por característica fundante o movimento migratório, que ora é motivado pela promessa, ora é imposto forçosamente por seus dominadores. Israel se torna hóspede de outras nações, em território inimigo e até mesmo em seu próprio território.

---

<sup>27</sup> BAUER, B. Johannes. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p. 136.

### 1.6.1 Israel é hóspede no Egito

A história do povo hebreu<sup>28</sup> no Egito começa bem antes da escravidão a qual foram submetidos por séculos. Essa história é marcada por dois atos distintos e revela como a hospitalidade pode, com o tempo, ser tornar hostilidade. A chegada da família de José ao Egito é carregada de uma grande alegria de ambas as partes: a família de Jacó está feliz em poder garantir sua subsistência (Gn 47,4), que fora seriamente ameaçada pela grave seca que assolava a terra de Canaã, e o faraó, que em favor de seu servo José, mostra-se sensível e benevolente para com a casa de Jacó e os instala no melhor local (Gn 47,6), a fim de que garantam sua sobrevivência.

Embora o bom acolhimento egípcio e a relação inicial de respeito recíproco (Gn 47,10), observa-se que está presente desde o princípio, na família de Jacó, o sentimento de não pertencimento ao Egito. O desejo de Jacó, cumprido por José, é de não ser enterrado no Egito, e sim retornar à terra de seus pais (Gn 47,30). A estada dos israelitas em terras estrangeiras é entendida como transitória e circunstancial, não devendo ser o Egito o seu lar definitivo. A espera é de que Deus favoreça as condições para a saída dessa terra em direção à terra prometida (Gn 50,24), e, quando isso acontecer, até mesmo os ossos de José deverão ser resgatados e carregados, para que, enfim, repousem na terra prometida (Gn 50,25).

É notável a não incorporação dos valores egípcios na cultura hebreia, vivendo, o povo hebreu, segundo suas próprias memórias e tradições, completamente desassociadas da matriz cultural do povo que servia de hospedeiro. O povo hebreu não quer fazer parte do novo ambiente no qual está estabelecido, e sonha com sua partida e seu regresso à terra de seus pais. Não se insere de corpo e alma na nova morada e mantém seu distanciamento da sociedade que lhe recebe, preservando seus costumes de modo alheio à cultura local. O povo hebreu não quer fixar raízes em seu novo local. Vive como um estrangeiro aguardando o momento da partida. Vive, desde o início, à parte da sociedade que o recebe, delimitando divisas diante dos egípcios

---

<sup>28</sup> Embora seja sempre muito difícil uma leitura dos eventos descritos no livro de Gênesis, sem levar em conta uma adequada análise crítica e literária, faz-se, aqui, uma apreciação dos textos tal qual são apresentados pela tradição judaica. Sabe-se que, com o apoio das ciências modernas, como a arqueologia, é possível lançar outras luzes para a história do povo hebreu, a partir de um estudo detalhado das evidências conservadas da região e dos povos em questão. Isso, no entanto, não é o caso aqui. Por não ser o objetivo deste trabalho, essa pormenorização dos eventos descritos e sua exegese crítica não será feita. É importante, para além das questões históricas, o estudo daquilo que se tornou memória e tradição e se fez cultura religiosa nesse povo da promessa. Mesmo que contenha imprecisões históricas, essa memória é o que cunha a identidade do povo, que, marcado pela relação profunda com seu Deus, registra em seu DNA essa memória, como experiência fundante e constitutiva de sua personalidade.

(Gn 46,34).

Ao mudarem as gerações e com o passar dos séculos, o povo hebreu torna-se numeroso e potencialmente perigoso para a soberania do Egito (Êx 1,9), a ponto de as relações de cordialidade serem extintas. Os convidados não se inseriram na sociedade que os recebeu, viveram à parte e constituíram um povo estranho aos anfitriões. Aqueles que acolheram se sentem agora ameaçados por seus convidados. A escravidão, imputada aos hebreus, alimenta o clamor do povo (Êx 3,7) para a saída das terras egípcias em busca da terra prometida aos seus pais. Isso só é possível pela intervenção de Deus e ocorre após uma longa peregrinação pelo deserto, a qual vai constituindo a identidade do povo de Deus como povo escolhido para a manifestação do próprio Deus e construindo a experiência de migração e a noção de serem eternos estrangeiros na terra que não lhes pertence.

A condição de migrante é inerente à origem do povo israelita, mas agora é a experiência de peregrinação coletiva pelo deserto que se inscreve definitivamente em sua história. O povo desprovido de uma terra, que migra sem ter condições de suportar nem mesmo as dificuldades do caminho, sonha em se estabelecer. A fome e a sede são as companheiras da jornada, marcada pela insegurança e pela dúvida e aflige todo o miserável que luta por sobrevivência contra toda a expectativa. O Deus que caminha com seu povo o fortalece e o sustenta, entre a adoração e a infidelidade, e prepara o caminho para o revigoramento e o amadurecimento de sua fé. As condições de vida de estrangeiro e de peregrino não devem ser esquecidas pelo povo, que deve recordar anualmente, através da festa das Tendias (Lv 23,33-43), o período da retirada do Egito pelas mãos do Senhor.

### **1.6.2 Israel é hóspede na Babilônia**

Certamente, a expressão “hóspede”, na Babilônia, não é adequada, pois Israel foi conduzido forçadamente para o território babilônico e lá permaneceu cativo por cerca de 70 anos, considerando todas as levas de deportação. Diferentemente do tempo em que a família de Jacó migra para o Egito, motivada por uma crise alimentar, mas de forma espontânea, e é bem recebida e instalada para ali prosperar e só depois passa por uma situação de privação da liberdade, a migração para as terras babilônicas é compulsória e declara, desde o início, a intenção de destruir laços de unidade e de neutralizar as lideranças, impedindo nova organização e nova revolta.

O império neobabilônico tem sua ascendência a partir do rei caldeu Nabopolassar, que impera de 626 a.C. a 605 a.C e que dá início a uma série de alianças que culminam com a derrota do império assírio e a retomada da autonomia da Babilônia. A pujança da Babilônia vem com o seu filho Nabucodonosor em seu reinado de 604 a.C. a 562 a.C. Com Nabucodonosor, a Babilônia viveu o seu apogeu. Marcaram seu reinado, grandes construções, monumentos, canais e um grande poderio militar, que fez com que a Babilônia ampliasse seus territórios e adquirisse muitas riquezas, as quais serviam para a realização de imponentes obras.

É nesse propósito de expansão e crescimento que o reinado de Nabucodonosor toma Jerusalém e deporta seus habitantes para a Babilônia, deixando, em sua terra, apenas os mais fracos e os mais impotentes (Jr 39,10). Essa conquista da terra israelita acontece a partir de 609 a.C., quando ocorre a primeira deportação e, em seguida, em 598 a.C., sucede a segunda leva de exilados. É em 587 a.C que ocorre a terceira e última deportação do povo para a Babilônia, quando o templo é incendiado e destruído e suas riquezas definitivamente saqueadas (2Rs 25,13-17).

O povo de Deus volta ao lugar onde tudo começou: a Babilônia, com a promessa feita a Abraão, um caldeu da cidade de Ur. Nesse período de retorno à Mesopotâmia, o povo deve se questionar sobre sua fidelidade ao projeto de Deus e sua parte na aliança feita no Sinai. Pois o grande risco que enfrenta agora não é só a privação de sua liberdade, mas a degeneração de sua identidade, distante de sua terra, sem o templo e suas relíquias e sem sua organização em torno dos cultos e dos ritos. O perigo da fusão de sua cultura e de sua religiosidade com aquilo que os babilônicos lhe apresentavam (outros deuses, outros sacrifícios, outros ritos e outros costumes) é grande. Comportamentos e rotinas distantes de sua fé monoteísta, que lhe impunham a adoração de reis, como se fossem deuses, e de estátuas como ídolos a serem adorados (Dn 3,5).

A Babilônia, como “anfitriã”, quer a dissolução de seu hóspede em suas próprias tradições, costumes e crenças, ousando tirar aquilo que era mais caro ao povo de Israel: sua fé e sua esperança em seu Deus. O contraste entre a situação vivida e o plano original de Deus motiva ainda mais a esperança de uma nova migração para reconquistar sua terra e sua liberdade religiosa. O povo da promessa, após o decreto de Ciro que conquista a Babilônia em 538 a.C., retorna para seu lar e passa a reconstruir e a recontar sua história de novos suplícios e tentações, mas, por outro lado, de fé renovada e reformada e de identidade mais consolidada. Assim, mesmo não sendo uma nação independente, no período de dominação Persa, Israel não se deixou absorver como uma província de um império, mas “sobreviveu como comunidade de

fé”<sup>29</sup> com sua identidade, suas tradições e suas instituições religiosas. O retorno à sua terra também significou um retorno à sua identidade e apelo a uma nova relação com Deus e com sua fé. Foi, por assim dizer, um importante momento de reconstrução e de reorganização da vida em todos os seus âmbitos.

### 1.6.3 Israel é hóspede em sua terra: dominação grega

Após o período persa de, aproximadamente, 200 anos, a Palestina entra em outra etapa de sua história, chamada período grego (333-165 a.C.). Esse período tem início com as conquistas do jovem Alexandre, que expande o império macedônico para grande parte das regiões vizinhas à Palestina, tomando também, em razão de sua importância geográfica, a região onde se estabeleceram os judeus no pós-exílio. Com o domínio de Alexandre por toda a Ásia menor, a cultura helênica foi universalizada até onde a expansão de seu império alcançou.

A cultura grega era pujante nesse período e trazia uma visão cosmopolita, com os centros urbanos privilegiados. Os gregos tinham desenvolvido conhecimento nas artes, na poesia, na filosofia, na mitologia, na dramaturgia, na arquitetura, nos esportes e na política. Sua religiosidade era politeísta, com forte tom antropomórfico. As ideias gregas fundiam-se com a cultura dos povos conquistados, principalmente entre as elites do povo, e, segundo o propósito de Alexandre, a cultura grega tornava-se uma só cultura universal.

No primeiro momento, os Judeus conquistados não tiveram uma grande ruptura com o que se passava antes da chegada de Alexandre, pois este os deu liberdade de culto e os permitiu viver conforme suas leis. Mas como o principal objetivo de Alexandre era difundir a cultura grega para todo o mundo, aos poucos, o pensamento helênico vai penetrando nos ambientes judaicos. Para os Judeus, essa cultura já se fazia sentir em todo o seu território e entre os judeus da diáspora, principalmente os abrigados em Alexandria, que se tornou uma espécie de centro da cultura helenística, onde os judeus absorveram o modo de vida grego.<sup>30</sup>

Essa relação dos judeus com o helenismo permaneceu, por algum tempo, no âmbito de uma inculturação vagarosa, em uma relação com os dominadores que lhes permitiam suas crenças, mas que, pouco a pouco, foram implantando uma mentalidade que muda a perspectiva e a forma de organização social e de administração da vida cotidiana. De modo significativo, a

<sup>29</sup> SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco*, p. 240.

<sup>30</sup> HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles; MUNNICH, Olivier. *A Bíblia grega dos Setenta*, p. 205.

cultura helênica vai desintegrando um tecido social judaico que se “baseia na família patriarcal e a vida comunitária”,<sup>31</sup> tendo em vista os valores gregos de liberdade do indivíduo.

Com a morte de Alexandre, em 323 a.C., seu império é dividido entre seus generais, sendo que dois deles, Ptolomeu Lagos e Seleuco, são dois impérios que disputam o poder sobre a Síria, dando início a uma série de conflitos que Israel, por fazer fronteira entre eles, passa a suportar. A região judaica fica em poder da dinastia dos Ptolomeus de 323 a.C. até 198 a.C., quando Antíoco toma a região e dá início ao domínio selêucida sobre os judeus.

É nesse período que os judeus são hostilizados e agredidos brutalmente por seus dominadores, especialmente quando Antíoco IV se torna rei da dinastia selêucida e, em 167 a.C., entra em Jerusalém acabando com os conflitos internos entre judeus e destituindo, definitivamente, a liberdade religiosa. Foi proibido tudo aquilo que era estranho à cultura grega, como o *Shabat*, a circuncisão e as restrições alimentares. O templo foi profanado com o culto ao deus Zeus e com o sacrifício de porcos no altar. Houve um esforço para impor a cultura grega e para suprimir o que era judaico. Isso fez com que o povo se dividisse entre os apoiadores dessa cultura e os conservadores da tradição judaica. Os fiéis sofreram duplamente com as perseguições e os martírios infligidos pelos dominadores e com a infidelidade de outros compatriotas, que se renderam aos conquistadores e os apoiaram, aderindo aos seus costumes e crenças.<sup>32</sup>

Os judeus estão em sua terra, mas são privados do culto ao seu Deus. Privados de tudo o que marca a sua identidade: sua fé, sua língua, seu templo e seu sistema de leis e de normas baseadas na sua fé monoteísta, que justamente os diferencia de outros povos e culturas. Esse momento de perseguição a tudo o que representava ser judeu os expunha a viver na sua terra de forma estranha aos seus costumes. São estrangeiros em sua própria casa, obrigados a viver conforme a lei de seus opressores ou então se refugiar e serem perseguidos até a morte.

A dominação selêucida vai do período de 198 a.C. até 164 a.C., quando Judas Macabeu reconquista o templo de Jerusalém. Depois disso, os conflitos ainda persistem e a autonomia do estado judeu ainda não está consolidada. É com o hasmoneu João Hircano, neto de Matatias Macabeu, em 135 a.C., após décadas de resistência liderada pela família dos Macabeus, que se estabelece um estado independente e tem início a dinastia dos hasmoneus, a qual perduraria até 63 a.C. Assim, durante o período grego e, em especial, na dinastia selêucida, o povo judeu foi estrangeiro em sua terra, pois não a possuía de fato; foi hóspede em seu lar, pois não tinha o direito de viver conforme sua fé, sendo privados da liberdade e da autonomia de andar conforme

<sup>31</sup> GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia*, p. 14.

<sup>32</sup> GRADL, Felix; STENDEBACK, Franz Josef. *Israel e seu Deus*, p. 103.

suas crenças e seus costumes.

#### **1.6.4 Israel é hóspede em sua terra: dominação romana**

Com a ascensão do império romano, a Palestina entra em outro momento de dominação, após quase um século de autonomia política e religiosa. As disputas pelo poder entre João Hircano II e Aristóbulo II, filhos de Alexandre Janeu e de Salomé Alexandra, que governaram a Judéia de 103 a.C. até 67 a.C., estavam levando a Judeia a uma guerra civil, até o momento em que Pompeu e sua força romana entram de vez na Palestina e assumem o controle da região, anexando o território à província romana da Síria. Essa intervenção trouxe relativa paz para a região e a promessa de investimentos e benfeitorias.<sup>33</sup> A situação só ficou estável com a designação de Herodes como soberano da região, o qual tinha poderes para administrar a região e para executar quem o contrariasse.

Os judeus, por sua vez, não reconhecem em Herodes o direito de realeza, pois se trata de um idumeu de origem e afiliado ao império romano. Herodes se esforça para implantar na Judeia a cultura helenística que predominava no império romano. Administrador por excelência, inicia muitas obras e construções imponentes que lhe renderam o respeito dos romanos e dos judeus da diáspora de cultura helênica. Construiu cidades, fortalezas e palácios e iniciou a reconstrução do Templo, o que lhe trouxe muito atrito com os judeus devido à influência helenística na arquitetura da construção.

Durante o período de dominação romana, houve momentos de maior efervescência e outros de relativa paz. O império romano permite aos judeus o livre exercício de sua religiosidade e o livre legislar sobre questões de sua tradição, desde que isso não interfira nos interesses do império e nem cause agitação social. Qualquer movimento de resistência, oposição ou insurreição era fortemente contido pelas tropas romanas, que intervinham com violência e brutalidade.

As grandes obras realizadas no período marcam o contraste entre o mundo dos dominadores e o mundo dos dominados. Por um lado, grandes e suntuosas construções com exuberantes traços da cultura helenística e, por outro lado, a miséria dos que sustentam com seu trabalho e seus impostos esse grande progresso arquitetônico. De fato, a grande massa de

---

<sup>33</sup> TOMPSON, John A. *A Bíblia e a Arqueologia*, p. 333.

trabalhadores era impiedosamente sobrecarregada com a cobrança de impostos, taxas e tributos recolhidos em nome do império romano, além de todas as obrigações com o templo e os tributos que ele também praticava, configurando uma dupla tributação para os cidadãos.

A elite judaica, por sua vez, disputava o cargo de sumo sacerdote ou alguma posição de destaque que lhe permitisse maior ganho pessoal, estabelecendo um jogo de poder com a corte governante. Dessa forma, há uma individualização e uma separação do aspecto coletivo ou comunitário. As famílias mais nobres ou ricas disputavam entre si por maior distinção. Enquanto as elites disputavam poder e riqueza, os camponeses sofriam com uma vida miserável e passavam por um processo de empobrecimento e de dependência cada vez maior. A questão é: ninguém que tenha de fato o poder, defende o povo, que, em sua maioria, vive em condições miseráveis. Para os dominadores romanos, o povo pobre da Palestina não representa nada além de mão de obra e fonte de recursos para a glória do império e, para as lideranças e as elites judaicas, o povo também é meio para alcançar maiores cargos e benesses.

A opressão e a submissão a um sistema arbitrário e abusivo, aliado a um sentimento de abandono por parte de seus líderes religiosos, reacende a esperança messiânica de libertação e de salvação. O povo empobrecido pela administração dos recursos, com vista ao engrandecimento do império, e marginalizado pelo fardo que a própria religião lhe impunha, novamente se vê excluído das condições de vida justa e digna prometidas por Deus a seus pais. Recorre a Deus, suplica salvação e espera a vinda daquele que possa livrá-los da opressão e da injustiça a que estão submetidos. Os judeus estão na sua terra, mas não têm o direito de dispor dela para si. Nesse caso, ter e não dispor é o mesmo que não possuir. Estão expatriados em sua própria terra, são hóspedes em sua casa. Assim, vendo-se obrigados a toda influência externa e alheia a seus preceitos de fé, e oprimidos desde o berço em uma relação de sofrimento e de penúria em sua própria casa, os olhares se voltam para o céu, na esperança de poderem novamente reconquistar a sua terra e de poderem viver a promessa de fartura e felicidade com a presença de seu Deus.

## 1.7 A COMENSALIDADE: GESTO CENTRAL DA HOSPITALIDADE

Aspecto importante e essencial da hospitalidade é a comensalidade. Na etimologia da palavra, comensalidade deriva da palavra latina *mensa*, que significa mesa, e assim, reflete a ideia de estar à mesa ou de conviver à mesa. Ser comensal e estar junto à mesa significa estreitar

os laços de confiança e criar noção de pertencimento a um lugar ou um estado. É requisito da hospitalidade, pois cumpre com a abertura para o outro em uma relação de reciprocidade.

O ato de se alimentar cumpre, preliminarmente, duas funções: a primeira delas é a necessidade biológica do ser humano de se manter vivo, e, para isso, é preciso ingerir os nutrientes imprescindíveis para o pleno desenvolvimento e para a manutenção da vida. Essa primitiva necessidade de comer não leva em conta o que se come, nem quando ou como e nem o porquê se come. É uma necessidade básica e instintiva. A segunda função da alimentação é social e cultural. Aqui o indivíduo faz escolhas e isso o coloca diante de uma série de eventos que estão relacionados com os aspectos cultural e social de seu meio, sugerindo representações, significações e imaginários, e, assim sendo, “é possível pensá-la como um ‘sistema simbólico’ no qual estão presentes códigos sociais que operam no estabelecimento de relações dos homens entre si e com a natureza”.<sup>34</sup>

Pode-se, também, propor uma terceira função ao ato de se alimentar, tendo ela uma dimensão espiritual, pois alimentar-se é “depende de uma realidade externa a si mesmo [...] essa dependência simboliza a relação da criatura com seu criador”.<sup>35</sup> O ser humano necessita da terra e do trabalho nela para suprir sua necessidade de alimento. Não vive sem uma relação harmônica com a criação, de tal forma que, negligenciando o cuidado com a “casa comum” e renunciando ao mandato de guardião da criação (Gn 2,15), pode comprometer definitivamente a sua subsistência. Assim, é mister recordar que o ser humano está sujeito à terra e quanto mais precisa dela, mais se insere de forma humilde na relação com aquele que cria a vida e a sustenta. O ser humano é pequeno diante da terra e ainda menor diante de seu Criador.

A refeição pressupõe uma ação de graças pelo alimento que nos sustenta e pela generosidade do Criador. A refeição, tomada coletivamente, nos insere ainda mais na sintonia da interdependência. Ela nos equipara horizontalmente, nos dá a ciência de que somos semelhantes ao termos a mesma necessidade, possibilita a comunhão no mesmo manancial da vida, pois “comer com os outros, beber juntos de uma mesma fonte de vida é exprimir sua unidade de origem e sua solidariedade na condição humana”.<sup>36</sup> A comensalidade se faz experiência humana de solidariedade e manifesta uma condição colaborativa, que gera um encadeamento, um vínculo, nos associando à terra e aos irmãos e irmãs.

Sentar à mesa e tomar a refeição juntos implica, portanto, em comunicação, em interações culturais, em sociabilidade e em espiritualidade. Mas a comensalidade também

---

<sup>34</sup> MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha à brasileira. *Estudos Históricos*, v. 1, n. 33, 2004, p. 25-39.

<sup>35</sup> LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João – II*, p. 72.

<sup>36</sup> LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João – II*, p. 72.

aponta para outro aspecto importante no desenvolvimento da história humana. A comensalidade também é celebração e compromisso entre as partes que estão à mesa, em uma relação de confiança, de respeito e de reciprocidade.

Desde os tempos antigos até os dias vigentes, a refeição está presente, confirmando acordos, contratos, negócios e transações. Desde os pactos que envolveram impérios ou as nações modernas até as questões presentes na rotina das pessoas comuns, a mesa é o lugar de encontro entre aqueles que estão dispostos à comunhão e à cooperação. Assim são selados acordos de paz, posses de reis, contratos de território, casamentos, celebrações. A comensalidade é tão significativa que quase todas as experiências boas da vida são celebradas à mesa da refeição.

O ato de sentar-se à mesa se configura como uma expressão de confiança, agregada a um compromisso que ultrapassa a barreira do individual e se insere no âmbito do social. Todo esse aspecto de confiança recíproca se estabelece, também, a partir da experiência de hospitalidade oferecida por um anfitrião que insere um convidado à sua mesa, ou seja, na sua intimidade e na sua privacidade. Assim, é possível dizer que a comensalidade é o ponto alto da hospitalidade.

Nos tempos atuais, é preciso que se reconheça que se exerce cada vez mais um tipo de rito individualizado nas refeições diárias, as quais, muitas vezes pelas necessidades, pelos vícios e pelas virtudes da vida hodierna, criam novos aspectos para as refeições, mudando o lugar, o ambiente e o espaço, havendo, até mesmo, a presença pela virtualidade. Mesmo assim, de forma ideal, a comensalidade na família é o lugar da intimidade e da convivência e exerce uma função congregadora, que mantém relações e laços no interior da particularidade familiar. Sendo assim, só a quem foi concedida a possibilidade, vai sentar-se à mesa para a refeição e participar da intimidade dos comensais. Por tanto, cear com alguém é expressão máxima de convivência fraterna, participação na intimidade e sinal de amizade.

### **1.7.1 A comensalidade no Antigo Testamento**

Os escritos do Antigo Testamento mostram a tradição da comensalidade ao longo dos séculos pelo povo judeu e como ela permeia as muitas fases de desenvolvimento da identidade desse povo. A comensalidade judaica se insere na tradição de hospitalidade para com os estrangeiros, mas, também, em uma relação concreta com Deus. A comensalidade está presente

de diversas formas e por diversos motivos dentro dessa história, podendo ser sinal de aliança, de força, de acordo, de poder, de celebração, de paz, e ainda, ser sinal de relação de intimidade com Deus.

A necessidade do alimento como fator constitutivo do ser humano é lembrada desde a narrativa da criação, e ali se estabelece um encadeamento com a noção de livre arbítrio e a possibilidade do bem e do mal. No princípio, é relação harmoniosa com Deus e com a criação, quando o ser humano dispõe de tudo para prover sua alimentação. Essa relação é abalada quando ele rompe com essa harmonia e confunde a hierarquia entre criação e criador.

É significativo que, na narrativa de Gênesis, esteja presente, em forma de alimento proibido, a noção de desobediência e de pecado. Estar ou não estar com Deus em seu projeto, fazer prosperar uma relação de fidelidade e de obediência ou desacatar a autoridade e soberania de Deus, está simbolizado no alimento que pode ou não ser consumido (Gn 2,16-17). Diante da má escolha, Adão e Eva são expulsos do paraíso (Gn 2,23-24), onde tinham o alimento fácil e abundante, tipificando uma relação de amizade com Deus e com a terra que lhes provê o sustento. Fora do paraíso, ou seja, fora de uma relação de intimidade com Deus, perdida pelo pecado da autossuficiência como fruto de sua desobediência, Adão e Eva encontram a dor e o sofrimento. Há um grande contraste entre a fartura e a escassez, o deleite e o trabalho árduo, a terra que dá o sustento e a terra inóspita que necessita de suor para ser cultivada, a terra que oferece alimento e a terra que germina espinhos.

O alimento também é motivo de migrações dos antepassados do povo de Deus, que se movimentam em busca de condições de sobrevivência diante de uma terra que não tem mais a capacidade ou as condições de prover seu sustento. A terra seca, infértil, é o motivo de migrações, como a de Abraão para o Egito (Gn 12,10), e a de Jacó e sua família, que também migram para o Egito em busca de alimento (Gn 42,5). Na história de Esaú e Jacó, a refeição se torna o motivo pelo qual Esaú vende seu direito de primogenitura a Jacó (Gn 25,31-34).

Na caminhada da constituição do povo de Deus, o alimento também é tomado como refeição ritual, como na preparação para a libertação do Egito (Êx 12,8), onde cada casa deveria aprontar a refeição com carne, pães sem fermento e ervas amargas em sinal de preparação e confiança na ação libertadora de Deus. Porém, comer pães fermentados durante os sete dias prescritos por Deus (Êx 18,18-19) significaria a exclusão da comunidade de Israel. Mais tarde, é também dentro dessa relação com Deus que o povo eleito tem a necessidade de se santificar e de se separar de outras culturas, passando a ritualizar as refeições. O alimento, por força religiosa, é classificado, de forma a haver uma distinção entre o que é puro e o que é impuro. O que é agradável ou o que lhe afasta da comunhão com Deus.

Outro aspecto notável sobre o alimento é a sua aplicação como oferenda e sacrifício. Desde o início da relação com Deus, os homens realizaram holocaustos e oferendas para prestar reverência e criar comunhão com o Criador. As primeiras manifestações podem ser tomadas como exemplo, como a oferenda de frutos da terra por Abel e a oferenda das primícias e da gordura dos animais por Caim (Gn 4,3-4), o holocausto de Noé (Gn 8,20), o holocausto de Abraão (Gn 22,13) e o sacrifício de Jacó (Gn 31,54). Todas essas oferendas e, mais tarde, o conjunto de regras estabelecido sobre elas e apresentado no livro de Levítico, sobre as oferendas queimadas, oferendas de cereais e oferendas de paz,<sup>37</sup> põem, sobre o altar, o fruto da terra e o alimento obtido pelas mãos humanas, em uma ação de reconhecimento da graça, da soberania e da santidade de Deus, e em uma tomada de consciência e de obediência que restaura a harmonia na criação. Há, dessa forma, uma comunhão no sacrifício, especialmente quando ele é oferecido a Deus e, também, comido pelo apresentante, em uma comensalidade com o próprio Deus (Êx 18,12; Lv 7,11-21; 22,29-30).

### 1.7.2 Comensalidade de aliança

Estar à mesa e tomar juntos a refeição pode evocar muitos significados, e, certamente, a convergência de ideias e o entendimento comum entre os comensais são dois deles. Na tradição judaica, e em diversas outras culturas, os banquetes e os festins são importantes meios de comunicar um tratado de aliança e de cooperação de forma pública e irrevogável. Só se sentam à mesa aqueles que se entendem e que estão acertados sobre um tema em questão. Nessa perspectiva, toma-se a aliança de paz (Gn 26,14-32), a aliança que define territórios (Gn 31,44-54), a aliança para o domínio e soberania de Davi (2Sm 3,20-21) e a aliança de Deus com o povo (Êx 19;20;21;22;23;24) como exemplos de narrativas onde importantes pactos e alianças são feitas ou confirmadas em banquetes e festins.

Na história de Isaac, Deus o abençoa com muitos bens, a ponto de ele ocupar posição eminente, o que gera ciúmes nos filisteus e faz com que o rei Abimélek o expulse da terra de Guerar. A reconciliação ocorre quando Abimélek reconhece que o Senhor está com Isaac e o procura com o propósito de um juramento entre as partes. A aliança firmada é fundamentada em não agirem mal um com o outro, estabelecendo-se a paz entre eles. Essa aliança de paz (Gn

---

<sup>37</sup> ALTER, Robert Edmond; KERMODE, Frank (Org.). *Guia literário da Bíblia*, p. 81.

26,14-32) é feita com um festim, onde puderam comer e beber juntos, selando seus compromissos.

No episódio da aliança que define territórios (Gn 31,44-54), Jacó progride em suas posses e riquezas e, em razão disso, Laban não olha mais para ele com confiança. Por isso, Jacó foge de Laban, mas os dois se reencontram e, a pedido de Laban, entram em acordo quanto aos seus territórios e posses. Fazem um juramento e tendo Deus por testemunha, selam o acordo com uma refeição entre seus irmãos.

Já na narrativa da aliança para o domínio e soberania de Davi (2Sm 3,20-21), durante a guerra das casas de Saul e Davi, Abner, que era chefe dos exércitos de Saul, procura Davi para firmar uma aliança que possibilitaria a vitória de Davi sobre Saul e, assim, se tornaria o rei sobre toda Israel. Abner e seus homens são recebidos com um banquete, quando estabelecem a aliança. Davi o despede em paz, porém, Ioab, que era chefe das forças de Davi, o assassina sem o conhecimento de Davi. A quebra da aliança e do tratado entre Abner e Davi gera uma reação de lamento e de dor em Davi que amaldiçoa Ioab por não honrar o seu compromisso.

Por fim, um último exemplo de aliança firmada em banquete. Durante a passagem do povo pelo deserto, Deus propõe uma aliança com ele, qual seja, fazer de Israel uma nação santa (Êx 19;20;21;22;23;24). O povo é eleito para ser o seu povo dileto no meio de outros povos, a parte pessoal, entre todas as nações. A aliança de Deus espera uma ação do povo, que deve se esforçar para realizar a promessa de santidade. Deus dá as regras para que, cumprindo-as, o povo seja diferente das outras nações, guiado apenas pela vontade de Deus. A obediência irrestrita ao código de regras proposto por Deus é o que assegura a santificação. Deus não impõe nada ao povo que Ele escolheu. Sendo Moisés o interlocutor entre a vontade de Deus e o povo, reúne-se na autoridade dos anciãos e aprova e se compromete com a aliança (Êx 19,7). Mais tarde, é todo o povo que ouve a manifestação da vontade de Deus e aceita praticá-la (Êx 24,3). A aliança é firmada por escrito e novamente lida a aceita pelo povo, que se compromete com a sua parte. O banquete da aliança é servido aos anciãos após os holocaustos e, nesse banquete, os comensais puderam contemplar a Deus em sinal de sua comunhão com Ele.

### **1.7.3 Comensalidade de celebração**

Outro aspecto da comensalidade é a finalidade de celebrar acontecimentos marcantes e importantes na história das pessoas e do povo. Todo episódio que é motivo de alegria é

celebrado com o banquete festivo, como sinal de felicidade e de ação de graças pelo ocorrido. Esses eventos podem ocorrer segundo os costumes ou de forma espontânea, como no banquete que Abraão oferece em comemoração ao desmame de Isaac (Gn 21,8) ou como no banquete em que Salomão celebra a promessa e a comunhão com Deus (1Rs 3,15). Os banquetes ou os festins marcam a celebração de algo significativo e de grande importância na experiência humana.

Como celebração tradicional, as bodas de casamento são um exemplo. Os banquetes oferecidos por ocasião de casamentos também celebram um acordo ou uma aliança entre duas partes a partir da união de duas pessoas ou de duas famílias. O trato pode levar em conta valores de dotes ou arranjos políticos, territoriais e militares. De qualquer forma, a celebração do casamento é uma tradição muito antiga na tradição judaica. Esses banquetes geralmente são oferecidos de forma aberta, com muitos convidados, uma vez que também esses eventos buscam mostrar a força e o poder do celebrante. São exemplos de banquetes oferecidos em razão da celebração de bodas, o casamento de Jacó com as filhas de Laban, Raquel e Leá (Gn 29,22-30), o casamento de Sansão com a filisteia (Jz 14,10) e o casamento de Ester com o rei Xerxes (Est 2,18), que tornou a mulher judia rainha da Pérsia e possibilitou sua intervenção no sentido de preservar a vida dos judeus que haviam sido deportados.

#### **1.7.4 Comensalidade de auxílio de Deus ao seu povo**

Na tradição do Antigo Testamento, o alimento abundante é sinônimo de bênção e de graça divina. Por esse motivo, a imagem da terra prometida é de fartura e de saciedade: “uma terra onde mana leite e mel” (Êx 3,8; 33,3). A escassez de alimento provoca o ser humano a migrar, a buscar soluções para manter-se vivo. Os motivos para a falta de alimento decorrem de períodos de seca ou podem estar relacionados a estratégias de guerra, quando regiões inteiras são sitiadas. A falta do alimento traz dor, sofrimento e pode levar a uma série de eventos abomináveis, como os descritos no 2º Livro de Reis (6,28-29).

A falta do alimento também faz desfalecer a fé do povo recém-saído do Egito. A travessia no deserto revela-se uma empreitada difícil e que põe à prova a confiança do povo em Moisés e em Deus. O povo murmura e reclama com Moisés, preferindo a escravidão no Egito, onde possuíam alimento, do que esta experiência de escassez pela qual passam agora. De fato, ninguém está em liberdade quando lhe falta o pão. Essa é a segunda vez que o povo reclama de

Deus e de Moisés. A primeira e a terceira reclamação dizem respeito à falta de água (Êx 15,26-27;17,1-7). O povo vive, ainda, uma relação que oscila entre momentos de fé, de desconfiança e de incredulidade e, quando não tem água para se saciar, assume uma postura de revolta que se aproxima da violência, quando até Moisés se sente ameaçado de apedrejamento (Êx 17,4). Em outra ocasião, comparam as dificuldades pelas quais passam no deserto com a vida que levavam no Egito e, nessa comparação, de forma irônica, apontam o Egito como a “terra que mana leite e mel” (Nm 16,13). Nos relatos do Êxodo que antecedem a Aliança do Sinai, “Deus coloca os seres humanos em uma posição onde eles devem mostrar sua verdadeira fidelidade”<sup>38</sup> e, aos poucos, prepara o povo para a obediência a suas leis e tratados que mais tarde serão expostos nos termos da Aliança.

Mesmo na crise de fé do povo, Deus não o censura por suas reclamações, ao contrário, promete saciá-lo com um alimento que descerá do céu. Recolher o alimento possui regras que colocam à prova o entendimento e o compromisso do povo com Deus, preparando-os para a grande aliança posterior. Aqui está presente a necessidade de cumprir a lei do sábado, já que o alimento viria durante seis dias e no sexto, viria em dobro, servindo também para o sábado, quando ninguém deveria sair para coletar. A obediência é exigida por Deus, porém, quando alguns saem para recolher em dia de sábado, não há castigo, mas apenas uma reprimenda, suficiente para fazer com que a ordem fosse respeitada (Êx 16,27-30).

Deus faz aparecer codornizes no acampamento para saciar seu povo de carne e, durante os próximos quarenta anos, supre sua necessidade de alimento com o *Maná*, que lhe servia diariamente pela manhã. O alimento oferecido por Deus é refeição de comunhão com seu povo, um sinal de seu compromisso com a vida e a salvação de Israel. A dependência do alimento gera uma dependência de Deus. O povo, fortalecido com o pão que o sustenta, também faz progressos na direção de seu Deus, em uma relação que vai se solidificando na confiança do cumprimento das promessas e na disposição de seguir com fé os caminhos apontados pelo Senhor.

Outros dois exemplos do auxílio de Deus para saciar a fome diante da escassez do alimento podem ser destacados. O primeiro deles encontra-se descrito no livro de 1Reis 17,1-17. Elias, habitante de Guilead, se desloca, a pedido de Deus, primeiro para Karit e depois para Sarepta para fugir da grande seca que assolava a região. Entrando na cidade, Elias se encontra com uma viúva, para quem pede água e pão. A mulher não tem pão para servir, a não ser um pouco de farinha e óleo, que já não são suficientes para ela e seu filho. Elias pede, então, que

---

<sup>38</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 140.

ela prepare pão para ele e depois faça pão para ela e seu filho, pois, até o dia em que haverá seca, a vasilha de farinha e a jarra de óleo não ficarão vazias. A mulher acredita na promessa de Elias e faz como ele havia pedido, tendo sempre a farinha e o óleo disponíveis para muitos dias. A história contrasta a fé da viúva, que age conforme a vontade de Deus através da palavra de Elias, com a atitude de Acad, que presta culto a Baal, e do povo, que ora está com Deus, ora segue a Baal (1Rs 18,21).

O segundo relato do auxílio de Deus diante da falta de alimento (2Rs 4,42-44) acontece em Guingal em um período de grande fome. Um homem leva a Eliseu um saco com vinte pães das primícias, sendo eles de trigo e de cevada. Eliseu pede que os pães sejam distribuídos aos presentes, que são em número de cem pessoas. O ajudante de Eliseu se mostra cético: como distribuir tão pouco pão para tanta gente? Eliseu mantém o discurso e diz, ainda, que há de sobrar pão. Depois dos pães distribuídos e todos saciados, de fato ainda houve sobras. A narrativa faz lembrar o milagre da multiplicação de pães realizado por Jesus, quando também os discípulos são ordenados a distribuírem o pão para a assembleia faminta e mesmo sendo, a princípio, pão insuficiente para todos, eles se saciam e ainda recolhem as sobras.

### **1.7.5 Comensalidade escatológica**

A comensalidade é uma realidade presente na cultura do povo judeu e talvez uma das tradições mais antigas. Perpassa toda a sua história e, como não poderia ser diferente, também está presente na expectativa do fim da história, no sentido de uma alegoria para o que Israel se tornará. Como já dito, o alimento é o símbolo das bênçãos e das graças de Deus e a refeição conjunta é sinal de paz e de comunhão. O anseio de Israel por sua salvação encontra na ideia de um banquete escatológico e na comensalidade a sua imagem ideal. Como será abordado adiante, essas imagens de banquete e de comensalidade serão retomadas por Jesus e nos escritos neotestamentários, com o intuito de ilustrar o Reino de Deus e a comunidade de salvação.

A imagem de uma terra abençoada e próspera, que sustenta as necessidades da nação e que tem alimento em abundância, é tema corrente nas promessas que Deus faz ao seu povo. Eis que darão entrada em sua terra prometida, “uma terra onde mana leite e mel” (Êx 3,8; 33,3). Habitar na casa do Senhor, estar à mesa e ter em abundância é promessa e expectativa de salvação (Sl 23,1-6). Israel estará saciada e não deixará ninguém de fora dessa comunhão “virá então o levita, o estrangeiro, o órfão e a viúva que vivem nas tuas cidades, e eles comerão e se

saciarão” (Dt 14,29).

É em Isaías (25,6-9) que há a imagem do futuro reino de Deus como um banquete que Ele prepara para servir a todos os povos: “o Senhor de todo o poder prepara sobre esta montanha um festim para todos os povos, um festim de carnes gordas e de vinhos suculentos, de carnes gordas suculentas e de vinhos velhos decantados” (Is 25,6). O banquete de Deus se realiza com o que tem de melhor, na abundância de seus bens. Esse festim tem caráter universal, é o festim de todos os povos que serão incluídos na esteira da salvação. Deus é o anfitrião, em uma comensalidade aberta a toda a criação que participa de sua mesa e que compartilha de sua comunhão (Mt 8,11). Na mesa do banquete de Deus, toda lágrima será enxugada, a verdade e a vida reveladas e a salvação concedida.

## 1.8 JESUS E A COMENSALIDADE HOSPITALEIRA

Inserido na cultura judaica de comensalidade, mas não restrito a ela, Jesus apresenta, em seu percurso, uma relação íntima com a mesa da refeição e com o alimento. São narrativas de comensalidade que atravessam sua pregação e sua atuação e se apresentam em pontos cruciais de sua missão. Aquele que “não tem onde recostar a cabeça” (Mt 8,20) oferece a acolhida em sua vida, praticando a abertura para que todos sejam seus convivas. É o Reino que se abre para todo aquele que está disposto a entrar e a criar comunhão.

O ser humano, independentemente de sua condição ou vida, é um ser dependente do alimento, não vive sem ele. Grande parte de seus esforços cotidianos e de sua existência está voltada ao prover o alimento e, assim, dispor da condição de se sustentar. Jesus coloca, no mesmo nível de necessidade do alimento, as coisas de Deus. Jesus é dependente da vontade do Pai: “meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e realizar a sua obra” (Jo 4,34). Na mesma importância, Jesus coloca a comunhão do discípulo com seu mestre, em uma relação de total dependência. Jesus se torna o alimento para seus seguidores. “Eu sou o pão vivo que desce do céu. Quem comer desse pão viverá para a eternidade” (Jo 6,51).

Há muitas narrativas nos evangelhos que colocam Jesus em ligação direta com o alimento e as refeições. As cenas de multiplicação de pães evocam o dom gracioso de Deus em favor de seu povo ao conceder o maná no deserto, bem como apontam para a ceia eucarística e para o festim messiânico do Reino. Ainda há a referência à comensalidade nas imagens das parábolas do Reino, o banquete como sinal da graça e comunhão, onde estar à mesa da refeição

é estar na morada de Deus e na sua salvação. A unção em Betânia (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jo 12,1-11) acontece durante uma ceia e o episódio une-se intensamente ao mistério da cruz, apontando para o sacrifício, a paixão, a morte e a ressurreição de Jesus e para o aspecto messiânico de sua missão.

É diante da mesa que Jesus sela a reconciliação dos pecadores com Deus. É a mesa da acolhida, da fraternidade e da celebração pelos filhos resgatados. Jesus também toma refeições com seus “adversários” e faz da mesa um lugar de ensinamentos, de advertências e de exortações. Com os seus, Jesus providencia a mesa onde ocorre o sacrifício eucarístico em que a ceia se torna o lugar da nova aliança de Deus com seu povo. Após sua ressurreição, Jesus é o anfitrião do novo tempo de salvação.

### **1.8.1 Mesa do acolhimento**

Jesus é o anfitrião que chama todos para a refeição, oferecendo um lugar no banquete da vida. Os marginalizados da época de Jesus são convidados a participarem da comunhão com Deus. Sem exceção, Jesus oferece a todos a oportunidade de voltarem-se para Deus, acolhendo a boa nova do Reino. Seu acolhimento alcança os doentes, os endemoniados, os pobres, as viúvas, os estrangeiros, os pecadores, as crianças, as mulheres, enfim, todo um agrupamento de pessoas anônimas que vivem à margem da vida social, política e religiosa de seu tempo. Jesus recebe os excluídos da mesa e da salvação, segundo a religiosidade vigente, na interpretação de seus doutos.

A mesa do banquete de Jesus não está nas casas adornadas dos chefes do povo, nem na suntuosidade dos palácios dos governadores e nem no templo, na presença dos numerosos sacerdotes. Na multiplicação dos pães (Jo 6,10), a mesa de Jesus está posta sob a relva dos campos, próxima ao mar de Tiberíades, e os convivas são todos os que o seguem, indistintamente, não porque merecem, mas porque precisam do alimento. O banquete é oferecido por sua graça e sua compaixão aos desfavorecidos e aos necessitados em sinal de comunhão e benevolência.

### 1.8.2 Na mesa do perdão

No caminho da pregação de Jesus, encontra-se a comensalidade como um ato de celebração da conversão e do perdão. Nos evangelhos sinóticos percebe-se um destaque importante para o fato de Jesus sentar-se à mesa com pecadores e publicanos, o que lhe rende críticas por parte dos fariseus e escribas (Lc 15,2; Mt 11,19; Lc 7,34). Essa comensalidade surpreende os que guardam a tradição e os costumes religiosos, pois quem se diz fiel a Deus não se senta para uma refeição com pecadores, pois são indignos de comunhão. Eles são excluídos da mesa de comunhão e da comunidade de salvação.

Jesus, em sua mesa, manifesta a vontade do Pai de resgatar os seus filhos mais necessitados de perdão, são os doentes que necessitam de médicos (Lc 5,31), aqueles a quem a graça de Deus alcança com sua infinita misericórdia. A conversão dos pecadores traz “alegria no céu” (Lc 15,7) e favorece a realização do Reino. Jesus é o hóspede na casa de Levi (Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32) e de Zaqueu (Lc 19,1-10), mas se torna o anfitrião que oferece a salvação e a celebra com alegria em uma mesa de conversão e de perdão, de comunhão e de partilha, de compromisso e de serviço. Uma vez convertidos, Levi e Zaqueu participam da comunidade que se torna o novo povo de Deus, renovados pela graça e pela misericórdia, e assumem seu seguimento com vista a proclamação do evangelho da salvação.

### 1.8.3 Jesus na casa de Fariseus

Na esteira da tradição judaica, Jesus é convidado a sentar-se à mesa com os fariseus, os quais o convidam em, pelo menos, três ocasiões, as quais são citadas por Lucas (7,36-50; 11,37-38; 14,1-6). Muitas vezes, essas passagens são compreendidas dentro de uma perspectiva de afeição ou de estima de alguns fariseus para com Jesus. Embora haja, em outras passagens, situações que possam corroborar essa ideia (Mc 12,28-34; Lc 13,31 e 20,39; Jo 3,1-21; 9,16; 10,21), esta não parece ser a melhor interpretação aqui.

Em Lucas (7,36-50), o fariseu convida Jesus para a refeição em sua casa, entretanto, ele não segue o costume<sup>39</sup> da tradição judaica no que diz respeito à recepção ao convidado. Segundo

---

<sup>39</sup> Beijar o convidado em sinal de saudação e acolhimento; oferecer água para lavar os pés (Gn 18,4; 19,2); derramar o óleo (Sl 23,5) em sinal de gentileza e favor em vista do visitante.

Jesus, o fariseu não derramou água nos seus pés, não o beijou e não derramou óleo sobre a sua cabeça. O anfitrião não cumpriu com o seu papel; por outro lado, a mulher, que não fora convidada para o festim, foi aquela que se tornou anfitriã de Jesus. Jesus reclama que o fariseu não está cumprindo com o propósito da comensalidade de formar comunhão. O fariseu parece convidá-lo para, de alguma forma, investigar o seu convidado e poder apurar melhor as suas intenções, o que de fato ele faz ao julgar a atitude de Jesus. O fariseu não é hospitaleiro e segue incapaz de comunhão, porque não desfaz as barreiras entre ele e o convidado e entre ele e a mulher.

Em Lucas 11,37-38, a ocasião do convite do fariseu parece seguir a mesma linha de Lucas 7,36, ou seja, uma tentativa de se aproximar de Jesus com o intuito de sondá-lo ainda mais quanto à sua teologia ou de proporcionar alguma ocasião de queda, o que se confirma logo em seguida, como observa-se no versículo 11,54. Esse parece ser o caso, uma vez que Jesus parece já estar em discussão com os fariseus desde o versículo 14, quando ele expulsa um demônio.<sup>40</sup>

O outro relato de um convite de um fariseu para uma refeição está em Lucas 14,1-6 e nele se encontra a mesma perspectiva até aqui apontada: o anfitrião não se senta à mesa em sinal de comunhão, mas oferece a refeição como pretexto de aproximação e de espreita das atitudes do convidado. Esse posicionamento está evidente na condição apresentada por Lucas já no primeiro versículo: “eles o observavam” e “justamente um hidrópico se achava diante dele”.<sup>41</sup>

Assim, a comensalidade não parece ser o objetivo dos convites para Jesus tomar refeições na mesa dos fariseus. Ao contrário, essas relações parecem apontar mais para uma relação de hostilidade ou, no mínimo, de indiferença em relação ao convidado. Ocorrem por motivo de cilada ou de inquirição de Jesus ou, ainda, diante do povo que seguia Jesus, como uma mostra de que os fariseus estavam verdadeiramente interessados na pregação para fazer um julgamento justo das ideias, aparentando certa boa disposição para com ele.

---

<sup>40</sup> Em Lucas, os versículos 14 ao 36 não explicitam que Jesus discute com fariseus, os adversários são anônimos e poderiam ser qualquer um entre o povo que o escuta: “Mas alguns entre eles disseram [...]” (11,15), “Outros para o pôr a prova, reclamavam dele [...]” (11,16). Jesus refere-se, ainda, de forma genérica, àqueles que lhe pedem os sinais (11,29). No entanto, o tema de Jesus expulsar demônios com a ajuda de beelzebul são, em Mateus e Marcos, acusações dos fariseus (Mt 9,34; 12,24) ou dos escribas (Mc 3,22) direcionadas a Jesus. A questão do pedido de sinais também é encontrada em textos paralelos e a solicitação é feita por escribas e fariseus (Mt 12,38), fariseus e saduceus (Mt 16,1) e fariseus (Mc 8,11).

<sup>41</sup> O texto parece sugerir uma armadilha.

### 1.8.4 Última ceia

A última refeição de Jesus, em seu momento derradeiro, é o cumprimento de uma expectativa que vai sendo criada por Jesus ao longo de sua pregação e de sua atuação. Nas suas relações comensais e nas experiências diante do alimento, Jesus prepara, por meio de discursos ou ações, aquele que seria um momento para estar na memória coletiva de seus discípulos e ser transmitido para toda a nova geração de crentes. Uma memória que se faz presença a cada nova ceia do Senhor a ser celebrada na comunidade.

A Ceia é pré-configurada na multiplicação dos pães (Mt 14,13-21; 15,32-39; Mc 6,32-44; 8,1-10; Lc 9,10-17; Jo 6, 1-15), no longo discurso sobre o pão (Jo 6,22-59) e em todas as imagens que anunciam um festim messiânico. A preparação para essa última e importante ceia se dá ao longo de sua missão e é aguardada e “desejada” (Lc 22,15) por Jesus. O pão repartido é o seu corpo e o vinho é seu sangue derramado por todos. É um novo tempo de salvação que se inicia na história e que corre ininterruptamente para sua consumação.

Nos evangelhos, a narração da ceia pascal está nos sinóticos (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20). João narra uma última refeição (13,1-30), sem ser, essa, a ceia pascal ou eucarística. Em João, a narração dessa última refeição possui o anúncio da traição de Judas (13,21-30) e da negação de Pedro (13,36-38), assim como nos sinóticos, porém, não é narrada a instituição e o rito da eucaristia. Essa última refeição, João a situa antes da festa da páscoa (13,1) e parece se tratar de uma ceia sem os ritos pascais estabelecidos pela tradição judaica. Aliás, essa última páscoa se torna a primeira páscoa cristã. João deixa transparecer essa diferença entre o costume judaico e a nova significação a partir de Cristo. Essa não é a páscoa dos judeus a que ele se refere em outras passagens (2,13; 6,4; 11,55), mas uma nova páscoa.<sup>42</sup>

É somente na narrativa de João que aparece o relato do lava-pés. O costume de lavar os pés antes das refeições faz parte da boa recepção do anfitrião na relação com o seu convidado, como já destacado, porém, na narração de João, ela ocorre durante (13,4) a ceia e não antes dela, como deveria ser o habitual. Com isso, Jesus parece dar destaque especial ao acontecimento, inserindo o lava-pés em um momento de total atenção. Isso se deve a uma lição especial que Jesus quer deixar aos seus discípulos.

Está clara a intenção de João em mostrar a lição de humildade e de serviço de Jesus, confirmando, em seu gesto, o discurso sobre a grandeza de servir e do abandono das glórias

---

<sup>42</sup> MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*, p. 526.

terrenas (Mt 20,25-28; Mc 10,35-45; Lc 22,25-27). O verdadeiro discípulo de Jesus não se deixa moldar pelas referências de autoridade dos reis e dos governantes das nações, que, invariavelmente, abusam do poder e da soberania de forma a dominar e a subjugar os outros. O modelo proposto por Jesus é o do serviço e do despojamento, pois assim é o caminho para o Reino de Deus, onde o humilde será exaltado (Lc 14,11).

O exemplo de Jesus deverá ser seguido por seus discípulos (13,15), em uma doação de amor e em uma entrega incondicional ao próximo. Os que são preparados para guiar o povo devem agir com gratuidade e amor, sendo os menores, os últimos, os que mais trabalham para a glória de Deus e de seu Reino. Gesto que não foi compreendido por Pedro, justamente o escolhido para liderar aquele grupo. Pedro, em sua precipitação, se recusa a ter seus pés lavados pelo mestre (13,8), em uma inversão do serviço. Se não for assim, adverte Jesus, não será digno de estar com Ele, nem merecedor da igreja nascente.

Em sua explicação posterior, Jesus abre a possibilidade do momento conter um segundo propósito. Após lavar os pés, Jesus disse aos discípulos: “quem se banhou não tem necessidade de se lavar (senão os pés), porque está totalmente puro. Vós também estais puros, mas nem todos” (13,10). Como compreender suas palavras? É possível pensar em um rito penitencial?<sup>43</sup>

Segundo o costume judaico, o ato de lavar os pés não tinha caráter de ritual antes de tomar as refeições. Tratava-se de um serviço que poderia ser dispensável, mas era de bom grado fazê-lo pelo bem-estar dos comensais. O rito de purificação antes das refeições era a ablução, ou seja, a lavagem das mãos e dos braços, não em razão de higiene, mas em observância ritual.<sup>44</sup> Rito esse que Jesus rejeita (Mt 15,20) e não pratica (Lc 11,38) e seus discípulos, igualmente, não têm esse costume (Mt 15,2; Mc 7,2). O lava-pés oferecido por Jesus não se associa a esse tipo de purificação antes das refeições.

Embora a compreensão do lava-pés como um rito penitencial seja motivo de controvérsia entre teólogos, aponta-se, aqui, para as reflexões de Ratzinger,<sup>45</sup> que parecem ser adequadas e respondem de forma inspirada a questão. O banho a que Jesus se refere invoca a imagem do batismo, o qual não é preciso que se repita a cada ceia ou a cada momento de arrependimento e de confissão dos pecados cometidos. Todo aquele que é batizado imerge “uma

<sup>43</sup> Segundo Joachim Jeremias, o ato de lavar os pés era costume para peregrinos ao adentrarem no templo, mais especificamente no átrio dos israelitas, desde que antes tivessem cumprido todos os ritos de purificação que aconteciam entre sete a dez dias antes da Páscoa. Após cumpridas as exigências de purificação, entre elas, um banho completo, bastava apenas lavar os pés para estar limpo e, assim, frequentar o templo santo. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *As palavras desconhecidas de Jesus*, p. 101). Se considerado esse costume, há, na manifestação de Jesus, um deslocamento do lugar Santo, do Templo para a Ceia de Jesus.

<sup>44</sup> BÍBLIA. Português. Tradução Ecumênica, p. 1942.

<sup>45</sup> RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*, p. 75-76.

vez por todas em Cristo e recebe a sua nova identidade de ser em Cristo”.<sup>46</sup> O Batismo é “o banho do novo renascimento” (Tt 3,5). Nele há a conversão e a remissão dos pecados para receber um novo caminho e uma nova vida, renunciando o mal. Porém, na caminhada de qualquer cristão, há novamente o encontro com o pecado, o qual suja a sua caminhada, pois “também os batizados continuam pecadores”.<sup>47</sup> São necessários o arrependimento e a confissão dos pecados, mas não é necessário um novo batismo. Assim, o lava-pés significa, também, a confissão dos pecados cometidos na caminhada para participar inteiramente da ceia do Senhor.

O lava-pés como alusão ao batismo também é mencionado por Cullmann, que aponta para o diálogo de Pedro e Jesus em que o mestre afirma que quem já se banhou não precisa mais se banhar, apenas lavar seus pés. Segundo Cullmann, a significação dessas palavras é simplesmente: “quem quer que tenha recebido o batismo não precisa de um segundo batismo, mesmo que tenha voltado a pecar, pois não se pode ser batizado duas vezes”.<sup>48</sup> Cullmann ainda acrescenta que a cena do lava-pés se conecta diretamente à Eucaristia, que deve ser repetida constantemente, ao contrário da não necessidade de renovação do batismo: “em virtude dos pecados cometidos após o batismo, os discípulos deverão sempre poder recorrer à comunhão com o Cristo e com os irmãos na celebração Eucarística”.<sup>49</sup>

É na *Didaché* que se percebe como isso, aos poucos, vai se tornando costume nas primeiras comunidades: “Reúna-se no dia do Senhor para partir o pão e agradecer após ter confessado seus pecados, para que o sacrifício seja puro” (14,1). Pode-se conjecturar, a partir do gesto e das falas de Jesus, que se estabelece um lugar de penitência durante a ceia eucarística. Segundo Ratzinger, a “culpa precisa de confissão” e, por meio dela, “trazemo-la à luz, expomo-la ao amor purificador de Cristo”.<sup>50</sup> Porém, na narrativa de Jesus, nem todos estão puros, referindo-se a Judas, pois ele não se arrepende de seu pecado e ainda permanece com a má intenção.

A ceia do Senhor ainda apresenta outro aspecto importante. A páscoa dos judeus é memorial do Deus que liberta o povo da escravidão do Egito e com ele faz sua aliança. A ceia eucarística também é memorial, mas constrói um novo momento na história da igreja nascente. A aliança de Deus com seu povo fora realizada no monte Sinai e celebrada em um banquete entre os anciãos de Israel. No sacrifício da paz, o sangue derramado dos novilhos (Êx 24,5) é aspergido sobre o altar como o “sangue da aliança que o senhor firmou” (Êx 24,8). A aliança

<sup>46</sup> RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressureição*, p. 75.

<sup>47</sup> RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressureição*, p. 75.

<sup>48</sup> CULLMANN, Oscar. *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique*, p. 75.

<sup>49</sup> CULLMANN, Oscar. *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique*, p. 76.

<sup>50</sup> RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressureição*, p. 76.

de Jesus é a inauguração do tempo de graça e de salvação pelo seu próprio sacrifício em favor de todos, e o seu sangue se torna o sangue da nova aliança (Mc 14,24; Lc 22,20). Há, portanto, um deslocamento da cena da aliança. Ela agora desce a montanha e se apresenta à mesa da refeição, onde o próprio Jesus se faz pão e vinho que alimenta seu povo. À mesa da refeição, o povo participa do sacrifício de Cristo, em uma relação de dependência e de correlação, uma vez que “a ceia do Senhor gera a comunhão com Cristo e com o próximo, de modo que a própria comunidade se torna o Corpo de Cristo”.<sup>51</sup>

Na ceia eucarística, celebra-se a gratuidade e a autocomunicação de Deus em seu projeto de salvação, a partir de uma memória histórica da atuação de Deus em favor de seu povo. Essa memória não fica restrita a uma recordação do passado, mas se torna, também, fonte de um novo encontro com o Deus criador e libertador, por meio do sacrifício de seu filho Jesus. Na ceia eucarística, Jesus traz presente e se faz presente, revelando o Deus que agiu, age e agirá na sua criação. Assim a eucaristia se torna, por seu aspecto de memória e presentificação, o centro da fé cristã.<sup>52</sup> A ceia eucarística é, portanto, “refeição sacramental, uma comunhão no corpo e sangue de Cristo, um memorial de sua morte e ressurreição uma oração de ação de graças, um sacrifício e um sinal do Reino”<sup>53</sup> no festim escatológico do Reino de Deus.

### 1.8.5 Comensalidade escatológica

Dos relatos das aparições de Jesus ressuscitado, boa parte se desenrola a partir da mesa ou das refeições. Elas configuram cenas importantes na memória e no testemunho de seus discípulos, porque justamente resgatam a identidade daquele que morreu e ressuscitou. A refeição sempre foi ponto fundamental no conjunto da pregação e da atuação de Jesus. Muitas pregações se deram ao redor da mesa, e o partir do pão encheu-se de muitos significados. Sua identidade foi formada a partir da comensalidade e da sua relação com o alimento e com os gestos diante da mesa.

Na passagem de Marcos, é quando estavam à mesa que Jesus aparece para os onze (Mc 16,14). Em Lucas, para provar sua corporeidade, Jesus come peixe diante deles (Lc 24,42) e, no Ato dos Apóstolos, os discípulos comem e bebem com Jesus (At 10,41). Em João, Jesus

<sup>51</sup> RAUSCH, Thomas P. *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*, p. 98.

<sup>52</sup> SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática volume II*, p. 264.

<sup>53</sup> RAUSCH, Thomas P. *O catolicismo na aurora do terceiro milênio*, p. 117.

prepara a refeição com peixe e pão à beira do mar de Tiberíades (Jo 21,1-14) após a pesca milagrosa e oferece para os discípulos que aí estavam.

A cena narrada por Lucas dos dois discípulos de Emaús (Lc 24,15-35) é a que melhor ilustra a importância da refeição nos eventos pós-pascais. A narrativa acontece, inicialmente, em um ambiente de descrença e de desilusão, mas se transforma a partir da hospitalidade aos viajantes e de sua abertura para o estranho, que agora está em sua casa e à mesa, partilhando de sua refeição. É na hospitalidade que reconhecem o Cristo ressuscitado como nova hermenêutica para as escrituras, e a mesa da refeição se torna o lugar do reconhecimento da presença de Jesus.

Lucas repete, na refeição de Emaús, o rito da refeição eucarística. Assim, a mesma fórmula de 22,14-19 é encontrada em 24,30: “[...] se pôs à mesa com eles [‘Ele se pôs à mesa’], tomou o pão [‘Ele tomou o pão’], pronunciou a bênção [‘depois de ter dado graças’] partiu-o e lhes deu [‘partiu-o e lhes deu’]”. Na multiplicação dos pães, narrada por Lucas (9,10-17), há uma repetição do rito: “[...] tomou os cinco pães e os dois peixes e, erguendo os olhos para o céu, Ele os abençoou, partiu-os e dava aos discípulos [...]”. É, para Lucas, a ceia pascal, em sua expectativa e preparação, em seu cumprimento e em sua memória.

Interessante perceber que, durante a narração, mesmo com os corações ardendo enquanto ouviam o estranho falar sobre as Escrituras (24,32), os discípulos somente o reconheceram na “fração do pão” (24,35). Os gestos e a forma com que o estranho procede diante da mesa revela sua identidade. Apesar da aparência estranha, a exemplo de João (20,14; 21,1-14), há uma identidade que permanece no corpo do ressuscitado que o torna único e inconfundível. Aqui é o seu modo de agir diante da mesa, como fora visto em outras muitas vezes por esses discípulos, que se repete, revelando sua presença a eles.

## 2 O REINO DE DEUS À LUZ DA EXPERIÊNCIA DE HOSPITALIDADE

Neste segundo capítulo, o Reino de Deus é apresentado em diálogo com a hospitalidade, sendo ela uma chave de leitura para compreender a irrupção e a manifestação desse Reino. A relação entre hospitalidade e Reino de Deus é dinâmica, podendo ser o Reino lido a partir da ótica da hospitalidade, como a hospitalidade lida na perspectiva do Reino, em seu caráter universal e acolhedor.

No primeiro capítulo, a hospitalidade foi apresentada como norma cultural, social e religiosa do povo judeu, em suas experiências e memórias, e a comensalidade apontada como gesto central da hospitalidade bíblica. Essas experiências moldam a identidade do povo judeu e colocam a hospitalidade dentro da relação de obrigatoriedade legal, pois, como mandato divino, deve ser cumprido em seu propósito. Surgem, porém, muitas questões em relação a interpretação de a quem e em quais condições há o dever da hospitalidade quando a sociedade do tempo de Jesus é interpretada a partir do quadro de marginalização, de pobreza e de exclusão relatado nos evangelhos. Nessa perspectiva, a tradição legou a hospitalidade como um dever, em uma visão estreita, em uma leitura meramente legalista e distante das realidades vivenciadas pelo povo que, sofrendo, aguarda a intervenção de Deus na história.

A vinda de Jesus e o anúncio do Reino de Deus traz consigo um tempo de salvação, de acolhimento, de misericórdia e de compaixão, que, aqui, é interpretado em relação a um horizonte ampliado da hospitalidade, que alcança os necessitados de qualquer época, oferecendo guarida e cuidado e caminhos para a justiça e a dignidade.

Neste percurso, o Reino de Deus é apresentado em sua expectativa dentro da história do povo judeu; sua irrupção como tempo salvífico na pessoa e na atuação de Jesus Cristo e, finalmente, em sua esperança de plenificação escatológica. Das três dimensões, nominadas “ontem”, “hoje” e “sempre”, será focada, principalmente, a perspectiva de sua irrupção no tempo presente e em como isso se torna sinal hospitaleiro de Deus a partir de sua misericórdia e compaixão.

Para compreender o Reino e sua relação com a hospitalidade no que diz respeito ao acolhimento e à salvação, serão expostas as parábolas de Jesus que trazem um Reino que é hospitaleiro e que, ao mesmo tempo, se faz hóspede. Seguir-se-á para os sinais do Reino, manifestando a graça de Deus que reestabelece o ser humano em sua dignidade e em seu valor através do cuidado com um ato acolhedor e hospitaleiro de Deus.

Assim encontra-se embasado, este segundo capítulo, na tarefa de interpretar a temática da hospitalidade na sua relação com o Reino de Deus e de aprofundar teologicamente a questão

da hospitalidade, sendo motivada a convergência entre hospitalidade e Reino de Deus e evidenciado o caráter inclusivo e propositivo da mensagem do Reino de Deus como figura central dos evangelhos.

## 2.1 REINO DE DEUS: ONTEM, HOJE E SEMPRE

Ao ser descrita a relação entre a hospitalidade e Reino de Deus, se faz necessário o aprofundamento da compreensão do que representou o conceito de Reino de Deus na expectativa de salvação do povo judeu ao longo dos séculos que precedem a vinda de Jesus. A noção de reinado de Deus está presente desde os primeiros passos da caminhada do povo eleito e tudo indica para a sua irrupção na história. Os escritos neotestamentários apontam para a realização da promessa de Deus e o cumprimento das profecias quanto à chegada desse Reino. Assim, deve-se compreender a vinda de Jesus como irrupção da salvação e do Reino de Deus, sem, contudo, deixar de apontar para uma plenificação futura do mesmo Reino. O advento desse acontecimento, porém, não se insere no horizonte das pretensões humanas de poder e de domínio. O Reino de Deus se manifesta na simplicidade e na singeleza do caminho oferecido por Jesus. O Reino apresentado por Jesus apresenta duas chaves para uma leitura interpretativa a partir da história concreta do ambiente de seu povo, antes de uma consumação definitiva. O Reino é, ao mesmo tempo, hospitaleiro e hóspede.

Esse caminho de hospitalidade é proposto para pensar a própria atuação de Jesus Cristo no contexto de sua missão e do anúncio do Reino de Deus. É cativante pensar no Reino de Deus apresentado por Jesus, incluídos, aí, a própria figura de Deus e seu modo de agir, em chave de hospitalidade. Jesus apresenta um Deus misericordioso, de coração hospitaleiro, que vai ao encontro de seus filhos e filhas machucados pelo pecado e feridos pelos atos de sua liberdade. O Deus que é Pai, anunciado por Jesus, frustra expectativas legalistas e autoritárias, e evoca misericórdia e acolhimento. Inclui o povo simples e diminuído pelas estruturas social, política, cultural e religiosa na seara do perdão e da bondade cuidadora, que restabelece a dignidade do ser humano e o qualifica para o Reino vindouro.

O Reino de Deus é uma categoria escatológica/histórica de grandeza divina, mas se faz “pequeno” e se apresenta como um convite aberto a toda a humanidade. O Reino se faz hóspede e, assim, acalenta os sonhos do povo sofrido e alimenta sua esperança, mas exige primordialmente, a transformação do ser, tendo em vista o seu acolhimento. O Reino é

apresentado em seu caráter decisivo e compreendido a partir da urgência de nossos dias na promoção de justiça e de equidade, a partir de uma ética cristã da hospitalidade.

Na realidade, o termo “Reino de Deus” é pouco mencionado hodiernamente e, talvez, até pouco esperado, não sendo uma categoria teológica que esteja permeando as discussões nos bancos das igrejas. O esquecimento da vinda do Reino se dá ao mesmo tempo do esquecimento da escatologia e da *parousia*, temas caros para a compreensão a partir das realidades experimentadas na vida da sociedade contemporânea. Nas missões, o anúncio do Reino deu lugar ao anúncio do Cristo e foi compreendido a partir Dele. Embora o “esquecimento” do tema, ele se encontra presente na caminhada cristã, na fé no Cristo Salvador e nas promessas de realização de paz, amor e justiça no presente e para o futuro. A comunidade cristã ainda reza unida: “venha a nós o vosso Reino”. No horizonte da vivência cristã, o Reino de Deus é a meta e a direção, mas também se torna força atuante a partir do agora. Situa-se como esperança concreta da realização das promessas de Deus para seu povo. A criação espera pela redenção e pela plenitude da vida realizada em Deus. Nesse esperar, trilha por esse futuro aberto inaugurado por Jesus.

### **2.1.1 Ontem: a expectativa do Reino – à espera de um hóspede**

A primeira tarefa é conceituar e definir a terminologia a ser utilizada neste estudo a respeito do Reino de Deus. A expressão Reino de Deus, tal qual apontada aqui, é oriunda do Segundo Testamento, onde ocorre nas formas “Reino de Deus” (*βασιλεία τοῦ Θεοῦ*), nos sinóticos, e “Reino dos Céus” (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*), em Mateus. Embora a diferença nas expressões, Mateus, ao referir-se ao Reino dos Céus, não imputa nova categoria, mas, por escrever seu evangelho para cristãos advindos do judaísmo, utiliza uma circunscrição respeitosa do nome de Deus,<sup>54</sup> se referindo, portanto, ao mesmo conceito.

O Reino de Deus constitui o tema central da pregação de Jesus<sup>55</sup> e a ausência dessa expressão no Antigo Testamento e suas poucas citações nos escritos neotestamentários, com exceção dos evangelhos, é um indicativo de ser, esta, a forma original empregada por Jesus. A fórmula “Reino de Deus” é utilizada no discurso de Jesus, verificando-se uma abundância de ocorrências, seja nas imagens parabólicas, seja nos ditos, nos sermões, nas profecias e nas

<sup>54</sup> SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática volume I*, p. 243.

<sup>55</sup> SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática volume I*, p. 242.

ações. Essa frequência com que aparece a expressão “Reino de Deus” na voz de Jesus, comparada com a escassez<sup>56</sup> nos demais escritos bíblicos, mostra a ênfase e a singularidade do tema em Jesus.

Também é adequado notar que a expressão *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* seria melhor traduzida por “reinado”, “régio poder”. “soberania”, “domínio”, “governança” e não por “Reino”. A diferença consiste na ideia limitante que o termo “reino” poderia indicar, como, por exemplo, referir-se a um lugar físico específico. Isso resultaria em grave erro, pois consideraria o “Reino de Deus” apenas um lugar territorial próprio, em contraposição a outros lugares e reinos. A *βασιλεία*, portanto, não se reporta a um lugar geograficamente delimitado ou território determinado, mas a uma condição de reinado, governança, onde a vontade régia daquele que tem o poder se estabelece naturalmente. Conforme é possível constatar, essa ideia de “governança” está presente em diversos autores que investigam e estudam o caráter histórico de Jesus e de seu anúncio, mas é em John Meier que se encontra uma definição precisa: “o Reino de Deus quer dizer Deus governando como rei. Portanto, o primordial é sua atitude e seu relacionamento dinâmico para com seus governados, e não qualquer território delimitado”.<sup>57</sup>

Assim, a expressão *βασιλεία* não remete a um reino constituído de um território mensurável, com divisas e fronteiras, tampouco é condizente com a imagem habitual presente na memória sobre os grandes impérios do mundo e os reinos da história da humanidade, onde um rei autoritário governa súditos submissos em uma determinada região ou lugar. Ou, ainda, em uma imagem mais recente, governantes que dirigem impérios e que regem o mundo de forma menos explícita, mas não menos autoritária. A *βασιλεία*, de que trata Jesus, não se refere a um lugar ou a um reino à maneira das experiências e expectativas dos reinos humanos, que, embora possam ter tido grande poder e autoridade sobre seus domínios, foram ou irão à ruína, repedindo uma história comum de sucessão e queda.

Por isso, a ideia de “reinado”, “senhorio” ou “governança” de Deus parece mais apropriada, embora seja preciso observar que o termo “Reino” também pode ser aplicado sem prejuízo do sentido, já que é evidente que o termo “governança” precisa indicar sobre o que se governa, assim como a *βασιλεία* também exprime essa realidade concreta que é objeto desse governo.<sup>58</sup> Essa observação é pertinente, pois o próprio Jesus remete a essa espacialidade quando usa expressões como “entrar no Reino” ou “estar no Reino”.<sup>59</sup> De qualquer forma, neste

<sup>56</sup> MEIER, John P. *Um judeu marginal*, p. 12.

<sup>57</sup> MEIER, John P. *Um judeu marginal*, p. 13.

<sup>58</sup> MEIER, John P. *Um judeu marginal*, p. 13.

<sup>59</sup> MEIER, John P. *Um judeu marginal*, p. 14.

estudo, será utilizada, para a tradução de *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, a expressão “Reino de Deus”, pois, concordando com Meier,<sup>60</sup> percebe-se que é a expressão mais utilizada e consagrada no meio teológico, ficando também mais acessível ao leitor iniciante no tema. Todavia, é preciso ter claro que a expressão “Reino de Deus” remete, essencialmente, ao “reinado” ou ao “senhorio” ou a outras das expressões já citadas.

#### 2.1.1.1 O Reino de Deus nos escritos do Antigo Testamento

Como já mencionado, no Antigo Testamento, a expressão Reino de Deus não aparece tal qual nos evangelhos, tendo como equivalente, em hebraico, o termo *Malkuth* (מַלְכוּת). Porém, muito cedo a ideia de Reino de Deus está presente, desde a formação de Israel na organização das tribos<sup>61</sup> para escapar da dominação das outras sociedades. Surge no período pré-monárquico a ideia de reinado de Deus como uma ideia de projeto político, onde Deus deveria ser o Rei exclusivo e soberano a governar Israel, em oposição aos reis opressores. Já no tempo monárquico, é Deus quem sustenta<sup>62</sup> o rei, e este deve estar pactuado com Ele e deve agir segundo sua vontade.

Com a queda da monarquia e como crítica à realidade que experimentam, surge a esperança de um reinado que cumpra com a promessa realizada aos patriarcas e que se torne uma nova e ainda maior promessa.<sup>63</sup> Vinculando a descendência de Abraão à descendência de Davi, espera-se que, de seu ramo, se concretize a vinda do rei que irá cumprir, subordinado a Deus, as promessas do triunfo da justiça e da salvação de seu povo, estendendo sua soberania e seu poder até os limites da terra.

É no período pré-exílico que se constrói uma imagem de um reinado de Deus sobre todas as coisas, porém não de forma efetiva, “Deus já é o único Senhor e auxiliador de sua criação *de iure*, mas *de facto* não é reconhecido como tal em toda parte, se associa a esperança escatológica de um tornar-se Senhor de Deus de caráter definitivo”.<sup>64</sup> No pós-exílio, a expectativa do reinado de Deus se mantém viva, ainda mais relacionada às questões históricas de libertação das dominações estrangeiras, de juízo sobre os pagãos, de justiça para seu povo e

<sup>60</sup> MEIER, John P. *Um judeu marginal*, p. 13.

<sup>61</sup> PIXLEY, George V. *O Reino de Deus*, p. 29.

<sup>62</sup> BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e esperança apocalíptica*, p. 10.

<sup>63</sup> FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História*, p. 76.

<sup>64</sup> SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática volume I*, p. 243.

de salvação.<sup>65</sup> A concepção de um Deus libertador e rei sobre Israel surge quando da tentativa de, revendo a história da saída da escravidão do Egito, projetar essa memória vitoriosa para o futuro, na expectativa de um Rei restaurador do direito e da justiça. Assim, a imagem de Deus como Rei de todas as nações foi escatologizada.<sup>66</sup> Como exemplo dessa imagem há o texto de Daniel, no qual ele interpreta o sonho de Nabucodonossor: “O Deus do céu suscitará um Reino que jamais será destruído e cuja realeza não será deixada a outro povo” (Dn 2,44).

Importante dizer que, embora sejam poucas referências diretas ao termo Reino de Deus nos escritos do Antigo Testamento, o conceito está presente e perpassa toda a história do povo de Deus a partir da perspectiva da salvação. Assim, pode-se considerar o tema do Reino de Deus em toda a caminhada do povo, desde a convocação de Abraão e a promessa de terra, de povo e de descendência, até o chamado de Moisés para a libertação política e social e a condução para a terra prometida, a aliança feita com o povo visando sua santidade em uma relação íntima de fidelidade com Deus e a esperança messiânica que se desenvolve ao longo do milênio anterior a Cristo. Essas experiências e memórias do povo de Deus são base para uma esperança concreta em um agir de Deus e em sua soberania, e essa esperança marca a sua caminhada de vida e de fé.

#### 2.1.1.2 Expectativas do Reino de Deus na época de Jesus

No tempo de Jesus, a expectativa da intervenção divina era tangível e se demonstrava na formação de grupos ou movimentos que esperavam, cada um à sua maneira, a manifestação de Deus. Ocorre que, durante muitos séculos, o povo de Israel conviveu com dominações estrangeiras e esteve subjugado a outras nações. Porém, mesmo na volta do exílio babilônico, enquanto o povo se reorganizava, juntando os fragmentos de sua história no intuito de reconquistar as promessas e reaver sua soberania, o povo permanecia infiel à aliança com Deus, desunido e cometendo as mesmas injustiças de antes.<sup>67</sup> Ocorrem novas invasões e sujeições às nações pagãs, que invadem seus territórios e lhes impõe novo fardo de dependência. Diante da potência de seus conquistadores gregos e romanos, o povo novamente se depara com o jugo da servidão e, com ela, se renova a esperança de que Deus os socorra, intervindo definitivamente

---

<sup>65</sup> SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática volume I*, p. 243.

<sup>66</sup> HEINZ, Josef Fabry; KLAUS, Scholtissek. *O Messias*, p. 33.

<sup>67</sup> PAGOLA, José Antônio. *Jesus*, p. 118.

em sua história.

Depois de passar por um período difícil de lutas e perseguições com Antíoco IV, o povo judeu se depara com uma nova dominação. Agora são os romanos que invadem seu território e que impõem suas regras, fazendo com que o desejo de intervenção divina se intensifique em várias camadas do povo, desde as elites religiosas até o povo mais empobrecido. Todos pagam alto preço pela presença dos romanos e pela imposição de suas normas. A presença dos romanos na Palestina significa novo cativeiro, empobrecimento, marginalização e depauperamento das condições sociais do povo. Traz presente os conflitos e a tensão social que desperta o anseio por nova libertação. Está, aí, um elemento provocador<sup>68</sup> que faz crer que a história da salvação logo terá seu desfecho definitivo e esta perspectiva desperta vozes que apontam para grupos que se intitulam o verdadeiro Israel e, de onde, surgirá a possibilidade de mediação divina.

Das expectativas ativas no tempo de Jesus, pode-se citar quatro<sup>69</sup> ideias que permeavam os ambientes e os grupos judaicos. A primeira delas é a expectativa apocalíptica que surge no período pós-exílico e que tem nos textos de Daniel uma grande fonte para seu aparecimento. A apocalíptica apresenta o conjunto da história em uma evolução até o momento final. É marcada pela crença de que, no momento mais crítico da história, haverá o agir definitivo de Deus, que irá pôr fim ao atual estado das coisas e recomeçará um novo mundo, um reino plenamente ordenado por Deus. Este mundo já não tem mais como reagir a tanta maldade e iniquidade, necessitando de um fim que aponte para a justiça de Deus. É o fim dessa era e o início de uma nova. É o fim que se aproxima e que exige uma atitude de conversão e de fidelidade a Deus, pois o justo que perseverar até o fim<sup>70</sup> será salvo. É a corrente em que João Batista anuncia a chegada do juízo e do Messias. Persiste uma ideia de separação entre o bem e o mal, onde haverá, no dia do juízo, uma destruição total do mal.

Uma segunda corrente de pensamento é a expectativa legalista, da qual são expoentes os fariseus, os escribas e as pessoas ligadas ao templo de forma geral. Essa corrente defende a total observância da Lei mosaica como meio de justificação perante Deus, que somente se manifestará com sua soberania e salvará Israel mediante as obras dessa justiça. A exigência é um rigoroso e meticuloso cumprimento de todas as regras como forma de preparar o caminho para a vinda do Reino.

A terceira ideia é a expectativa política, que não estava presente no cotidiano do povo senão de forma velada, mas que de tempos em tempos, eclodia em algum movimento

---

<sup>68</sup> MAIER, Johann. *Entre os dois testamentos*, p. 277.

<sup>69</sup> BLANK, Renold J. *Escatologia do mundo*, p. 174.

<sup>70</sup> MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 177.

revolucionário contra as forças de ocupação romana. Foi assim, por exemplo, no ano 6 d.C., quando um homem chamado Judas criou um levante na Galileia contra o pagamento dos impostos. Esses movimentos de resistências são abundantes<sup>71</sup> e estão associados à bandidagem, tendo o apoio das camadas mais miseráveis da população. Lutam de forma agressiva contra os dominadores e as classes mais altas da sociedade, e são especialmente contrários à dominação romana, pois reconhecem apenas Deus como Rei e soberano<sup>72</sup>. Fazem parte dessa expectativa, o grupo dos Zelotas<sup>73</sup> e, mais tarde, os Sicários. Esses grupos lutavam “pelo estabelecimento de uma teocracia radical”<sup>74</sup> e entendiam que o tempo havia se cumprido e que precisavam agir já e com o emprego de força para reestabelecer a monarquia de Israel. Sua opção pela revolta armada leva à guerra judaica de 66 d.C. Havia uma convicção entre eles de que, somente com o uso da força militar, Israel poderia se erguer diante das nações estrangeiras e restaurar sua soberania e sua independência.

Por fim, a última corrente diz respeito à expectativa escatológica. Essa expectativa se insere na fala dos profetas que vivem no meio de seu povo e não em comunidades isoladas da realidade da vida das pessoas. Há, portanto, o anúncio de um aperfeiçoamento da criação<sup>75</sup> pela vitória do bem sobre as forças do mal e não uma separação dualista entre bem e mal que espera a aniquilação do mundo perverso e o surgimento do mundo de justiça. A esperança messiânica<sup>76</sup> está dentro desta perspectiva, quando Deus enviará o ungido para dentro da história concreta de Israel para estabelecer seu reinado de paz e de justiça.

### 2.1.2 Hoje: a irrupção do Reino – já, agora

“Ide contar a João o que ouvís e vedes: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados”. O texto que consta em Mateus (11,2-6) e em Lucas (7,18-28) é a resposta de Jesus aos discípulos enviados por João Batista a respeito da missão de Jesus: “És tu aquele que há de vir ou devemos esperar outro?”. Como já abordado anteriormente, as expectativas a

<sup>71</sup> THEISSEN, Gerd. *O Movimento de Jesus*, p. 200ss.

<sup>72</sup> JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*, p. 827.

<sup>73</sup> Presume-se que os discípulos Pedro e Judas Iscariotes eram filiados ao grupo dos Zelotas. (Cf. CULLMANN, Oscar. *Pedro*, p. 24.)

<sup>74</sup> SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*, p. 135.

<sup>75</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 176.

<sup>76</sup> BLANK, Renold J. *Escatologia do mundo*, p. 181.

respeito da vinda do Messias eram diversas e Jesus certamente não correspondia plenamente a nenhuma delas, de forma a suscitar dúvida até mesmo nos mais próximos. A expectativa de João parecia estar frustrada com a maneira como Jesus se apresentava e apresentava o Reino. O Messias, aparentemente, não vinha como o esperado por ele, com grande manifestação de poder e o estabelecimento do imediato juízo.

A resposta que Jesus envia a João é reveladora, não só pela confirmação da missão de Jesus e a presença do Reino, mas também porque insere o messias em uma condição que vai além do esperado, que supera as expectativas. Jesus é o Messias, mas não é o Messias que eles aguardavam. A fala de Jesus não é mera elucubração intelectual. Ela aponta para as suas ações, para aquilo que estavam vendo e ouvindo. Suas ações dão testemunho de si. A resposta de Jesus é tida como referência aos textos de Isaías, que evocam a esperança na vinda de Deus para a salvação. Os textos de Isaías mencionam os cegos, os surdos e os coxos (35,5-6) e aludem ao anúncio da boa nova aos pobres (61,1). Faltam, ainda, as referências aos leprosos e à ressurreição de mortos<sup>77</sup> e, nesse ponto, pode-se dizer que Jesus supera as promessas.<sup>78</sup> Todavia, a grande diferença entre as expectativas e a realidade com a qual Jesus apresenta o Reino não se apresenta no que Jesus acrescenta ao texto de Isaías, mas no que suprime dos escritos.

Nos dois textos de Isaías, mencionados acima, há a espera de Deus e de sua vingança, como no texto anterior ao citado por Jesus: “Eis o vosso Deus: é a vingança que vem, a retribuição de Deus” (Is 35,4), e no texto posterior ao citado por Jesus em Isaías 61 “o dia da vingança do nosso Deus” (Is 61,2). Essa supressão do dia da vingança também ocorre quando, em uma sinagoga de Nazaré e ainda no início de sua pregação na Galileia, Jesus recita o texto de Isaías 61, proclamando que Nele se realiza o cumprimento das escrituras (Lc 4,16-22).

Talvez seja esse posicionamento de Jesus, que é tão caro para o entendimento de João Batista, que, em sua expectativa, anunciava o juízo iminente. As imagens de João referentes à vinda do Messias se dão ao lado do urgente juízo (o machado posto a raiz, em Lc 3,9, e a separação da eira da palha, em Lc 3,17) indicam a imediata ação do Messias no sentido de aniquilar o mal e recompensar o bem. É o Messias que chega já com a glória (Is 40,5) anunciada, trazendo o dia da vingança de Deus. Jesus, porém, não demonstra essa força esperada nem estabelece para agora o juízo e, além disso, não assume para si o papel de juiz severo que efetivaria a vingança de Deus. Ademais, no anúncio de Jesus a ênfase recai sobre o acolhimento e a misericórdia de Deus (Lc 6,36).

---

<sup>77</sup> Em Isaías (26,19) há referência à ressurreição, porém não parece estar conectada ao sentido que Jesus a pratica em seu evangelho.

<sup>78</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 116.

À pergunta de Batista, nas palavras do pesquisador, Jesus responde dizendo: os sinais da presença do Reino estão aí, vocês estão vendo. Eu trago o Reino esperado e profetizado, porém eu vou para além disso, manifesto o rosto de Deus que não era conhecido e com ele uma nova compreensão sobre todas as coisas. Como negar a presença da salvação já agora, se os sinais dela estão aí? Afinal, é de um fariseu, no início do evangelho de João, o reconhecimento: “ninguém pode fazer os sinais que tu fazes se Deus não estiver com Ele” (Jo 3,2). De fato, diante das maravilhosas coisas que estão acontecendo, não resta nenhuma dúvida de que Jesus é o Messias que deveria vir, é ele quem se esperava. Esse é o ponto que procurado para a compreensão dos milagres realizados por Jesus, os quais serão abordados mais adiante: eles são os sinais da presença do Reino. O Reino chegou, podemos ver seus sinais. Está inaugurado o tempo da salvação.

#### 2.1.2.1 O Reino se aproxima e se doa como hóspede

Em meio às expectativas da vinda do Messias e do Reino de Deus, as imagens construídas ao longo do tempo pelos grupos e pelas seitas, principalmente na época de Jesus, dão conta da vinda do Reino como um evento imponente, grandioso e observável por todos. Quando o Reino chegar, será uma imagem aterradora e ameaçadora para os indignos dele, que estarão imediatamente sujeitos à força desse Reino.

Essa imagem está presente no livro de Daniel, quando este interpreta o sonho do rei Nabucodonosor (Dn 2,31-45). O sonho que o rei teve e que nenhum sábio ou adivinha conseguia interpretar era a visão de uma grande e esplendorosa estátua com a cabeça de ouro, peito e braços de prata, ventre e coxas de bronze, pernas de ferro e pés de ferro e cerâmica. Enquanto o rei observava essa estátua, veio uma pedra que a atingiu e a foi pulverizando, a começar pelos pés de cerâmica e ferro, até que não sobrasse nada dela, ficando como uma palha que é levada pelo vento. A pedra se transformou em uma grande montanha que preencheu toda a terra.

Daniel interpreta a visão do rei explicando que cada elemento que aparece na constituição da estátua é um reino,<sup>79</sup> a começar pelo próprio reino de Nabucodonosor, o qual é

---

<sup>79</sup> Interpretam-se os quatro reinos dessa visão como sendo os mesmos da visão apocalíptica das quatro feras do capítulo 7, sendo eles os reinos Babilônico, Medo, Persa e Grego. (Cf. BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 816).

representado pelo ouro. Esse reinado é substituído por outro, passando do ouro para a cerâmica, em uma sucessão de reinos que dominarão com força seus territórios. Todos eles, porém, são atingidos pela pedra que se desprende sem auxílio de mão alguma e os reduz à insignificância. Essa pedra é o Reino eterno suscitado por Deus,<sup>80</sup> que virá para aniquilar todos os outros e para instituir sua realeza para sempre.

Essa imagem da apocalíptica de Daniel é muito significativa, pois, de uma forma ou outra, representa a esperança dos diversos grupos da época de Jesus. O Reino de Deus, quando chegar, virá como uma pedra que dizimará os reinos terrenos e estabelecerá, com glória, a soberania de Israel diante de todos os povos e terá como governante o próprio Deus. Essa manifestação de poder que o Reino de Deus evoca, pondo fim à tirania dos impérios pagãos, é mais do que uma esperança distante, se faz desejo concreto e ardente diante da dominação romana e da perda crescente da soberania do povo de Israel. Quando o Reino vier, não poderá ser de outra forma, deverá mostrar toda a ira e o poder de Deus frente às nações pagãs adversárias.

O Reino apresentado por Jesus não é assim. Ele está presente, mas não toma tudo pela força, nem dizima os inimigos de Israel. Ele não vem do alto, no sentido de que não surge pronto e com a glória esperada, mas se faz pequeno e pede morada no seio da história de um povo sofrido e abandonado por seus líderes. Ele chega de mansinho e requer uma decisão de fé, uma aceitação por parte da pessoa que nele confiar. Essas imagens do Reino como uma presença quase insignificante no meio da realidade presente estão retratadas no anúncio e, principalmente, nas parábolas de Jesus, que propõem um Reino que chega como hóspede, que se coloca diante da porta, que pede guarida, que quer ser aceito, que quer ser um tesouro a ser encontrado e, assim, lentamente, transformar a vida e a realidade daquele que o encontra e o acolhe.

Jesus apresenta um Reino que quer ser acolhido pela fé, primeiramente no interior do coração e, depois, de posse desse tesouro, prosperar e progredir na mesma fé e nos frutos que dela brotam. Do discípulo de Jesus se exige muito. Exige-se uma troca de perspectiva, antes ancorada em uma religiosidade infrutífera (Mt 3,8) e desviada da vontade de Deus, e agora ancorada em uma fé que propicia encontro e relação com todas as formas de vida excluídas do interesse político e religioso, na busca da reconstrução de uma comunidade onde todos tenham a dignidade de filhos e filhas de Deus. A fé do discípulo o faz compreender a Deus como um Pai amável e bondoso, que se alegra com a libertação de seus filhos do jugo do pecado e da

---

<sup>80</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*, p. 55.

escravidão da Lei.

Esse momento decisivo é proposto por Jesus na parábola do pai misericordioso<sup>81</sup> (Lc 15,11-33), na qual, ao fim da narrativa, o pai argumenta para o filho mais velho sobre a alegria pelo regresso de seu outro filho mais moço “que tinha morrido, e está vivo; estava perdido, e foi encontrado” (15,33). O pai insiste, mesmo que o filho mais velho não considere mais (15,30) aquele jovem seu irmão (15,33), e a sua expectativa parece ser a de que o filho acolha e perdoe o seu irmão, assim como ele o fez. Se essa fosse a cena de uma peça teatral, poder-se-ia imaginar um pai de braços abertos a olhar com amorosidade para o seu filho e a permanecer pensativo em sua frente. O filho tem uma grande decisão a tomar e ela precisa ser feita nesse exato momento. O ato encerra com essa cena, as luzes se apagam e a cortina cai dando encerramento à peça. Isso porque a aguardada resposta não nos foi comunicada; a decisão do filho mais velho não é conhecida, pois a narração termina de forma abrupta, sem que o final seja revelado. A parábola não informa se o irmão mais velho acolheu o seu irmão mais moço, ou se voltou para o campo decidido a não perdoar. Os ouvintes<sup>82</sup> de Jesus não puderam ouvir o fim da parábola, porque essa resposta compete a eles próprios. Acolher seus irmãos ou continuar rejeitando-os como o costume, viver fechado em uma religião excludente ou se abrir para um agir misericordioso do Pai, agir de acordo com costumes infrutíferos ou viver a partir da experiência do Reino?

Jesus é o portador desse Reino, é a presença viva do Reino no meio de seu povo, e isso significa dizer que, quando Jesus é acolhido ou rejeitado, é o seu Reino que é acolhido ou rejeitado. Assim, durante seu ministério, Jesus vivencia diversas situações de acolhimento e de rejeição. A própria encarnação de Jesus revela esse desejo de fazer morada entre o povo, o verbo “habitou entre nós” (Jo 1,14), e de ser acolhido por ele “quem me recebe, recebe aquele que me enviou” (Mt 10,40).

Jesus recebe a hospitalidade de amigos e discípulos (Mt 8,14; 9,10; Mc 1,29; 2,15; Lc 5,29; 10,38; 4,38) e, igualmente, dos adversários e dos opositores (Lc 7,36; 14,1); no entanto, isso não significa, necessariamente, que o Reino foi acolhido por eles. Algumas vezes, a

---

<sup>81</sup> A parábola comumente nomeada “o filho pródigo”, segundo Michel Gourgues deveria ser designada “o pai pródigo”. Isso porque a parábola não está centrada na ação do filho mais moço, que está no centro da primeira parte da narrativa, mas que é apenas uma referência nas demais cenas que se sucedem. A parábola está ancorada na figura do pai, que está em todas as cenas apresentadas. Dessa forma, mais acertada está a designação “o pai misericordioso” ou mesmo “a parábola do amor”, porém, ainda sem expressar o agir exagerado do Pai. Assim, a designação “o pai pródigo” retrataria com mais fidelidade o amor desmedido, extravagante e generoso do pai. (Cf. GOURGUES, Michel. *As parábolas de Lucas*, p. 113ss.)

<sup>82</sup> Formado por coletores de impostos, pecadores, fariseus e escribas (Lc 15,1-2). Estes dois últimos murmuravam contra Jesus por acolher os primeiros. Como resposta aos fariseus e aos escribas Jesus, conta três parábolas que versam sobre a misericórdia e a alegria de Deus diante da conversão.

hospedagem gerou conversão, como em Sicar, território dos samaritanos, em que Jesus, atendendo ao pedido deles, ficou por dois dias (Jo 4,40). Em outras situações, o acolhimento se dá como profissão de fé, como, por exemplo, na frase de Pedro: “tu és o Cristo” (Mc 8,29). Uma passagem marcante no sentido de acolhida e de conversão é o episódio de Zaqueu (Lc 19,1-10).

A história de Zaqueu se dá em Jericó, quando Jesus está atravessando a cidade. Zaqueu, um homem muito rico, tem o cargo de chefe dos coletores de impostos, o que lhe rende muita riqueza e, também, muita rejeição por parte dos judeus. Zaqueu, movido pelo interesse de ver Jesus, sobe em uma árvore para poder avistá-lo. Jesus, em vista de sua busca para chamar os pecadores ao arrependimento (Mc 2,17), oferece-se para ficar na casa de Zaqueu. Este, por sua vez, o acolheu com alegria e tomou uma decisão que mudou sua vida. Acolheu o Reino de Deus e este fez morada em sua casa, produzindo frutos imediatos após a conversão. Zaqueu doa sua riqueza aos pobres e restitui o dinheiro em caso de apropriação indevida. Sua hospitalidade lhe rendeu a preciosa graça da conversão, tornou-se filho de Abraão pela generosidade e pela fé. Seu acolhimento a Jesus foi na alegria, mas maior alegria há entre os anjos de Deus por um só pecador que se converta (Lc 15,10). Foi a hospitalidade que salvou aquele que estava perdido (1,10).

Se, por um lado, há o acolhimento do evangelho do Reino por parte de alguns, por outro, há experiências de rejeição a Jesus, quando “os seus não o acolheram” (Jo 1,11), e ao evangelho do Reino. A passagem do jovem rico (Mt 19,16-30; Lc 18,18-30; Mc 10,17-31) é um exemplo de uma recusa a Jesus e a seu Reino diante da obrigação de abandonar tudo o que possuía em favor do Reino. Ele procura Jesus, mas não está disposto a dar o passo definitivo em direção ao Reino. De fato, o preço para acolher o Reino é alto, é preciso vender tudo o que se tem (Mt 13,44), é preciso abdicar de uma visão de mundo ancorada em uma justiça infrutífera, é preciso renunciar a si mesmo, tomar a sua cruz (Mt 10,38), é preciso não ter vaidades ou buscar a glória (Mc 10,43), é preciso confiar a vida à providência de Deus (Mt 6,25-34) e viver no despojamento total (Mt 8,20).

A rejeição também está presente desde o início da caminhada de Jesus (Lc 2,7), quando ele foi perseguido (Mt 2,13). Em seu ministério público, também encontrou rejeição dentro de seu povo e em sua própria comunidade: “lançaram-no para fora da cidade” (Lc 4,29); na Samaria, onde os seus discípulos não foram acolhidos (Lc 9,53), e entre os judeus em Jerusalém, que queriam apedrejá-lo (Jo 10,31). A rejeição final acontece em Jerusalém, onde Jesus foi

recusado pelas lideranças religiosas constituídas e pelo povo<sup>83</sup> de Jerusalém (Mc 15,11). Rejeição que o levou à morte por crucificação.

#### 2.1.2.2 O Reino se faz hospedeiro

A pregação de Jesus se inicia com o anúncio da chegada do Reino (Mt 4,17; Mc 1,15). O caráter inclusivo desse Reino surpreende a todos, pois a sua mensagem vai na direção dos que são rejeitados e excluídos por sua condição e que não atendem aos requisitos de vida, na perspectiva de justiça dos legistas judeus. Um Reino que oferece “generosamente ao ser humano a libertação e a salvação”<sup>84</sup> unicamente porque esse é o desejo de Deus, por sua infinita misericórdia e bondade.

O Reino tem um caráter hospitaleiro e universal, não se limita aos piedosos e aos autodeclarados justos de Israel, mas se ocupa, principalmente, dos que estão à margem da salvação: os pobres, os rejeitados pela religião e pela sociedade, os dominados pela autoridade constituída e abandonados à própria sorte. Constitui-se uma graciosa novidade: o Reino “é anunciado em todas as partes e a todos os homens, tipificados nos pobres e marginalizados, pecadores, aleijados e pagãos”.<sup>85</sup> Essa é a boa nova do Reino, que dá uma forma concreta para o dito de Isaías: “Ele me enviou a levar alegre mensagem aos humilhados, medicar os que têm o coração confrangido, proclamar aos cativos a liberdade, aos prisioneiros a abertura do cárcere” (Is 61,1).

O anúncio da boa nova do Reino compreende em uma total inversão dos valores presentes nas sociedades terrenas. No Reino, o maior é aquele que serve (Mt 20,26), os últimos serão os primeiros (Mt 20,16), os humildes serão elevados, os vaidosos serão rebaixados (Lc

---

<sup>83</sup> No evangelho segundo Marcos, o povo é incitado pelos sacerdotes a pedir a soltura de Barrabás. Talvez não precisasse tanto esforço, uma vez que o povo de Jerusalém não era muito afeito a agitações populares, embora Barrabás também era agitador, mas menos “perigoso” que Jesus. Seus habitantes se beneficiavam com o status da cidade e com todas as atividades ligadas ao templo, que se tornara, além de um motivo religioso, um propulsor da economia, pois todas as classes eram beneficiadas. A profecia de Jesus sobre a destruição do templo não o ajudou em sua popularidade, pois, de uma forma ou outra, tanto a aristocracia quanto as classes mais baixas tinham seus rendimentos ligados às atividades do templo. A ideia política de messianidade e a destruição do templo evocam agitações e distúrbios para os quais a população de Jerusalém não estava disposta. (Cf. THEISSEN, Gerd. *O Movimento de Jesus*, p. 265). Em contraste com esse povo de Jerusalém está o povo vindo em caravanas da Galileia, que acolhe Jesus como sendo seu Messias em sua chegada a Jerusalém (Mc 11,8-10 e par.).

<sup>84</sup> HERNÁNDEZ ALONSO, Juan José. *Jesús de Nazaret*, p. 227.

<sup>85</sup> HERNÁNDEZ ALONSO, Juan José. *Jesús de Nazaret*, p. 227.

14,11). No sermão da montanha (Mt 5,1-48)<sup>86</sup> está contida a regra perfeita,<sup>87</sup> que orienta a vida cristã. No Reino de Deus, as virtudes não estão na força, na dominação, na riqueza, no poder, na potência ou na pujança, mas se encontram na paz, na mansidão, na pobreza, na pureza, na misericórdia e nas lágrimas dos que sofrem as injustiças e as perseguições. Um novo *ethos* desponta e permite a felicidade já, agora, nas condições de vida presente. O sofrimento, a dor, o abandono e a perseguição, não têm mais o peso da morte como havia antes. Para o convertido no Reino, essas coisas carregam outro significado, são portadoras da vida, porque a certeza de serem filhos e filhas de Deus e de participarem da sua glória futura transforma toda dor em esperança, e começa já agora a mudar a vida daqueles que têm fé.

O Reino é hospitaleiro com quem é pobre. Jesus também é pobre e experimenta essa realidade desde seu nascimento, em uma manjedoura (Lc 2,7) improvisada, no seio de uma família pobre (Lc 2,24),<sup>88</sup> na infância em Nazaré,<sup>89</sup> na sua profissão<sup>90</sup> e na sua vida pública, onde depende de seus amigos e de seus seguidores para ter abrigo, pois não tem nem “onde reclinar a cabeça” (Mt 8,20). Não possui nem o lençol para envolver seu corpo em sua morte (Mc 15,46) e nem mesmo o túmulo para ser sepultado (Mt 27,60). Jesus se solidariza e se sensibiliza com a condição dos pobres, porque é um pobre também.

Jesus se compadece com a situação de marginalização e de pobreza em que as pessoas se encontram e o desejo de atendê-las em sua necessidade material foi intenso a ponto de ser uma tentação a desviá-lo do caminho messiânico a seguir (Mt 4,3; Lc 4,3). Jesus alimenta as multidões famintas (Mt 14,13-21; 15,32-39; Mc 6,32-44; 8,1-10; Lc 9,10-17; Jo 6, 1-15) e o alimento material conduz ao suprimento das necessidades também no plano espiritual, apontando que a abundância do pão é sinal da presença de Deus e a pré-configuração do festim messiânico.

Os rejeitados pela condição social, física, mental, religiosa e racial sofrem o padecimento palpável em seus corpos, mas sofrem, também, em razão da sua exclusão da perspectiva salvífica. No horizonte estreito da religiosidade dominante, são os esquecidos e desprezados por Deus, não sendo dignos de sua graça, vivem na impureza de suas imoralidades e na indecência de suas vidas miseráveis. Não têm, senão, uma caminhada de solidão e de

<sup>86</sup> Discurso catequético aos já convertidos.

<sup>87</sup> SANTO AGOSTINHO. *Sobre o sermão da montanha*, p. 21.

<sup>88</sup> Segundo as prescrições de Levítico (12,1-8; 5,7), a purificação da mulher após o parto é feita, depois de observar o tempo necessário, através do holocausto de um cordeiro e de uma rola ou de um pombo para o sacrifício do pecado. A exceção ocorre quando a família é pobre e não pode dispor de um cordeiro, podendo, então, ser ele substituído por outra rola ou por outro pombo.

<sup>89</sup> “De Nazaré [...] pode sair alguma coisa boa?” (Jo 1,46).

<sup>90</sup> Tékton, que pode ser carpinteiro, arquiteto ou ferreiro. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 161.

desamparo.

Jesus apresenta a esses necessitados o Reino de Deus e sua graça, que os acolhe e alimenta, que cura suas feridas, que reestabelece sua dignidade perdida e que os conduz à mesa da salvação. Na casa do Pai há um lugar de aconchego para os que são oprimidos e estão cansados (Mt 11,28). O Reino traz consigo a experiência do acolhimento no coração do Pai. Assim, o anúncio de salvação futura é um caminho para que, já no presente, as transformações possam ocorrer e a dignidade do ser humano possa ser restaurada.

### **2.1.3 Sempre: a esperança do Reino – ainda não**

O Reino de Deus é uma promessa que acompanha o seu povo por muitos séculos, mas, além disso, é uma realidade já, agora, na atuação e no anúncio do evangelho de Jesus. Todavia, do mesmo modo, não é uma realidade que se encerra agora, é esperança para o futuro. O próprio Jesus “prega a vinda do Reino no futuro e, por outro lado, proclama que já foi realizado”.<sup>91</sup> O Reino prometido foi inaugurado com a presença de Jesus e, a partir dele, se projeta para aquilo que ainda há de vir, ou seja, a sua completude. Nesse contexto, a plenificação do Reino é a expectativa futura que move o presente em sua direção. Desse modo, o Reino é, ao mesmo tempo, presença e promessa e equilibra-se nessa tensão em vista do seu perfeito acabamento. De qualquer forma, trata-se de um processo que já teve início e que caminha irreversivelmente em direção ao seu fim.

No anúncio de Jesus, a imagem futura do Reino não invalida, de forma alguma, a sua condição presente, pois é justamente essa condição presente que aponta, com esperança, para o Reino escatológico. Diante da pergunta dos fariseus acerca de quando “vem o Reino de Deus” (Lc 17,20-21), a resposta de Jesus explicita essa tensão escatológica que acompanha a experiência do Reino: “O Reino de Deus não vem como um fato observável. Não se dirá ‘Ei-lo aqui’ ou ‘Ei-lo ali’. Com efeito, o Reino de Deus está entre vós”. A pergunta feita pelos fariseus quanto à vinda do Reino se encaixa perfeitamente na tensão em que se vivia, à época, referentemente às expectativas políticas, religiosas e apocalípticas sobre a intervenção e o governo de Deus na história. Sobretudo, nos “círculos apocalípticos, tentava-se calcular o tempo e fixar um calendário do Reino de Deus procurando os sinais premonitórios em

---

<sup>91</sup> CULLMANN, Oscar. *Del Evangelio a la formación de la teología Cristiana*, p. 253.

acontecimentos extraordinários no céu ou sobre a terra”<sup>92</sup> que pudessem apontar para os eventos divinos que viriam a seguir. O pedido para ver sinais está presente também em outros momentos (Mt 12,38; Jo 6,30; Mt 27,40). Em Mateus (16,1), por exemplo, Jesus indica a incapacidade dos especialistas nas escrituras de compreender os sinais da presença de Deus que já operavam entre eles.<sup>93</sup>

O Reino, porém, não se manifesta com sinais espetaculares e prodigiosos à vista de todos para tornar crível a sua presença. Ao contrário, parece depende da fé na sua força e na sua presença para que os sinais possam ocorrer. Algo diferente disso seria uma imposição, uma tomada à força que em nada valorizaria a atitude do crente. Há belos e alentadores exemplos disso nas sentenças de Jesus, “bem-aventurados os que não viram e, contudo, creram” (Jo 20,29), e de Isabel, “bem-aventurada és tu que creste” (Lc 1,45). O Reino, portanto, não será precedido de sinais espetaculares, mas da fé que o faz sentir já na realidade presente. Na afirmação de que o “Reino já está entre vós”, Jesus não aponta para um Reino particular ou íntimo que se encontra no interior do indivíduo. O Reino é realidade social que se desenvolve na história do povo, mas que está ao alcance da fé individual.

Na sequência de seu discurso (Lc 17,22-37), agora privadamente dirigido aos seus discípulos, Jesus expressa o caráter futuro desse mesmo Reino e de sua realização escatológica. Aqui, as imagens são de traços irresistíveis e inevitáveis, onde todos, indistintamente, são atingidos pela força do Reino que se impõe sobre os justos e os injustos. Não é mais um convite, não há mais tempo para a conversão. O Reino chega e com ele também o dia do julgamento, que se abate sobre todos.

### 2.1.3.1 Juízo

Inaugurado o tempo escatológico, o Reino que chegou com Jesus se dirige para sua consumação, quando toda a criação estará diante do Criador para prestar contas de suas horas. No evangelho, há muitas imagens que constroem esse juízo e que estabelecem os critérios para isso. Tais representações compõem um quadro de confiança na misericórdia, no perdão e no acolhimento amoroso do Pai, porém não revoga a seriedade da hora final e a exigência de conversão urgente.

<sup>92</sup> FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos II*, p. 174.

<sup>93</sup> Mais tarde, o grande sinal de Jesus foi sua morte e sua ressurreição (Mt 12,40).

Na pregação de Jesus, perpassando todo seu evangelho, há uma afirmação contínua de que Deus é misericordioso e de que exercerá sua misericórdia. Isso assegura um alento para a comunidade que quer se salvar no terrível dia do juízo e que passa a ter confiança nesse dia como o dia da misericórdia de Deus. As imagens da bondade e de perdão de Deus estão em muitas parábolas contadas por Jesus em diferentes situações e com diferentes propósitos, mas, de modo geral, seu intuito é demonstrar essa graça benevolente de Deus para com seus filhos e filhas. Não é o caso aqui analisá-las detalhadamente. Basta um breve olhar sobre elas para se perceber essa aspiração de salvação. São alguns exemplos dessas parábolas, sem se almejar fazer uma sùmula delas, mas apenas apontar para o conteúdo que envolve a misericórdia: o fariseu e o publicano (Lc 18,9-14) e a atitude contrita do publicano em reconhecer o seu pecado; a ovelha perdida (Lc 15,4-7; Mt 18,12-14) e a dracma reencontrada (Lc 15,8-10) mostram alegria pela conversão de um pecador; os dois filhos (Mt 21,28-32) manifesta que o arrependimento dos pecadores os colocam no Reino; o patrão benevolente (Mt 20,1-16) demonstra a generosidade e a gratuidade do perdão; os dois devedores (Lc 7,41-43) expõe a disposição de perdoar as dívidas; o pai misericordioso (Lc 15,11-32) expressa a misericórdia do pai que aguarda o retorno do filho com esperança e, quando ele volta, o recebe com o beijo do perdão e a festa pelo seu retorno.

Importante salientar, e este é um ponto fundamental, que, seja nas parábolas, seja nas ações e nas atitudes de Jesus, o que precede a misericórdia e o perdão é uma atitude de conversão. Todos os pecadores e prostitutas estarão no Reino de Deus? Em Mateus (21,28-32), a ênfase de Jesus não está sobre uma recompensa ao pecado, mas na atitude de conversão que possibilita o perdão de Deus. À vista disso, os pecadores que “acreditaram” no Reino, ou seja, que se converteram a Ele, precederão os que não se converteram. O perdão e o prenúncio de salvação são precedidos pelo arrependimento, pela conversão e pela fé em Jesus, tornando-se requisito para o Reino, mas também forte compromisso de mudança de vida (Lc 19,8) e empenho em não mais pecar (Jo 8,11). A atitude de fechamento e não conversão inviabiliza a salvação e significa a morte, como pode-se observar em “morrereis em vossos pecados” (Jo 8,24).

Esse chamado à conversão é urgente, pois o prazo está se esgotando e, juntamente com ele, o dia do juízo de Deus. Nesse dia haverá uma separação dos justos arrependidos e dos injustos que permanecem em seu pecado, como um pastor separa as ovelhas dos cabritos (Mt 25,33). O juiz os cobrará pelos seus atos e por suas omissões e restará, então, o castigo ou a vida eterna (Mt 25,46). As parábolas do joio e o trigo (Mt 13,24-30) e da rede de pesca (Mt 13,47-48) corroboram essa imagem de separação entre os bons e os maus. Outras parábolas,

como a dos talentos e a das minas (Mt 25,14-30; Lc 19,19-27) e a do servo fiel (Mt 24,45,51; Lc 12,35-48) deixam claro que em seu retorno, o Senhor pedirá contas do que lhe foi entregue, quando os justos serão recompensados por sua fé e a sorte dos injustos será a condenação e o sofrimento.

Sobre a condenação, são muitas as imagens oferecidas nos relatos dos evangelhos que descrevem um quadro de lamento, de dor, de sofrimento e de exclusão. A expressão “haverá choro e ranger de dentes” aparece em Mateus em diversas passagens (13,42; 13,50; 24,51; 22,13; 8,12; 25,30) e em Lucas (13,28). Mesmo que seja próprio de Mateus, a imagem é de dor e arrependimento, em vista da grande desgraça que acometerá os injustos. Não haverá tolerância (Mt 11,24) com aqueles de quem muito se espera (Lc 12,48). No evangelho de João, há a declaração de que o julgamento acontece como missão de Jesus (9,39) e se dá a partir da sua vinda (3,19), pois Jesus exerce o mandato de juiz, confiado a ele por Deus (5,22) e tem o poder para julgar (5,27) conforme a verdade (8,16).

### 2.1.3.2 Vigilância

A expectativa da volta de Jesus em glória e do dia do juízo mantém a vigilância (1Cor 16,13) dentro das comunidades. Essa parece ser uma forte mensagem em muitas parábolas contadas por Jesus: a necessidade da vigilância, de estar pronto para entrar no Reino. A vinda do Reino acontece de repente, quando menos se espera, no meio das atividades cotidianas e dos afazeres rotineiros. A pessoa pode ser surpreendida pelo momento derradeiro, sem ter tempo para fazer mais nada (Mt 24,36-44). É preciso, portanto, estar preparado (Lc 12,40) e vigiar para não ser surpreendido pela vinda do Senhor por estar desprevenido. Feliz daquele servo que, durante a ausência de seu Senhor, se manteve fiel à sua vontade e agiu de forma correta (Lc 12,43) e esteve vigilante quanto a seu retorno, pronto para lhe acolher e lhe servir (Lc 12,37).

Essa vigilância significa estar preparado para o dia derradeiro da vinda do Reino. É a sensatez de pôr em prática as palavras de Jesus (Mt 7,24), de se ocupar com as coisas do Reino (Lc 10,42), de buscar primeiramente o Reino e sua justiça (Mt 6,33), de cumular tesouros no céu, os quais não poderão ser tomados (Mt 6,20). É, portanto, um aguardar ativo, onde não basta uma adoração infrutífera, mas é preciso fazer a vontade de Deus (Mt 7,21) na concretude da vida e das experiências diárias. Estar preparado para o dia do juízo e para a vinda do Reino

e de seu senhorio é a imagem proposta por Mateus em uma coleção de parábolas encontradas nos capítulos 24 e 25.

Jesus cria imagens para ilustrar a vinda do filho do homem e, de modo geral, essas imagens retratam algo repentino e surpreendente, quando não há mais tempo para a conversão e todos são tomados de surpresa. Entretanto, Jesus adverte sobre os sinais de sua volta, assim como a figueira (Mt 24,32), que dá sinais, em sua brotação, de que se aproxima o verão. O caráter indefinido da volta de Jesus não permite um esmaecimento ou um declínio no seguimento de seus discípulos. Ao contrário, embora não se saiba exatamente o dia, sabe-se que ele irá chegar e, conseqüentemente, deve-se viver como se todo o dia fosse o dia derradeiro. O apelo à vigilância nas parábolas de Jesus tem o sentido de estar preparado para esse dia em que tudo se torna definitivo. Assim são as parábolas do ladrão (Mt 24,43-44), do servo fiel (Mt 24,45-51), das dez virgens (Mt 25,1-13), dos talentos (Mt 25,14-30) e, também, do juízo final (Mt 25,31-46).

A parábola das dez virgens conta a sorte das dez meninas que aguardavam o noivo para as bodas nupciais.<sup>94</sup> Cinco delas foram previdentes e levaram azeite extra para suas lâmpadas, coisa que as outras cinco não fizeram. Ao serem despertadas no meio da noite pelo grito de que o esposo chegara, as cinco meninas prudentes puderam se pôr a caminho, pois suas lâmpadas puderam permanecer acesas. Já as cinco que não se precaveram, não puderam celebrar as núpcias.

A parábola é contada apenas por Mateus, que a coloca em um contexto de narrativa acerca do juízo e da vigilância. Seu início “então” faz essa ligação direta com o tema anterior e sua conclusão. “Vigiai, pois, porque não sabeis nem o dia nem a hora”, que é acréscimo de Mateus, põe a parábola dentro dessa estrutura de vigilância que está sendo apresentada. A comunidade de Mateus percebeu, desde cedo, uma alegorização para a vinda do Senhor em glória nessa parábola: as bodas, que são imagem frequente do banquete messiânico; o esposo

---

<sup>94</sup> Embora não se possa excluir a possibilidade de as dez meninas estarem esperando o mesmo esposo, já que a poligamia existia (cf. JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 131, 137, 480ss.), as dez virgens, conforme a tradição dos casamentos da época, provavelmente devem ser damas de honra da noiva, que será resgatada depois de findado o período de preparação estabelecido no contrato de casamento. Após o noivado, o homem tinha o compromisso de preparar o lugar onde viveria com sua esposa e seus futuros filhos, e a menina tinha a incumbência de preparar os utensílios e o enxoval que levaria para essa casa. O tempo de preparação era de cerca de um ano, quando, após isso, o noivo poderia chegar sem aviso à casa da noiva para seu “sequestro” (tradição que pode aludir a Jz 21,19-23) e, então, começar a festa das bodas. Era comum o noivo chegar com seus amigos no meio da noite e deveria encontrar a noiva e suas damas prontas para, em poucos minutos, pegarem suas coisas e seguirem para a casa do pai do noivo, onde, no dia seguinte, começavam os festejos. Embora esse costume careça de fontes mais fidedignas, parece coerente situar a imagem da parábola contada por Jesus nessa perspectiva, uma vez que as parábolas sempre trazem imagens do cotidiano já conhecido pelos ouvintes.

associado ao Messias; a demora da vinda do esposo sendo figura do retardamento da *parousia*. A tradição foi acrescentando mais pontos alegóricos e interpretando cada elemento com algum significado que alude à condição de seguimento e a salvação final (o grito que ressoa é a voz dos profetas, as dez virgens são os povos judeus e pagãos ou a igreja, a virgindade é a religiosidade, por exemplo).

Se limada toda aplicação alegórica e toda interpretação simbólica presente nessa parábola, parece restar um apelo simples e direto a ser considerado. A parábola, originalmente, adverte para a necessidade de se estar vigilante à chegada do Reino e essa vigilância corresponde a estar apto a seguir Jesus. Estar em prontidão e não ser surpreendido pela chegada do Reino. O sono alcança todas as meninas, porém, ao serem despertas, somente algumas estão preparadas para o caminho a seguir. A expectativa do Reino não nos coloca em um estado de negação da vida cotidiana e das necessidades intrínsecas a ela, não nos isola em uma espiritualidade e uma religiosidade vaga, destituída da responsabilidade diante da vida. Estar preparado é agir e viver a vida e suas necessidades de acordo com o evangelho e na constante esperança do Reino. Essa mesma disposição para estar preparado para o Reino é apresentada em Mateus (22,11-14), onde o convidado comparece à festa sem a veste nupcial. Não basta estar convertido e se dizer discípulo de Cristo, é preciso uma vida que testemunhe a conversão e o seguimento.

### 2.1.3.3 Imagens do Reino

Se a expectativa de um juízo próximo traz consigo a necessidade urgente de conversão, ela apresenta, também, imagens de desolação e de sofrimento aos condenados. Por outro lado, traz uma imagem de salvação dos justos, que estarão acolhidos na comunhão com Deus. Jesus, quando aponta para o Reino, utiliza imagens que podem ser reconhecidas por seus ouvintes, dentro de sua compreensão de vida e de mundo. Certamente o Reino trata de realidades que superam as realidades experimentadas na condição desse mundo, o que, conseqüentemente, impõe uma grande dificuldade em compreendê-las. O Reino futuro não pode ser limitado pelas experiências do presente, mas elas podem ser indícios que possibilitam ao menos uma forma de comparação.

Assim se dá com as imagens de banquete e de festa de núpcias que pré-configuram a ceia messiânica do Senhor. Há uma abundância dessas imagens perpassando os evangelhos,

podendo-se afirmar que elas são como representações do Reino de Deus. Estão presentes na parábola do grande banquete (Mt 22,1-10; Lc 14,16-24), do hóspede sem a veste festiva (Mt 22,11-14), do homem rico e Lázaro (Lc 16,19-31), das dez virgens (Mt 25,1-13), do festim de Abraão, Isaac e Jacó (Mt 8,11) e na parábola do pai misericordioso que acolhe a volta do filho com um banquete (Lc 15,23). Jesus se faz presente em banquetes com fariseus (Lc 7,36-50; 11,37-38; 14,1-6) e pecadores (Lc 5,29; Mt 11,19). Pode-se falar em banquete como representação do Reino, pois o banquete é símbolo da abundância, da felicidade e da vida. No banquete do Reino há alegria, comunhão, partilha, saciedade e plenitude da vida. O pão e o vinho são em abundância para todos aqueles que participam à mesa, em uma comunhão com o próprio Deus.

A parábola do grande banquete<sup>95</sup> (Mt 22,1-10; Lc 14,16-24) se insere nessa imagem futura do Reino como uma festa, um banquete em que se experimenta da comunhão com Deus e com os irmãos e irmãs. A parábola é contada por Mateus e Lucas, que imprimem coloridos diferentes à narrativa. Lucas situa a parábola entre vários ensinamentos, quando Jesus está à mesa de um chefe dos fariseus. Convidado para tomar uma refeição em dia de sábado, Jesus cura um hidrópico e argumenta sobre a sua ação que beneficia o homem doente diante do silêncio dos legistas (14,1-6). A seguir, nota que eles<sup>96</sup> escolhiam os primeiros lugares junto à mesa e, diante disso, ensina uma lição sobre a humildade que será motivo de elevação (14,7-11). A mesa da refeição é um lugar de muito simbolismo na cultura judaica e Jesus a utiliza para uma nova lição acerca da generosidade e da bondade. Dirigindo-se ao seu anfitrião, que lhe fizera o convite para a refeição, instrui sobre a retribuição ao bem realizado desinteressadamente. Recomenda que, quando for dar um almoço ou jantar, não convide aqueles que podem retribuir o banquete, mas convide todos os tipos de pobres que jamais lhe

---

<sup>95</sup> Segundo Joachim Jeremias, Jesus utiliza uma história que se encontra no Talmud, já conhecida no ambiente judaico, sobre um publicano chamado Bar Ma'jan e um pobre escriba anônimo. A história compreende as parábolas do grande banquete e do homem rico e Lázaro. Bar Ma'jan é um publicano que fez sua riqueza há pouco tempo e que busca o prestígio de pertencer ao grupo dos homens ilustres. Para isso, organiza um banquete e convida a alta classe para participar. Diante da recusa desses, convida, então, os mendigos, como uma resposta aos homens ilustres, comunicando que não precisava mais deles e que não queria mais relação com eles. A história também se liga à parábola do pobre Lázaro (na parábola de Jesus há uma inversão a respeito dos nomes: o rico é anônimo e o pobre é nominado Lázaro), pois na narrativa do Talmud, Bar Ma'jan e o escriba pobre morrem ao mesmo tempo e, enquanto o primeiro é sepultado com grande pompa (talvez já tivesse conquistado as classes importantes), ninguém soube do enterro do escriba. Isso parecia ser uma grande injustiça de Deus, pois seu servo penou a vida inteira e fora sepultado sem honra. Já o publicano rico viveu na iniquidade e na abundância de seus bens e, na hora da morte, recebeu todas as homenagens. Acontece que algum tempo depois, é dada a um colega do escriba pobre, a possibilidade de ver qual foi o destino dos dois homens. Em sonho, ele viu o justo escriba em jardins de beleza paradisíaca com fontes de água, enquanto o Bar Ma'jan ficava à margem de um rio tentando, sem sucesso, alcançar a água. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 179ss, 184ss).

<sup>96</sup> Jesus está na casa de um chefe fariseu. O “eles” deve se referir a outros fariseus e escribas que fazem parte do ciclo mais íntimo do anfitrião.

poderão recompensar (14,12-14). Aqui, Lucas retoma o discurso sobre a generosidade ao próximo, que deve se basear na própria generosidade de Deus (Lc 6,27-36). O bem que é feito àquele que não pode retribuir, o amor dado a quem não lhe pode amar, fazer o bem simplesmente porque é um ato sublime “sem esperar compensação” (Lc 6,35).

Essas colocações constituem um conjunto de dizeres e de ensinamentos de Jesus, que culmina com a parábola em questão. É diante da mesa que Jesus conta a parábola do grande banquete, motivado por um dos convivas que acena para a refeição futura no banquete messiânico: “feliz de quem participar da refeição no Reino de Deus” (14,15). Para Lucas, a narrativa da parábola é sobre um homem que convidou muitas pessoas para um grande jantar e, quando tudo estava preparado, mandou seu servo chamar os convidados. Todos recusam o convite, indicando outros afazeres e outras prioridades. Diante da recusa, o homem pede ao servo que convide os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos, já mencionados em 14,12-14, para participarem do banquete. Depois disso, como ainda restasse lugar, manda o servo forçar a vinda de todos os que encontrasse no caminho, a fim de que sua casa ficasse cheia.

Em Mateus, a parábola se coloca na sequência de outras duas parábolas que abordam o tema da salvação. Na primeira, a dos dois filhos (21,28-32), há o comprometimento de um deles com o pedido do pai, mas que, mais tarde, não o cumpre, e o outro filho, que mesmo tendo negado inicialmente o pedido, faz aquilo que o pai lhe pediu. Está posto que os filhos da promessa não fizeram a vontade do pai, nem reconheceram a salvação diante de seus olhos, enquanto os pecadores e os indignos, a quem não se esperava obediência e reconhecimento da vontade de Deus, se converteram e, assim, receberam a salvação.

Na segunda parábola, a dos arrendatários homicidas (21,33-46; par. Mc 12,1-11; Lc 20,9-18), Jesus expõe uma vinha que é arrendada e, no tempo da colheita, envia seus servos para receber os frutos devidos. Os arrendatários da vinha não cumprem com o contrato e, ainda, agredem os servos. Uma outra vez são enviados servos, que têm o mesmo ou pior destino. O dono, então, envia seu próprio filho no intento de obter o respeito necessário. Os arrendatários matam seu filho para poder ter a posse definitiva da vinha. Embora toda a simbologia e a alegoria com que se possa ler essa passagem, o ponto central da narrativa é que a vinha representa (21,43) o Reino, que será tirado daqueles<sup>97</sup> de quem se espera muito, mas não cumprem com a vontade de Deus, e será entregue a uma nova geração de crentes<sup>98</sup> que, tomando o lugar do povo eleito, darão os frutos conforme o desejo de Deus.

---

<sup>97</sup> Os sumos sacerdotes e fariseus parecem ser o alvo da parábola (21,45), mas talvez não se refira apenas aos líderes, mas a Israel como um todo.

<sup>98</sup> Igreja, novo povo de Deus.

Na sequência dessas duas parábolas é que Mateus narra o grande banquete, em uma sintonia de temas, onde aparecem a promessa de Deus e a espera de seu cumprimento, a rejeição por parte dos filhos da aliança e a tomada do Reino por um novo povo, que assim se forma graças a sua conversão. Na narrativa de Mateus, diferentemente da de Lucas, tem-se um texto mais elaborado, fruto de acréscimos alegóricos<sup>99</sup> próprios da comunidade mateana. Em Lucas, deve-se manter a narrativa em sua forma mais original,<sup>100</sup> um homem envia seu servo para fazer o convite a três convidados, dois dos quais o recusam com explicações e pedidos de desculpas. Em Mateus, o homem é rei e envia seus servos, que são ignorados por uns e maltratados e até mesmo assassinados por outros. O rei revida fortemente, mandando suas tropas para assassinar seus convidados e queimar a cidade. Em Mateus, diferentemente de Lucas, os outros convidados não são os pobres, mas qualquer um que encontrar pelo caminho, maus e bons, talvez em uma referência aos pecadores de 21,31.

A parábola tem, portanto, diferenças significativas nos dois evangelistas, não somente de detalhes e simbologias, mas também a ênfase recai em acentos distintos. Para Mateus, o destaque está no castigo dos que receberam o convite e se negaram a estar presentes no banquete, e a substituição destes por outros convidados. Tema que repete as parábolas anteriores: os filhos de Israel que não receberam o Cristo, são excluídos da salvação, enquanto os excluídos assumem, agora, lugar no Reino de Deus, aludindo a uma sentença própria de Mateus utilizada em 19,30 e 20,16 “os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos”.

Em Lucas, embora esteja presente o tema da eleição do novo povo de Deus, o relevo também se encontra na capacidade de acolher o convite com a urgência e o interesse que ele desperta. A prioridade é o convite, sendo que, para atendê-lo, é necessária uma renúncia dos outros bens. Nada pode ser mais importante do que participar do banquete do Reino. O tema da renúncia aparece mais adiante na parábola da construção da torre e na do rei que vai para a guerra (14,28-32) como parte de um planejamento necessário para alcançar o objetivo, qual seja, o Reino. A conclusão das parábolas é essa: “Qualquer um de vós que não renuncia a tudo o que lhe pertence não pode ser meu discípulo” (14,33).

Outra parábola que também envolve a mesa da refeição é a parábola do homem rico e Lázaro (Lc 16,19-31). Essa é narrada apenas por Lucas e é colocada no meio de uma coleção

---

<sup>99</sup> Segundo Joachim Jeremias, pela alegorização, Mateus transformou a parábola em uma narrativa que sintetiza a história da salvação. Assim a primeira ida dos servos é a atividade dos profetas, a segunda ida são os apóstolos e missionários, a cidade queimada é Jerusalém, há ainda a imagem do julgamento e da condenação. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 69ss).

<sup>100</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 177.

de ditos e de ensinamentos diversos de Jesus. Nos ditos que precedem a parábola, há um traço marcante: Jesus adverte que a Lei e os profetas vigoraram para o antigo tempo de salvação, mas agora o tempo é do evangelho, onde não são revogadas suas disposições, mas cumpridas plenamente, na urgência do último prazo para a conversão.

A parábola apresenta uma imagem de contraste intenso entre um homem rico, que vivia na abundância de seus bens, e um pobre, chamado Lázaro, coberto de úlceras. Ao contrário do homem rico, que vivia bem e com seus amigos desfrutava de suas posses, Lázaro tinha apenas os cães que lhe lambiam as feridas e não conseguia chegar nem perto da mesa para pegar as migalhas que caíam. Na perspectiva da cultura judaica, poder-se-ia dizer que o homem rico era o abençoado com riquezas pela sua justiça e que o pobre Lázaro, possuidor de doenças de pele, era amaldiçoado e impuro e recebia, com suas chagas, o castigo de sua iniquidade. Na morte dos dois, os papéis se invertem<sup>101</sup>, e enquanto Lázaro é levado a um lugar de honra junto de Abraão, ou seja, enquanto participa do banquete messiânico, o homem rico padece nos tormentos da morada dos mortos. O suplício pelo qual passa, agora, o homem rico, não pode ser atenuado por Lázaro, nem que ele quisesse, pois há um abismo que os separa. Tampouco pode Lázaro voltar para avisar os irmãos do homem rico sobre a sorte que lhes aguarda. Para isso, há a Lei e os profetas. A conversão e a fé são escolhas individuais e não podem ser precedidas de sinais espetaculares. A incredulidade dos que se saciam com o poder e com a fartura de seus bens não permite a conversão, por mais forte que seja o apelo: “Mesmo que alguém ressuscitasse dos mortos, não ficariam convencidos” (16,31), o que se cumpre na volta do outro Lázaro do túmulo (Jo 11,1-44) e na própria ressurreição de Jesus.

#### 2.1.3.4 Expectativa da chegada iminente do Reino

O caráter escatológico do Reino torna-se declarado na oração que Jesus ensina aos seus discípulos. O Pai Nosso se configura uma oração escatológica, pois pede a antecipação das graças contidas no Reino de amanhã para a realidade de hoje. Na súplica “faze com que venha o teu reinado” (Mt 6,10) e com Ele, que a vontade de Deus seja realizada sobre as realidades terrestres, o discípulo, em oração, também se compromete a fazer aquilo que é da vontade de

---

<sup>101</sup> Essa inversão de papéis está presente em outros textos lucanos (Lc 1,52-53; 6,20-21) em que os pobres não apenas estão incluídos na salvação como também têm prioridade. (Cf. GOURGUES, Michel. *As parábolas de Lucas*, p. 164.)

Deus. A disposição para agir agora, conforme o querer do amanhã, está presente na condição de perdoar para dispor de um perdão futuro. O Pai Nosso de Jesus traz a oração do *Qaddish*,<sup>102</sup> oração escatológica da liturgia judaica, que suplica a vinda de Deus como Senhor soberano o quanto antes, para iniciar o Seu reinado. Jesus confirma a súplica que remete ao fim de uma realidade onde o mal está presente, para uma realidade eterna de domínio de Deus.

Na sentença “dá-nos hoje o pão de que precisamos”, está presente a certeza de que o Reino futuro cruzou as fronteiras e já se pode fazer sentir na vida presente. A vinda de Jesus e a antecipação do Reino trouxeram a experiência dos dias futuros. Os sinais empreendidos através dos diversos milagres de cura de doenças, dos milagres sobre a natureza, dos exorcismos, das vitórias do bem contra o mal e da vida sobre a morte dão o gosto de como é o Reino em sua plenitude. Não só os milagres sensíveis à percepção física, mas também os milagres de comunhão, de acolhimento, de misericórdia e de perdão. A sentença sobre o pão permite várias interpretações, uma vez que a palavra utilizada é *ἐπιούσιον* (*Epiouision*) e sua tradução permanece imprecisa.<sup>103</sup> Ela pode se referir ao pão necessário, ao pão de cada dia, ao pão de amanhã e ao pão do futuro. Em linhas gerais, pode ser um pedido para a subsistência das coisas necessárias à vida cotidiana, em um abandono total à providência divina, vivendo cada dia como se fosse o dia derradeiro, na espera do Reino vindouro. Porém, é muito forte o indicativo, pelo teor escatológico da oração, de que o pão solicitado se comunique com as realidades que qualificam o Reino. Na oração, pede-se, confiante, o adiantamento daquilo que já foi experimentado na presença de Jesus e anunciado em plenitude no Reino de Deus, uma “antecipação do mundo que há de vir, para que o Senhor já ofereça ‘hoje’ o pão do futuro, o pão do mundo novo”.<sup>104</sup> Também é possível notar uma dimensão eucarística desse pão, que fora anunciado por Jesus e pretendido pelos discípulos, “dá-nos sempre este pão” (Jo 6,34), e celebrado na ceia do Senhor como memória da paixão e da espera de sua volta (1Co 11,26).

A volta de Cristo em glória e a consolidação definitiva do Reino se faz morada na criação com sua *shekinah*, ou seja, a presença de Deus que “irá preencher tudo e os poderes do caos e da aniquilação serão banidos da criação”.<sup>105</sup> Essa imagem futura e definitiva do Reino cria expectativa na comunidade de Jesus, que, após os eventos pascais, ganha nova força a partir

<sup>102</sup> Oração do judaísmo formulada em aramaico, que concluía a liturgia da sinagoga: “Glorificado e santificado seja o seu grande Nome, no mundo, que ele fez segundo a sua vontade. Ele faça dominar o seu reino durante o tempo de vossa vida e em nossos dias e durante o tempo de vida de toda a casa de Israel, depressa e logo. Louvado seja o seu grande Nome de eternidade em eternidade. E a isto, dizei: Amém.” (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 294).

<sup>103</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p. 159.

<sup>104</sup> RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 141.

<sup>105</sup> MOLTMANN, Jürgen. *O futuro da criação*, p. 25.

do aguardo da *parousia* prometida. A imagem terrível do dia do juízo parece dar lugar à esperança consoladora da volta do Senhor. A comunidade aguarda a Sua volta, *Maran até* (1Cor 16,22; Ap 22,20) e sua manifestação final, conforme prometido pelo anjo na ascensão de Jesus (At 1,11).

Apesar da expectativa da iminente vinda do Reino em sua plenitude, o tempo foi passando e as gerações mudando, e a esperada *parousia* não aconteceu. Os primitivos cristãos precisaram ressignificar a sua esperança<sup>106</sup> e encontrar respostas para a nova situação. Logo após os eventos pascais, os primeiros discípulos tinham uma forte ânsia de ver a glória de Deus se manifestar, mas ela estava, porém, ainda ligada às questões de suas pretensões nacionalistas, como é percebido em duas passagens: “Senhor, será que é agora o tempo em que vais restabelecer o Reino para Israel?” (At 1,6) e “esperávamos que ele seria o que devia libertar Israel” (Lc 24,21). Pouco a pouco, vai-se compreendendo a *parousia* e a vinda do Reino escatológico para além da perspectiva nacional, se alargando para toda a criação (Rm 8,19). A vinda do Reino supera as questões particulares e não pertence aos critérios e ao tempo da criação, mas somente ao Criador, que em sua autoridade determinou (At 1,7).

## 2.2 AS PARÁBOLAS DO REINO

“A que é semelhante o Reino de Deus e a que hei de compará-lo?” (Lc 13,18). É assim que Lucas e Marcos iniciam a narrativa que culmina com a explanação da parábola do grão de mostarda. No conjunto de seus ensinamentos, Jesus utiliza as parábolas como um recurso para expor seu evangelho de forma simples, atraindo a atenção de seus ouvintes com imagens cheias de referências ao seu cotidiano<sup>107</sup>. Jesus recorre a esse recurso pedagógico algumas vezes para ensinar, outras vezes para confrontar seus adversários, questionar ou mesmo advertir seus ouvintes. As pessoas ou a multidão a quem as parábolas são dirigidas, ouvem atentamente o desfecho da narrativa e guardam a lição proposta por ela. As parábolas contadas por Jesus “levam os ouvintes a um mundo que lhes era familiar, tudo é tão simples e claro, ao ponto de o ouvinte não poder dar outra resposta senão: Sim, de fato é assim”.<sup>108</sup> O problema é que, no decorrer dos anos, passou-se a atribuir às parábolas interpretações diversas do tema que elas

<sup>106</sup> BLANK, Renold J. *Escatologia do mundo*, p. 340.

<sup>107</sup> CARTER, Warren. *Mateo y los márgenes*, p. 418.

<sup>108</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 9.

apresentam, em uma tentativa de encontrar sentidos ocultos em cada imagem ou em cada elemento contido nelas, a ponto de se criar exageradas alegorizações.

Uma publicação que é referência no estudo sobre as parábolas é o livro “As parábolas de Jesus” de Joachim Jeremias. Nessa obra, Jeremias explica essa alegorização como resultante da má compreensão de Marcos (4,11-12),<sup>109</sup> em que a palavra grega *parabolé* ou a palavra aramaica *mathla* são interpretadas no sentido de enigma. Assim sendo, as verdades do Reino de Deus só estariam disponíveis para alguns iniciados, que compreenderiam o sentido enigmático e oculto das palavras de Jesus. A partir dessa concepção, a imaginação deu asas à alegorização das parábolas em busca desses sentidos misteriosos. Jeremias demonstra que Marcos (4,11-12) era um dito tradicionalmente independentemente e que fora inserido por Marcos no capítulo das parábolas.<sup>110</sup> Assim, o sentido do dito e o tom enigmático que ele propõe está ligado, mais do que às parábolas, a toda a pregação de Jesus referente ao anúncio do Reino. Ou seja, o Reino de Deus só é compreensível aos que nele creem, aos que não aceitam o evangelho, tudo lhes permanece enigmático.<sup>111</sup> Sendo assim, as parábolas de Jesus não têm o propósito de ocultar, mas sim de revelar e de proclamar o que estava oculto (Mt 13,35). Esse era o desígnio de Jesus: trazer ao povo o próprio Deus e, com ele, a “verdade sobre o nosso fim e a nossa origem”.<sup>112</sup> Jesus revelou ao mundo quem é Deus e desvelou o caminho que conduz a Ele. Isso coaduna com a sua resposta diante de Sinédrio: “Falei abertamente ao mundo [...] nada falei às escondidas” (Jo 18,20). Se as coisas permanecem ocultas, não é por desejo de quem comunica, mas pela incapacidade de compreensão e de conversão de quem recebe a mensagem.

Uma parábola não é alegoria, mas diz respeito a uma verdade mais simples e direta, contendo “uma única mensagem, e seu sentido se dá no conjunto”.<sup>113</sup> Assim, não é necessário destacar cada um dos elementos da sua história, que “não devem ser sobrecarregados com sentido espiritual”.<sup>114</sup> Certamente, na elaboração de suas parábolas, Jesus utiliza detalhes no intuito de construir uma cena factível, porém esses elementos que formam a história não constituem alegorias ou símbolos para outras lições ocultas. Exemplo dessa alegorização é a conhecida interpretação de Orígenes para a parábola do bom samaritano de Lucas (10,25-37),

<sup>109</sup> “Dizia-lhes: ‘A vós foi dado o mistério do Reino de Deus; aos de fora, porém, tudo acontece em parábolas, a fim de que por mais que olhem, não vejam; por mais que escutem, não entendam; para que não se convertam e não sejam perdoados’” (Mc 4, 11-12).

<sup>110</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 10.

<sup>111</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 11.

<sup>112</sup> RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 54.

<sup>113</sup> SILVA, Cássio Murilo Dias da; RABUSKE, Irineu. *Evangelhos e Atos dos Apóstolos*, p. 40.

<sup>114</sup> MACARTHUR, John. *As parábolas de Jesus*, p. 25.

onde a cada elemento ou a cada personagem é atribuído um significado espiritual.<sup>115</sup> A parábola é mais simples, “é uma história extraída da experiência familiar da vida diária, e muitos detalhes dela são apenas elementos do colorido local”,<sup>116</sup> ou seja, não contém um significado oculto a ser buscado além daquele que é expresso diretamente pela narrativa. É possível afirmar que “uma parábola é uma figura de linguagem ilustrativa para fins de comparação”.<sup>117</sup> Além disso, as parábolas são uma forma concreta e dramática de linguagem, que “força o ouvinte a reagir”<sup>118</sup> e a se posicionar diante da verdade decisiva que ela apresenta.

Se “as parábolas são histórias a respeito de pessoas que viveram em um determinado tempo e local”,<sup>119</sup> surge a necessidade de uma interpretação que leve em conta os aspectos culturais do ambiente em que ela foi proposta. Evidentemente que uma parábola contada por Jesus tem o mesmo valor hoje, não ficando presa à época de sua narrativa, sendo que a verdade que comunica ainda é e sempre será válida. Entretanto, decorridos mais de dois mil anos, é preciso voltar ao ambiente inicial para se compreender o essencial das palavras de Jesus e, com isso, evitar interpretações errôneas que conduzem a hermenêuticas inválidas.

Outro aspecto importante sobre as parábolas é que elas têm, devido à estrutura simples de narrativa, grande potencial para sua memorização. Para o povo simples que as escutava, e nisso inclui-se os próprios discípulos, as imagens trazidas pelas parábolas certamente ajudaram a manter a memória e a fidelidade ao ensino de Jesus. Assim, afirma-se que “o imaginário gráfico das parábolas pode ter ajudado a manter a verdade arraigada na memória até ela brotar em fé e compreensão”.<sup>120</sup> Assim como outras coisas fizeram sentido<sup>121</sup> ou foram resignificadas apenas depois da morte e ressurreição de Jesus, o mesmo pode ter acontecido com algumas parábolas que, depois dos acontecimentos pascais, puderam ser interiorizadas e compreendidas por seus discípulos. Esse parece ser o caso das parábolas do Reino que apontam para um sentido escatológico e que, durante a pregação, podem não ter tido essa compreensão por parte de seus seguidores, como identificado em Lucas (24,21): “nós esperávamos que fosse ele quem

---

<sup>115</sup> O homem que descia representa Adão; Jerusalém, o paraíso; Jericó, o mundo; os ladrões, as potências inimigas; o sacerdote, a Lei; o levita, os profetas; o samaritano, o Cristo. As feridas devem ser interpretadas como a desobediência; a montaria, como o corpo do Senhor; o “pandochium”, isto é, o albergue que acolhe a todos os que querem aí entrar, como a Igreja. Além disso, os dois denários devem ser entendidos como o Pai e o Filho; o albergueiro, como o chefe da Igreja, a quem é confiada a sua administração. Mas quanto à promessa feita pelo samaritano de voltar, era a figura do segundo advento do Salvador. (Cf. Orígenes, Homilia 34,3).

<sup>116</sup> LADD, George Eldon. *O evangelho do Reino*, p. 61.

<sup>117</sup> MACARTHUR, John. *As parábolas de Jesus*, p. 22.

<sup>118</sup> BAILEY, Kenneth E. *As parábolas de Lucas*, p. 14.

<sup>119</sup> BAILEY, Kenneth E. *As parábolas de Lucas*, p. 19.

<sup>120</sup> MACARTHUR, John. *As parábolas de Jesus*, p. 15.

<sup>121</sup> Após o terceiro anúncio da paixão: “Mas eles não entenderam nada. Essa palavra era obscura para eles e não compreendiam o que ele dizia” (Lc 18,34).

redimiria Israel [...]”, o que deixa transparecer uma expectativa diversa referentemente ao Messias e à vinda do Reino como um acontecimento apoteótico e não como uma semente. De qualquer forma, as parábolas de Jesus constituem-se em um recurso totalmente novo e que não encontra paralelo na literatura rabínica anterior a Jesus.<sup>122</sup> A partir delas, Jesus revelou os mistérios, passíveis de revelação, do Reino de Deus àqueles cuja fé os tornou aptos para alcançá-los.

Os evangelhos sinóticos trazem um conjunto de parábolas que apresentam o Reino de Deus.<sup>123</sup> As parábolas do semeador e do grão de mostarda são encontradas nos três evangelistas. A parábola do fermento, apenas em Mateus e Lucas. Exclusivamente em Mateus são encontradas as parábolas do fermento, do joio e do trigo, do tesouro escondido, da pérola preciosa e da rede de pesca. Por fim, a parábola da semente que germina por si só é somente narrada em Marcos. Para melhor visualização, as parábolas encontram-se expostas no Quadro 1, a seguir.

**Quadro 1 – As parábolas do Reino**

Parábola	Evangelho		
	Mateus	Marcos	Lucas
O semeador	13,3-8	4,3-8	8,4-8
O grão da mostarda	13,31-32	4,30-32	13,18-19
O fermento	13,33		13,20-21
O joio e o trigo	13,24-30		
O tesouro escondido	13,44		
A pérola preciosa	13,45-46		
A rede de pesca	13,47-48		
A semente que germina por si só		4,26-29	

Fonte: elaborado pelo autor.

As parábolas aqui apresentadas estão agrupadas em cinco temas:

- a) a descoberta: o Reino está chegando (O tesouro escondido / A pérola preciosa);
- b) o acolhimento: o Reino bate à porta (O semeador);
- c) o crescimento: o Reino frutifica em dons (O grão da mostarda / O fermento);
- d) o juízo: o Reino procura reciprocidade (O joio e o trigo / A rede de pesca);
- e) o mistério: o Reino se relaciona na fé (A semente que germina por si só).

<sup>122</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 8.

<sup>123</sup> Em Mateus, “Reino dos Céus”. Contudo, as duas expressões se equivalem.

Com estas parábolas, visa-se compreender o Reino, nos termos que Jesus o compara: como uma realidade já operante na história e que caminha para a sua plenificação. Além disso, as parábolas formam uma imagem que evoca o caráter singelo com que o Reino se apresenta, como um hóspede em busca de acolhimento ou como um anfitrião que abre suas portas para receber seu visitante e para guardá-lo sob sua tutela.

### **2.2.1 A descoberta: o Reino está chegando (O tesouro escondido / A pérola preciosa)**

O Reino de Deus já irrompeu e está presente no tempo atual, porém, nem todos alcançam a possibilidade de vê-lo ou de reconhecê-lo. Ele existe como uma força tremenda em sua capacidade de transformação das realidades vividas e experimentadas pelo ser humano em sua presente vida, mas também pode estar atuante sem mesmo ser notado. O Reino revela-se para alguns e mantém-se escondido para outros, procura e chama alguns e se esconde de outros. De qualquer forma, a possibilidade de encontrá-lo se apresenta para todos de forma incompreensível do ponto de vista racional e lógico, segundo as categorias humanas. Ocorre que, quando o Reino é encontrado pelo ser humano, tendo ele procurado ou não, ele se torna propósito de vida e anseio último de sua existência, de tal forma que todos os seus esforços e suas buscas são para possuir completa e inteiramente o Reino, como um bem inegociável e definitivo, de grandeza indescritível e extraordinária.

As parábolas do tesouro escondido e da pérola preciosa ilustram essa realidade do Reino em ir ao encontro e de se deixar buscar, colocando em relevo a radical decisão daquele que encontra ou que é encontrado pelo Reino e que coloca todas as coisas de sua posse como moeda de troca para a obtenção de algo muito maior. Para quem descobre e acolhe o Reino, ele se torna “uma prioridade absoluta”.<sup>124</sup> As parábolas em questão estão apresentadas apenas em Mateus. A primeira das duas parábolas é a do tesouro encontrado no campo. Nela, um homem encontra o tesouro em um campo e torna a escondê-lo, e, após vender tudo o que possuía, retorna para comprar o terreno e, conseqüentemente, tomar posse do tesouro. A parábola carrega em si um contexto local já pré-compreendido pelos ouvintes: a possibilidade real de se encontrar um tesouro ao arar a terra. Embora não se tenha testemunhos de tal caso nos evangelhos, a ideia de descobrir riquezas enterradas parece ser viável e, até certo ponto, comum

---

<sup>124</sup> GOURGUES, Michel. *As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus*, p. 69.

aos judeus da época de Jesus. Percebe-se, na parábola, a existência de algum regramento acerca desses eventos, uma vez que o homem que encontra o tesouro não é possuidor da terra, sendo provavelmente um arrendatário ou um empregado assalariado do dono da terra. Portanto, o tesouro parece estar sob o direito do legítimo dono. Dessa forma, o homem que encontrou o tesouro o esconde novamente e, para garantir o direito de usufruir dessa riqueza, precisa comprar o terreno em questão. O fato de se enterrar tesouros e riquezas também podia ser visto como uma atividade de conhecimento comum, visto que, na época de desenvolvimento da região da Palestina, não se contava com um sistema bancário forte e confiável em que se pudesse depositar os recursos e, além disso, mantê-los em casa não era algo seguro. É a atitude do personagem da parábola dos talentos (Mt 25,25) que, com medo de perder o valor recebido, apressa-se em enterrá-lo. Esse costume de enterrar as riquezas ocorria, principalmente, diante de ameaças de guerras ou de invasão dos territórios. Os tesouros eram enterrados para que não fossem localizados pelos saqueadores. O que ocorre é que, muitas vezes, as aldeias eram devastadas e os seus habitantes eram mortos ou, em certas situações, levados como escravos, sem que deixassem a informação sobre as riquezas escondidas. Por conseguinte, o que era de valor poderia ficar oculto por muito tempo, enterrado por gerações, até que alguém acidentalmente o encontrasse. O relato de Flávio Josefo sobre a guerra judaico-romana é de que, após a derrubada de Jerusalém, os romanos desenterravam riquezas em ouro e prata<sup>125</sup> que haviam sido escondidas na terra pelos seus donos diante das incertezas dos tempos de guerra, mostrando que esse costume ainda era presente na época de Jesus.

Na parábola da pérola, há um homem que está em busca de pérolas finas e, quando encontra uma de grande valor, vai e vende tudo o que possui para poder comprá-la. Os ouvintes de Jesus se deparam com uma situação conhecida a todos: pérolas são bens cobiçados e valiosos desde a antiguidade,<sup>126</sup> sendo a matéria-prima na confecção de suntuosos colares e de outras luxuosas joias de grande valor. Além de seu valor comercial, as pérolas se tornaram símbolo de prestígio e poder, conferindo status de realeza a quem as possuísse. Esse comerciante (ἐμπόρω) da parábola está à procura da pérola mais valiosa e deve, para tanto, se submeter ao esforço necessário para alcançá-la, como percorrer cidades, observar diversas pérolas, criar relações com outros comerciantes, indagando, pesquisando e avaliando outras joias com o intuito de encontrar aquela de maior valor. A pérola, que era objeto de sua busca, parece ser mesmo de um valor muito elevado, pois o comerciante precisa vender todas as suas posses para poder adquiri-la.

---

<sup>125</sup> JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*, p. 1396.

<sup>126</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 199.

Atentando aos detalhes dessas duas parábolas, percebe-se que elas revelam diferenças sutis e que conduzem a algumas questões subjacentes. A grande diferença entre as duas parábolas é o fato de que, na primeira, o homem encontra o tesouro sem, aparentemente, estar procurando por ele. O homem provavelmente está lá para o trabalho do cultivo da terra, pois a palavra campo (ἀγρῶ) indica uma plantação, alguma terra cultivada, de semeadura e colheita. Assim, o encontro é acidental. Na segunda parábola há uma busca, uma procura que motiva o encontro do comerciante com a pérola. Porém, atenção a um detalhe: o comerciante procurava por pérolas finas. Provavelmente já havia encontrado muitas e talvez até comprado, revendido e lucrado com a transação, mas, aqui, o texto parece colocar uma situação inusitada. Seguramente o comerciante não esperava encontrar uma pérola de tamanho valor, uma vez que ele não possui as condições para o negócio ser feito no ato da descoberta e que precisa de um tempo para obter os recursos correspondente à compra. Aquela pérola é muito mais preciosa do que aquela que ele procurava.

Outra diferença entre as parábolas é o fato de que o tesouro havia sido escondido, talvez pelas circunstâncias já expostas, estava próximo, porém oculto a todos. Já a pérola estava no mercado, possivelmente distante do mercador da parábola, mas certamente muitos a viram. Talvez o seu valor lhes permanecesse oculto ou, apesar do interesse, não lhes era possível a compra. Também o valor que envolve os artigos encontrados se distingue nas parábolas. Enquanto na primeira o valor do tesouro encontrado não é revelado, podendo-se apenas especular que seria uma quantia volumosa, na segunda, embora também não seja revelado o valor da referida pérola, sabe-se que equivale aos bens que o comerciante já possuía, caso contrário, ele não alcançaria o valor suficiente para sua compra. A diferença reside no fato de que o homem da primeira não pagou o valor do tesouro, mas sim o valor da terra em que ele estava, ou seja, investiu menos do que a sua recompensa. Já o comerciante pagou um preço equivalente para possuir sua pérola desejada.

Essas e outras possíveis questões subjacentes não são relevantes para o ouvinte da parábola, são pormenores que pretendem mais dar um colorido à narrativa do que detalhes em que se deva minuciar. Como já referido, não é aconselhável pensar em cada detalhe da parábola em busca de simbolismos e verdades ocultas, sob o risco de desvio do tema principal. Não está em questão, por exemplo, o comportamento ético do homem que encontrou o tesouro e o escondeu novamente para, em seguida, comprar o campo e assim enriquecer. Igualmente, não se sabe como terminam as histórias, ou seja, se os personagens logram êxito em seus empreendimentos futuros e qual foi a consequência dos seus achados, em que investiram e o que fizeram. Na parábola de Jesus, tudo isso é irrelevante, pois o acento está em outro ponto: a

descoberta do Reino e a decisão de segui-lo. Um fato saliente na parábola do tesouro no campo, e que deve ser considerado, é a alegria sentida por aquele que descobre o tesouro. Ela também pode ser atribuída ao comerciante, embora a parábola não declare explicitamente. O comerciante passa a considerar, na sua decisão, o bem maior e se desfaz de suas posses para alcançá-lo.

O ponto central da parábola reside na decisão de abdicar de todas as posses para obter um bem mais valioso, ou seja, abandonar tudo aquilo que não está em conformidade com o padrão estabelecido por Jesus para o seu seguimento e do Reino. Isso repercute em uma análise minuciosa da vida e das posses adquiridas com ela, em todas as dimensões da vida humana. O patrimônio material conquistado na vida é algo que pode gerar grande apego, não sendo fácil o desapego. Mas o que dizer de outros patrimônios já tão imbricados no ser humano, como a religiosidade, a cultura, a espiritualidade, a bagagem sociocultural e emocional. De fato, não se pode comprar o Reino, que se apresenta como dom gratuito e presente de Deus, nem pode ele ser conquistado por méritos. A decisão de segui-lo é o preço alto que ele exige. Pensar em trocar tudo o que se possui por uma nova visão de mundo, repercute em uma decisão muito difícil de ser tomada. Seria como ter que “nascer de novo” (Jo 3, 3), tal a exigência radical de transformação.<sup>127</sup> Para qualquer pessoa, isso deveria ser uma tarefa pesada e sofrida, mas para aquele que descobriu o valor do Reino e se decidiu por ele, isso é uma alegria, um conagraçamento.

A descoberta do Reino é um presente que é oferecido ao ser humano, mas o seu seguimento exige renúncias, desapegos e, também, mudança radical de vida, e isso tudo de forma urgente e definitiva. Não há tempo para vacilo ou postergação, não se pode entrar no Reino a não ser por inteiro, não há meia forma, nem se pode estar ligado a ele sem se estar desligado de outros valores: “quem põe a mão no arado e olha para trás não é apto/adequado (*εὐθετός*) para o Reino de Deus” (Lc 9,57-60). De qualquer forma, segundo as parábolas do tesouro e da pérola, a hesitação só pode ocorrer quando a pessoa reconheceu elementos do Reino, mas ainda não o descobriu por completo, pois a quem foi revelado o Reino, ele se torna força irresistível.

Essas duas parábolas são compatíveis e comparáveis, dentro de uma perspectiva mais concreta, a duas passagens em que o convite do Reino é feito; em uma delas é recusado, e em outra é aceito. A história de um convite recusado é descrita nos três evangelhos sinóticos (Mt

---

<sup>127</sup> Em contraposição a uma vida guiada pela Lei, que não é a fonte da vida, mas realidade de “baixo”, Jesus indica a Nicodemos um novo nascimento “do alto”, ou seja, emancipar-se de seu passado e começar nova vida, a partir da “água e do espírito”. (Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*, p. 177).

19,16-30; Mc 10,17-31; Lc 18,18-30). Mateus relata um jovem (*νεανίσκος*) possuidor de muitos bens que interpela Jesus sobre a vida eterna. Jesus pede a observância dos mandamentos, ao que prontamente o jovem diz ter se submetido durante sua toda a vida. Então, Jesus lhe pede para que ele venda os seus bens e distribua o valor aos pobres e passe a segui-lo. Entristecido, o jovem retirou-se. Algumas considerações são importantes nessa história em relação ao tema do estudo: Jesus aponta para os mandamentos, sendo que o mandamento do amor ao próximo somente aparece em Mateus. De qualquer forma, ao mandar observar os mandamentos, Jesus se refere a todos eles, o que certamente era de conhecimento do jovem, que se diz subordinado à Lei. O mandamento do amor ao próximo também está determinado na Lei antiga<sup>128</sup> e, igualmente, era da ciência dos homens piedosos e justos da sociedade judaica, conforme é possível conferir em Lucas (10,27). Assim, o jovem se coloca na posição do judeu perfeito, ou seja, justificado a partir da observância da Lei. Para Jesus, segundo Mateus, ainda lhe falta algo para ser perfeito/completo (*τέλειος*), que é dar toda sua riqueza aos pobres. Com isso, Jesus está colocando um preço alto para o jovem alcançar a vida eterna, o abandono não apenas de suas posses materiais, mas de sua convicção de homem piedoso e fiel cumpridor da Lei. Fica evidente nas palavras posteriores de Jesus, o apego que o jovem teve às suas posses e a sua resistência em abandoná-las.

O pedido de Jesus revela algo muito simples: o jovem observava a Lei do modo antigo e incompleto. Porém Jesus sinaliza para uma mudança de paradigma que radicaliza a Lei e busca a sua verdadeira essência, que é o amor para com Deus que verte no amor ao próximo. Esse amor deve se manifestar em atitudes práticas, no cuidado e na atenção aos mais necessitados e, nesse caso, na partilha. O tema dos mandamentos e do amor ao próximo já está presente em Lucas (10,19), mostrando que o próximo não é o judeu perfeito e justo, mas todo aquele que necessitar de ajuda. Como pode o jovem ser um perfeito cumpridor da Lei, tendo ciência de que, enquanto muitos irmãos sofrem as misérias de uma vida desprovida do mínimo para uma sobrevivência digna, ele próprio se farta dos privilégios e das benesses que sua riqueza lhe confere? Possuir os recursos que podem saciar os necessitados e não dispor para esse fim revela um comportamento em inconformidade com a observância da Lei.<sup>129</sup> O jovem, portanto, cumpria a Lei do modo antigo e não a partir dos preceitos e requisitos do Reino. Ele está diante

<sup>128</sup> Levítico (19,18): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”.

<sup>129</sup> Esse tópico fica inequívoco na perícopes que consta no Evangelho dos Nazarenos: “Como podes dizer: tenho cumprido o que está na Lei e nos profetas? Pois na Lei está escrito: deves amar ao teu próximo como a ti mesmo. E veja: muitos de teus irmãos, filhos de Abraão, se cobrem com trapos imundos, morrem de fome, e tua casa está cheia de bens, e não sai nada dela para eles”. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *As palavras desconhecidas de Jesus*, p. 88).

do tesouro que é o Reino, porém não abandona suas posses para poder comprá-lo, falhando em não reconhecer o grande valor que constitui estar com Jesus. Queria a vida eterna, mas era demasiado apegado às coisas materiais e ao seu modo de pensar.

Em contraste com o homem da parábola, descobridor do tesouro, que vai em sua alegria para casa, aqui, o jovem volta entristecido. A dificuldade de deixar as coisas para trás impede o verdadeiro seguimento de Jesus. O jovem parece estar com a mão no arado, mas olha para trás e não quer se entregar por completo à nova vida e abandonar o que possuía. Assim, o jovem se revela um fiel praticante da fé antiga, mas não apto para a nova.

Com exclusividade em Lucas (Lc 19,1-10), encontramos a outra passagem, e, desta vez, ela é uma história de conversão que também remete à descoberta do tesouro e da pérola. Na passagem em questão, Zaqueu, que era chefe dos publicanos, esforça-se para ver Jesus quando este passa por Jericó a caminho de Jerusalém. Jesus o avista e deseja hospedar-se na sua casa, para a desaprovação da multidão, pois Zaqueu era odiado em razão do exercício de sua atividade.<sup>130</sup> Após receber Jesus, Zaqueu proclama sua conversão anunciando que dará metade de seus bens aos pobres e que, se porventura tenha defraudado alguém, irá restituir o quádruplo.<sup>131</sup> Embora Lucas não tenha relatado o que se sucedeu a Zaqueu após a saída de Jesus, a tradição posterior o coloca como o primeiro bispo de Cesareia Marítima. De qualquer forma, Lucas deixa claro a conversão e a salvação que alcança a casa de Zaqueu.

Zaqueu encontra o tesouro e, diante dele, coloca em perspectiva toda a sua vida e se decide pelo Reino de Deus, percebendo que o valor do que encontrou supera o valor de suas posses e riquezas. Pouco se sabe sobre Zaqueu, mas, aparentemente, é possível suspeitar que ele não era apegado às tradições judaicas, uma vez que exercia a atividade de chefe dos publicanos, o que o colocava em conflito direto com os seus, uma vez que colaborava, pela cobrança dos tributos, com os dominadores romanos e, assim, tomava partido em relação às questões sobre o imposto. Incontestavelmente, para os judeus, as questões sociais e religiosas

---

<sup>130</sup> Zaqueu é chefe dos publicanos, ou seja, lidera um grupo para a cobrança de taxas e impostos. Os publicanos são vistos com desprezo pelos judeus, pois colaboram com os dominadores ao cobrar os impostos para eles, e, com frequência, também são acusados de extorsão e corrupção. São odiados pelo povo e vistos como pessoas de moral pervertida. (Cf. BORTOLINI, José. *Roteiros homiléticos*, p. 702).

<sup>131</sup> A passagem não revela que Zaqueu tenha roubado, mas sua preocupação “se defraudei” é oportuna e sua restituição generosa: o quádruplo. Em caso de roubo, a restituição se dava da seguinte forma: se o artigo roubado ainda estivesse em posse do ladrão, ele deveria devolver o item e, ainda, um valor correspondente a ele. Se não fosse possível a devolução do item, pagava-se duas vezes seu valor. Somente em caso de roubo de animais, segundo Êxodo (22, 37), a restituição era diferente: o quádruplo, tratando-se de ovelhas, e o quádruplo, tratando-se de bois. Essa pena mais severa ocorria porque a posse do animal estava diretamente ligada à subsistência do dono, que, sem ele, poderia ficar ameaçada. Um exemplo disso é a “pena” aplicada por Davi ao homem rico que toma a única ovelha de um homem pobre para oferecer ao seu hóspede na parábola contada por Natan (2Sm 12,6).

estão relacionadas e o pagamento de impostos aos romanos implica em uma discussão sobre a própria fé em Deus como senhor da terra.<sup>132</sup> Daí a conclusão de que não é lícito, do ponto de vista religioso, pagar impostos aos dominadores. Percebe-se, então, que Zaqueu estava alheio aos reclames da fé e da religiosidade de seu povo. Aceitou a alcunha de impuro dada pelos judeus e a perda dos seus direitos como cidadão livre<sup>133</sup> em nome dos rendimentos que a função exercida lhe resultava. Importavam-lhe o lucro e as posses, independentemente da tradição do povo ou da condição para o seu ganho.

A história sobre o jovem rico nos faz compreender que lhe era caro também, além da fortuna material, a sua fé na antiga religiosidade. Possivelmente ambas pesaram na sua decisão de não aceitar as condições do Reino. Para Zaqueu, parece ser o caso de que o bem mais precioso a abandonar é a riqueza, o que ele faz de imediato. A sua atitude de distribuir metade de seus bens aos pobres parece contrariar o pedido de Jesus no outro episódio, em que o jovem em questão deveria vender e distribuir tudo o que tinha. Talvez a outra metade devesse estar preservada para a restituição em quádruplo daquilo que ele tinha se apropriado sem dever. Não importa se, de fato, Zaqueu havia ou não havia roubado, pois a condicionante “se” (*εἰ*) defraudei não deixa isso tão claro. O que importa, porém, é a sua decisão de reparar o mal porventura cometido. Zaqueu descobre o Reino de Deus e se decide por ele, alcançando, desse modo, a sua salvação.

### **2.2.2 O acolhimento: o Reino bate à porta (O semeador)**

Quando o Reino de Deus vier em sua plenitude, virá com força arrebatadora e gloriosa, promoverá a justiça e a salvação eterna e todo o mal será derrotado e “não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor (Ap 21,4). O vislumbre primoroso do Reino já pode ser visto e antecipado pela presença de Jesus onde “os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados” (Mt 11,5). Porém, o Reino inaugurado por Jesus não vem com força e poder irresistíveis, não vem para ser um grande sinal de domínio sobre o mundo, mas vem devagar e

---

<sup>132</sup> A terra era propriedade de Deus (Lv 25, 23).

<sup>133</sup> A atividade de publicano figurava entre as listas de atividades desprezíveis e odiadas. A quem a praticasse, era proibido o exercício dos direitos políticos e cívicos, não podendo ser juiz e nem prestar testemunho, o que o equiparava a um escravo. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 414).

silencioso, procurando no coração do ser humano a sua morada, um terreno fértil para que possa germinar, crescer e dar frutos. O Reino é oferecido, a palavra é lançada, e, diante do convite, cabe a decisão de guardar a palavra ou de rejeitá-la.

Como rejeitar o Reino de Deus? Um povo que aguardava, por séculos, a vinda do Messias e a instituição do senhorio de Deus e de sua justiça poderia recusar a oferta do Reino? A resposta é afirmativa, tanto quanto as expectativas sobre o Reino e sobre o Messias eram outras. A esperança comum aponta para o domínio de Deus quando da chegada do Messias. Porém, uma sociedade dividida e com diferentes lideranças apontando para caminhos opostos é reflexo direto das expectativas diversas em relação à vinda do Messias. Fariseus, saduceus, escribas, essênios, batistas, zelotas, herodianos, cada qual com uma expectativa sobre como seria o Messias: juiz, sacerdote, rei, chefe militar, legislador. Diante das expectativas humanas, o Messias enviado por Deus frustrou os sábios e os religiosos, frustrou os grupos e o povo, revelando ser o Messias um semeador que oferece a oportunidade de conversão para outra forma de compreender a vida e Deus. O Messias não veio para ser o que se esperava dele, mas para fazer a vontade do Pai. O próprio João Batista surpreende-se com o tipo de Messias que Jesus concretiza, diferenciando-se de sua expectativa: “és tu aquele que há de vir, ou devemos esperar outro?” (Mt 11,3).

Se os líderes judaicos sucumbiram à tentação de não reconhecer que a vontade de Deus era diversa da sua visão de mundo, o próprio Jesus enfrentou o mesmo dilema diante das possibilidades válidas para o seu ministério. No deserto, Jesus combateu o desejo de outros caminhos para a sua missão, os quais levavam em conta “apenas as realidades políticas e materiais”<sup>134</sup> do contexto em que viviam e não a realidade de Deus. As tentações messiânicas colocam Jesus diante da vontade do Pai e diante das expectativas do povo e das lideranças judaicas, que enveredam por caminhos da glória, do poder ou da imposição de sinais fantásticos. Até mesmo o círculo mais íntimo de seus discípulos caíra na tentação de um messianismo político.<sup>135</sup> O Reino está aí, mas não é como se esperava. Ele não se impõe, mas se apresenta e espera acolhimento.

A parábola do semeador é a primeira de uma coleção contada por Jesus e descrita no evangelho segundo Mateus (Mt 13,3-9) para ilustrar o Reino de Deus. Com paralelos também em Marcos (4,3-9) e Lucas (8,5-8), a parábola apresenta um semeador que sai a lançar sementes pelo campo, sendo que algumas caem em solos não propícios para germinar e outras encontram

---

<sup>134</sup> RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 41.

<sup>135</sup> CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 164.

as condições para crescer e dar frutos. Essa parábola é seguida de uma explicação de Jesus<sup>136</sup> para os discípulos, alegorizando o semeador como aquele que lança a palavra, a semente como a palavra e os tipos de terrenos como aqueles a quem a palavra é dirigida. Pode-se interpretar essa parábola em um sentido parenético e em um sentido escatológico. Em seu conteúdo parenético, a parábola situa o ouvinte da palavra na condição de responsável pela frutificação da mensagem. Nota-se que a semente é rigorosamente a mesma, mas tanto os ouvintes se diferem na postura que assumirão, quanto as condições que se apresentam para o germinar dessa semente. O primeiro tipo de ouvinte da palavra é comparado à terra à beira do caminho, que não a compreende e que o maligno logo a tira de seu coração. Não há tempo para a reflexão, o coração não é tocado pela palavra, talvez o ouvinte não esteja atento ou a mensagem fique apenas em uma intelectualização ou uma racionalização que não chega a convencer e a converter de fato, não chega a fazê-lo mudar suas antigas convicções e a abandonar seu modo de vida. A palavra é pensada, mas não sentida, foi testada como outra filosofia de vida, mas sem ter o amor com a qual ela é envolvida. É o ouvinte a quem a palavra deve, antes, satisfazer a razão para, depois, chegar ao coração. E como é difícil entender a palavra. No Areópago, Paulo apresenta aos atenienses o “deus desconhecido” e prega sobre a ressurreição, ao que é zombado (At 17,32) por eles. A palavra de Deus não é apenas racionalização, tampouco subjetivação abstrata, não se chega a ela apenas pela capacidade de erudição, ao contrário, ela foi ocultada “aos sábios e aos inteligentes” e “revelada aos pequeninos” (Mt 11,25). O teólogo Johann Metz, em seu livro *Mística de Olhos Abertos*, afirma que “o Cristo deve ser pensado de forma a nunca ser apenas pensado”,<sup>137</sup> ou seja, a palavra de Deus não é uma ideia simplesmente contemplativa, mas uma história que nos induz ao seguimento, assim, “toda tentativa de conhecê-lo, de entendê-lo, é sempre um caminhar, um seguir”.<sup>138</sup> De fato, quando se busca compreender a palavra na segurança dos sinais milagrosos e fantásticos ou na capacidade de racionalização humana, “os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca de sabedoria” (1Cor 1,22), a palavra não chega a fecundar, sendo logo substituída por outra coisa que seja plausível pela expectativa humana. O amor a Deus não é um cumprimento formal, deve, pois, estar em seu (לֵבָב) coração, íntimo, em sua vontade interior – “que estas palavras que hoje te

<sup>136</sup> Segundo o exegeta Joachim Jeremias, por questões linguísticas, essa interpretação da parábola do semeador não é feita por Jesus, mas constitui um acréscimo posterior feito pelas primeiras comunidades que viram nela a correspondência entre o semeador/Jesus, a semente/palavra e os terrenos/grupo de homens, e a respectiva importância dessa alegorização para destacar a seriedade e o comprometimento dos convertidos para com Jesus. O texto, embora conste nos três sinóticos, é dependente da tradição de Marcos e não consta no evangelho segundo Tomé. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 81).

<sup>137</sup> METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*, p. 179.

<sup>138</sup> METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*, p. 179.

ordeno estejam em teu coração” (Dt 6,6).

A segunda parte da semente caiu em terreno pedregoso, onde brotaram e morreram, pois a terra não era profunda, ou seja, a palavra lançada alcança um coração solícito que logo se empolga com ela, mas que, nas horas de tribulação, a abandona. Para seu seguimento, é o próprio Jesus quem alerta: “As raposas têm tocas e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça” (Mt 8,20). Uma espiritualidade desencarnada não é capaz de reconhecer o caminho difícil que é aceitar as responsabilidades do Reino. Ela quer, ao contrário, que a missão seja um esplendor constante. Reconhece a beleza do Reino, mas não suporta as dificuldades, as provações e as renúncias que fazem parte da missão e da vida em comunidade. Quem espera apenas a glória, não está pronto para o Reino, pois, quando as aflições chegarem, é preciso perseverança para viver o destino do mestre. A pergunta de Jesus se coloca imperiosa a cada crente: “Podeis beber o cálice que eu beberei, e ser batizados com o batismo com que serei batizado?” (Mc 10,38). Na multiplicação dos pães, a multidão empolgada queria aclamar Jesus como rei. É fácil aceitar a Jesus assim, na condição de quem foi alimentado pelo pão milagroso, e segui-lo na perspectiva do atendimento de suas necessidades. Entretanto, quando Jesus revela algo maior, porém mais difícil de ser seguido, essas mesmas pessoas que se diziam discípulas não sustentam a sua fé e desfalecem. Reclamam: “Essa palavra é dura. Quem pode escutá-la?” (Jo 6,60). De fato, uma fé sem raízes profundas não suporta o peso e os sacrifícios do seguimento e, assim, “muitos dos seus discípulos voltaram atrás e não andavam mais com Ele” (Jo 6,66). São aqueles a quem o milagre empolga, mas fracassam na adversidade.

O terceiro tipo de ouvinte relatado na parábola é aquele cuja semente enraizou, mas as coisas do mundo a sufocaram como que em um espinheiro, fazendo com que ela não produzisse fruto algum. Alguns discípulos vivem divididos entre o Reino e as coisas do mundo, acreditam no evangelho, mas não se desligam dos costumes do mundo, e guardam, como um salvo-conduto, uma vida paralela que não se desprende da convenção social. Adaptam o evangelho ao seu modo de vida, distorcendo, diminuindo e sufocando a palavra ao ponto de contê-la inteiramente. Querem ganhar o mundo, mas arruínam a sua vida (Mc 8,36) com aquilo que debilita a fé e a identidade de ser de Cristo. São corações que servem a “dois senhores” (Mt 6,24), não estando adequados nem para um e nem para outro. Querem seguir o Reino, mas não querem abandonar o que possuem. Apegam-se excessivamente às coisas materiais e atribuem a elas um valor que faz com que não sejam um meio, mas tornam-se a “meta da existência

humana”.<sup>139</sup> Por certo, os prazeres, os encantos e as luxúrias que o mundo oferece são tentadoras, e quem já dispõe de tudo tem muito a abrir mão. Talvez por isso seja “difícil os que têm riquezas entrar no Reino de Deus” (Mc 18,24). A reprimenda de Jesus a Marta (Lc 10,41) revela que a palavra de Deus é maior que qualquer outra preocupação passageira e exorta o discípulo a procurar “primeiro o Reino e a justiça de Deus” (Mt 6,33), pois este é o “tesouro” a ser acumulado (Mt 6,20), o “alimento que permanece até a vida eterna” (Jo 6,27).

O último tipo de terra que a parábola nos conta era fértil e propícia para a semente. Nela, a semente germina e produz frutos em abundância, garantindo, assim, o bom resultado da colheita, mesmo que algumas produzam mais que outras: cem, sessenta ou trinta, a colheita é feita com êxito. A terra boa são os ouvintes da palavra que a entendem e, assim, produzem os frutos confiados. São os recebedores dos talentos,<sup>140</sup> que investem o valor recebido e o fazem render e prosperar na proporção segundo sua potencialidade. A terra favorável para a semente é o coração que compreende o evangelho do Reino e que, com toda a sua força, anima-se para viver segundo a palavra recebida. É aquele que constrói a sua casa sobre a rocha (Mt 7,24), ou seja, a obediência e a observância da palavra constituem o seu mais rígido fundamento que lhe confirma na fé e na prática de suas ações. A terra que produz fruto é o discípulo que permanece unido a Jesus, como o ramo que dá frutos se permanece unido à videira (Jo 15,4). No horizonte dessa compreensão está o caminho do discipulado, que ouve a palavra e a põe em prática, dando testemunho do Reino e da vontade de Deus em sua vida. Pedro, diante de Jesus, expressa: “Deixamos tudo e te seguimos” (Mt 19,27), mesmo que diante de dificuldades tenham hesitado, a condição de abandonar todas as suas vontades pela vontade de Deus e a disponibilidade de seguir a Cristo e evangelizar em seu nome é que os tornam verdadeiros discípulos do Reino e terra boa para produzir seus frutos.

Muito embora o conteúdo parênético tenha ocupado lugar de destaque em sua interpretação, o cerne dessa parábola se encontra em uma perspectiva escatológica, quando se percebem dois elementos: o rendimento da semente e o contraste entre início e fim. No primeiro ponto, assinala-se que os últimos tempos iniciaram, a palavra foi lançada e o convite foi feito, o Reino bate à porta, porém nem todos o aceitam. Os que acolhem a semente do Reino progridem e fazem progredir a palavra, gerando os frutos necessários para uma boa colheita. A

<sup>139</sup> CARTER, Warren. *Mateo y los márgenes*, p. 426.

<sup>140</sup> Talento é uma unidade de peso correspondente a 34,272 kg, podendo ser em ouro ou prata. Em prata equivale a 10.000 dracmas. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 133). O talento utilizado na parábola de Mateus (25,14-30) não é especificado se em ouro ou prata, porém, configura uma alta quantia de recursos. À vista disso, pode-se considerar o talento como sendo a riqueza que foi deixada e que será pedido contas na volta de Jesus. Não se trata meramente de dons ou capacidades, mas a riqueza maior que é o próprio evangelho do Reino.

semente rende, conforme Mateus, de forma regressiva na proporção de cem por um, sessenta por um e trinta por um. Conveniente notar que, na parábola em Marcos, o rendimento é progressivo, trinta por um, sessenta por um e cem por um. Por sua vez, Lucas assinala apenas a produção máxima de cem por um. A diferença exposta por cada evangelista pode cumprir com seu objetivo dentro de sua comunidade no que diz respeito à parenética própria, mas sem perder de vista o que, de fato, é o núcleo da questão, ou seja, a ocorrência do rendimento na sementeira, mesmo que em alguns casos não ocorra, quando encontra condições para tal, ele supera o ponto inicial em muitas vezes, evidenciando a força transformadora da semente e a capacidade de, uma vez acolhida a palavra, fazê-la frutificar.

No segundo ponto, evidencia-se o contraste entre o início da parábola, com a sementeira, e o seu final, com a colheita. O Reino de Deus foi lançado e, até certo ponto, parece fracassar diante das adversidades que encontra, mas o Reino engloba esse aspecto misterioso com o qual se desenvolve. Jeremias desloca toda a acentuação da parábola a partir dessa perspectiva escatológica, onde o Reino é apresentado como que de um início duvidoso e vacilante para um final triunfante e esplendoroso. Assim, “Deus fará emergir dos inícios sem esperanças o fim magnífico que ele prometeu”.<sup>141</sup> O trabalho da sementeira não é em vão, ocorre na terra ainda não arada,<sup>142</sup> e, contrariando os aspectos negativos e a demora em produzir, a hora da colheita chega e, com ela, o encanto pela abundância de seus frutos. A mensagem é de otimismo e de perseverança na tarefa que está sendo perpetrada. O seguidor de Jesus não deve desanimar com os insucessos e as adversidades, mas deve, antes, estar determinado a continuar a fazer o seu trabalho com a grande confiança de que o dia da colheita virá e, com ela, os frutos do esforço dispendido.

### **2.2.3 O crescimento: o Reino frutifica em dons (O grão da mostarda / O fermento)**

O Reino de Deus já é uma realidade presente na história, despontou no horizonte da criação com o entusiasmo de transfigurar a vida humana e auferir a justiça, a felicidade plena e a salvação para todos os povos. Contudo, o Reino não chega na glória ou na forma grandiosa

---

<sup>141</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 153.

<sup>142</sup> Apesar de não ser o método usual no mundo ocidental moderno, a sementeira, na Palestina, seguia o padrão conforme descrito na parábola: o semeador lançava as sementes e só depois arava o terreno, sendo compreensível a perda de algumas sementes em terra não propícia. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 7).

esperada, não se impõe sobre a realidade já experimentada, não chega de forma avassaladora, com poder irrefutável, mas, ao contrário, chega até mesmo sem ser notado. Entretanto, Jesus indica que, mesmo sem muita ostentação, o Reino já está presente e atuante na história e que, mesmo com um início tímido e hesitante, ele se tornará grandioso ao final.<sup>143</sup> Essa é, pois, a grande imagem que nos é entregue a partir das parábolas do grão de mostarda e do fermento, ou seja, a confiança na ação de Deus, que faz, mesmo que de forma misteriosa, o Reino se tornar pleno e imperante. Essa imagem de contraste<sup>144</sup> entre o início pequeno e o final majestoso é que é a tônica dessas duas parábolas que exprimem, também, a certeza da atuação de Deus.

A parábola da semente está inserida no contexto da antiga Palestina, ou seja, o seu colorido é compreendido pelos ouvintes que certamente conheciam a mostarda e sua semente minúscula. Mais do que isso, o germinar e o desenvolver da semente não eram vistos apenas como o desenvolvimento de um processo biológico, como na maneira ocidental de pensar, mas como sucessões de milagres de Deus.<sup>145</sup> A planta da mostarda, que era cultivada na Palestina, poderia alcançar até três metros de altura e suas sementes, de apenas alguns milímetros, eram utilizadas no preparo de condimentos que serviam para a alimentação. Não cabe discutir se a semente de mostarda é a menor semente e se a árvore que dela se origina é a maior existente. Logicamente que se trata, aqui, de uma hipérbole, cuja finalidade é estabelecer um parâmetro visível<sup>146</sup> de grande contraste entre o início e fim. Importa sublinhar que Jesus não compara o Reino de Deus a um grão de mostarda,<sup>147</sup> nem o processo de seu crescimento<sup>148</sup> está em questão. A comparação é feita tendo em vista o resultado final em relação com o inicial e, para isso, se utiliza de uma imagem que era comum a todos os seus ouvintes do primeiro século. A imagem da árvore, em cujos ramos os pássaros constroem seus ninhos, pode aludir à ideia de um reino soberano,<sup>149</sup> ou simplesmente ser uma imagem corriqueira de fim de tarde na Galileia, quando

<sup>143</sup> CARTER, Warren. *Mateo y los márgenes*, p. 429.

<sup>144</sup> SILVA, Cássio Murilo Dias da; RABUSKE, Irineu. *Evangelhos e Atos dos Apóstolos*, p. 41.

<sup>145</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 150.

<sup>146</sup> Em Mateus (17,20) há um caso de uma analogia com um indicador visível para algo invisível e, novamente, é tomado o grão de mostarda para a referida comparação.

<sup>147</sup> Segundo Joachim Jeremias, as parábolas apresentam duas formas básicas em sua exposição, podendo ser com começo: em nominativo, ou seja, não possui fórmula de introdução, passando diretamente para a narrativa; ou em dativo, isto é, uma abreviação: “uma parábola. A alguém...”, uma fórmula reduzida de uma expressão maior como, por exemplo, “eu vou te contar uma parábola. A que se pode comparar a coisa? Acontece a ela como a alguém...”. A fórmula em dativo, no aramaico (ℓ), corresponde ao “como”, “assim como”, “é semelhante”. No caso das parábolas do grão de mostarda e do fermento, que expressam comparativos, melhor seria traduzir o início dativo aramaico (ℓ) por: “acontece ao ... como a ...”. Desta forma, não se deve compreender que “o Reino de Deus é semelhante ao grão de mostarda”, mas sim que “ao Reino de Deus acontece como ao grão de mostarda”. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 101ss).

<sup>148</sup> A menção ao crescimento da semente está no versículo 32, “mas quando cresce”, ou seja, não enfatiza um desenvolvimento gradativo e sim o resultado final, quando já crescido, maduro.

<sup>149</sup> Conforme Ezequiel (17, 23), onde a árvore é imagem do Reinado de Deus, ou, ainda, conforme Daniel (4, 9), é um rei soberano.

os pássaros retornam aos seus ninhos em busca de refúgio e guarida.

Como mencionado, parábola não destaca o crescimento, mas enfatiza a superação da forma inicial. O contraste apresentado é o que é decisivo na interpretação da parábola, muito embora haja uma disposição a se olhar para a semente e interpretá-la em sua potencial capacidade de se desenvolver e de se transformar, de gerar nova vida a partir de si. Costumeiramente, associa-se a essa parábola a expansão do cristianismo, que, a partir de um pequeno grupo de pescadores e de pobres da Palestina, fazem o evangelho se espalhar pelo mundo. Esse tipo de interpretação pode até gerar bons e justos motivos para confiar na tarefa cotidiana de evangelização, mas se trata de uma redução de seu propósito original. Deve-se interpretá-la do mesmo modo que os outros sinais realizados por Jesus, sem demasiada atenção aos detalhes desnecessários e irrelevantes e considerando apenas aquilo que, efetivamente, é o essencial. É o caso das curas realizadas por Jesus, quando não interessa o meio pelo qual a cura é realizada ou as condições utilizadas para tanto, mas sim o fim a que se destina tal sinal. Não o fato em si, mas para onde ele aponta. Na multiplicação dos pães em Mateus (14,13-21), por exemplo, não está em questão o processo em que os pães foram multiplicados ou a fórmula do milagre, mas o resultado final da ação de Jesus: “todos eles comeram e ficaram saciados” (Mt 14,20).

Da mesma forma, a parábola do fermento, em Mateus (13,33), é inserida por Jesus no mesmo tom da parábola da semente de mostarda, tratando-se de um novo comparativo que expõe o mesmo intuito de evidenciar o contraste entre o início e o fim. Aqui o perigo das alegorizações se intensifica à medida em que se pode dar compreensões extremamente opostas ao objetivo original do texto. Jesus narra a ação de uma mulher que coloca o fermento em três medidas de farinha, o que leva a massa a ficar toda fermentada. As alegorizações procuram responder, de forma imaginativa, quem eram os três elementos: a mulher, a farinha e o fermento. Desse modo, esses elementos passam a estar associados à igreja, ao reino, à cidade, à apostasia, à Eva, ao pecado, à sedução, à iniquidade. No caso da mulher, reproduzindo-se ainda uma visão absurdamente servil, de sujeição e de submissão, absolutamente descontextualizada, preconceituosa e hostil diante do feminino.<sup>150</sup> Afora os devaneios discriminatórios, não parece difícil compreender o motivo pelo qual Jesus utiliza-se da imagem da mulher acrescentando fermento a farinha. Essa imagem era corriqueira aos seus ouvintes,

---

<sup>150</sup> Não obstante as interpretações errôneas feitas das escrituras, nota-se, em muitas interpretações da parábola, que a mulher ainda continua sendo posta como aquela que proporciona o mal na igreja e na sociedade contemporânea, corrompendo os valores de Deus.

uma vez que o pão,<sup>151</sup> alimento diário, era feito em casa,<sup>152</sup> e era dever próprio da mulher o cuidado com as necessidades do lar, entre elas, a atividade de cozinhar e preparar os alimentos.<sup>153</sup> As três medidas de farinha, por sua vez, também foram alegorizadas e associadas à trindade, às igrejas, à raça humana, espírito+alma+corpo, em uma gama de representações que dão forma a toda inventividade de seus autores, muitas vezes com interpretações levianas e insensatas.

Quanto ao fermento, a sua proibição<sup>154</sup> nas escrituras pode indicar uma visão negativa, muito embora não esteja explicitamente exposto o motivo pelo interdito. O fermento é suprimido nas oferendas ao senhor (Lv 2,11), é expressamente proibido por ocasião da preparação para a páscoa<sup>155</sup> (Êx 12,8ss), mas é exigido na festa dos cinquenta dias (pentecostes) como o pão do cotidiano com a levedura, trazido de suas casas e ofertados a Deus (Lv 23,15). Mais do que o mal, os pães sem fermento, por ocasião da saída do Egito, simbolizam a pressa, a urgência no atendimento do chamado de Deus, sem esperar pela levedura. A prontidão e a celeridade com que se atende ao pedido e se coloca a caminho. Assim como na festa das tendas, onde todo nativo de Israel deveria habitar debaixo de tendas durante sete dias, como memória da saída do Egito e da habitação em tendas pelo povo errante (Lv 23,42-43), os pães deveriam ser sem fermento nas ocasiões solenes, com exceção da já citada pentecostes, em memória de sua saída do Egito para a liberdade.

Já nas escrituras neotestamentárias, o fermento carrega um efeito negativo e simboliza o não puro, algo que foi azedado, porção que contamina o todo. Paulo, em duas passagens (Gl 5,9 e 1Co 5,6-8), faz coro a essa apreciação do fermento vinculado as coisas más. A fermentação implica um processo de corrupção e de degeneração das coisas boas. O próprio Jesus pede aos seus discípulos para tomarem cautela com o fermento dos fariseus e dos saduceus (Mt 16,5-12) e de Herodes (Mc 8,15) e diz isso depois de um embate com fariseus e saduceus, os quais o puseram à prova, pedindo para que mostrasse um sinal vindo do céu (Mt, 16,1). A admoestação

---

<sup>151</sup> Se se tratasse dos pães da proposição (Lv 24,5-6), que eram ofertados no templo por ocasião do culto, o que não parece ser o caso, os pães seriam preparados, na época de Jesus, pela família sacerdotal de Garmu. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 238). Além disso, os pães apresentados em oferenda não levavam fermento no seu preparo, conforme prescrito em Levítico (2,11).

<sup>152</sup> O ofício de padeiro não era comum no tempo de Jesus. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 17).

<sup>153</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 485.

<sup>154</sup> A proibição diz respeito ao pão ou massa levada como uma oferenda a Deus, e não ao uso doméstico do fermento, que consistia em uma porção de massa levedada, que era guardada e misturada a nova massa, gerando nova levedura.

<sup>155</sup> A festa dos pães sem fermento já ocorria antes da páscoa como tradição de celebração do começo da colheita de cevada. Comer o pão sem fermento expressa a ideia de celebrar um novo começo, sem que nada da colheita anterior seja acrescido à massa. (Cf. DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 527).

de Jesus leva em conta as doutrinas falsas dos fariseus e dos saduceus, que podem contaminar o evangelho, tal qual o fermento “corrompe” toda a massa. Certamente, aqui, o exemplo de Jesus corrobora com a imagem negativa do fermento, mas é evidente que se trata de uma imagem representativa. O próprio Jesus, diante da incompreensão de seus discípulos, precisa fazer a distinção entre a metáfora utilizada e a realidade do artigo fermento: “como não compreendeis que eu não falava de pães, quando vos disse. ‘Acautelai-vos do fermento dos fariseus e saduceus’? Então compreenderam que não dissera: Acautelai-vos do fermento do pão, mas sim do ensinamento dos fariseus e saduceus” (Mt 16,11-12). O fato de os discípulos não terem entendido a metáfora acerca do fermento, leva a crer que essa não era uma comparação usada frequentemente no seu meio e nem por Jesus.

Mesmo assim, se o fermento possui resíduo negativo na sua comparação, seria plenamente justificável propor que Jesus ultrapassa esse conceito quando apresenta a parábola, colocando o fermento de forma neutra na narrativa. Não propor esse panorama seria comprometer a própria capacidade de renovação do evangelho, que não se prende as mesmas formas de ensino usual dos outros mestres (Mt 7,28-29) e que acrescenta novos sentidos às coisas já experimentadas: “Eis que eu faço novas todas as coisas” (Ap 21,5). Exemplo disso é a utilização da imagem da serpente (Mt 7,10; 23,33) e de víboras (Mt 12,34; 23,33), que aparecem diversas vezes no evangelho de Mateus e pronunciadas por Jesus e João Batista (Mt 3,7) em uma perspectiva extremamente negativa, evocando o significado antigo da comparação que se faz presente desde os primeiros textos bíblicos. Ora, a serpente é um símbolo fortíssimo do que é o mal, e isso está absolutamente enraizado na cultura judaica de modo que não necessita de explicação o seu uso. Mais do que por influência escriturística, no cenário pedregoso da antiga Palestina, todos sabiam o perigo que representava e o mal que uma serpente poderia provocar. Jesus, contudo, em Mateus (10,16), usa a imagem da serpente de forma positiva quando recomenda aos discípulos serem astutos como as serpentes, ou seja, habilidosos, sutis, cautelosos, espertos, cuidadosos, prudentes. Enfim, predicados imprescindíveis para a missão.<sup>156</sup> Tudo isso nos leva a considerar que cada palavra ou expressão, obviamente, deve ser compreendida em seu devido contexto, sob pena de serem atribuídos sentidos discrepantes ao evangelho.

De qualquer forma, na parábola em questão, se fosse dado caráter negativo ao fermento, se estaria desconsiderando o conjunto das parábolas apresentadas por Mateus, que servem de comparação com o Reino de Deus, e, principalmente, desconstruindo a imagem proposta por

---

<sup>156</sup> O equilíbrio está na comparação seguinte: simples como as pombas, ou seja, singelo, puro, inocente, manso, sereno.

Jesus, colocando em dúvida o entendimento da parábola do grão de mostarda, uma vez que ela faz parte de um conjunto. Na parábola contada por Jesus, a mulher é mulher, a farinha é farinha e o fermento é fermento, e todos esses elementos são absolutamente irrelevantes para o conjunto da história, considerando-se, sempre, o cerne da narrativa, que compreende o contraste entre o início e o fim, sem alegorizações desnecessárias e inadequadas para o caso. Antes, pois, de elucubrações perigosas, mais fácil seria admitir a simplicidade das palavras de Cristo. Nelas encontram-se, em síntese, as duas parábolas que propõem uma mesma comparação: a diferença surpreendente entre o início e o fim, a superação milagrosa e misteriosa de uma forma primeira para uma forma derradeira, quando “De inícios míseros, dum nada para olhos humanos, Deus realiza o seu Reino poderoso que abarcará os povos do mundo”.<sup>157</sup> Assim acontece ao Reino de Deus.

#### **2.2.4 O juízo: o Reino procura reciprocidade (O joio e o trigo / A rede de pesca)**

As imagens propostas até aqui dão conta de que o Reino de Deus vem de mansinho, como um peregrino em busca de hospitalidade, sem se impor e sem chegar com força imponente, mas vem como um convite que espera ser acolhido. Quando descoberto, pode ser rejeitado pelas pessoas, mas, se aceito, torna-se o maior tesouro que elas possuem. O Reino tem começo quase insignificante, pode não ser percebido, mas ele já está atuante na história e prepara um final vigoroso. O Reino já está presente a partir do próprio Jesus, de seu evangelho do amor e da vida que brota de suas palavras e ações, mas as forças do mal continuam atuantes e, apesar do Reino estar vigente, a dor e o sofrimento ainda fazem parte da criação de forma marcante. A promessa é de que, quando o Reino vier em sua plenitude, não haverá mais sofrimento ou morte, a justiça será instaurada e a dor dará lugar ao júbilo. Porém, esse tempo de felicidade, de partilha e de estar na presença de Deus, ainda demora. Por quê? Não se poderia viver as benesses do Reino agora? Por que esperar tanto? Por que ainda é preciso conviver com o mal? Quando será a hora definitiva de Deus?

Todas essas perguntas que podem trazer angústia hoje, também angustiaram os discípulos de Jesus que caminhavam com ele, na perspectiva iminente da manifestação gloriosa do Reino. Considerando que essa perspectiva escatológica do Reino já foi abordada em páginas

---

<sup>157</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 150.

anteriores, aqui interessa propor uma resposta mais singela, mas que responde a contento a questão: se o Reino chegou, por que não se combate e não se elimina todo o mal? É, pois, nesse contexto, que se inserem as duas parábolas que tratam da consumação e da separação do que é de Deus e do Reino daquilo que não é. As parábolas do joio e do trigo e da rede de pesca respondem ao pedido urgente dos discípulos: por que não há, já agora, uma separação dos bons e dos maus?

No conjunto das parábolas do Reino, a parábola do joio e do trigo<sup>158</sup> (Mt 13,24-30) mais uma vez apela para a imagem do cotidiano, da sementeira, dos campos germinados e da colheita. Essa imagem agrícola era familiar e desenhava um cenário plenamente compreensível para o povo, especialmente o da Galileia. Mais uma vez é utilizada, por Jesus, a imagem do cultivo, porém, agora, é a figura da colheita que está em evidência. A parábola começa com a sementeira, que é interpretada<sup>159</sup> em Mateus (13,36-43) como sendo feita pelo filho do homem. O campo é o mundo e a boa semente são os filhos do Reino. A semente boa foi lançada à terra, porém o inimigo lança a semente má. Ambas crescem juntas até o momento da colheita, quando é feita a definitiva separação. A parábola de Jesus retrata a condição irrefutável de que o Reino já produz boas sementes. Pessoas deixam de lado seus pertences, seus familiares, sua condição social e renunciam a própria vida com o propósito de seguir a Jesus. São pessoas que descobriram o valioso tesouro e que se empenham para viver de acordo com a dádiva recebida. As sementes do Reino vão se multiplicando e ganhando território, se tornando mais e mais numerosas, alcançando espaços e lugares na sociedade judaica e, também, fora dela. Apesar disso, o mal insiste em estar presente concomitantemente ao bem. O mal continua a existir, a ferir, a segregar, a dividir, a agredir e a provocar injustiças nas sociedades de todas as épocas. Aparenta, ainda, que as forças do mal são mais fortes, chegando, até mesmo, a matar o semeador do bem. Os discípulos estão percebendo essas coisas e como a vinda do Reino não eliminou o mal e nem fez uma separação das forças. A injustiça ainda persiste.

Na parábola em questão, há uma forte identificação de seus ouvintes com a narração, uma vez que as plantações, de qualquer tipo, sempre são acometidas por outras plantas indesejadas que, por vezes, prejudicam o desenvolvimento das variedades semeadas. No caso do trigo, que era produzido em praticamente todo o território judeu cultivável,<sup>160</sup> a preocupação era com uma erva daninha muito parecida com o próprio trigo. O joio, descrito na parábola,

<sup>158</sup> Parábola com início em dativo, conforme nota 147. O Reino de Deus não é comparado com o homem que semeou a boa semente, mas sim com a colheita. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 224).

<sup>159</sup> Segundo Joachim Jeremias, essa interpretação alegorizada é complemento do próprio evangelista Mateus. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 85).

<sup>160</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 58-61.

pertence à mesma família biológica do trigo, sendo muito parecido com ele no seu aspecto e no seu crescimento, sendo que suas sementes são consideradas venenosas e uma pequena porção incorporada junto do trigo pode comprometer seriamente a sua qualidade. Em uma plantação comum, era necessário, durante o crescimento da lavoura, fazer a limpeza do trigo retirando as pequenas plantas do joio mais do que uma vez, a fim de garantir o melhor desenvolvimento do trigo. Mas esta não era uma plantação comum. Foi dito na narrativa que o joio em meio ao trigo não era uma condição normal, mas consequência da sementeira do inimigo. Por essa razão, houve surpresa e a indefinição quanto ao que se fazer com joio, pois ele era desproporcional quando comparado com o que era de costume. A solução não passaria pela retirada do joio, uma vez que as suas raízes estariam entrelaçadas com as do trigo, correndo o risco de se perder toda a plantação. A solução apontada pelo proprietário do campo é deixar crescerem juntos, trigo e joio, até o ponto em que as duas plantas são colhidas, quando se procederia com a separação entre elas, sem prejuízo ou confusão. O trigo, segundo Mateus, dá entrada no celeiro, enquanto o joio é amarrado em feixes para ser secado e, posteriormente, queimado, provavelmente sendo utilizado nas fornalhas de secagem do próprio trigo, substituindo a lenha que era recurso muito escasso<sup>161</sup> naquela região.

Dessa forma, três elementos são importantes para compreender a parábola do joio e do trigo. O primeiro deles é que a vinda do Reino de Deus não provoca uma ruptura radical com a condição social existente. O Reino não vem de forma soberana, se impondo através da força, mas vem na singeleza de uma sementeira, pequeno e discreto. O segundo, o entendimento de que o bem e o mal coexistem. Embora o Reino esteja presente e produzindo seus frutos, há uma oposição que lhe resiste e coloca obstáculos.<sup>162</sup> Nesse tempo de sementeira e não de imposição, o Reino transforma os que o acolhem, mas o livre arbítrio permite a sua recusa, e, à vista disso, o mal ainda pode se fazer presente. Assim, bem e mal compõem, simultaneamente, as condições de vida e de estrutura de uma sociedade. Por fim, o terceiro elemento: no tempo de Deus haverá o juízo último, com a definitiva separação entre os que recebem a vida eterna e os que serão condenados.<sup>163</sup> É a certeza de que nada é oculto a Deus, que Ele, no tempo certo da colheita, trará a justiça tão esperada pelos filhos do Reino. O mais importante é que o bem será reconhecido e o mal será eliminado para que, enfim se possa viver a plenitude do Reino.

Esse terceiro elemento é o ponto central dessa parábola e da parábola da rede de pesca. O tempo do julgamento virá e com ele a justiça de Deus sobre toda a sua criação. De um lado,

---

<sup>161</sup> JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 225.

<sup>162</sup> CARTER, Warren. *Mateo y los márgenes*, p. 428.

<sup>163</sup> FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. *Os evangelhos I*, p. 226.

a alegria e regozijo dos justos e, de outro, o choro e o lamento dos que praticaram o mal. Essa expectativa do juízo de Deus não é exclusividade dessas parábolas, como é possível ver em outras parábolas e ensinamentos de Jesus, mas, no conjunto do capítulo 13, formam uma forte imagem da consumação e da separação dos justos.

A parábola da rede de pesca<sup>164</sup> (Mt 13,47-50) muitas vezes é compreendida de uma forma mais restrita que a parábola do joio e do trigo, onde o julgamento recai sobre a própria igreja e seus adeptos. Nesse caso, a rede é a igreja que arrasta não só bons fiéis, mas também seguidores de más intenções, que se infiltram na comunidade de Cristo sob a influência do mal e com propósitos espúrios. Essa associação é feita pela presença da imagem da rede e a pesca remete à passagem onde Jesus chama seus discípulos a serem pescadores de homens (Mt 4,19). Essa interpretação não se sustenta, pois não há indicações que apontem para esse sentido na narrativa em questão. A imagem da rede de pesca é somente mais uma comparação que estava ao alcance dos ouvintes para indicar uma separação entre uma coisa e outra, como o joio e o trigo, os peixes comestíveis e os não comestíveis,<sup>165</sup> a eira e o trigo (Mt 3,12). Além disso, por três vezes no conjunto das parábolas do Reino segundo Mateus, as parábolas são contadas em pares: o tesouro e a pérola, o grão de mostarda e a semente e, por fim, o joio e o trigo e a rede de pesca. Essa duplicidade deve ser compreendida como variação de imagem, mas com o mesmo propósito. O ponto central da parábola da rede de pesca é o juízo que ocorre na consumação e, nos versículos 49 e 50, a conseqüente separação dos justos e o castigo aos maus, sendo inserido, com a imagem do sofrimento, um firme alerta de urgente conversão.

As parábolas ainda exortam as condições dos que seguem Jesus. Os filhos do Reino são chamados a viverem no mundo, com suas contradições, seus conflitos e suas injustiças, diferentemente de outros grupos que estabeleceram um afastamento da sociedade em que viviam em busca da santidade e da retidão, visando uma separação dos justos e dos pecadores.<sup>166</sup> As parábolas do joio e do trigo e da rede de pesca ensinam que, embora os discípulos de Jesus possam perceber e reconhecer o mal, não lhes cabe o julgamento e a ação correspondente. Os servos do Reino não estão em condições de arrancar o mal. Aparentemente seria o caminho mais fácil, porém, não seria possível fazer a correta distinção entre o bem e o mal sem um julgamento que vá além das aparências da superfície e se aprofunde no exame intrincado das raízes. Entre os escritos dos primórdios do cristianismo consta, na obra Pastor de

<sup>164</sup> Parábola com início em dativo, conforme nota 147. O Reino de Deus não é comparado com a rede de pesca, mas sim com a separação dos peixes. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*, p. 225).

<sup>165</sup> Segundo as determinações da lei mosaica para a alimentação.

<sup>166</sup> Pode-se citar como exemplo de comunidades separadas, embora com suas particularidades, o grupo dos essênios, dos batistas e a seita dos fariseus.

Hermas, uma parábola onde são apresentadas árvores sem folhas que pareciam estar mortas. Elas representavam a humanidade: “No inverno, despojadas de suas folhas, as árvores são semelhantes, e não se distinguem quais estão mortas e quais vivas. Da mesma forma, os justos e os pecadores não se distinguem neste mundo; são todos semelhantes”.<sup>167</sup> Atualmente é inverno, não se distinguindo os justos dos pecadores.

A impaciência é marca da ação humana, que, no afã de agir e fazer acontecer o que considera certo a partir de suas próprias categorias de julgamento, ou mesmo a partir de um padrão estabelecido de fora, muitas vezes se precipita e comete injustiças na transitoriedade de seu julgamento. Para Deus o tempo é diferente: “para o Senhor um dia é como mil anos, e mil anos como um dia” (2Pd 3,8). O tempo de Deus é a prudência e somente aquele que é eternidade sabe distinguir o tempo do plantio, do desenvolvimento e da colheita. Mesmo na precipitação das vontades humanas, o que é própria de quem percebe a vida na pressa de seus poucos anos, é sensato reconhecer e confiar que, em Deus, “para tudo há momento e tempo” (Ecl 3,1), sendo que o tempo de Deus não se coaduna com o tempo dos seres humanos. Ainda que haja a ansiedade para ver, em plenitude, o Reino de Deus, é a esperança que conduz à compreensão de que, para Deus, há um “tempo de plantar e tempo de arrancar o que plantou” (Ecl 3,2). Somente quem é santo pode exercer o juízo sobre o mundo. Qualquer outro tem apenas a possibilidade de enxergar segundo a sua própria condição e sua limitação de tempo e história, de experiência e expectativa. A limitação é condição própria do ser humano, que agora vê como que em um “espelho e de modo confuso” (1Cor 13,12). Ao ser humano não é dado o conhecimento da “obra que Deus faz do começo ao fim” (Ecl 3,11), sendo, portanto, prerrogativa divina o juízo sobre todas as coisas. Somente o juízo de Deus trará a justiça plena.

### **2.2.5 O mistério: o Reino se relaciona na fé (A semente que germina por si só)**

A última parábola a ser analisada, nessa seção de estudos das parábolas do Reino, não faz parte do conjunto apresentado por Mateus no capítulo 13, mas a sua compreensão é importante à medida que ela oferece uma boa síntese das reflexões até aqui expostas. A parábola da semente que germina por si só é descrita em Marcos (4,26-29). Dos evangelhos sinóticos, Marcos é o que menos utiliza o recurso das parábolas em sua exposição da mensagem de Jesus.

---

<sup>167</sup> PADRES APOSTÓLICOS. *O Pastor de Hermas*, 3ª parábola, 52, 3.

São apenas seis parábolas, sendo que quatro delas são também comuns em Mateus e em Lucas (o semeador 4,3-8, o grão de mostarda 4,30-32, os vinhateiros homicidas 12,1-9, a figueira 13,28-29) e duas delas são conteúdo exclusivo de Marcos (a semente que germina por si só 4,26-29 e a parábola da vigilância 13,34-36).

A parábola da semente que germina está inserida entre a parábola do semeador e a do grão de mostarda e isso se torna significativo para sua compreensão. Na parábola que a antecede, Jesus relata o trabalho do semeador que lança a semente em diferentes solos e alcança diferentes resultados. Há a germinação em quase todos os casos, porém, pelas circunstâncias em que se encontravam, somente um solo produz fruto. Essa semente que produz fruto revela um milagre da vida, uma intervenção de Deus. As festas da colheita ou da fertilidade dos tempos antigos<sup>168</sup> revelam que o entendimento dos acontecimentos biológicos estava longe de uma compreensão natural, sendo-lhes conferidos atributos fenomenais e místicos. A produção e a colheita eram prodígio de Deus, uma manifestação do poder e da graça divina. Na parábola subsequente, o grão de mostarda se torna uma grande árvore onde os pássaros são capazes de fazer seus ninhos. Da mesma forma, a semente germina e supera sua condição atual para se transformar em algo absolutamente novo e em uma proporção estupenda. Deve-se maravilhar-se com isso em qualquer circunstância e em qualquer tempo, mas, especialmente há dois mil anos, isso é absolutamente impressionante, pois os processos biológicos são incognoscíveis. Refere-se aqui a uma época anterior aos conceitos de evolução e, conseqüentemente, o processo pelo qual passam as coisas e suas etapas de transformação não eram conhecidos. Desse modo, em vez de se debruçar sobre o que era incompreensível, bastava a confiança no criador de todas as coisas e no seu agir. Por conseguinte, não está em evidência o processo e o desenvolvimento, mas o estágio inicial e o estágio final. No meio disso está a ação graciosa de Deus.

A parábola da semente que germina exalta a confiança no agir de Deus que, embora de modo incompreensível, está atuando em favor do Reino. Essa confiança é necessária para uma pequena comunidade de pescadores e agricultores que vê um longo e árduo caminho pela frente e que deve acreditar em sua missão contra todas as expectativas negativas e todas as possibilidades de fracasso. É a confiança de que o trabalho realizado não é em vão, ele denota esforço, na medida do que é possível para os discípulos, na limitação de sua atuação e de sua condição humana, e depósito da esperança de que Deus fará aquilo que é impossível e incompreensível. Do homem que semeia, não se exige outra coisa senão a espera da ação miraculosa de Deus. Assim como “a terra por si mesma produz o fruto” (Mc 4,28),

---

<sup>168</sup> BRONDANI, Joice Agle. *Máscaras e Imaginários*, p. 53.

independentemente da preocupação do homem que a semeou, agora não lhe cabe mais nenhuma ação para o seu germinar e o seu frutificar. A semente segue, ao seu tempo, o seu desenvolvimento.

Essa parábola também exorta a paciência, tal qual a parábola do joio e do trigo, que não é contada por Marcos e que aparece apenas em Mateus. Essa paciência é necessária quando se olha para a situação de urgência em que o povo aguardava o Messias. Na época de Jesus, sob o jugo dos dominadores romanos, o desejo de liberdade e de soberania política criava um ambiente de crescente tensão e conflito. A condição de submissão à autoridade romana não repercutia apenas nas condições social ou política, mas era também uma questão religiosa, pois essas coisas estão todas interligadas para o povo judeu. Movimentos de resistência armados<sup>169</sup> surgiram antes de Jesus e continuaram a surgir depois dele, com o intuito de restaurar a soberania de Israel e de expulsar seus dominadores romanos. Aos seus discípulos, porém, Jesus censura a tomada do poder com a violência que habitualmente faz parte dessas ações.

O Reino de Deus não se impõe, ele começa insignificante como uma pequena semente. Seu progresso é gradual e tranquilo, evocando imagens de crescimento e maturidade, semeadura e colheita.<sup>170</sup> Tudo o que se impõe à força resulta em violência. A missão anunciada e concretizada por Jesus evoca a imagem da mansidão do cordeiro (Mt 10,16) e sua visão do Reino remete ao “amor ao inimigo e à reconciliação”,<sup>171</sup> em uma recusa absoluta da violência. A paciência necessária para o Reino deve ser compreendida como confiança na providência e no agir de Deus, ou seja, não consiste em uma passividade ou em uma inatividade por parte dos discípulos, mas em não querer antecipar, por sua própria força ou vontade, aquilo que é de arbítrio divino. O discípulo deve, sim, fazer tudo aquilo que lhe é possível fazer para a vinda do Reino, mas o “Reino de Deus é um milagre. É o ato de Deus”.<sup>172</sup> O semeador faz a sua parte, semeia, e Deus faz aquilo que só a Ele compete.

O tempo chegou e o Reino de Deus já iniciou, despontou no horizonte da história e não vai mais retroceder. Ele começa com contorno singelo e depois se manifesta de forma gradativa em suas etapas. “Primeiro a erva, depois a espiga e, por fim a espiga cheia de grãos” (Mc 4,28). Como o Reino se desenvolve, não é possível compreender. É obra de Deus. Como no grão da mostarda ou na porção de fermento, o Reino tem um agir próprio, tem seu curso, o qual

<sup>169</sup> Pode-se citar Judas, o Galileu no ano 6 d.C., o movimento revolucionário dos Zelotas, responsáveis pela revolta de 70, os Sicários depois da década de 70 e Shime'on bar Kokhba na revolta judaica contra os romanos em 132 d. C. Todos eles provocaram muita violência e morte na ação e na reação por parte dos romanos e, ao final, todos falharam.

<sup>170</sup> WESTENNANN, Laus. *Dios en el Antiguo Testamento*, p. 103.

<sup>171</sup> THEISSEN, Gerd. *O Movimento de Jesus*, p. 389.

<sup>172</sup> LADD, George Eldon. *O evangelho do Reino*, p. 66.

permanece desconhecido, restando apenas reconhecer um final majestoso em contraste com o seu início acanhado. O Reino é, portanto, “portador de um dinamismo interno sobre o qual não temos domínio e que, sem intervenção exterior, chegará a seu termo”.<sup>173</sup>

A parábola da semente que germina ainda refere um último acontecimento, que dá desfecho à narrativa: a colheita. Presente também em Marcos, na parábola do sementeiro, aqui o tema da colheita assemelha-se às parábolas do joio e do trigo e da rede de pesca, narradas exclusivamente por Mateus. A colheita é o último estágio do Reino, é a conclusão que dá sentido a todos os outros acontecimentos. É onde se avalia o trabalho realizado desde o preparo da terra, da sementeira, até o desenvolvimento dos frutos. É a expectativa do juízo de Deus, a consumação do tempo de plantio e de desenvolvimento. É o final da história que já se iniciou quando a semente foi lançada, e que agora espera o desfecho derradeiro. Novamente o tempo é de Deus, só Ele pode determinar quando o fruto está maduro e assim proceder com a colheita.

Para os discípulos, fica a confiança de que o fim chegará e com ele, o dia do juízo de Deus que vai, enfim, restaurar a justiça e colocar tudo no seu lugar. Se a semente foi lançada, a colheita se aproxima, mas no meio disso há um tempo necessário para o desenvolvimento, para o crescimento e para o amadurecimento dos frutos. Esse é um mistério que pertence somente a Deus, o mistério do Reino. O que não é compreensível aos povos deve ser tomado com amor e guardado com esperança, como no exemplo dado por Maria, que “conservava [...] e meditava em seu coração” (Lc 2,19).

### 2.3 OS SINAIS DO REINO: O CUIDADO COMO ATO DE HOSPITALIDADE

Como já visto, o Reino está presente na história a partir da presença e da atuação de Jesus, e isso é fundamental para a compreensão de que os milagres realizados por ele são claros sinais da presença e da manifestação do Reino no meio de nós. Ao se compreender os milagres como sinais e a sua relação com a escatologia,<sup>174</sup> há um deslocamento de compreensão do próprio Jesus. Ele não é um curandeiro ou um mágico. Os milagres de Jesus não se fecham em si, não é o milagre pelo milagre, mas culminam em um sinal que indica algo maior do que ele. O Reino já irrompeu e começa a transformar as realidades, mas o seu agir é discreto, pode passar despercebido. Jesus realiza sinais para que as pessoas possam ver e experimentar, já no

<sup>173</sup> GOURGUES, Michel. *As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus*, p. 22.

<sup>174</sup> SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*, p. 128.

presente, aquilo que é prometido na plenitude do Reino de Deus.

Os sinais, portanto, apontam para uma realidade que supera a condição experimentada pela condição humana e antecipa tudo aquilo que é realidade no Reino vindouro. O milagre é o extraordinário para o ser humano, porém, o extraordinário para o ser humano é o ordinário no Reino. Os sinais feitos por Jesus revelam uma imagem de contraste e de oposição entre a realidade vivida em um mundo onde o mal está presente e a realidade futura do Reino. Quando Jesus cura uma doença, está afirmando: no Reino não há doença. Quando expulsa um demônio, está dizendo: no Reino só existem as forças do bem. Quando multiplica os pães, aponta: no Reino não há fome. Esses sinais, contudo, só são milagres em um mundo não convertido,<sup>175</sup> mas, na presença do Reino, todos esses milagres são obviedades. Esta é a vida no Reino: não há doença, fome, miséria, sofrimento, mal.

Os milagres apontam, ainda, para o agir compassivo de Deus, que se move por amor e por misericórdia diante da dor e do sofrimento humano. Jesus, em seus atos, resplandece a graça acolhedora de Deus, que faz de seu Reino o lugar por excelência da hospitalidade, amparando e cuidando de seus filhos e filhas como um anfitrião que abre as portas de sua casa para acolher o viajante necessitado de resguardo e abrigo. O Reino se faz presença hospitaleira e libertadora, inaugurando o tempo de misericórdia e de salvação de seu povo.

Jesus, durante seu ministério, realizou muitos milagres a vista de todos, e as multidões o seguiam por causa desses sinais (Jo 6,2). Entre os milagres realizados por Jesus, há curas de enfermidades, exorcismos, sinais na natureza e ressuscitações. Nominalmente citados são cerca de trinta e cinco milagres,<sup>176</sup> mas muitos outros sinais foram mencionados de forma genérica. Exemplo disso são as curas de enfermos e os exorcismos relatados de modo coletivo, tornando impossível numerá-los. Outras vezes, os evangelistas descrevem os sinais com mais detalhes, quando são acontecimentos centrais na compreensão do ministério de Jesus. Nesta sessão, analisar-se-ão os milagres de Jesus como sinais do Reino de Deus. Eles serão divididos em cinco itens: curas, exorcismos, multiplicação dos pães, milagres sobre a natureza e ressuscitações.

---

<sup>175</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da Esperança*, p. 71.

<sup>176</sup> Segundo Joachim Jeremias, o número de milagres realizados por Jesus deve reduzir consideravelmente após uma investigação mais crítica das narrativas. São três aspectos que contribuem para tal resultado: a) uma revisão crítico-literária e linguística pode indicar mal-entendidos de linguagem, que tornaram alguns fatos normais como atos milagrosos ou mesmo o aumento desses sinais, e, ainda, uma ornamentação de uma história; b) alteração posterior do material onde a igreja das origens pode ter atribuído mais histórias de milagres do que o ocorrido como meio de apresentar a soberania e a autoridade de Jesus; c) uma análise da história das formas, distinguindo as camadas palestinese e helenística, pode resultar em uma redução do material. Ainda assim, Jeremias indica que um exame crítico apurado pode reduzir a quantidade de milagres, mas também pode extrair um “núcleo de tradição firmemente associado com os fatos do ministério de Jesus”. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 146ss).

### 2.3.1 Curas

As curas realizadas por Jesus acontecem, segundo os evangelhos, com maior frequência no início do ministério de Jesus na Galileia e marcam o começo da sua popularidade. Assim, contribuem significativamente para a notoriedade de Jesus, que as realiza no intuito de serem sinais visíveis do Reino anunciado. As curas ocupam lugar de destaque na missão de Jesus também devido à superação da mentalidade na qual a doença era motivo de exclusão social, muitas vezes determinada pela própria religião, que imputava à doença uma relação com o castigo divino. Logo, a “atividade de cura de Jesus manifesta uma imagem abrangente da humanidade, os seres são vistos como seres ao mesmo tempo intelectuais, emocionais, corporais e sociais”.<sup>177</sup> Pesa aqui, de modo muito contundente, o caráter inclusivo e hospitaleiro do Reino, contrapondo-se ao modo segregador de agir das elites religiosas da época.

Perpassam as escrituras exemplos da associação entre pecado e doença em uma relação estreita com o agir punitivo de Deus e seu castigo (Ez 28,22-23; Sl 106, 15; 2Rs 5,27; Ez 14,19; Sl 38,3-4; Ez 4,17). Portanto, se a doença é, muitas vezes, apontada como consequência do pecado, a sua cura depende de um resgate, da graça de Deus em favor do moribundo. “Ele machuca, mas cuida das feridas; suas mãos ferem, mas curam” (Jó 5,18) ou em outros exemplos (Sl 30,2; 107,20; 41,3; Is 38,16; Jr 33,6; Jó 29,4). Evidentemente que se trata de uma época em que a medicina ou os conhecimentos sobre as doenças eram extremamente limitados, o que afastava a compreensão das enfermidades como processos naturais. Quando os fenômenos ou os processos da natureza, a doença e a saúde, a vida e a morte, as vitórias e as derrotas não podem ser esclarecidas, a explicação reside unicamente na vontade de Deus.

Embora todas as restrições alimentares, os regulamentos moral e sexual, e todas as normas referentes à pureza auxiliassem consideravelmente na prevenção de doenças (Êx 15,26; 23,25), o tratamento das enfermidades era precário e ineficiente em razão dos poucos recursos. As normas descritas nos capítulos 12, 13 e 14 de Levítico para a administração das regras em casos de doenças deixam claro, além da precariedade no tratamento, que a doença é impureza e, como tal, causa de isolamento e exclusão da comunidade. É responsabilidade do sacerdote avaliar os casos de doenças com risco de contágio e atestar a cura do enfermo. Os procedimentos rituais adotados em caso de doença ou cura atestam as concepções de que as enfermidades são sanções de Deus por pecados cometidos e de que a cura é sinal da reconciliação com Deus.

---

<sup>177</sup> SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*, p. 128.

A consequência do pecado é o mal que assola o indivíduo, que lhe tira não apenas a sua saúde física, mas também a sua dignidade social e o seu pertencimento a uma comunidade. A partir da gravidade da doença, o sujeito não conta mais com o auxílio protetivo de familiares, de amigos e, evidentemente, dos dirigentes da religião. Essa postura do povo judeu de isolar o enfermo se relaciona com uma preservação dos que estão sadios, mas também tem forte relação com a questão da justiça. O raciocínio parece simples: se está doente, é porque Deus quis assim, como advertência ou punição por seus atos, logo, ninguém deve interferir no castigo de Deus. Em uma interpretação de mundo na qual “uma vida forte e vigorosa é uma vida abençoada por Deus, e uma vida enferma, aleijada ou mutilada é uma maldição”,<sup>178</sup> mais do que abandonado por sua sociedade, o doente se via abandonado por Deus, tentando compreender qual o mal teria causado a sua ira. Os demais não querem a sua presença, tudo se torna impuro a partir de seu toque. É, agora, um maldito por Deus e pelos irmãos.

Essa postura diante da doença e sua correspondência com a ação punitiva de Deus faz parte da experiência social e religiosa do povo judeu e chega até a época de Jesus nos mesmos termos de entendimento. As doenças e enfermidades são, ainda, assunto religioso e motivo de segregação. Os pobres são os que mais sofrem com as doenças, pelas condições em que vivem, seja por pior acesso a alimento, água e habitação, seja pela atividade profissional a que devem se sujeitar para garantir o sustento. São os pobres, também, que vivem na impureza, em contato com aquilo que os pode contaminar e causar enfermidade. Ademais, os poucos médicos disponíveis dão preferência aos que têm condições de pagar pelos altos custos de seu serviço,<sup>179</sup> descuidando-se dos pobres. Nas estradas, nas periferias e nos arredores das cidades é onde são encontradas essas pessoas. Os evangelhos relatam sempre uma multidão em busca dos milagres de Jesus. Os termos hiperbólicos são facilmente percebidos e interpretados na sua intenção de demonstrar a força de Jesus e o envolvimento que ele desencadeia, mas não é difícil imaginar que todos aqueles que estavam desamparados pela doença e pelo estigma que ela lhes imputava corriam na direção de Jesus para serem curados. Nessas condições estavam muitas pessoas.

Com base no quadro social descrito, pode-se afirmar que o desejo primeiro dos enfermos que se colocam diante de Jesus é, certamente, a cura das doenças, mas também é, a partir disso, o próprio restabelecimento da dignidade perante os outros e perante Deus. O desejo de ser novamente aceito pela sociedade e de pertencer outra vez ao grupo. É nesses termos que ocorre a associação da cura à salvação (Mc 6,56; Mt 14,35), pois se trata da integralidade da pessoa

---

<sup>178</sup> PAGOLA, José Antônio. *Jesus*, p. 194.

<sup>179</sup> Os médicos são mencionados entre as profissões desprezíveis, ao lado dos ladrões. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 406).

que é reestabelecida. É, portanto, a condição de poder “desfrutar como os outros de uma vida mais plena”<sup>180</sup> dentro, é claro, das condições que a sua posição na sociedade permitia desfrutar.

### 2.3.1.1 Curas coletivas

Além das curas nominadas, das quais se ocupará a seguir, segundo os evangelhos, Jesus realiza diversas vezes curas que abrangem multidões. Elas são descritas como um forte motivo para a aglomeração de pessoas em torno de Jesus. As passagens que narram esses episódios esforçam-se para mostrar que, de todos os cantos e de todas as regiões, vinham pessoas em busca de Jesus para a obtenção do milagre da cura. Nos sinóticos, essas curas são um referencial importante no seu ministério, sendo que é a partir delas que Jesus ganha popularidade e audiência para seus ensinamentos. As multidões o seguiam em busca de cura antes de o seguirem para ouvir a mensagem. Os evangelistas relatam esses casos como uma prova contundente da autoridade de Jesus sobre as enfermidades e os espíritos impuros e posicionam Jesus, já de início, em um patamar absolutamente diferente dos outros mestres e mesmo de outros pretendentes a Messias. As curas são os sinais visíveis do Reino anunciado por Jesus e respondem a uma necessidade urgente do povo. Através desses sinais, muitos creram e seguiram Jesus, que os foi confirmando na fé. As curas se tornam sinais incontestáveis do poder de Jesus, que fazem o povo ir à sua procura e os seus adversários terem mais respeito e cautela.

Dos evangelistas, Mateus é quem mais cita as curas coletivas feitas por Jesus, fazendo isso por seis vezes (4,23-25; 8,16-17; 9,35; 14,14; 14,34-36; 15,29-31). Também é o que mais especifica quais tipos de doenças foram curadas (endemoniados, lunáticos, paralíticos, coxos, cegos, aleijados, mudos). Em Mateus, as curas ocorrem na Galileia, em Genesaré, no deserto, em Cafarnaum e em diversas cidades que Jesus percorria. Marcos, por sua vez, destaca, em três ocasiões, essas curas coletivas (3,7-12; 1,32-34; 6,53-56), ocorrendo, em paralelo com Mateus, na Galileia, em Genesaré e em Cafarnaum. Relata a cura de enfermidades e a expulsão de demônios. Marcos ressalta que o povo queria tocar Jesus ao menos na orla de suas vestes (3,7-12) e, quando conseguiam, eram salvos (6,53-56). Por fim, Lucas tem em comum com Marcos e Mateus os episódios na Galileia (6,17-19) e em Cafarnaum (4,40-41) e, além desses, acrescenta o acontecimento no deserto, também descrito por Mateus, que em Lucas é situado

---

<sup>180</sup> PAGOLA, José Antônio. *Jesus*, p. 193.

em Betsaida (9,10-11). Os relatos das curas são bem genéricos e se limitam a dizer que, aos necessitados de cura, restituiu a saúde (9,10-11), que doenças e espíritos impuros eram curados (6,17-19), assim como doentes atingidos de males diversos (4,40-41). Lucas é o único evangelista que cita a imposição das mãos para a cura (4,40-41). Também é o único que relata que as multidões vinham para além das curas, vinham para ouvir (6,17-19), e que Jesus ensinava sobre o Reino (9,10-11). O evangelista João não menciona nenhuma ocorrência de curas coletivas, fazendo uma única referência à multidão que seguia Jesus nas margens do mar da Galileia antes da multiplicação dos pães, pois tinham visto os sinais que ele realizava nos doentes (6,1-2). O Quadro 2 detalha os lugares e as curas coletivas descritas nos evangelhos.

**Quadro 2 – Curas coletivas**

Lugar	Evangelista		
	Mateus	Marcos	Lucas
Na Galileia	4,23-25	3,7-12	6,17-19
	Galileia, da Decápole, de Jerusalém, da Judeia e da Transjordânia.	Galileia, da Judeia, de Jerusalém, da Iduméia, da Transjordânia, dos arredores de Tiro e de Sidônia.	Judeia, de Jerusalém, e do litoral de Tiro e de Sidônia.
	São curadas doenças diversas e todas as enfermidades, como endemoniados, lunáticos e paralíticos.	Curou os que sofriam de alguma enfermidade e expulsou demônios.	Doenças e espíritos impuros eram curados.
Em Cafarnaum	8,16-17	1,32-34	4,40-41
	Trazem muitos endemoniados e enfermos.	Curou muitos doentes de diversas enfermidades e expulsou muitos demônios.	Doentes atingidos de males diversos.
No deserto	14,14		
	Curou os doentes tomado por compaixão.		
Em Genesaré	14,34-36	6,53-56	
	Trouxeram todos os doentes e eles foram curados.	Traziam todos os doentes e eles foram curados.	
Diversas cidades	9,35		
	Curava toda sorte de doenças e enfermidades.		
Lago da Galileia	15,29-31		
	Numerosas multidões trazendo coxos, cegos, aleijados, mudos.		
Betsaida			9,10-11
			Aos necessitados de cura, restituiu a saúde.

Fonte: elaborado pelo autor.

## 2.3.1.2 Curas nominadas

As curas realizadas por Jesus estão descritas nos quatro evangelhos, totalizando 16 acontecimentos, sendo que João é o que menos relata curas e outros milagres. Das curas relatadas por João, porém, duas são exclusivas de seu evangelho (5,1-9; 9,1-7) e uma (4,46-54) é também encontrada em Mateus e em Lucas. Nos sinóticos, elas aparecem, em sua maioria, comuns aos três evangelistas. Com algumas exceções, aparecem exclusivamente em apenas um evangelho. Em Marcos, figuram duas vezes (8,22-26; 10,46-52) e, em Lucas, quatro vezes (13,10-17; 17,11-19; 14,1-6; 22,49-51). Em Mateus não há nenhuma exclusividade. O Quadro 3 apresenta os milagres de curas descritos nos evangelhos que serão tratados aqui.

Quadro 3 – Curas nominadas

Cura	Evangelista			
	Mateus	Marcos	Lucas	João
Leproso	8,1-4	1,40-45	5,12-16	
Servo do Centurião	8,5-13		7,1-10	4,46-54
Sogra de Pedro	8,14-15	1,29-31	4,38-39	
Paralítico	9,1-8	2,1-12	5,17-26	
Hemorroísa	9,20-22	5,25-34	8,43-48	
Cego	9,27-31 20,29-34	10,46-52	18,35-43	
Homem com mão atrofiada	12,9-14	3,1-6	6,6-11	
Surdo gago		7,31-36		
Cego de Betsaida		8,22-26		
Mulher encurvada			13,10-17	
Dez leprosos			17,11-19	
Hidrópico			14,1-6	
Paralítico na piscina				5,1-9
Cego de nascença				9, 1-7
Orelha de Malco			22,49-51	

Fonte: elaborado pelo autor.

Para compreender melhor os sinais de Jesus, as curas serão divididas em pequenos grupos, como lepra, cegueira, cura de mulheres, paralíticos, curas em dia de sábado e Gentios e Malco.

### 2.3.1.2.1 Lepra

Uma das doenças que era causa de maior sofrimento no povo era a lepra. Descrita desde a formação do povo, era uma doença terrível, pois excluía totalmente a pessoa do convívio familiar e da sociedade. As pessoas diagnosticadas pelo sacerdote como possuidoras de lepra viviam longe da cidade e tinham a obrigação de, ao se aproximarem de alguém, bradar em voz alta a sua enfermidade ou tocar um sino para alertar do perigo de estar próximo e se contagiar. A lepra, hoje, na maioria dos casos, é identificada por hanseníase,<sup>181</sup> uma doença infectocontagiosa de lenta evolução e que se manifesta, principalmente, por manchas ou lesões na pele, ocasionando a diminuição ou a perda da sensibilidade à dor e da sensibilidade térmica. Em um quadro mais grave, leva a atrofias e paralisias permanentes. Porém, em uma época de poucos recursos e de conhecimentos limitados sobre a medicina, várias doenças poderiam receber genericamente o nome de lepra. O próprio termo *tsaraath* (תִּצְרָאֵת), que aparece nos escritos hebraicos, denotava uma condição anormal na pele, podendo se referir a outras enfermidades que causavam manchas ou tumores. Quando da tradução do hebraico para o grego, substituiu-se a palavra *tsaraath* por *λέπρα* (*lépra*), derivado de *λεπίς* (*lepís*), que corresponde a escama/escamoso, que pode indicar outra enfermidade, mas que acabou sendo generalizado para as doenças com sintomas manifestados na pele.

No povo hebreu, como não se conhecia a cura para essas doenças de manifestação cutânea, a solução era o isolamento do enfermo. A avaliação era feita por um sacerdote, que analisava os sinais visíveis na pele e qualificava a doença. Os critérios utilizados nesse processo de avaliação estão dispostos nos capítulos 12, 13 e 14 de Levítico e, a partir deles, o sacerdote determinava o isolamento, que podia ser provisório, quando os sinais deixavam dúvidas, sujeito a nova avaliação, ou definitivo, quando os sinais eram claros de lepra. A inserção da pessoa novamente na comunidade, quando os sinais de sua doença desapareciam, também se dava por avaliação do sacerdote, e, através de um rito de purificação e de expiação do pecado, a pessoa podia voltar ao convívio social.

A lepra representava o que era impuro e repulsivo na tradição judaica no tempo de Jesus e as pessoas acometidas por esse mal ainda eram submetidas à avaliação do sacerdote e ao isolamento do convívio social. É nesses termos que se olha para a cura de um leproso por Jesus, descrito em Mateus (8,1-4), em Marcos (1,40-45) e em Lucas (5,12-16). Jesus está no início de

---

<sup>181</sup> Referência ao médico norueguês Gerhard Armauer Hansen, que descobriu a causa da doença em 1873.

seu ministério na Galileia e já conta com uma multidão que o procura por causa de suas curas e da autoridade de seu ensino. A iniciativa é por conta do leproso anônimo que se aproxima de Jesus e demonstra sua total confiança na capacidade e no poder de Jesus de realizar a cura: “Senhor, se queres, tem poder para purificar-me” (Mt 8,2).

O leproso era um anônimo, como todos os leprosos deveriam ser: perdera o direito sobre suas posses, perdera o contato com os familiares e com a comunidade. Era, agora, um morto-vivo a estar em um confinamento social e espiritual devido a sua enfermidade. Vivia em sofrimento, era rejeitado e desprezado. Perdera sua dignidade de ser humano. O leproso, ao ver Jesus, desafia as regras da comunidade e contraria as prescrições de isolamento, vai até onde está Jesus, no meio do povo, e se prostra diante dele. O leproso reconhece o poder de Jesus, mas está reticente em relação a seu desejo. Ele não sabe a resposta de Jesus e isso é significativo, pois sua enfermidade carrega o estigma da impureza e do pecado e a cura solicitada (poder para purificar-me *‘καθαρίσαι’*) se associa, também, a qual é o olhar de Jesus em relação ao pecado e ao castigo. Jesus, por sua vez, recebe o leproso, o escuta e se decide de imediato: “Eu quero, sê purificado”. Tocando o leproso, este ficou livre de sua lepra no mesmo instante.

Outro episódio envolvendo a cura de leprosos é relatado em Lucas (17,11-19) e, dessa vez, são dez leprosos que vão na direção de Jesus suplicando por compaixão. Jesus está em trânsito para Jerusalém e, não evitando a Samaria como outros judeus, passa pela região e entra em um povoado. Lá, os dez leprosos vão ao seu encontro, mas não se aproximam, conforme o costume, param a distância. Diante da súplica dos enfermos, Jesus pede um ato de fé: que eles se apresentem aos sacerdotes. A cura não é instantânea, ocorre à medida que eles se dirigem ao sacerdote. Os leprosos creram em Jesus e foram purificados. Interessante notar que, nos dois casos de cura de lepra, Jesus pede para os favorecidos se apresentarem aos sacerdotes, conforme determina a Lei, para serem novamente incluídos na sociedade. Aqui não basta a cura da enfermidade, é preciso o reconhecimento público de que o então enfermo agora está saudável e em condições de retomar a sua posição social antes renegada pela doença.

#### 2.3.1.2.2 Cegueira

Entre as enfermidades curadas por Jesus, encontra-se a cegueira. Dentro da cultura semítica, também era uma doença com consequências extremamente nefastas para quem fosse acometido por ela. A cegueira tira a liberdade individual e a possibilidade de a pessoa exercer

uma profissão e funções dentro da religião e da sociedade. Era uma forte causa de exclusão social, de pobreza e de indignidade, posicionando a pessoa em um grau de inferioridade em relação as demais, restando a elas, muitas vezes, a indignidade e a mendicância nas entradas das cidades. A cegueira podia ser de nascença ou provocada por acidentes ou incidentes relacionados ao combate, pois, muitas vezes, os vencidos têm a pena de terem os seus olhos vazados<sup>182</sup>. Assim como outras doenças, a cegueira é compreendida pelos judeus como um castigo divino e está nomeadamente listada entre as diversas maldições enviadas por Deus em caso de desobediência aos seus estatutos e mandamentos (Dt 28,28). Assim, a relação do indivíduo acometido pela cegueira com o pecado se torna intrínseca e, com ela, a relação de culpa e castigo, acarretando uma postura de afastamento e de exclusão do cego, que passa a ser “um homem explorado e despojado” (Dt 28,29). A cegueira representa o falho e o imperfeito diante de Deus. É um defeito, por exemplo, que impedia um homem de ser sacerdote (Lv 21,18).

Nos evangelhos, quando as curas são mencionadas e as enfermidades nominadas, encontra-se a menção aos cegos em Mateus (15,29-31; 11,5), o que aponta para uma expressiva incidência dessa enfermidade na população palestina. Jesus realiza a cura de cegos em cinco episódios. Em João (9,1-7), cura um cego de nascença; em Marcos (8,22-26), cura o cego de Betsaida; em Mateus (20,29-34; 9,27-31), Marcos (10,46-52) e Lucas (18,35-43), cura a cegueira em Jericó; e em Mateus, cura dois cegos (9,27-31) em um momento e um cego endemoniado em outro (Mt 12,22).<sup>183</sup>

A cura em Jericó, que é encontrada nos três sinóticos, é relatada com algumas diferenças entre os evangelistas. Em Mateus, são dois cegos anônimos que Jesus toca nos olhos e eles ficam curados. Em Marcos e em Lucas, é apenas um cego que está mendigando, sendo que, em Marcos, ele recebe o nome de Bartimeu, e a cura é feita pelas palavras de Jesus. Nos três episódios, os cegos estão sentados à beira do caminho, na saída de Jericó, e clamam por Jesus com o título profético de Filho de Davi e pedem compaixão. Após a cura, os cegos passam a seguir Jesus. Aqui, o milagre aponta para além dele mesmo. Ele aponta para Jesus que ouve o grito daquele que sofre, para a fé dos cegos, para a graça e a misericórdia divina e para o seguimento dos curados.

Mateus relata, ainda, a cura de dois cegos (9,27-31), aparentemente na cidade de Cafarnaum, com muitas semelhanças com 20,29-34, o que também pode indicar uma duplicação do milagre. Entretanto, a diferença significativa entre as duas passagens é que, na

<sup>182</sup> MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de São Mateus*, p. 152.

<sup>183</sup> Embora essa cura seja apontada por Joachim Jeremias como uma duplicação de Mateus (9,27-31). (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 146).

primeira, há a expressa ordem de Jesus proibindo a divulgação: “que ninguém o saiba” (9,30). A censura feita por Jesus não se refere, aparentemente, ao milagre em si, mas à atribuição, por parte dos cegos, do título messiânico Filho de Davi a Jesus. Os curados, por sua vez, logo que saem da presença dele, não cumprem com a censura imposta e falam de Jesus pela redondeza.

Em João (9,1-7), Jesus cura um cego de nascença e, nesse milagre, o foco da narrativa não está no ato da cura, que acontece como um motivo introdutório para os debates que seguem, mas sim nas questões teológicas antes, durante e depois do fato. Como é comum às narrativas de milagres em João, o enredo é mais desenvolvido, comunicado o milagre como um sinal de Jesus. A cegueira em questão desenvolve-se em dois aspectos, a cegueira física e a cegueira espiritual. João parte de uma “situação real, de um fato concreto da vida para chegar às conclusões catequéticas, pastorais e teológicas”.<sup>184</sup>

A primeira questão é levantada pelos discípulos de Jesus, que, ao verem um cego de nascença, perguntam de quem é o pecado para que tal condição se realizasse, dos pais ou dele próprio. O questionamento dos discípulos confirma a perspectiva teológica da época de Jesus, onde o pecado é a causa direta das enfermidades e das doenças acometidas, em uma relação inevitável de causa e efeito, pecado e castigo. Em uma mentalidade onde até mesmo um feto poderia pecar<sup>185</sup> no ventre de sua mãe, não há dúvida sobre a compreensão de que alguém pecou para merecer a cegueira, e resta, agora, saber de quem é a culpa. Jesus aponta para outra direção, não responde a partir da mentalidade da culpa, mas sim amplia o mistério para além das fórmulas e dos esquemas de compreensão conhecidos. João utiliza a narração do milagre da cura do cego para extrapolar o fato em si, apontando para Jesus como o enviado de Deus e assim sendo, é a luz que tira o mundo da cegueira das trevas e do pecado. As palavras de Jesus, “Eu sou a luz do mundo” (Jo 9,5), retomam João (8,12) e exprimem o cumprimento da profecia de Isaias (9,1) – “O povo que andava nas trevas viu uma grande luz”. Na própria forma em que a cura ocorre, a narrativa de João remete ao cumprimento da promessa da vinda do Messias, quando Jesus faz lama com a sua saliva e a passa nos olhos do cego e pede para que ele se lave na piscina de Siloé, que o evangelista salienta significar “Enviado”. É significativo também recordar a relação da água da piscina com o rito batismal.

A narrativa de João prossegue após a cura do cego, deslocando o foco para a repercussão do fato de o povo e os fariseus terem interrogado o homem agora curado de sua cegueira de nascença. Os fariseus não conseguem enxergar o que está diante deles, o sinal que dá validade

<sup>184</sup> MAZZAROLO, Isidoro. *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 177.

<sup>185</sup> BORTOLINI, José. *Roteiros homiléticos*, p. 69.

à missão de Jesus. Interrogam o homem e seus pais,<sup>186</sup> não admitem a possibilidade fora de sua visão de mundo, são demasiado apegados às tradições antigas e não discernem a realidade que supera a Lei. Diante da inquirição, aquele que era cego dá verdadeiro testemunho de Jesus: um profeta e um enviado de Deus.<sup>187</sup> É também uma resposta aos fariseus que reclamam do testemunho próprio de Jesus (Jo 8,13). Aqui, é outro homem que dá testemunho de Jesus, mas, mesmo assim, eles não admitem. Aquele que era cego ainda percebe, com espanto, a grande contradição de seus inquiridores: não sabem de onde é Jesus, mas o sinal que ele fez aponta que veio de Deus. São aqueles fariseus que se dizem estar mais perto de Deus e do conhecimento de sua vontade e agir, e, no entanto, ignoram o fato mais claro da presença de Deus e do tempo salvífico. Por justiça, é preciso mencionar que nem todos os fariseus concordavam entre si, havendo debate entre eles sobre a validade do ministério de Jesus, como observado em 9,16, onde o sinal feito por Jesus suscitava a discussão, o que é retomado mais tarde em 10,21.

Ao fim da narrativa, João coloca a expulsão do homem curado da sinagoga e o acolhimento de Jesus em seu seguimento. O evangelista empenha-se em mostrar que o homem foi curado de sua cegueira física e espiritual ao confessar Jesus como o enviado de Deus. Essa é a fala final de Jesus, quando anuncia que muitos passam a ver e outros se tornam cegos. Acusa diretamente os fariseus, que, de tão certos em possuir a compreensão de Deus a partir da sua interpretação da Lei, não compreendem os seus sinais. Não conhecem a Deus (Jo 8,19) e se negam a ver a verdade que está diante de seus olhos.

Há ainda, em Marcos (8,22-26), a cura de um cego em Betsaida, cidade fora dos limites da Galileia e onde Jesus realizou diversas curas (Lc 9,10-11), o qual recebe a censura pela falta de conversão (Mt 11,21). Um cego é trazido para que Jesus o toque, mas, diferentemente de outros milagres, Jesus se afasta, com o cego, do povoado<sup>188</sup> e, estando distante, realiza a cura, em um rito parecido com João (9,6) no que tange ao uso da saliva, mas diferente pela imposição de mãos e, principalmente, pela cura em duas etapas. Após a primeira imposição das mãos, o cego tem a visão embaçada, as pessoas parecem “árvores andando” (8,24). Após uma segunda imposição das mãos, o que era cego agora enxerga “nitidamente e de longe” (8,25). Para melhor compreender a intensão desse episódio em Marcos, é preciso situar a passagem em relação ao que vai acontecer nos versículos seguintes, onde Pedro faz sua profissão de fé. Já em 8,18, Jesus reclama que os discípulos não compreendem o teor de suas palavras: “Tendes olhos e não vedes,

<sup>186</sup> Um testemunho válido é um de duas pessoas, conforme o próprio Jesus (em Jo 8,17).

<sup>187</sup> FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos II*, p. 380.

<sup>188</sup> Isso também acontece em Marcos (7,33), quando Jesus toma o surdo gago e o afasta da multidão antes da realização da cura.

ouvidos e não ouvis”, em uma referência a Jeremias (5,21) e a Ezequiel (12,2). A cegueira dos discípulos é espiritual e, tal como a cegueira física do cego de Betsaida, vai se curando em etapas até culminar na profissão de Pedro: “Tu és o Cristo” (8,29).

### 2.3.1.2.3 Curas de mulheres

Os evangelhos relatam três curas realizadas em mulheres. Duas dessas curas são relatadas, igualmente, pelos sinóticos: a cura da sogra de Pedro (Mt 8,14-15; Mc 1,29-31; Lc 4,38-39) e a hemorroíssa (Mt 9,20-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48). Um episódio é narrado apenas por Lucas, que é a cura de uma mulher encurvada (Lc 13,10-17). Além dessas curas, Lucas é quem também cita, sem entrar em detalhes, outras mulheres que “havia sido curadas de espíritos malignos e doenças” (Lc 8,2). Nas três passagens que detalham as curas, as mulheres não têm nome, são identificadas pela doença ou, em um caso, pelo grau de parentesco com Pedro. Esse fato não chega a ser estranho devido à situação da mulher dentro da sociedade judaica. Seus nomes, quando apresentados, estão sempre vinculados a algum homem, seja ele seu pai, seu marido, seu irmão ou seu filho, e, quando não estão, provavelmente não são judias.

Importante salientar que a condição da mulher na sociedade judaica era de inferioridade em relação ao homem. Excluídas da vida pública, sua relação era de servidão ao homem e sua atuação era restrita ao interior das casas, seja nas atividades domésticas, seja no cuidado de seus filhos ou irmãos mais novos. As mulheres eram compreendidas como propriedade do pai ou do marido, sendo comumente contada entre as posses desses.<sup>189</sup> Na casa do marido, são suas atribuições “moer, cozinhar, lavar, amamentar os filhos, fazer a cama do marido e, para compensar sua manutenção, fiar e tecer lã; outras, acrescentavam aos deveres de esposa, preparar a bacia para o marido, lavar-lhe o rosto, as mãos e os pés”.<sup>190</sup> As mulheres não eram contadas entre os habitantes (Êx 12,37) ou entre as multidões (Mt 14,21). Quanto à religião, as mulheres não têm muitas obrigações e nem direitos, equiparando-se aos escravos,<sup>191</sup> e, não sendo confiáveis, não prestavam testemunho público.<sup>192</sup> Em todos os aspectos sociais, a mulher tinha estima inferior à do homem e até o seu nascimento era seguido de indiferença ou mesmo

<sup>189</sup> DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 62.

<sup>190</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 485.

<sup>191</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 330.

<sup>192</sup> A menos que seu testemunho seja avalizado por seu pai ou marido. (Cf. DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 98).

de tristeza.<sup>193</sup> Elas representam a malícia (Ecles 25,26), a concupiscência, a fraqueza<sup>194</sup> e a culpa pelo pecado (Ecles 25,33). Tudo isso lhe colocava em uma condição de submissão e de obediência.

Com efeito, além de todos os empecilhos culturais e sociais na vida da mulher, as enfermidades, sinônimo de impureza e de dominação maligna, as condenavam de forma ainda mais severa. As mulheres que adoeciam perdiam a pouca dignidade que possuíam, pois nem o seu papel em casa e suas tarefas cotidianas poderiam ser realizadas. Se a pouca consideração que recebia estava ligada a suas atividades e aos trabalhos na casa ou à procriação, que valor teria uma mulher se estivesse privada de sua saúde e da possibilidade de cumprir com suas incumbências? Se a mulher tinha o seu valor diminuído na cultura judaica, teria menos ainda se fosse acometida por uma doença, em uma mistura de discriminação e preconceito que acarretava grave rejeição.

O relato da cura da sogra de Pedro é feito de forma sucinta pelos evangelistas, apenas relatando que aconteceu em Cafarnaum, na casa de Pedro. A identificação da mulher é com Pedro, seu genro, e não com seu marido, o que suscita a ideia de que fosse viúva. O milagre acontece na casa, ou seja, no ambiente destinado às mulheres. A febre que acomete a mulher, impedindo-a de seus afazeres, pode ter origens diversas, muitas doenças poderiam estar causando a febre e deixando a mulher acamada e incapacitada em suas tarefas e afazeres cotidianos. Mateus e Marcos relatam que a sogra de Pedro estava de cama e com febre e que Jesus, tocando ou tomando-a pela mão, faz com que a febre a deixe. Em Lucas, a febre é alta e deixa a sogra de Pedro após Jesus tê-la conjurado severamente. Após a febre deixar a mulher, ela passa a servi-los (*διακονέω*), mas antes “se levantou”, ou seja, recuperou a condição que tinha antes da doença, voltou a ser capaz de realizar as tarefas inerentes a sua atribuição, e, assim, voltou a ter um papel na casa e na vida da comunidade. A mulher tem, mais do que a saúde restabelecida, a condição de tomar novamente para si o papel que lhe cabia naquela sociedade e, assim, restabelecer sua dignidade diante dos outros. O imediato ânimo e capacidade de servir dá ênfase à excelência do milagre de Jesus.

Outro relato de cura de uma mulher, também constante nos sinóticos, é a da mulher hemorroíssa que se aproxima de Jesus e toca em seu manto com o desejo de ficar curada de sua enfermidade. Jesus percebe que dela emana uma força e quer saber quem o tocou. A mulher se apresenta e confessa sua ação, ao que é acolhida por Jesus. O milagre da cura da hemorroíssa acontece por iniciativa da própria mulher, que, por sua fé em Jesus, acredita que apenas tocar o

<sup>193</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 496.

<sup>194</sup> JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*, p. 220.

manto lhe trará a cura. A situação em que aquela mulher estava permite compreender seu gesto oculto. Por vergonha de sua condição ou por medo de mais uma vez ser recusada ela não explicita o seu desejo e age de forma a não chamar atenção para si.

A hemorragia com a qual a mulher convivia há doze anos era, provavelmente, um fluxo de sangue vaginal que lhe causava uma debilitação física pela perda do sangue e o desconforto de um sangramento constante, o que lhe impedia a realização de atividades comuns. Além disso, o constante sangramento tinha um aspecto ainda mais nefasto àquela mulher: ser impura pelos preceitos religiosos. Segundo a Lei Mosaica, detalhada em Levítico 15, tanto o homem como a mulher que, afetados por algum corrimento, ficam impuros por sete dias e, ao final desse período, devem oferecer o sacrifício de duas rolinhas, que o sacerdote apresenta no rito de absolvição. No caso de uma mulher, cuja hemorragia durar além do tempo de sua menstruação, ela permanece impura até que o fluxo de sangue cesse (Lv 15,25). As mulheres nessa condição devem se manter afastadas, pois tudo o que tocarem ou que for tocado por elas se torna impuro também. Dessa forma, a mulher que busca por Jesus está vivendo diversas privações no âmbito religioso e social em razão de sua impureza intermitente. Ainda pela condição de fluxo contínuo, não poderia ter filhos. Esse é outro detalhe bem significativo, dependendo da idade da mulher, pois a esterilidade também era um forte motivo de despreço social. Possivelmente, aquela mulher viveu doze anos na solidão e no desprezo, acompanhada por sentimentos de culpa e de vergonha. É nessas condições que ela toma coragem para superar as restrições impostas pela Lei e se aproxima e toca o manto de Jesus. Seu ato, porém, não passou despercebido por Jesus, que pede a manifestação de quem o tocou. A mulher “amedrontada e trêmula” (Mc 5,33), condição habitual dessa mulher, teme mais uma vez a rejeição e a reprimenda por tocar em um homem santo. Estando em estado de impureza, confessa o ocorrido e expõe seus motivos. Jesus reconhece a fé daquela mulher e o sofrimento que ela tem suportado ao longo dos anos de sua enfermidade e declara publicamente a salvação do que lhe impede a dignidade.

Resta, ainda, o episódio narrado por Lucas (13,10-17). Em uma sinagoga, encontra-se uma mulher que, há dezoito anos, sofria de uma enfermidade que lhe deixava toda encurvada. Jesus impõe as mãos e cura a mulher, que “imediatamente” ficou ereta. Esse milagre também interfere no âmbito social e religioso daquela mulher, pois, como Lucas apresenta como causa de sua enfermidade a possessão de um espírito impuro, pode-se conferir um sentido de pecado e castigo à sua doença, um afastamento do que é puro. Mesmo assim, ou precisamente por isso, aquela mulher vai à sinagoga em busca de perdão e de cura. Carrega em seu tronco encurvado as dores físicas e a carga depreciativa que a doença lhe imputava. Não podia olhar para cima,

mas se colocava diante de Deus em oração. Jesus dirige-lhe a palavra e a liberta da enfermidade. Importante salientar o destaque da narração para a imediata recuperação da mulher, mostrando a força miraculosa do agir de Jesus, não deixando dúvidas aos olhos de todos os que presenciaram o acontecimento. Também se destaca a atitude da mulher, que, depois de curada, reconhece no milagre de Jesus o sinal de Deus e passa a glorificá-lo.

#### 2.3.1.2.4 Parálíticos

Os evangelhos sinóticos (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26) trazem o relato da cura de um homem paralítico em Cafarnaum, quando Jesus entra em uma casa, provavelmente na de Pedro, e realiza um sinal de sua autoridade, diante do povo e dos fariseus que ali se encontravam ouvindo a sua palavra. Trazem um homem paralítico em uma maca e Jesus reconhece a sua grande fé, pois o homem teve de ser descido pelo telhado da casa devido à grande aglomeração de pessoas que impedia a sua passagem pela porta. Jesus, vendo a fé do paralítico e dos homens que o trouxeram, perdoa-lhe os pecados, provocando uma reação, mesmo que velada, por parte dos fariseus. Diante da incredulidade destes, Jesus afirma seu poder sobre algo invisível apresentando-lhes um sinal visível e incontestável de sua autoridade: cura a paralisia do homem, de modo que este se levantou e, carregando sua maca, saiu diante deles. Nos três evangelhos, a reação dos presentes novamente indica a compreensão do milagre como um sinal de Deus e, reconhecendo o extraordinário diante de seus olhos, glorificam a Deus. Mas é em Mateus que se sublinha o aspecto do perdão, deixando a frase final com um ar de admiração não apenas do milagre, mas também da autoridade de Jesus sobre o pecado, como agente do perdão de Deus.<sup>195</sup> As multidões “deram glória a Deus que dá tamanha autoridade aos homens”. Nota-se também o plural, em que Mateus parece incluir a própria igreja na autoridade de perdoar os pecados, como anunciado em Mateus (16,19; 18,18) e João (20,23).

João narra outra passagem (Jo 5,1-9) na qual Jesus cura um paralítico que estava doente há trinta e oito anos.<sup>196</sup> O fato acontece em uma piscina em Jerusalém. Jesus se aproxima do homem e lhe pergunta: “queres ficar curado?”. O homem não conhece Jesus (5,13), apenas

<sup>195</sup> CARTER, Warren. *Mateo y los márgenes*, p. 331.

<sup>196</sup> A idade do homem, trinta e oito anos, alude ao texto de Dt 2,14, que indica o tempo de vida da geração que morreu no deserto sem alcançar a terra prometida. Aqui, os trinta e oito anos de enfermidade do homem retratam a condição do povo no deserto de sua submissão à Lei, prestes a morrer. (Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*, p. 259).

lamenta não ter ninguém que o auxilie a se aproximar e mergulha na piscina enquanto as águas se agitam. Poderia, com isso, esperar uma ajuda para chegar até as águas agitadas da piscina no momento certo. Jesus faz mais do que isso. Ele desloca a cura das águas da piscina para a suas palavras. O homem imediatamente ficou curado e carregou consigo a maca, demonstrando a força da ação de Jesus. No entanto, ao sair e carregar a maca, o homem é censurado pelos judeus, por ser dia de sábado. O homem responde estar cumprindo as ordens de quem o curou, mas não soube dizer quem era.

Mais tarde, a advertência que Jesus faz ao homem curado (Jo 5,14), em seu segundo encontro, já no templo, não reforça o pensamento comum da época sobre a relação entre enfermidade e castigo. Ao que parece, o pecado a que Jesus se refere é o de não crer Nele e no que pode lhe ocorrer de pior, ou seja, não entrar na salvação. Tudo indica que o homem não se converte e, mesmo curado, entrega Jesus aos judeus (Jo 5,15). A atitude do homem é incomum desde o início, quando essa cura é comparada a outras. Ele não conhece Jesus, não pede para ser curado e não se converte após a graça recebida. Talvez, olhando para si, maravilhado com a sua condição saudável, deixa escapar Jesus na multidão. Imagem contrária a essa é a cura do cego descrita em João (9,1ss), onde o curado defende Jesus a ponto de ser expulso da sinagoga. Como é característico de João, o milagre, feito em dia de sábado, se torna motivo para um debate que vem a seguir, quando Jesus afirma sua autoridade diante da vida e da morte e revela sua relação com Deus.

#### 2.3.1.2.5 Curas em dia de sábado

As curas que Jesus realiza não se encerram em si, mas apontam para o poder e para a autoridade de Jesus como portador do Reino de Deus. É graça de Deus derramada como um sinal para os que creem. Através das curas, Jesus dá testemunho de Deus e aponta para o anúncio de sua misericórdia. Porém, as curas que mais suscitam discussões e debates posteriores são aquelas realizadas em dia de sábado. Ali está presente um choque direto com as crenças e com a autoridade de escribas e de fariseus. Jesus entra em conflito direto com a Lei e com a tradição, o que pode lhe resultar em uma condenação à pena capital.

Entre as leis conservadas pelo povo judeu, a guarda do sábado é uma das mais importantes. O sábado é o descanso/inatividade estabelecido no Decálogo, como um repouso compulsivo a toda a criação, tendo em vista o próprio descanso de Deus no sétimo dia da

criação, sendo que, conforme Gênesis (2,2-3), foi, o sábado, abençoado e santificado. O Mandamento no Decálogo é descrito em Êxodo (20,8-11) e em Deuteronômio (5,12-15) com ênfases diferentes. Enquanto em Êxodo a perspectiva está no descanso do trabalho, em contraposição ao trabalho escravo, e na santificação do mesmo, de modo que o “trabalho não seja um fim em si”,<sup>197</sup> no texto de Deuteronômio o sábado está associado à libertação do povo de sua escravidão no Egito. Assim, sua ênfase está no dom da liberdade e nas implicações sociais que disso resultam. É, contudo, ao longo do tempo e, especialmente após o exílio babilônico, que a observância ao mandamento sabático se torna mais rigoroso, com diversas proibições e regras. As prescrições contidas nos textos sagrados (não sendo todas, mas apenas alguns exemplos: Êx 16,29; Êx 20,8-11; Êx 23,12-17; Êx 34,21; Êx 35,3; Dt 5,12; Lv 25,4; Lv 26,2; Lv 23,32; Jr 17,22) tornaram-se, pelo zelo à lei, em um denso código de restrições e de ordens que limitavam, inclusive, as distâncias que se poderia percorrer (At 1,12).

Algumas das curas já citadas aqui ocorrem em dia de sábado: a mulher encurvada, o paraplégico da piscina, a sogra de Pedro.<sup>198</sup> Mas os sinóticos trazem o relato de mais duas curas: o homem com mão atrofiada (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11) e o homem hidrópico (Lc 14,1-6). O contexto em que Lucas narra a cura do homem hidrópico<sup>199</sup> se assemelha na forma da cura do homem de mão atrofiada. Há uma mudança de lugar, a casa de um dos chefes dos fariseus, mas Jesus está diante do olhar atento de seus adversários, que o espreitam para testemunhar contra ele. O enfermo é colocado diante de todos e a pergunta de Jesus é objetiva: “é permitido curar alguém em dia de sábado?”. Todos sabem a resposta, segundo os seus costumes, mas ninguém responde. Jesus cura o hidrópico, o despede, e prova a incoerência do pensamento dos líderes judeus, os quais não deixariam de retirar um boi ou seu filho que caísse em um poço, mesmo em dia de sábado. Jesus mostra que a censura que lhe fazem é enganadora, pois, se tivessem a oportunidade e a capacidade de proteger uma vida que estimam, sem dúvida o fariam, mesmo em dia de sábado. Na prática, o povo não deixaria de perder um animal para cumprir a lei exigida pelos fariseus, muito menos deixaria de preservar uma vida humana. No mesmo sentido de Mateus (12,11), onde o exemplo é com uma ovelha que cai em um buraco, Jesus sinaliza que o cuidado com a vida é urgente e, por isso, maior que o sábado. Jesus ainda

<sup>197</sup> BORTOLINI, José. *Roteiros homiléticos*, p. 377.

<sup>198</sup> Essa cura ocorre em dia de sábado, embora não esteja explicitado na narrativa. Os fatos que corroboram para essa afirmativa encontram-se em Marcos e em Lucas, onde Jesus entra na casa depois de sair da sinagoga, e principalmente, porque é aguardado até o anoitecer, após o pôr-do-sol, ou seja, início do próximo dia, para trazer-lhe doentes e endemoniados.

<sup>199</sup> Hidropisia ou tropesia (do latim *hydropisis*, por sua vez do grego ὑδρωσις, de ὕδωρ [água]) é a acumulação anormal de fluido nas cavidades naturais do corpo ou no tecido celular.

cita o costume de circuncidar uma criança em dia de sábado, quando necessário,<sup>200</sup> mesmo que isso transgrida a Lei (Jo 7,22-24).

A cura do homem com mão atrofiada também ocorre em um sábado, porém, na sinagoga. A situação apresentada por Mateus (12,9-14) é semelhante àquela de Lucas (14,1-6). Entretanto, em Lucas (6,6-11) e, principalmente, em Marcos (3,1-6), a narrativa ganha contornos mais dramáticos, pois Jesus interroga seus espectadores antes de realizar a cura. Em Lucas, a pergunta é “se é permitido no dia de sábado fazer o bem ou fazer o mal, salvar uma vida ou perdê-la (*ἀπολέσαι*)” (6,9). Em Marcos, o fim da pergunta muda o tom da proposição “salvar uma vida ou matá-la (*ἀποκτεῖναι*)” (3,4).

A pergunta de Jesus é clara e objetiva, porém, o que se segue a ela é o silêncio. Fariseus e herodianos se calam (3,4) e nada respondem a Jesus. A pergunta de Jesus não é simples, pois se sabia, de antemão, do zelo dos fariseus pela Lei do sábado e do julgamento de que nada que estivesse fora de sua tradição seria aceito. Entretanto, Jesus parece remeter com suas palavras, “bem ou mal” e “salvar ou matar”, a uma relação discrepante entre o seu zelo pela Lei e a sua tradição. Isso alude à história contida no século II a.C. quando, na revolta dos Macabeus, o sacerdote Matatias, seguido por seus filhos, entre eles Judas Macabeu, descumprem a Lei do sábado em razão da necessidade de defesa diante dos inimigos e dos agressores<sup>201</sup>. Aqui, a transgressão apresenta-se como “bem” e “salvar”, pois, aos olhos dos judeus piedosos e rebelados contra o rei Antíoco IV, estava em jogo a própria fé e a sobrevivência da raça judia (1Mc 2,40). Matar em legítima defesa se constitui, aqui, em um ato de “bem”, dadas as

<sup>200</sup> A circuncisão (Gn 17,10) deveria ocorrer no oitavo dia do nascimento do menino, segundo Lv 12,3. Pelo costume, quando o oitavo dia caía no sábado, era realizada a circuncisão, dando maior ênfase ao cumprimento dessa norma do que na guarda do sábado.

<sup>201</sup> No ano de 167 a.C., quando o rei selêucida Antíoco IV Epifânio conquistou Jerusalém, o templo dos judeus foi dedicado ao culto do Zeus Olímpico e profanado com o sacrifício de porcos no altar. Antíoco IV também proíbe, por decreto, as práticas religiosas do judaísmo, como a observância do sábado e a circuncisão. Os judeus que se recusaram a rejeitar sua fé e a assumir a fé grega foram perseguidos e mortos. Um sacerdote da aldeia de Modim, chamado Matatias, recusa-se, juntamente com seus filhos, a cumprir as ordens do rei, e, deixando todos os seus bens, partem para o deserto, refugiando-se em cavernas. Os outros habitantes também seguem para o deserto. Porém, por ordens dos comandantes das tropas do rei, uma guarnição sai em busca dos refugiados, no intento de dissuadi-los pelo convencimento ou pela força. Ao encontrar um grupo de refugiados em cavernas, e pela negativa deles em rejeitar o Deus de seus pais, a guarnição lança-se contra eles em um ataque que vitimou cerca de mil pessoas (1Mc 2, 38). Nesse episódio, que aconteceu em dia de sábado, os judeus recusaram-se a lutar e a se defender para não violar o descanso que a lei ordenava. De tal modo, o fato de ser dia de sábado, fez com que eles “não somente deixassem de se defender como também nada fizessem para obstruir a entrada das cavernas.” (Cf. JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*, p. 564). Diante disso, Matatias, que era o chefe da resistência, deliberou junto com os judeus para que não tivessem receio de combater seu oponente mesmo em dia de sábado e que deviam enfrentar seus inimigos abertamente (1Mc 2,41), pois caso não o fizessem, estariam condenando toda a raça judia, uma vez que seus adversários escolheriam sempre esta data para suas insurreições. Assim, a observância da lei do sábado foi modificada pela necessidade urgente de defesa diante de seus adversários, permitindo, inclusive, matar alguém, sem que isso fosse considerado uma transgressão à Lei.

circunstâncias. Entretanto, descumpre-se duplamente o decálogo em seus mandamentos do sábado e de não matar. Aos olhos de Jesus, contudo, há uma inversão desses valores, pesando, no episódio dos Macabeus, o aspecto contraditório entre “bem” e “salvar” e “mal” e “matar” e, a partir da distinção feita em Mateus (5, 39s), fica evidente a questão colocada por Jesus.

A questão levantada por Jesus remete a uma dupla reflexão rejeitada pelos fariseus: a distância que existe entre “bem” e “mal” e entre “salvar” e “matar”. A primeira revela o desacerto e a má compreensão da vontade de Deus, visto que reclamam em preservar a vida. A segunda reflexão é ainda mais grave, pois, além de conter a primeira, ainda manifesta a contradição das ações dos fariseus que seguem a Lei, que fora atribuída a Moisés, mas que, por conveniência, é alterada, criando-se novos costumes. Percebia-se, no movimento dos fariseus, claramente a contradição entre radicalização e abrandamento das normas por conta de suas interpretações.<sup>202</sup> Jesus já acusa, em Mateus (15,6), escribas e fariseus de passarem a invalidar a Lei pela sua tradição. É obra dos escribas a *Torá* oral, chamada *Halakah*, a qual atribuíam a mesma autoridade que a *Torá* escrita.<sup>203</sup>

Em Marcos, a reação de Jesus diante da não resposta é a indignação e o entristecimento com o silêncio dos fariseus. A indignação pode ser em virtude da incapacidade intelectual dos fariseus de compreender o sentido da Lei ou os valores contraditórios que continham suas instruções ao povo, ou mesmo pela rejeição de um fundamento sólido e por ela ter vindo de um adversário que pretendiam calar. O entristecimento pode estar relacionado a um desapontamento de Jesus, que talvez ainda esperasse por uma atitude de conversão de seus ouvintes. Não fosse assim, não ficaria triste com o silêncio e a dureza de seus corações, que também é referida em Mateus (19,8). Os fariseus, no juízo de Jesus, se prendem aos ritos sem compreender o que de fato eles significam. É o rito pelo rito, sem qualquer elevação a Deus. São como cegos guiando cegos (Mt 15,14), seguem minuciosamente seus costumes, mas negligenciam ao mais importante (Mt 23,23).

A ação de Jesus diante da ausência de respostas foi a de seguir com o que era o certo a ser feito: fazer o “bem”, “salvar”, restituir a dignidade ao homem que se encontrava com a mão atrofiada, o que, possivelmente, trazia desconfiança aos olhos dos piedosos que buscavam encontrar nele alguma culpa pela desventura sofrida (Jo 9,2). Jesus curou o homem de mão atrofiada, mostrando seu domínio sobre a Lei e seu poder sobre o mal. Na sinagoga, como o perfeito sacerdote e mestre, Jesus faz o bem em favor dos que são desvalidos e ensina, com autoridade, acerca da vontade de Deus.

<sup>202</sup> THEISSEN, Gerd. *O Movimento de Jesus*, p. 330.

<sup>203</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 302.

### 2.3.1.2.6 Gentios e Malco

Entre as curas nominadas, há também aquelas que ultrapassam os limites do território e da raça judia e, pela fé apresentada pelos gentios, Jesus opera milagres importantes que indicam o acolhimento de todos os povos na perspectiva de seu evangelho. Trata-se da cura do servo do centurião romano e da cura de um surdo gago. A cura de Malco, servo do Sumo Sacerdote que teve sua orelha decepada no Getsemani, é também incluída aqui.

A cura do servo do centurião é relatada por Mateus (8,5-13) e por Lucas (7,1-10), enquanto João narra a cura do filho de um oficial régio (4,46-54). A cura acontece a distância, sem a presença do enfermo diante de Jesus. A passagem, em João, difere-se dos relatos nos sinóticos em alguns aspectos e assemelha-se em outros, o que poderia levantar a questão se se trata da mesma passagem ou não. Em Mateus e em Lucas, a cura é do servo de um centurião, em Cafarnaum, enquanto João apresenta a cura do filho de um funcionário do rei<sup>204</sup> em Caná. O centurião não se acha digno de receber a visita de Jesus e parece estar disposto a ir com ele. Em João, o pedido para que Jesus vá até a casa do oficial é recusado. De qualquer forma, a iniciativa não parte de Jesus, o pedido da cura interrompe o caminho de Jesus e revela a força da fé e a autoridade de Jesus.

Mateus e Lucas também apresentam o milagre com algumas diferenças entre si. Em Mateus, é o próprio centurião que dialoga com Jesus, enquanto em Lucas, ele envia emissários judeus para o encontro. De qualquer modo, o homem em questão é um chefe militar responsável pelo comando de cem soldados, possivelmente romano, de origem pagã. Lucas faz uma descrição positiva do homem, caracterizando-o como um “temente a Deus”,<sup>205</sup> amigo de judeus notáveis, amante da nação judia e que teria edificado a sinagoga. Os dois evangelistas destacam a admiração de Jesus diante da fé do centurião, que se acha indigno de que ele entre sob seu teto, mas que acredita que, sob as ordens de Jesus, a doença deixará seu servo. O centurião faz uma profissão de fé sobre a autoridade de Jesus, expondo que, assim como o centurião exerce uma autoridade advinda do rei, de tal forma que as suas ordens são cumpridas, Jesus tem sua autoridade conferida por Deus e, por isso, tem, em suas palavras, o poder de dar ordens e de ser cumprido. Nos sinóticos, a autoridade de Jesus está presente de forma incontestável. Ele é o

<sup>204</sup> Neste caso, funcionário do rei Herodes Antipas. Provavelmente um judeu, podendo ser, porém, herodiano, o que gerava animosidade entre outras seitas mais influentes diante do povo, como a dos fariseus.

<sup>205</sup> A expressão “tementes a Deus” corresponde a gentios que simpatizavam com a moral e o monoteísmo judaico, porém não assumiam definitivamente o cumprimento da lei mosaica. (Cf. STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo*, p. 72.

portador do Reino de Deus e, portanto, tem o poder de realizar os sinais em nome Dele. O tema da fé também está presente, porém, é alguém de fora do povo judeu que reconhece sua autoridade e que crê sem ressalvas. Em João, as palavras ditas por Jesus sobre a falta de fé (4,48) são dirigidas aos galileus que lhe fizeram boa acolhida no seu retorno da Judeia (4,45), pois eles haviam visto os sinais feitos por Jesus em Jerusalém e só por isso creram nele (2,23). Contrasta com a fé do oficial, para quem as palavras de Jesus já foram suficientes<sup>206</sup> para crer. Mais tarde, é o único dos presentes a ver o milagre.

Marcos é o único evangelista que narra a cura de um surdo gago (Mc 7,31-36). Ela acontece quando Jesus está atravessando o território da Decápole, ou seja, em terras estrangeiras e em meio a povos pagãos, em sua maioria. Trazem-lhe então, um homem surdo e com gagueira para que seja curado por ele. Jesus afasta-se da multidão com o homem, como em Marcos 8,23, e opera o milagre pedido. Esse milagre, somado ao da expulsão de um demônio da filha de uma mulher siro-fenícia, pode ser compreendido como um prenúncio da evangelização dos pagãos, mas o conjunto das narrativas não deixam clara essa possibilidade. Na cura do homem surdo, Jesus parece mais movido por compaixão do que por um apelo missionário. Ademais, quer fazer o milagre longe da multidão e requer o segredo da ação. De qualquer forma, uma situação não exclui a outra, e Jesus opera curas em terras estrangeiras, motivado também pela fé que ali encontra.

Na passagem, trouxeram-lhe o homem para que Jesus o curasse impondo-lhe as mãos. Contudo, Jesus não segue um padrão na realização dos milagres e, no processo da cura do homem surdo, encontram-se os elementos saliva, toque da mão e olhar ao céu, constituindo um gestual apropriado para comunicar suas ações àquele que era surdo. Após a cura, Jesus recomenda-lhes que não divulguem o ocorrido, o que não é atendido pelas pessoas que ficam impressionadas com sua realização. O pedido de segredo parece ter finalidade diferente do pedido em Mateus (9,30), quando o silêncio deveria ser em razão do não anúncio de Jesus na perspectiva da expectativa messiânica. Aqui, uma vez que estão em território estrangeiro, isso não seria necessário. A recomendação de Jesus parece estar mais ligada à necessidade de privacidade, como mencionado nos versículos anteriores (7,24), onde Jesus queria permanecer no local sem que soubessem disso.

Há, ainda, a cura de Malco (Lc 22,49-51), servo do Sumo Sacerdote que, por ocasião da prisão de Jesus, teve sua orelha direita decepada por Pedro, em uma tentativa de impedir o evento. Todos os evangelistas relatam o fato de a orelha do servo ser cortada. Entretanto, é

---

<sup>206</sup> MAZZAROLO, Isidoro. *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 126.

apenas João quem nomeia Pedro como aquele que usa da espada para ferir o servo e nomeia, também, o servo do Sumo Sacerdote, atribuindo-lhe o nome de Malco.<sup>207</sup> Somente Lucas narra que, após o incidente, Jesus toca na orelha do servo e ele fica curado. Essa atitude de Jesus, segundo Lucas, não pode passar despercebida, pois é o contrário da ação esperada por Pedro, que usa da violência para defender a verdade. Jesus repreende Pedro e faz mais do que isso, se entrega sem resistência, oferece a outra face (Lc 6,29). É a palavra sobre o amor aos inimigos e a oração aos que lhe perseguem (Mt 5,44) sendo levada a pleno cumprimento. Além disso, Jesus parece fazer uma distinção entre o servo que cumpre ordens e o “poder das trevas” (Lc 22,53). Como sempre, no seu evangelho, trata-se do cuidado com o pecador, aquele que está sob influência do mal. O amor que Jesus expressa ao ser humano é incondicional.

### 2.3.2 Exorcismos

No retorno da missão dos setenta e dois (Lc 10,17), os discípulos manifestam alegria por submeterem os demônios ao nome de Jesus. Diante disso, o mestre lhes diz que “via satanás cair do céu como relâmpago” (Lc 10,18). As palavras de Jesus não são um relato narrativo de um acontecimento, mas uma expressão que indica o êxito da missão de seus discípulos, assim como o fato de seus nomes estarem “escritos no céu” (Lc 10,20) é um dito que enfatiza a graça dos que promovem o Reino. Nos evangelhos, as expulsões de demônios têm o propósito de apontar para a força e para o poder de Jesus como portador do Reino de Deus.

Os exorcismos fazem parte da missão de Jesus, ligam-se diretamente à imagem do Reino de Deus e apontam para a restauração da vida e seu status original na criação, sendo sinais contrários a “sujeição do ser humano aos poderes do mal”.<sup>208</sup> Com sua vinda, inicia-se uma luta contra as forças do mal e Jesus se mostra vitorioso, projetando um combate final (Ap 20,10), onde o mal é, enfim, derrotado. Nesse combate entre Jesus e o mal, há um reconhecimento, por parte dos demônios (Mt 8,29; Mc 1,23-26; 1,34; 3,11-12; Lc 4,33-37), de que Jesus é o Cristo. Os exorcismos são sinais visíveis do Reino anunciado e manifestado por Jesus. Deus olhou para seu povo, Jesus é o portador do Reino, e, com seu poder, subjuga os poderes do mal.

A possessão aparece, algumas vezes, associada à doenças (At 10,38) e, em outras, há

<sup>207</sup> Segundo Joachim Jeremias, Malco era um escravo oriundo da Arábia nabateana. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 456.

<sup>208</sup> SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*, p. 125.

uma clara diferenciação entre elas (Mt 10,8). Quando associadas à doenças, são postas como a origem de enfermidades psíquicas ou que afetam os sentidos do indivíduo, como a cegueira, a surdez e a mudez. Assim são tratadas aquelas doenças que, de alguma forma, não possuem causa visível e, por conseguinte, outra explicação que não seja a possessão demoníaca lhes é difícil. Quando as possessões não têm vínculo aparente com enfermidades, parece haver uma distinção entre os demônios que submetem algumas pessoas, cuja influência é limitada, e aquele a quem os demônios obedecem: príncipe dos demônios (Lc 11,15), satã (Lc 10,18), diabo (Lc 4,3), o qual, com um poder maior e tentador, age de maneira mais sorrateira (Lc 4,13). É a ele que se atribui o poder de tentação capaz de tentar causar a queda de Jesus (Mc 1,12-13) e, também, de seus discípulos (Mt 16,23; Lc 22,03), incitando-os e seduzindo-os por caminhos diversos da vontade de Deus.

As possessões estão narradas apenas nos sinóticos. Em João, que não narra casos de possessões, é Jesus quem aparece sendo acusado de estar sob influência de demônios (Jo 7,20; 4,48-52; 10,20). Essas acusações reforçam a ideia já exposta de que o que não podia ser compreendido era atribuído a Deus ou às forças do mal e, nesse caso, às forças do mal, pois Jesus faz aquilo que eles não podem assimilar e que não estão em conformidade com a Lei de Deus, segundo as suas tradições. Essa interpretação também gerava cisões entre os judeus (Jo 9,16). Enquanto uns o colocavam sob influência dos demônios, outros eram contra, reconhecendo que os sinais de libertação realizados por Jesus não podem ser do mal, “porventura o demônio pode abrir os olhos de um cego?” (Jo 10,21).

Assim como nas curas, os exorcismos são mencionados de forma geral em diversas passagens (Mt 4,24; 8,16; 12,15; Mc 1,32-34; 1,39; 3,11-12; 16,9; Lc 4,40-41; 6,18; 7,21; 8,2). Além disso, o tema da expulsão de demônios aparece em outras passagens (Mt 10,1-8; 12,22-32; Mc 3,15; 3,23-30; 6,7-13; 9,38-39; Lc 9,1; 11,14-23; 9,49-50). Também é mencionada a expulsão de sete demônios de Maria de Magdala (Mc 16,9; Lc 8,2). No Quadro 4, estão listadas as expulsões que são nominadas, sendo que as três primeiras contêm o relato apenas da expulsão de demônios ou de espíritos impuros. Nas demais, a possessão está também associada a alguma doença ou enfermidade.

**Quadro 4 – Exorcismos**

Perícope	Evangelista		
	Mateus	Marcos	Lucas
Endemoninhado na sinagoga em Cafarnaum		1,23-38	4,33-37
Endemoninhado geraseno	8,28-34	5,1-20	8,26-39
Filha da mulher sirofenícia (ou Cananea)	15,14-21	7,24-30	
Menino endemoninhado epilético	17,14-21	9,14-29	9,37-43
Endemoninhado cego e mudo	12,22		
Endemoninhado mudo	9,32-34		11,14-15
Mulher encurvada			13,10-17

Fonte: elaborado pelo autor.

De forma geral, a grande mensagem trazida pelos relatos de expulsão de demônios é a que o Reino está presente, irrompe em Jesus, e este tem o poder sobre as forças do mal: “mas, se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, então o Reinado de Deus já os alcançou” (Lc 11,20). Seu ensinamento é possuidor de uma verdade nunca antes vista, que impressiona pelo poder e pela autoridade que contém: “Um novo ensinamento com autoridade, até aos espíritos impuros dá ordens, e eles lhe obedecem” (Mc 1,27). Causa, com isso, admiração (Mc 1,27), temor (Mc 5,15) e espanto (Mc 5,20), mas é, também, impulso para a fé (Mt 15,28). Comunica a graça de Deus a todos os povos e anuncia que a chegada do seu Reino traz consigo o início da libertação dos poderes do mal pela misericórdia do Senhor (Mc 5,19).

### 2.3.3 Multiplicação dos pães e dos peixes

Os evangelhos narram episódios em que Jesus multiplica o alimento para o povo que o acompanha. Uma das passagens é narrada pelos quatro evangelistas (Mt 14,13-21; Mc 6,32-44; Lc 9,10-17; Jo 6,1-15), assinalando a força do acontecimento, como um grande sinal do poder de Jesus, e indicando uma pré-configuração da eucaristia, onde Jesus se torna o pão que dá a vida e o sustento eternos (Jo 6,34). A segunda passagem é narrada por Mateus (15,32-39) e por Marcos (8,1-10) e traz algumas diferenças, as quais, todavia, não modificam o sentido da primeira narração. No Quadro 5, os versículos da narrativa são detalhados.

**Quadro 5 – Multiplicação dos pães**

Perícope	Evangelista			
	Mateus	Marcos	Lucas	João
Primeira multiplicação	14,13-21	6,32-44	9,10-17	6, 1-15
Segunda multiplicação	15,32-39	8,1-10		

Fonte: elaborado pelo autor.

Essa segunda multiplicação, muitas vezes, é compreendida como uma duplicação, pela grande semelhança entre os dois episódios, sendo que o que mais colabora para esse entendimento é a própria atitude dos discípulos, que não cogitam, à luz de um episódio anterior, que Jesus saciará a fome da multidão. Entretanto, a multiplicação dos pães é tema de outro episódio em Marcos (8,19-20) e em Mateus (16,9-10), onde Jesus inquire seus discípulos acerca dos dois acontecimentos, o que os valida como eventos distintos. As principais diferenças se formam pelo número de pessoas alimentadas e pelos cestos que sobraram: na primeira multiplicação são cinco mil homens e doze cestos, enquanto na segunda, quatro mil homens e sete cestos. O contexto em que surge a necessidade e a quantidade de pães inicialmente disponível, bem como os gestos e as palavras de Jesus, também se diferem de modo sutil nas duas passagens. De qualquer forma, o tema teológico de fundo nos relatos das duas multiplicações é o mesmo: o alimento saciando o povo no deserto antecipa a eucaristia e a eucaristia antecipa o banquete messiânico no Reino de Deus.<sup>209</sup>

Para assimilar o milagre da multiplicação dos pães é preciso ter em mente as passagens de Números 11 e, principalmente, Êxodo 16, onde Deus envia o maná para o povo faminto, que reclamava preferir a escravidão no Egito à fome que os fazia perecer no deserto (Êx 16,3). Deus faz aparecer sua glória (Êx 16,10) e envia ao povo o alimento que era preciso até que se cumprisse a travessia rumo à terra prometida. Desse modo, o alimento a que o povo deu o nome de maná é o suprimento necessário para continuar a caminhada. “É o pão que o Senhor vos dá para comer” (Êx 16,15). Recordar-se, também, da multiplicação de vinte pães por Eliseu, os quais alimentaram cem homens (2Rs 4,42-44).

Em Mateus, uma pré-configuração da ceia eucarística fica evidente com base no “tom litúrgico que antecipa a narrativa da última ceia”.<sup>210</sup> A fórmula utilizada pelo evangelista em 14,19 se aproxima da narrativa da ceia de instituição da eucaristia em 26,26: ele “tomou os cinco pães e os dois peixes e [‘tomou o pão e,’], erguendo os olhos para o céu, pronunciou a

<sup>209</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento*, p. 185.

<sup>210</sup> ROSSI, Luiz Alexandre Solano (Org.). *Milagres na Bíblia*, p. 68.

bênção [‘depois de ter pronunciado a bênção,']; e partindo os pães [‘ele o partiu;’], deu-os aos discípulos [‘depois dando-o aos discípulos...’]”. Portanto, o povo participa, de forma antecipada, da grande ceia do Senhor, saciando-se com a palavra, com o pão e com a presença viva de Deus.

Diferença significativa entre as narrações da multiplicação está no deslocamento da ocorrência do milagre para terras pagãs na segunda multiplicação. Assim, a interpretação do acontecimento dá impulso para a extensão da missão cristã para outros povos que não o povo eleito. Jesus está “atravessando o território da Decápole” (Mc 7,31) e já havia realizado muitas curas, as quais levavam as multidões a render glória ao Deus de Israel (Mt 15,31). Jesus sente compaixão pela multidão que o acompanha há três dias e os alimenta a partir de sete pães e dois peixes. Enquanto na primeira multiplicação as sobras são de doze cestos, aludindo ao número das tribos de Israel e, portanto, ao povo eleito, na segunda multiplicação o número de cestos é de sete, comumente interpretado como a totalidade das nações, expressado nos setenta povos que descendem de Sem, Cam e Jafé, filhos de Noé (Gn 10), e que povoam a terra. A missão aos povos pagãos também está indicada em Lucas (10,1-7), quando Jesus envia os setenta e dois<sup>211</sup> discípulos para evangelizar.

Nos relatos das multiplicações, mais uma vez Jesus sente compaixão e se preocupa com as condições sofridas do povo. Em contraste com os banquetes do tetrarca Herodes, em que a morte é o cardápio apresentado (Mt 14,11), aqui se sacia com o banquete da vida. O milagre aponta para o poder ilimitado de Jesus e para a superabundância da graça divina. Jesus é mais do que foi Moisés ou um profeta, é mais do que as expectativas messiânicas apontavam. Jesus é o novo pão descido do céu, pois, no deserto, os que comeram o maná morreram (Jo 6,49), mas, agora, “quem comer desse pão viverá para a eternidade” (Jo 6,51). É uma prévia da manifestação futura do Reino de Deus, pão e vida em abundância na presença de Jesus. É também um milagre que revela um aspecto importante: no Reino de Deus é assim, quanto mais se reparte, mais sobra; quanto mais se doa, mais se ganha.

### **2.3.4 Milagres sobre a natureza**

Os evangelhos trazem uma série de milagres que são agrupados aqui, de forma geral,

---

<sup>211</sup> São setenta e dois ou setenta discípulos, conforme variação dos manuscritos.

como milagres sobre a natureza.<sup>212</sup> Esses milagres ocorrem, com exceção de João (2,1-11), em um círculo mais fechado de pessoas, onde somente os discípulos são testemunhas dos eventos. As narrativas dos acontecimentos presenciados pelos discípulos argumentam em torno da questão da autoridade e do poder de Deus que emana de Jesus. Eles atestam que Jesus é o filho de Deus e é soberano na relação com a criação, submetendo-a às suas ordens. A fé também é tema central na maioria dessas passagens, quando Jesus exorta para a confiança na graça de Deus. Na tabela abaixo, esses milagres estão descritos nos quatro evangelhos, alguns com paralelos e outros de forma exclusiva por um evangelista.

**Quadro 6 – Milagres sobre a natureza**

Perícopes	Evangelista			
	Mateus	Marcos	Lucas	João
Tempestade acalmada	8,23-27	4,35-41	8,22-25	
Jesus caminha sobre as águas	14,22-33	6,45-52		6,16-21
Maldição da figueira	21,18-22	11,12-14, 20-26		
Moeda na boca do peixe	17,24-27			
Pesca milagrosa			5,4-11	
Transformação da água em vinho				2,1-11

Fonte: elaborado pelo autor.

O mar da Galileia<sup>213</sup> é cenário para diversos acontecimentos no ministério de Jesus. Cidades como Tiberíades, Betsaida e Cafarnaum são lugares frequentes em vários episódios de milagres e de ensinamentos. Foi no entorno do mar da Galileia que Jesus convocou discípulos, a maioria pescadores, realizou sermões e milagres. O mar, além de possibilitar o sustento de várias cidades que se formaram a sua volta, foi, para Jesus, um meio para se deslocar em suas viagens pela região. É constante, portanto, a imagem de Jesus e de seus discípulos junto ao mar.

É nesse cenário que três milagres sobre a natureza são narrados. O mar agitado pelos ventos e pela tempestade que se formava repentinamente é o quadro descrito pelos evangelhos sinóticos que relatam o milagre da tempestade acalmada (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8,22-25).

<sup>212</sup> O exegeta Joachim Jeremias chama a atenção, através de uma análise literária e linguística, para a possibilidade desses milagres sobre a natureza serem fruto de um mal entendido de linguagem (exemplo disso: relativo à figueira o dito de Jesus seria: “Ninguém mais comerá de teus frutos [porque o fim virá antes que eles estejam maduros]”; quanto à moeda na boca do peixe o v. 27 significaria: “lança teu anzol ao mar, vende o que pegares e paga com o obtido a taxa do templo”) ou mesmo de se tratarem de ocorrências que misturam as lendas e as fábulas judaicas e helenísticas, de uma ornamentação ou de representação simbólica. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 147ss).

<sup>213</sup> O mar da Galileia é, na verdade, um lago de água doce, sendo também mencionado como mar de Tiberíades ou lago de Genesaré. Está a 213 metros abaixo do nível do mar Mediterrâneo, possui comprimento aproximado de 19 quilômetros por 13 km de largura e sua área total é de 166,7 km<sup>2</sup>.

O mar e a tempestade são forças incontroláveis da natureza e geram temor, mesmo nos discípulos tão acostumados com o mar, a ponto de pedirem socorro a Jesus, temendo perecerem aí. Jesus repreendeu (ἐπετίμησεν) a tempestade, recordando o “ato de Deus na criação”<sup>214</sup> que domina a força caótica do mar, e se fez calmaria no mar e entre os discípulos. Diante disso, os discípulos impõem a pergunta: “quem é esse, para que até o vento e o mar lhe obedecem?” (Mc 4,41). Aos poucos, vai vertendo a resposta que culmina na revelação de Jesus como filho de Deus (Mt 16,16).

Com exceção de Lucas, os evangelistas narram outro episódio de milagre em que Jesus caminha sobre as águas (Mt 14,22-33; Mc 6,45-52; Jo 6,16-21). Esse acontecimento é subsequente à primeira multiplicação dos pães e dos peixes. Jesus não está no barco com os discípulos que sofrem para remar devido aos fortes ventos contrários. A aparição de Jesus, caminhando sobre as águas, apavora os discípulos. Jesus, porém, os acalma e os exorta a terem fé. Em Mateus, há um acréscimo. Pedro se lança ao mar para caminhar com Jesus e, em um misto de fé e de descrença, preconiza uma imagem da própria igreja diante dos ventos e das forças contrárias. É em Mateus, também, que o episódio desencadeia uma profissão de fé, que é retomada, mais tarde (Mt 16,16), quando os discípulos, prostrados, dizem: “verdadeiramente tu és o Filho de Deus” (Mt 14,33). A comunicação de Jesus através das palavras “confiança, Sou Eu, não tenhais medo” (Mt 14,27), deixa implícita uma revelação à maneira de Êxodo (3,14), quando Deus se manifesta a Moisés na sarça ardente. Em João, a conclusão da narrativa aponta para outro milagre: assim que Jesus subiu no barco, ele alcançou a outra margem (Jo 6,21).

A pesca milagrosa acontece em Genesaré e é relatada apenas por Lucas (5,4-11), sendo que Mateus (4,18-22) e Marcos (1,16-20) relatam somente a passagem do chamamento dos discípulos e o mandato de serem pescadores de homens. Em João (21,1-11), outra pesca milagrosa e com características semelhantes é relatada. Essa, porém, acontece após a ressurreição, no mar de Tiberíades. Lucas narra Jesus pedindo aos pescadores, cansados e frustrados por passarem uma noite sem conseguir pescar nada, que lancem novamente as redes ao mar. O pedido inusitado de Jesus pinta uma paisagem onde, mais tarde, será enfatizada a missão dos discípulos diante da evangelização. Lucas ressalta a confiança de Pedro na palavra de Jesus e o seu temor após o surpreendente milagre. Pedro reconhece suas falhas, pois está na presença do divino. Diante dos sinais que viam e pela fé na palavra de Jesus, os pescadores deixaram tudo e o seguiram.

---

<sup>214</sup> CARTER, Warren. *Telling tales about Jesus*, p. 55.

A passagem onde Jesus amaldiçoa uma figueira e ela seca, é relatada em Mateus (21,18-22) e em Marcos (11,12-14; 20-26). Ela acontece em Jerusalém, no dia seguinte ao relato da entrada triunfal. Lucas não narra essa passagem, mas menciona algo muito semelhante em uma parábola (Lc 13,6-9). Em Mateus, a figueira seca no mesmo instante, enquanto em Marcos, isso só é visualizado no dia seguinte. Em ambos os evangelhos, isso ocorre na sequência do episódio da expulsão dos vendedores do templo, possivelmente indicando uma relação entre a figueira e o templo, pois, embora tivesse folhas abundantes e, portanto, um bom aspecto, a figueira não possuía frutos, assim como o templo, que, embora a sua imponência, também era estéril. Estranha-se justamente o fato de os discípulos demonstrarem estupefação diante do ocorrido, mesmo tendo eles presenciado tantos outros milagres maiores. Aqui também se encontra outra exortação para a fé e para a confiança na oração.

O milagre da moeda na boca do peixe é narrado somente em Mateus (17,24-27) e refere-se ao pagamento do tributo ao templo. Nessa narrativa, o próprio Jesus deixa claro seu direito de isenção, mas não quer causar agitação diante dos líderes e do povo em razão do risco de, com um assunto aparentemente secundário, enfrentar oposição a sua missão. O evangelista aproveita a ocasião para narrar o milagre da moeda retirada da boca do peixe como sinal de que o argumento de Jesus está correto. Jesus é o filho que não deve pagar tributo pelo que é seu, nem seus discípulos, pois são seus herdeiros, aqui nomeado, não por acaso, Pedro, a quem é confiada a Igreja. O recurso advindo de uma forma miraculosa confirma essa distinção e, ainda, reconhece que Deus provê aquilo que lhe é necessário.

É somente em João que ocorre a narração da transformação da água em vinho (Jo 2,1-11) durante uma festa de bodas em Caná. João não parece narrar a cena com a preocupação de descrever um milagre sobre a natureza, antes, pela forma que desenvolve o relato, aparenta deixá-lo de pano de fundo para comunicar algo muito maior. Para João, o milagre em Caná é o primeiro sinal que indica a obra messiânica de Jesus. A questão da “hora”, da manifestação antecipada da glória e da crença dos discípulos em Jesus, tem, cada um, um grande valor teológico para a compreensão do ministério de Jesus. João aponta para todos esses temas, mas, de maneira especial, para a apresentação de Jesus como o vinho novo da nova aliança que supera a antiga. A ocasião é propícia: o banquete e as bodas são imagens que Jesus vai utilizar, com frequência, para representar o Reino e o banquete messiânico. João parece aproveitar o simbolismo da festa e da falta de vinho, que era indispensável, bem como as seis talhas de pedra, utilizadas para a purificação dos Judeus,<sup>215</sup> que estavam vazias. A antiga aliança não era

---

<sup>215</sup> KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*, p. 102.

completa e já se esgotara, não tinha mais a força de impulsionar o banquete e nem de purificar. O vinho novo de Jesus surpreende pela qualidade, contrasta com a “tristeza da antiga aliança”,<sup>216</sup> possibilita que a festa continue e prefigura o sangue que purifica e é derramado em favor de todos, para o perdão dos pecados (Mt 26,28).

### 2.3.5 Ressuscitações<sup>217</sup>

Os sinais que Jesus menciona aos discípulos de João Batista apontam para a presença do Reino de Deus, que irrompeu na história com a vinda do Messias. Os sinais dão testemunho da autoridade e do poder de Jesus sobre a natureza, sobre os demônios e sobre as enfermidades, e, de modo especial, sobre a vida e a morte. Ao chegarem ao Reino, “os mortos ressuscitam” (Mt 11,5), e está inaugurada a definitiva revelação sobre Deus. Durante o seu ministério, Jesus fez a ressuscitação de três pessoas, em diferentes situações e contextos, porém, todos manifestaram o agir de Deus em Jesus e seu poder sobre a vida e a morte.

Os escritos testamentários já mencionam três episódios de ressuscitações que ocorreram no período de Elias e Eliseu, no século IX antes de Cristo. Trata-se da ressuscitação do filho de uma viúva de Sarepta por Elias (1Rs 17,17-24), do filho de uma mulher sunamita por Eliseu (2Rs 4,32-37) e de um homem que foi posto às pressas no sepulcro de Eliseu e, encostando em seus ossos, recobrou a vida (2Rs 13,20-21). Nesses episódios, há uma disposição de confirmar, através desses e outros milagres, que Elias e Eliseu são homens enviados por Deus (2Rs 13,22), que fazem a sua vontade, e que são verdadeiros profetas e portadores da palavra de Deus (1Rs 17,24). Em Atos dos Apóstolos (9,36-43), é Pedro quem, de modo muito semelhante ao 1º Livro de Reis (1Rs 17,17-24) e ao 2º Livro de Reis (2Rs 4,32-37), realiza um ressuscitamento, assim como Paulo também o fez (At 20,9-10).

Conforme o Quadro 7, as ressuscitações têm ocorrência nos quatro evangelistas, sendo uma narração comum aos sinóticos, uma exclusiva de Lucas e outra exclusiva de João.

<sup>216</sup> MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*, p. 142.

<sup>217</sup> Embora comumente as bíblias, a exemplo da Bíblia de Jerusalém e TEB, utilizadas nesse trabalho, designam esse tipo de acontecimento como “ressurreição”, para a exegese não é o termo mais apropriado. É preciso fazer uma distinção entre “ressurreição” e “ressuscitação”. O termo “ressurreição” remete a uma escatologia iniciada por Cristo nos eventos pascais e que é promessa para toda a humanidade. Nos relatos testamentários, a condição de quem passou pela ressuscitação permanece a mesma, os mortos recuperam a vida que tinham e, posteriormente, retornam a morrer, diferentemente do que preconiza a ressurreição inaugurada em Jesus.

Quadro 7 – Ressuscitações

Perícope	Evangelista			
	Mateus	Marcos	Lucas	João
Filha de Jairo	9,18-26	5,21-43	8,40-56	
Filho da viúva de Naim			7,11-17	
Lázzaro				11,1-43

Fonte: elaborado pelo autor.

A narração contida nos sinóticos apresenta a ressuscitação da filha de Jairo (Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56), um judeu notável e chefe da sinagoga, que vai ao encontro de Jesus, em Cafarnaum, em busca de um milagre. Em Mateus, o relato é mais sintético e o notável procura Jesus depois da morte de sua filha, crendo que ela viverá novamente diante da imposição da mão de Jesus. Em Marcos e em Lucas, a filha ainda está viva, mas prestes a morrer. A notícia da morte é dada quando já estão a caminho da casa onde estava a menina. Os que anunciam a morte também pedem para que o homem não importune mais Jesus, pois, agora ele nada pode fazer. Eles atribuem a Jesus um poder que se limita diante da morte. Jesus pede uma fé que supera o temor e as forças da morte<sup>218</sup>. Assim, na presença de seus pais, a menina retorna à vida mediante as palavras e o toque daquele cujo poder é maior do que a morte.

A ressuscitação narrada somente por Lucas é a do filho de uma viúva em Naim (Lc 7,11-17). Jesus havia partido de Cafarnaum e chegava à aldeia de Naim, distante cerca de 60km.<sup>219</sup> Nela, Jesus se depara com o cortejo fúnebre de um jovem, filho único de uma mulher viúva, que saía da cidade para o sepultamento, conforme tradição judaica de não enterrar os corpos dentro de uma cidade.<sup>220</sup> Lucas apresenta o contraste entre o cortejo da morte saindo da cidade e o cortejo da vida a entrar nela. Jesus, diante do que vê, sem que ninguém lhe peça, toca na padiola que carregava o jovem defunto e ordena que ele desperte. A motivação, segundo Lucas, é a compaixão de que é tomado Jesus ao ver tamanha dor e desesperança. Como já relatamos, a mulher tinha sua vida e sua dignidade atrelada aos homens e, essa mulher que Jesus encontra, é viúva e perde seu único filho. O destino dessa mulher estava seriamente ameaçado, sem ninguém para lhe prestar auxílio, ela via-se morrer com o filho, pois, além da dor pela perda sofrida, a sua própria dignidade estava comprometida. Esse tema, de alguma forma, se coloca em sintonia com Jesus e sua mãe, Maria, (Jo 19,26) quando morre o único filho da mulher viúva, que, a partir disso, precisa de alguém que lhe dê a acolhida necessária e a receba em sua

<sup>218</sup> DELORME, Jean. *El evangelio según San Marcos*, p. 42.

<sup>219</sup> MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas, a antropologia da salvação*, p. 117.

<sup>220</sup> DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 82.

casa.

Os presentes, diante da ressuscitação do jovem, “glorificavam a Deus, dizendo: um grande profeta se ergueu no meio de nós e Deus visitou o seu povo” (Lc 7,16). O evangelista evoca as imagens de profeta e de homem de Deus que aparecem nos relatos do 1º e do 2º Livro de Reis (1Rs 17,17-24; 2Rs 4,32-37) e aponta para além disso: Jesus é o profeta<sup>221</sup> por excelência e a própria presença de Deus que ouve a dor e se compadece de seu povo.

O episódio narrado por João é o da ressuscitação de Lázzaro (Jo 11,1-43), irmão de Marta e de Maria, da aldeia de Betânia. Assim como na ressuscitação da filha de Jairo, Jesus pede uma fé que ultrapasse os limites da vida, apontando para a sua própria missão que se consuma na morte e na ressurreição. Jesus inicia a passagem dizendo que a doença e a morte “servirá para a glória de Deus” (Jo 4,11) e, ao final, retoma a ideia dizendo que “se creres verás a glória de Deus” (Jo 4,40). A ressuscitação de Lázzaro é motivo para João trazer o discurso sobre vida, morte e ressurreição em uma prefiguração dos acontecimentos pascais. O milagre é a manifestação da glória de Deus em Jesus para que “creiam que tu me enviaste” (Jo 4,42). Para Jesus, a morte não é a última palavra. Como portador do Reino, ele é a ressurreição e a vida.

## 2.4 IRRUPÇÃO DO REINO: TEMPO DE HOSPITALIDADE DE DEUS

Como dito no início deste capítulo, os milagres de Jesus são sinais visíveis da presença do Reino de Deus e desempenham papel importante na manifestação da autoridade de Jesus como enviado de Deus no anúncio de Seu Reino. Jesus derruba as fronteiras da exclusão e “coloca os marginalizados no centro – os pobres, as mulheres que sofreram discriminação, crianças, cobradores de impostos, prostitutas; ele integra os doentes, os ritualmente impuros, os leprosos, os possessos por demônios, e até mesmo samaritanos para o povo santo de Deus”.<sup>222</sup> Chegou o esperado tempo de salvação e ele se inicia já, agora, na presença hospitaleira e libertadora de Jesus, pela qual as forças do mal e as mazelas humanas começam a ser derrotadas. O Reino chegou para salvar e acolher os mais necessitados em sua grande compaixão e misericórdia. Inaugura um novo tempo, onde Deus está próximo de seus filhos e os convida a

<sup>221</sup> A atribuição do título de profeta a Jesus deve ser tomada com cautela, pois, embora ela cubra aspectos terrenos de Jesus, como a pregação e até mesmo as curas, ela é insuficiente para dar conta de outros aspectos mais centrais da missão de Jesus e de sua obra salvífica. (Cf. CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 32-74).

<sup>222</sup> SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*, p. 108.

formar novo povo, em uma caminhada em verdade e espírito (Jo 4,23).

#### **2.4.1 Tempo de hospitalidade e de salvação**

A vida presente é ameaçada por uma infinidade de males que provocam dor e sofrimento. Muitos deles têm causas sociais, quando as estruturas criam o empobrecimento e a miséria em todos os âmbitos da vida humana, e vão gerando, em uma escala cada vez maior, a desventura e a desgraça de uma vida excluída e marginalizada. Os ciclos de mazelas se repetem e o tormento é palpável quando se percebe o mal, que causa tanta dor e sofrimento, como um processo natural ou divino, que deve ser aceito resignadamente.

No tempo de Jesus, muitas forças atuavam no sentido de criar essas estruturas que geravam injustiças e sofrimento. A família Herodes, os dominadores romanos e o sinédrio constituíam o poder estabelecido que acarretava tantas formas de males para a sociedade da época. O povo vivia com comida escassa, trabalhava para gerar impostos e não tinha perspectivas de melhora a partir do empenho de seus líderes.

Para além das questões políticas, onde os recursos advindos do povo eram utilizados para os governantes se saciarem em seus projetos de vaidade e de glória, a religião dos dominados também era causadora de grandes mazelas. O cerne de suas doutrinas era fundamentado em um conjunto de leis e de tradições que oprimia e explorava a inocência e a ignorância do povo, que se rendia às palavras persuasivas de seus líderes, que não chegavam a Deus e impediam outros de chegarem (Mt 23,13).

Nesse quadro, o povo era esquecido, tinha que viver com o estigma do pecado, com a doença como um castigo divino, com a impureza e com a exclusão do círculo dos justos, pois lhe era impossível cumprir todas as normas da Lei Mosaica e as tradições dos fariseus. O povo, abandonado por seus líderes (Mc 6,34), sofria a injustiça de uma vida ressequida e sem piedade, em um tecido social que se desintegrava e suprimia os valores comunitários da sua tradição, dando lugar a um oportunismo individualista que desconsiderava sua herança cultural. Um povo que fazia sua jornada entre a escravidão de leis opressoras e o deserto árido de sua religião, em uma caminhada de solidão e de medo, onde impera o desespero de quem nada tem a esperar.

Tudo isso conduz à morte e está radicalmente contra a perspectiva apontada pelo Reino de Deus: “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância!” (Jo 10,10). Jesus, em seu ministério, apresenta o Reino de Deus em uma imagem de intenso contraste entre a

realidade vivida pelo povo e a expectativa do que o Reino é portador. Inaugura já, agora, um tempo de salvação, onde nem a fome, a doença, o sofrimento, nem qualquer outra mazela tem a força para arruinar a dignidade dos filhos e filhas de Deus. Diante das portas fechadas, que geram exclusão e sofrimento, o Reino, em uma perspectiva hospitaleira, se abre para os desamparados e os desprovidos, acolhendo os mais fracos e os mais necessitados e os pequenos abandonados pela prepotência humana. O Reino salva, desde já, os que nele têm fé.

#### **2.4.2 Tempo de hospitalidade e de acolhimento**

Em uma sociedade em que se estabelecem leis injustas e uma religiosidade excludente, muitas pessoas vivem à margem da vida social. No tempo de Jesus, uma massa de marginalizados se multiplicava, motivada por questões políticas e sociais, mas, principalmente, por questões culturais e religiosas. Diante da exigência da pureza religiosa e cultural, forma-se uma massa de pessoas condenadas pelos líderes e, conseqüentemente, rejeitadas pela coletividade. São desprezados aqueles que desagradam aos princípios fundantes da cultura judaica, sendo marcados como imorais, hereges e impuros.

A imoralidade estava diretamente relacionada àqueles que se desviavam do caminho de Deus, seduzidos por modos alternativos de vida e influenciados mais por necessidades cotidianas do que pela obediência, fugindo da fidelidade à lei e à tradição judaica. Em geral, os pecadores que optavam por não seguir as normas estabelecidas pela lei eram imorais. A opção por não seguir as normas se dava, muitas vezes, pela impossibilidade de seu cumprimento, em razão da condição econômica ou mesmo da profissão exercida, já que muitas delas eram consideradas impuras ou desprezíveis, como, por exemplo, açougueiros, médicos, pastores, carreteiros, barbeiros, tecelões, tropeiros e lojistas.<sup>223</sup> De modo especial, os publicanos e os soldados que colaboravam diretamente com os dominadores eram odiados pelo povo. Também as prostitutas faziam parte de um grupo imundo. As mulheres que se prestavam a essa atividade eram duplamente rejeitadas: por serem mulheres que não exerciam o papel que lhes cabia na sociedade e por se lançarem a uma atividade contrária a toda tradição de pureza e de fidelidade do judaísmo, sendo a imagem da traição e do adultério uma ruptura com o sagrado, um afastamento de seu Deus. É preciso citar que, eram consideradas suspeitas de prostituição, as

---

<sup>223</sup> Joachim Jeremias cita quatro listas de profissões desprezíveis. (Cf. JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 403ss).

mulheres pagãs, as prosélitas, as escravas libertas<sup>224</sup> ou mesmo as mulheres israelitas que tivessem relações antes ou fora do casamento.

Havia, também, aqueles classificados como hereges, rejeitados por sua crença em outros deuses, pois isso contrariava fundamentalmente o primeiro mandamento. Os pagãos e os samaritanos faziam parte desse grupo rechaçado pelos judeus. Os pagãos que se convertiam ao judaísmo, os “prosélitos da justiça”,<sup>225</sup> faziam parte de um grupo que não era mais condenado, mas aceito com restrições, possuindo os mesmos deveres de um israelita, mas não os mesmos direitos. Os samaritanos constituem um caso específico, uma vez que compartilhavam a mesma fé no Deus de Israel, mas, por questões culturais, mutuamente se distanciaram, criando, também, diferenças religiosas significativas, o que invariavelmente alimentava uma relação de ódio recíproco.

Outra camada de excluídos pela religião de Israel eram os impuros, da qual pertenciam os leprosos, os doentes e os possessos. Eles aparecem, muitas vezes, associados ao pecado e à imperfeição devido à incapacidade do cumprimento das prescrições éticas e morais da sua religião. As enfermidades e as possessões aparecem como o devido castigo pela infidelidade à prática da lei e a Deus, sendo que as impurezas, físicas ou espirituais, eram como uma incapacidade de se unir a Deus. A ausência da santidade ou da ligação com o divino permite as forças de oposição a Deus se manifestarem e subjugarem o indivíduo, trazendo o sofrimento.

Ainda, de forma geral, no ambiente israelita, eram marginalizadas as mulheres, as crianças, os pobres e a camada de pessoas que não se inseria no padrão de homem adulto judeu justo. Os que não caminham conforme a lei são os malditos (Jo 7,49), segundo os líderes religiosos, e representam os insignificantes não merecedores de consideração e respeito.

Diante de tanta gente excluída, Jesus apresenta um Reino hospitaleiro. O Reino de Deus ampara, sob seu manto, os abandonados, os esquecidos ou os ignorados pela sociedade, mostrando, ao povo cansado de tanto desprezo (Sl 123,3), um lugar para repousar sua aflição e sua dor. O Reino acolhe os desamparados pelas estruturas humanas e restaura a dignidade daqueles deformados pelas regras injustas e pela prepotência de uma religião que não edifica compaixão e misericórdia. O Reino vem, justamente, para aqueles que necessitam de conversão, para os doentes que necessitam de médicos (Mc 2,17), e lhes anuncia que é sua a decisão de acolher também o Reino e que, se assim o fizerem (Mt 21,31), estarão a caminho da justiça e da vida. Na presença do Reino, todo mal se dissipa. Os enfermos, os doentes e os possuídos, assim como o povo fraco e pobre, as mulheres, as crianças e os estrangeiros são cobertos pela

---

<sup>224</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 428.

<sup>225</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 424ss.

graça benevolente e misericordiosa de Deus, que chama todos e todas à comunhão. O critério para a entrada no Reino é o seu pleno acolhimento.

### **2.4.3 Tempo de hospitalidade, de misericórdia e de compaixão**

O Reino de Deus inaugura um tempo em que a misericórdia supera o sacrifício (Mt 9,12) e se coloca como chave interpretativa do próprio Deus Pai (Lc 15,11-32). Jesus revela, em sua prática hospitaleira, a força da misericórdia de Deus para com o povo (Êx 33,19), um Deus que jamais esquece o seu povo (Is 49,15), que considera toda vida preciosa e que tem compaixão pelos enfraquecidos (Sl 72,13-14). Jesus apresenta Deus como o defensor de seu povo e como aquele que terá compaixão dos seus servos (Sl 135,14).

Jesus, em muitos milagres, deixa transparecer esse rosto de misericórdia quando atende ao pedido dos que sofrem e, ainda mais, quando realiza um milagre mesmo sem motivação externa, movido por sua grande compaixão. O termo compaixão, atribuído a Jesus, aparece, com frequência, nos relatos dos evangelhos nas variantes *ἐσπλαγχνίσθη* (Mt 9,36; Mt 14,14; Mc 6,34; Lc 7,13; Lc 10,33; Lc 15,20) e *σπλαγχνισθεῖς* (Mt 18,27; Mt 20,34; Mc 1,41; Mc 9,22) ou na forma original *Σπλαγχνίζομαι* (Mt 15,32; Mc 8,2). Jesus não se sente indiferente ao sofrimento do povo e mostra misericórdia, acolhendo as suas misérias e sanando as suas dores, manifestando um Reino compassivo, capaz de amparar seus filhos e filhas machucados pelo pecado. O Reino, em sua hospitalidade, é o Pai que corre em direção ao seu filho (Lc 15,20) e o toma sob os seus ombros (Lc 15,5), restaura sua dignidade (Lc 9,42), cuida de suas feridas (Lc 10,34) e o acolhe em sua mesa (Lc 14,13) para que se sacie no banquete do pão da vida (Jo 6,35).

### **3 O MANDAMENTO DO AMOR COMO LEI FUNDAMENTAL DO REINO E DA HOSPITALIDADE**

Neste terceiro capítulo, o mandamento do amor é apresentado como Lei fundamental para a compreensão da pregação de Jesus acerca do Reino de Deus e da sua relação indissociável da hospitalidade. Certamente, o mandamento do amor a Deus e ao próximo estava presente nas manifestações das autoridades judaicas do tempo de Jesus, mas a irrupção do Reino traz consigo nova forma interpretação do amor, sendo que esta ultrapassa os limites até então abarcados pela observância legalista dos mandamentos de Deus.

Tendo em vista os inúmeros conflitos de Jesus com os interlocutores da Lei, busca-se, neste capítulo, compreender a relação entre a Lei e a boa nova do evangelho. Se, para as estruturas legalistas de seu tempo, a justificação do ser humano perante Deus se dava unicamente por meio da obediência irrestrita da Lei, que se colocava como caminho para a salvação, é preciso percorrer as trilhas que constituíram esse pensamento e confrontá-lo com o anúncio de Jesus. Seu evangelho não invalida a Lei, mas aponta para além dela, restaurando o seu sentido original e consolidando a si mesmo como a nova Lei que se oferece como caminho, verdade e vida. O Deus dos antepassados, que traz a promessa de salvação, se manifesta definitivamente em Jesus, seu rosto misericordioso, o Deus que descortina a possibilidade e a necessidade de nova leitura do que é o amor, de quem é Deus e de quem é o próximo.

A partir do Reino anunciado por Jesus, revela-se um Deus que supera a ideia de justiça legalista e retributiva. Como demonstrado no capítulo anterior, no centro da apocalíptica judaica estava a cena arrebatadora do poder de Deus e de sua ira caindo sobre todas as nações pagãs e idólatras e abatendo, também, os injustos da casa de Israel. O dia do juízo é terrível para os infiéis, ao mesmo tempo que recompensa a nação fiel e seus justos. O juízo definitivo de Deus se abate sobre todos, sem exceção, e atende a dois elementos fundamentais: o castigo e a recompensa. A espera pelo juízo e pela ira e pelo castigo de Deus parece, muitas vezes, ocupar um espaço maior do que a recompensa dos justos. Se não ocupa maior espaço, ao menos se coloca lado a lado. A expectativa de justiça se torna expectativa de vingança. É essa dinâmica que move a busca pela justiça tal qual era compreendida. Nessa perspectiva, atrás do zelo pela Lei, há o temor pela ira e pelo castigo de Deus. Uma fé e uma religiosidade que, em última instância, apontam apenas para si e para suas realizações, como depósito para uma recompensa futura ou como um amedrontamento diante do castigo. A preocupação em fazer o bem ou o mal e em ser fiel ou infiel parece estar, em razão de sua própria sorte e destino, em uma relação de castigo ou recompensa.

A dinâmica oferecida por Jesus como chave de compreensão do Reino de Deus não se fixa nessa relação de castigo e recompensa, muito embora não a rejeite por completo, mas a redimensiona a partir da ótica do amor. Isso, por si só, não constitui uma novidade, uma vez que a tradição já apontava para o agir amoroso de Deus. O que muda é a compreensão do próprio amor de Deus e de como isso se torna o centro da pregação de Jesus.

O Reino anunciado por Jesus descortina a imagem de Deus como Pai de misericórdia e amor que vai em busca de seus filhos e filhas, pagando o resgate por suas vidas e por sua salvação. No centro da pregação de Jesus está o Reino de Deus e no centro do Reino de Deus está o amor. Aquele que consegue compreender e vivenciar essa experiência de amor a Deus e ao próximo “não está longe do reino de Deus” (Mc 12,28). Esse amor é capaz de liberdade e de libertação, de vida e de salvação. Amor que é gerado no coração do Pai e ali encontra lugar para hospedar sua criação.

Por fim, apresenta-se, na perspectiva de uma antropologia teológica, o ser humano em sua dimensão espiritual, em sua transcendentalidade e em sua imitação ao Cristo, associando-o ao mistério da cruz, como um ser capaz desse amor. A partir disso, e juntamente com os demais capítulos, formam-se os alicerces para a propositura de uma hospitalidade que, em relação com a boa nova do Reino de Deus, supera uma hospitalidade fundamentada nos deveres religioso e cultural e verte em uma hospitalidade que se sustenta, unicamente, pelo amor a Deus e ao próximo.

### 3.1 AMOR *VERSUS* LEI

Uma das experiências mais marcantes na história do povo de Israel é, sem dúvida, a saída do Egito sob a liderança de Moisés. O Êxodo marca a identidade de um povo que sofre, em mãos e em terras estrangeiras, a privação das promessas feitas a Abraão de uma grande descendência e de terra abundante para ela, o que aflui em soberania e prosperidade. Em busca de sua autonomia política, social e religiosa, o povo hebreu cruza o deserto e enfrenta todas as suas dificuldades para alcançar o lugar prometido de independência, de emancipação e de liberdade, e, assim, se constitui como nação diante de todos os povos. Deus ouviu o clamor de seu povo (Êx 3,7) e, por sua misericórdia e benevolência, o conduz para a saída da escravidão. Essa é a amostra da autoridade e da graça de Deus que fortalece os passos de seu povo e que dá a eles a vida e a dignidade perdida em seu cativeiro, restabelecendo a esperança em sua justiça

e no regozijo de sua existência.

Porém, é no caminho do deserto que se dá o decisivo e marcante encontro com Deus, o qual vai entalhar e gravar, na identidade do povo, a aliança de eleição e de fidelidade e, assim, constituir o núcleo da experiência religiosa do povo israelita. O Deus que conduz seu povo à liberdade também o elege para ser seu povo santo, em uma relação de fidelidade mútua. A aliança no monte Sinai é fundante e constitutiva da formação da identidade e da relação do povo com Deus. A aliança reordena o “aspecto legal da vida sob a autoridade de Deus”.<sup>226</sup> No Sinai, Deus se manifesta e estabelece os termos de sua aliança através do Decálogo<sup>227</sup> (*deká*, “dez”; *logon*, “palavra”), concebendo os alicerces para o encadeamento da fidelidade entre Ele e o povo. A aliança, em termos simples, corresponde à eleição do povo por Deus e a participação deste em suas bênçãos, e ao comprometimento e ao esforço do povo em reconhecer as graças já concedidas por Deus e se manter fiel a Ele, na obediência e na prática de seus preceitos e no empenho para o cumprimento da promessa de Deus de santificação do povo. Deus faz uma promessa e o povo deve assumir a sua parte para a realização da mesma.

O decálogo e o código de regras,<sup>228</sup> que seguem a aliança, normatizam a vida do povo em relação a Deus e em relação a si próprio com regras de convivência e de proteção. É o “laço forte de um sistema legal comum” que há de manter unidas as tribos e posteriormente todo Israel.<sup>229</sup> Tornam-se o grande legado que permite ordenar a sociedade com vistas ao equilíbrio e a justiça de um povo que jamais deveria se esquecer de seu Deus, de sua eleição e de suas bênçãos. No decorrer dos séculos, essa caminhada do povo com seu Deus possui seus percalços, seus desvios e suas infidelidades, mas sempre há um retorno à memória do Deus que livrou o povo da escravidão no Egito e fez sua aliança de santidade.

É, pois, no período intertestamentário, depois de tantas lutas e de tantas dominações, que a cultura judaica é, mais uma vez, colocada à prova diante da proposta de helenização dos costumes e da religião feita por seus conquistadores. É nesse período de novos conflitos que surge a necessidade de, uma vez mais, lutar para preservar a memória de sua fé e a sua tradição. Sem acesso ao templo e aos sacrifícios, houve um gradativo fortalecimento das sinagogas e do culto fundamentado na Torá, com especial cuidado e zelo pela memória da páscoa e da aliança no Sinai, bem como o alicerçamento da expressão de sua fé através da oração e da vida piedosa.

<sup>226</sup> EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 55.

<sup>227</sup> Texto transmitido diretamente de Deus ao povo, sem a presença de Moisés como mediador. (Cf. SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco*, p. 63.)

<sup>228</sup> Embora o extenso código de regras do povo Judeu tivesse sido construído no decorrer dos séculos seguintes e com a influência de outros códigos civis e de uma vida social com experiências diferentes e incompatíveis com uma vida no deserto, os textos em que estão descritos eram atribuídos ao período de Moisés.

<sup>229</sup> EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 55.

Surgem movimentos políticos e seitas religiosas, como os fariseus, os essênios e os saduceus, que fomentam o conseqüente endurecimento do zelo pela lei.

Diante de tantas catástrofes ocorridas desde a aliança no Sinai, os conflitos internos, as divisões, a sucessão de nações estrangeiras que passavam a dominar o território israelita, a destruição do templo, as deportações e as dispersões, o povo ainda luta por suas tradições e por sua fé, mas parece que, apesar de alguns poucos períodos de paz, estão sempre sob o jugo de tiranos que cerceiam sua liberdade e a possibilidade de uma vida de justiça. Além disso, o próprio Deus se cala e não atende mais aos pedidos do seu povo, não há mais profetas que falam em nome de Deus e o povo parece ter sido esquecido por Deus, apesar de sua promessa de fidelidade e bênçãos. Perante as injustiças e o silêncio de Deus, há que se buscar uma explicação para esse distanciamento e esse abandono de Deus por seu povo eleito. A aliança não está sendo cumprida por Deus? Obviamente, na visão de seus líderes, Deus não pode ser infiel a sua aliança e ter abandonado suas promessas, sendo assim, a origem dos males que recaem sobre Israel só podem advir do próprio povo e de seus líderes, que, em suas constantes transgressões, não agem conforme o compromisso firmado por seus pais no monte Sinai. O povo é infiel e se afasta da aliança de Deus.

Assim sendo, o caminho para se chegar a Deus e ser merecedor de suas bênçãos passa, necessariamente, pelo cumprimento da aliança firmada no Sinai entre Deus e seu povo. O caminho para Deus é a fiel e irrestrita observância do decálogo e do conjunto de regras que compõe a parte do povo no acordo com Deus. É isso que pregam, por exemplo, os fariseus, que exigem que o povo se volte novamente para a observância da lei de forma absoluta, pois, só assim, Deus os consideraria justos e dignos de encontrar graça aos seus olhos. Somente dessa forma, Deus ouvirá novamente o clamor de seu povo e intervirá para a sua liberdade e a sua salvação. O desígnio de Deus “é impossível sem a fidelidade de Israel à Torah”.<sup>230</sup> O caminho para Deus é, dentro dessa “expectativa legalista”, o reto caminho da lei que justifica o povo perante Deus.

As dominações estrangeiras e o silêncio de Deus colaboram para a imagem de desolação e de abandono e a conseqüente urgência na conversão e na volta ao caminho da justiça oferecido pela lei. O cenário propicia, a um povo ainda imaturo e desconhecedor da misericórdia e do amor de Deus, a ideia de uma religião que retoma a imagem terrível da vingança e do castigo de Deus. Essa face de Deus está presente na maneira como reconhecem o tempo em que vivem como sendo de expressão dura e inflexível de Deus, que os pune por seu agir inconstante e infiel

---

<sup>230</sup> GRELOT, Pierre. *A esperança Judaica no tempo de Jesus*, p. 86.

a Ele e à aliança firmada por seus pais: “O senhor velou sobre essa desgraça e a fez vir sobre nós: porque o Senhor, nosso Deus, é justo em todas as obras que fez, mas não escutamos sua voz” (Dn 9,14). Tomados pelo sentimento de temor a Deus é que se acreditam compelidos a voltar seu olhar para o caminho da lei.

### 3.1.1 A prática da Lei

Na época de Jesus, os fariseus, juntamente com os escribas, formavam o grupo de maior influência no ensino e na prática da Lei. É com eles que Jesus tem os maiores embates e as maiores discussões a respeito da interpretação e da validade da Lei. A seita dos fariseus surge, aproximadamente, no século II antes de Cristo e é composta por pessoas do povo, formando uma comunidade de "separados", de “santos” ou a “verdadeira comunidade de Israel”. Eles orientam sua vida de acordo com as tradições e as leis e gozam de alto prestígio junto ao povo, que os tem como homens piedosos e santos. Os fariseus formavam uma espécie de “associação letrada, corporativa, voluntária que buscava continuamente a influência junto à classe dirigente”.<sup>231</sup> Não são doutores da Lei como os escribas, mas dispõem de autoridade no ensino dela e associaram-se aos escribas de tal forma a não ser possível separar<sup>232</sup> as suas atuações.

Segundo Flávio Josefo, os fariseus, de vida simples e muito obstinados em seus intentos, alcançaram “tão grande autoridade entre o povo que este segue os seus sentimentos em tudo o que se refere ao culto de Deus e às orações solenes que lhe são feitas”.<sup>233</sup> Os fariseus “são tidos como os mais perfeitos conhecedores de nossas leis e de nossas cerimônias”<sup>234</sup> e sua autoridade submete até mesmo os saduceus, que, apesar de serem um grupo pequeno, compunham a classe dominante<sup>235</sup> da sociedade. É dos saduceus que, geralmente, procede o sumo sacerdote. Mesmo assim, eles não gozam do prestígio popular dos fariseus e, muitas vezes, são “obrigados a se conformar com o proceder dos fariseus, pois o povo não permitiria qualquer oposição a estes”.<sup>236</sup>

Em linhas gerais, os fariseus se opunham aos saduceus e constituíam o partido do povo,

<sup>231</sup> SALDARINI, Anthony. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*, p. 291.

<sup>232</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 334.

<sup>233</sup> JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*, p. 826.

<sup>234</sup> JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*, p. 1106.

<sup>235</sup> SALDARINI, Anthony. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*, p. 309.

<sup>236</sup> JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*, p. 827.

tanto do ponto de vista religioso, quanto do social.<sup>237</sup> Seu esforço era ensinar a obediência à Lei ao povo, como forma de justificação perante Deus. A Lei dada por Deus, através de Moisés, os distinguiria, diante dos povos, como nação santa e eleita a partir de uma identidade própria e somente sua fidelidade à Lei e à aliança traria a sua santidade.<sup>238</sup> São eles os grandes influenciadores e doutrinadores do povo no que se refere à prática da Lei. São os que trilham pelo caminho da Lei para a sua justificação e para a justificação da comunidade de Israel. Não aceitam os dominadores romanos, mas escolhem a via da Lei para alcançar a graça perante Deus e, assim, preparar o caminho para a vinda do Messias que irá reestabelecer o reino de Israel.

Os fariseus compunham sua crença a partir dos escritos testamentários, que eram tidos como inspirados, mas, essencialmente, a partir da *Torah*, em suas duas formas: a *Torah* escrita e a *Torah* oral. A *Torah* escrita constitui-se nos escritos, atribuídos a Moisés, que compõem o pentateuco, e nela estão descritas as leis a serem observadas pelos judeus. A *Torah* oral, que é obra dos escribas, chama-se *Halakhah* e tem, segundo eles, a mesma autoridade da *Torah* escrita e surge como sua interpretação prática, para que possa ser aplicada aos casos concretos.<sup>239</sup> O ensino da *Halakhah* com a mesma autoridade da *Torah* escrita também é motivo para o distanciamento entre fariseus e saduceus, uma vez que os últimos não consideram o que não esteja escrito na Lei de Moisés. Além disso, entre as crenças dos fariseus destacam-se duas escolas de interpretação da Lei: uma mais conservadora, liderada pelo rabino Shamaï, e outra mais liberal, seguindo o ensinamento do rabino Hillel. Essas duas escolas são melhor compreendidas como facções que se institucionalizaram após a morte de seus fundadores.<sup>240</sup> A disputa entre os dois modelos de escolas de pensamento chega até Jesus na controvérsia sobre o divórcio (Mt 19,3-9; Mc 10,2-12; Lc 16,18), onde os fariseus não questionam a licitude do divórcio, mas quais seriam os motivos válidos para o mesmo. Os motivos, pois, eram debatidos entre as duas escolas de pensamento.

Considerando-se justificados pelas obras da Lei, a postura dos fariseus diante do povo, como mestres e guias, se revestindo de autoridade perante o ensino e a prática da Lei e, assim, influenciando a religiosidade e a fé de Israel, provocava uma reação de admiração e respeito no povo simples, pois, de fato, eram eles que estavam a instruir e a indicar os caminhos da justiça que os levaria a Deus. Em sua crença, estariam justificados perante Deus por cumprirem todas as regras herdadas pela tradição e dadas por Moisés. Consideram-se homens justos, cuja

---

<sup>237</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 358.

<sup>238</sup> PAGOLA, José Antônio. *Jesus*, p. 401.

<sup>239</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 302.

<sup>240</sup> SALDARINI, Anthony. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*, p. 298.

“vontade está posta na Lei do Senhor e na sua Lei medita de dia e de noite” (Sl 1,2). Mas, diante de Jesus, recebem a crítica de que sua justificação é para si e para as honras que recebem de seus iguais. Diante de seus discípulos, Jesus adverte que sua justiça deve ultrapassar a de um fariseu para entrar no Reino dos Céus (Mt 5,20). Essa justiça é a urgente fidelidade à Lei de Deus, no sentido em que Jesus a interpreta e a aplica. Os fariseus, pois, esforçam-se no cumprimento das leis, mas não chegam a Deus e impedem que outros cheguem ao oferecer um caminho que se auto justifica perante os homens, mas não agrada a Deus.

### 3.1.2 A relação de Jesus com a Lei

A relação que Jesus estabelece com a Lei, à primeira vista, parece ser conflituosa e, até mesmo, antagônica. Se, por um lado, Jesus parece relativizar ou até mesmo revogar aspectos da Lei, por outro lado, parece radicalizar o compromisso de segui-la. Em Mateus (5,17ss), Jesus é taxativo: “Não penseis que vim ab-rogar a Lei ou os Profetas: não vim ab-rogar, mas cumprir”. Pouco adiante, cria uma diferenciação entre o modo como a Lei estava sendo cumprida pelos fariseus e em como ela deveria ser cumprida por seus discípulos, deixando claro que sua fala sobre o cumprimento da Lei indicava um novo conjunto de posicionamentos. Para Jesus, levar a Lei ao cumprimento significa levá-la à perfeição em seu intuito original, ou seja, significa resgatar a meta primária proposta pela Lei: Deus como ponto de partida e de chegada e não como uma barreira, que, ao longo dos anos, foi tornando-se o único ponto a ser visto e almejado.

Isso fica evidente nas discussões de Jesus com os legistas sobre o *shabbat*. Há uma clara distinção de ideias sobre o propósito da criação do *shabbat*. Enquanto os legistas prescrevem observações cada vez mais restritivas em relação ao que se pode fazer em dia de *shabbat* e preferem longas discussões sobre cálculos e métricas, tornando o *shabbat* uma forma de escravização do indivíduo pelos controles a que ele fica sujeito, Jesus resgata o sentido original do *shabbat*, que é justamente o contrário da escravidão. É o descanso em favor do ser humano e da criação, no entendimento de que “foram criados para a liberdade a partir de um Deus que cria a humanidade para a comunhão”<sup>241</sup> e não para a escravidão, cujas experiências estão marcadas na vida do povo judeu no decorrer de sua história. A experiência de Deus sucedida na história de seu povo aponta, justamente, para aquele que liberta o povo da escravidão. Jesus,

---

<sup>241</sup> SANCHES, Mário Antonio (Org.). *Criação e evolução*, p. 51.

com isso, não revoga a lei do *shabbat*, mas restabelece o seu sentido original: “o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado” (Mc 2,27). Com isso, retoma-se o *shabbat* com o pretexto primitivo de sua instituição (Êx 20,8-12) e especialmente conforme Deuteronômio (5,12-14), onde o *shabbat* assume, também, a atribuição de memorial da saída da escravidão no Egito para a liberdade.

Nota-se, portanto, que Jesus não invalida o *shabbat*, mas retorna ao seu sentido original. Além disso, expressa outro posicionamento importante: sendo que o minucioso sistema de restrições aplicado ao *shabbat* advém de tradições e de regras que foram incorporadas ao longo do tempo pela interpretação da Lei, ou seja, fazem parte da *Torah* oral, Jesus parece rejeitar a *Halakhah*, como é possível ver no episódio em que os fariseus e escribas acusam Jesus e seus discípulos de transgredir a *Halakhah* em razão da não observância do ritual de pureza antes de uma refeição. De acordo com “a tradição dos antigos” (Mt 15,2), isso deveria ser feito com uma série de abluções do corpo e dos utensílios utilizados na refeição. A resposta de Jesus é clara em relação ao seu posicionamento diante dos costumes, acusando os legistas de transgredirem a Lei em nome de suas tradições (Mt 15,3). Essa é uma acusação muito séria, uma vez que os costumes vieram como meio de aplicação prática da Lei, porém, aqui, se revela que eles afastam o seu fiel cumpridor do sentido primeiro do mandamento, envolvendo-o com questões mínimas que já não correspondem à vontade de Deus.

Invalidação da Lei pelos costumes é o caso referido por Jesus na sequência (Mt 15,4-6) onde ele expõe a oferenda<sup>242</sup> feita ao templo em nome dos pais, a fim de que não fosse mais necessário assumir as responsabilidades concernentes ao cuidado dos pais. Essa era uma tradição corrente entre os judeus, embora descumprisse o quarto mandamento de honrar pai e mãe.

Na questão do divórcio, apresentada em Marcos (10,1-12), Jesus revela outro desvio do mandamento de Deus. A partir de uma concessão feita por Moisés (Dt 24,1-3), era possível a dispensa do matrimônio por meio de uma carta de repúdio que o homem dava a sua mulher. Jesus censura tal concessão, pois se trata de uma licença e não há sequer um mandamento divino que fundamente o divórcio. Jesus retoma a vontade original de Deus (Gn 2,24) quando defende a indissolubilidade do matrimônio em detrimento da tradição dos homens.

Jesus ainda recebe outras críticas dos fariseus, que podem ser identificadas nos episódios da colheita de espigas em dia de sábado (Mt 12,1-8; Mc 2,23-28; Lc 6,1-5) e da não observância

---

<sup>242</sup> “Qorban” transliteração do hebraico. Significa oferta, oferenda à divindade. O filho consagrava à Deus, por meio do templo, aquilo que era necessário para o sustento de seus pais idosos, ficando assim sem a obrigação legal de seu cuidado e seu amparo.

do jejum (Mt 9,14-17; Mc 2,18-22; Lc 5,33-39). No episódio da colheita de espigas pelos discípulos, Jesus, mais uma vez, determina a importância do sábado para o ser humano e a misericórdia derramada pelo amor de Deus, maior do que a Lei. No caso do jejum, Jesus argumenta que aqueles que estão com Ele vivem na celebração da presença da salvação, na alegria de estar diante do tempo do cumprimento das profecias e na graça de Deus. É aqui que Jesus resume seu posicionamento sobre o cumprimento engessado dos costumes, dos ritos e das tradições: “não se põe vinho novo em odres velhos; senão, os odres estouram, o vinho se derrama e os odres se perdem” (Mt 9,17). Ou seja, é preciso uma nova forma de entendimento para receber o anúncio da boa nova, pois o Messias e o Reino não podem ficar restritos ao lugar e ao espaço medido pela ordem humana, pois isso seria “coisa de insensatos querer inserir Jesus e aquilo que Ele traz dentro do tecido religioso da observância da Lei, das práticas religiosas. Impõe-se uma resposta nova, libertadora do passado”,<sup>243</sup> que, porém, não o nega, mas restabelece o sentido original e divino e, por isso, liberta tudo o que não é da vontade divina.

Outras vezes, Jesus deixa, deliberadamente, de seguir as tradições e os costumes dos judeus, quando, por exemplo, na casa do fariseu Simão, permite que uma mulher pecadora o toque (Lc 7, 39), ou quando se senta à mesa com publicanos e pecadores (Mt 9,11; Mc 2,15; Lc 5,30), toca em doentes, leprosos e impuros (Lc 4,41) ou dialoga com a samaritana (Jo 4, 4-26).

Em outra passagem, Jesus é confrontado com a Lei. Diante dele e de muitas pessoas, é apresentada uma mulher pega em adultério (Jo 8, 1-11), cuja pena a ser aplicada é a morte por lapidação. Os fariseus buscam um pretexto legal para a prisão de Jesus e, ali, diante de muitas testemunhas, ele, que acolhia os pecadores, não teria outra postura senão a de ir contra a Lei de Moisés em defesa da mulher. É preciso ter em mente que, para que um processo fosse iniciado, era preciso duas testemunhas de acusação<sup>244</sup> e o conhecimento claro de que a atitude era ilícita. Sendo assim, era a situação perfeita para incriminar Jesus, muitas testemunhas e a declaração inicial do que prescreve a Lei. Jesus, porém, devolve a questão aos fariseus: “Aquele dentre vós que nunca pecou atire-lhe a primeira pedra”. Jesus não invalida o delito, mas declara que só Deus, que é santo, pode julgar, pois, todos os outros são pecadores. Segundo determina Deuteronômio (17,5-7), a morte de alguém que transgride a aliança deve estar ancorada no depoimento de duas ou três testemunhas e, após isso, é justamente pelas mãos das testemunhas que deve ser provocada a morte. Somente depois, todo o povo deve participar. No caso da mulher adúltera, *mutatis mutandis*, aqueles que testemunharam é que deveriam iniciar o apedrejamento, ou seja, atirar a primeira pedra. Jesus sabe que o pecado é condição humana e

<sup>243</sup> FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. *Os evangelhos I*, p. 169.

<sup>244</sup> DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 191.

cada um é testemunha de seus pecados. Ninguém a condenou, porque ninguém é digno de condenar. Somente o pai e o filho é que podem condenar. Jesus, porém, também não condenou. O perdão tornou-se um convite à conversão, não só da mulher adúltera, mas de todos os que ali estavam.

### 3.1.3 Consolidação da Lei

Se, por um lado, Jesus faz duras críticas à *Halakhah* e não se mostra adepto de muitos costumes judeus, por outro lado, como já dito, não revoga a Lei de Moisés, mas quer dar pleno cumprimento a ela. Em Mt 5,17-48, há o posicionamento de Jesus diante da Lei. Ele quer resgatar o sentido original da Lei e dar uma interpretação mais rigorosa sobre o seu desdobramento prático. Diante das disputas entre as escolas farisaicas conservadoras e liberais, Jesus retoma a Lei em uma dimensão não abordada pelos legistas de sua época, supera as discordâncias casuísticas e aponta para o essencial da vontade divina. A Lei é como uma flecha disparada em direção a Deus, orientada e dirigida somente a Ele, e que busca o âmago, o núcleo de seu intento, o propósito do querer de Deus.

Até agora, a vontade de Deus tem se manifestado na Lei e na forma com que o povo e os seus líderes a compreendiam. Desviando-se um pouco e imaginando uma criança de poucos anos de idade diante de seu pai e de sua mãe, tem-se que o agir da criança ainda é inapropriado para o mundo dos adultos, pois ela não pode compreender os riscos e os perigos que a rodeiam, mesmo no interior de sua casa. Há tantas formas de se machucar: colocar a mão sobre um fogão quente, derrubar um vaso de flor, quebrar um copo de vidro, puxar uma toalha, derrubando o que há sobre ela, prensar os dedos em uma gaveta ou em uma porta, cair de degrau. Considerando os riscos aos quais a criança está exposta ao sair de sua casa, é possível pensar em uma infinidade deles. Diante de uma coordenação motora ainda não tão desenvolvida e da ausência da experiência adquirida, os pequeninos arriscam tudo diante das novidades que surgem. Cabe aos seus pais e mães a tarefa da proteção e do cuidado, e isso deve ser feito com o estabelecimento de regras e de limites que permitam o crescimento e o pleno desenvolvimento da criança. Acontece que, para uma pequena criança, com sua visão de mundo ainda limitada, de uma imaturidade que lhe é própria e do desconhecimento das questões importantes da vida e da conduta humana, ainda não é possível o entendimento racional dentro das categorias lógicas do pensamento adulto. Isso quer dizer que, um pai ou uma mãe que queiram proteger

sua criança dos riscos aos quais ela está exposta, não criarão um discurso argumentativo baseado em aspectos racionais e lógicos e fundamentado em pressupostos dedutivos e intelectivos. Mais assertivo é usar de sua autoridade para definir o que pode e o que não pode ser feito, deixando claro o sim e o não. Mesmo que ainda não lhe sejam compreensíveis as motivações para o sim e não, as crianças pequenas têm alguns balizadores e alguns norteadores para regularem suas ações. Os motivos deverão ser-lhes explicados, à medida que isso se torna passível de compreensão pelas crianças.

Na história do povo de Deus, há sempre um aspecto de evolução, quer na forma em que o povo vai se constituindo como nação, quer na forma em que vão conhecendo e se relacionando com Deus. A identidade do povo vai sendo forjada a partir das experiências vividas ao longo de muitos séculos e vai constituindo sua matriz e sua personalidade. O povo percorreu um longo caminho desde as promessas feitas a Abraão até a vinda do Messias. Nesse espaço, Deus vai se revelando aos poucos, em suas intervenções e pela boca dos profetas. Vai se revelando conforme a possibilidade de compreensão do seu povo. Diante da eleição e da aliança com seu povo, Deus estabelece aquilo que é de sua vontade a partir de um sim e de um não. Em verdade, muitos aspectos contidos na lei objetivam a separação e a diferenciação do povo eleito em relação aos demais povos, desde seus hábitos e costumes mais simples e corriqueiros até uma radical distinção de crenças religiosas. Perante um povo ainda em formação, sem a viabilidade de estabelecer um entendimento por meio de complexa intelectualização ou de avançar em um sistema teológico ou filosófico de difícil compreensão, Deus se manifesta com a autoridade de quem quer o bem de seu povo, mas não deixa muita margem para especulações e questionamentos sobre sua vontade. A fórmula utilizada em Levítico 19, dizer “eu sou o Senhor” ao final de cada proibição, remete a um pai ou a uma mãe dizendo a uma criança pequena “quero isso assim, porque sou teu pai/tua mãe” e isso basta por enquanto. A vontade a ser cumprida visa ao bem daquele que ainda não está maduro o suficiente para compreender as determinações que lhe são impostas. Assim, vão-se lapidando experiência e memória até a chegada do momento em que respostas devem ser oferecidas, visto a capacidade de compreensão que foi amadurecendo com o passar do tempo.

Voltando às palavras de Jesus, é por meio da forma “ouvistes o que foi dito... pois Eu vos digo” que são estabelecidos critérios mais intensos para a interpretação da Lei, os quais configuram uma espécie de explicação do querer original de Deus, aqui apresentado de forma mais madura, ultrapassando a simples fórmula negativa da Lei para orientar um agir que decorre da assimilação das verdades à luz de uma nova compreensão de Deus e de sua vontade. Como exemplos dessa visão alargada da Lei, o evangelista Mateus cita um discurso onde Jesus

reinterpreta seis regras, agora de forma mais abrangente em relação ao seu propósito e mais restritiva em relação ao seu seguimento. Dessa maneira, o quinto mandamento “não cometerás homicídio” (Mt 5,21), tornou-se um mandamento em favor da vida como um todo, uma reprovação ao ódio e à ira, bem como um clamor para a reconciliação fraterna. Não é só o próprio ato em si, mas a raiva e a discórdia que estão na raiz do homicídio que devem ser condenadas. Da mesma forma a questão colocada sobre o adultério, em que “não cometerá adultério” (Mt 5,27) se torna mais restritivo, pois o desejo e a cobiça já são tão ruins quanto o ato em si. Da mesma forma, a reprovação da possibilidade da carta de divórcio, “se alguém repudiar sua mulher” (Mt 5,31), também passa a cometer crime de adultério. Diante do juramento, “não jurarás” (Mt 5,33), Jesus refuta a conduta que necessita de juramento, pois as palavras devem ser verdadeiras e correspondentes com a prática de vida. Na negação da lei de talião “olho por olho e dente por dente” (Mt 5,38) está presente uma outra forma de justiça, nem vingativa e nem retributiva, mas de não violência, de paz e de resistência ao mal com o bem. Não pagar o mal com o mal, em um ciclo contínuo de desgraças. Por fim, Jesus amplia a Lei “amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo” (Mt 5,43). Mesmo que o ódio ao inimigo não constasse, explicitamente, na Lei, era consequência natural da ira e da vingança contra os agressores. Jesus pede amor e oração para os seus perseguidores, deixando todo o julgamento para Deus, como um ato perfeito de entrega e de superação de si, fazendo aquilo que é mais difícil, mas que tem maior valor diante de Deus. A Lei, da forma que é apresentada por Jesus, conduz à perfeição, como o próprio Pai o é (Mt 5,48).

### 3.1.4 A relação de Jesus com os legistas

Se a relação de Jesus com a Lei busca sua consolidação e seu cumprimento no seu sentido original, a relação de Jesus com os que eram os guardiões da Lei e os responsáveis por sua interpretação e seu ensino é conflituosa, conforme apresentado nos evangelhos sinóticos.<sup>245</sup> Um exemplo dessa relação está em Mateus (16,12), quando Jesus adverte seus discípulos para que tomem cuidado com o fermento dos fariseus, ou seja, com o seu ensino. Já em Mateus 5,20, Jesus pede para que a justiça deles ultrapasse a dos fariseus, para que possam entrar no Reino. Ele os acusa de hipocrisia, atribuindo, aos fariseus, o cumprimento da profecia de Isaias 29,13,

<sup>245</sup> Com exceção de Lucas (7,36-49; 13,31; 20,39) e de Marcos (12,28-34), onde aparecem relações mais positivas com eles.

que, nas palavras de Jesus, é dita assim: “este povo me honra com os lábios, mas o seu coração está longe de mim; é em vão que me prestam culto, pois as doutrinas que ensinam não passam de preceitos de homens” (Mc 7,6-7).

Mas é em Mateus 23,1-36, com paralelos em Marcos (12,28-40) e em Lucas (20,45-47; 11,39-52), que Jesus se posiciona fortemente contra o grupo dos fariseus e dos escribas. Jesus reprova a atitude dos que reclamam para si a autoridade sobre o ensino da Lei de Moisés e, embora comuniquem a Lei, não a seguem, não produzindo os frutos que testemunham a sua conversão (Mt 3,8). Preocupavam-se demais com a aparência e com os títulos que lhe sugerisse a vida justa, atraindo, para si, as atenções quer pelas roupas especiais que usavam com o intuito de parecerem mais piedosos, quer pela conduta de orar e jejuar de modo visível a todos. Viviam de uma religiosidade aparente e simulada, querendo ser notados e honrados pelos homens, recebendo as glórias para si pela sua dedicação à Lei.

Com a fórmula “Ai de vós”, Jesus faz duras críticas aos fariseus e aos escribas. Na leitura do evangelho de Mateus, as censuras são direcionadas, de forma geral, a eles, não havendo distinção alguma entre eles. É lendo os paralelos em Marcos e, principalmente em Lucas, que uma diferenciação em relação ao endereçamento das críticas é feita. Algumas críticas dirigidas aos fariseus têm relação com a prática da pureza e dos costumes e com o comportamento piedoso, porém infrutífero, orientado pela Lei. Já outras são de natureza teológica, por assim dizer, de interpretação e ensino da Lei por parte dos escribas que estão na cátedra de Moisés. Entretanto, mesmo havendo uma distinção em relação ao endereçamento das críticas, elas podem ser assumidas em conjunto, pois, ambos os grupos, como já dito, aproximavam-se de tal maneira em costumes e ensino da Lei.

A reprimenda de Jesus aos legisladores e aos piedosos seguidores deixa clara a distância entre o que pretende a Lei e o que estava sendo praticado por eles. Os “ais” são um duro alerta de que eles necessitam de verdadeira conversão à vontade de Deus, como pode-se observar nos seguintes aspectos:

- a) Jesus os acusa de trancarem a entrada do Reino, não entrando e impedindo outros de entrar. Ao ensinar o que não compreendem, exigem de seus aprendizes atitudes contrárias à vontade de Deus, a qual desconhecem. Atribuem aos seus ensinamentos e doutrinas a sabedoria e a justiça, porém estão distantes de Deus;
- b) eles corrompem a conversão, pois indicam um caminho de fundamentalismo infértil que leva a um afastamento de Deus;
- c) eles criam uma inversão de valor entre o ouro e o santuário, entre a oferenda e o altar, ou seja, dão maior importância às coisas menores em detrimento das maiores;

- d) eles prendem-se a detalhes insignificantes em sua prática piedosa e cuidam para não descumprir as exigências periféricas,<sup>246</sup> mas negligenciam o que é mais importante na Lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade que decorrem da prática da Lei;
- e) eles preocupam-se com a pureza exterior, mas deixam de purificar os seus corações, que é de onde vem a impureza que contamina o exterior;
- f) eles assemelham-se aos sepulcros que eram pintados de branco para que pudessem ser vistos à noite e, dessa forma, evitar de serem tocados com vistas a não se tornarem impuros. Porém, apesar do aspecto externo bonito, continha sua impureza no interior. Se assemelham quando, na aparência, criam a imagem de serem justos, mas, no íntimo, estão repletos de iniquidades;
- g) eles honram os túmulos dos profetas assassinados, lamentando sua perseguição e morte e dizendo que, se estivessem no tempo deles, teriam reconhecido neles as palavras de Deus, quando, no presente, se recusam da mesma forma que seus pais de verem a manifestação de Deus e da verdade diante daquele que é maior do que os profetas e também será rejeitado e perseguido por eles.

É evidente a desaprovação de Jesus da interpretação teológica<sup>247</sup> e do comportamento dos legistas, que tornam a Lei como que “pesados fardos” (Mt 23,4), difíceis de sustentar. São eles que simulam longas orações e “devoram” as casas das viúvas (Mc 12,40; Lc 20,47) em nome das tradições e, por causa delas, rejeitam a Lei pelos costumes, como no caso de *qorban* (Mc 7,11) ou no caso de circuncidar uma criança em dia de sábado, quando necessário,<sup>248</sup> mesmo que isso transgrida a Lei (Jo 7,22-24). São como cegos guiando cegos (Mt 15,14), ou seja, são incapazes de ver e de fazer ver a Deus nos caminhos que Ele propõe como salvação e justiça. Decoram a letra da Lei e lançam interpretações errôneas sobre a vontade de Deus, demonstrando estarem longe da justiça e da fidelidade. Comprometem sua vida ao cuidado de requisitos menores e esquecem-se do mandamento que fundamenta a Lei: o amor a Deus.

---

<sup>246</sup> No caso do pagamento de impostos sobre ervas e temperos, não era prescrito na Lei, mas era um demonstrativo da piedade e da justiça de quem pagava, que se esforçava para ir além do que a Lei estabelecia demonstrando, assim, sua total fidelidade.

<sup>247</sup> Certamente, Mateus (23,3) não deve ser tomado de forma literal, “observai tudo o que vos disserem”, mas sim como uma figura de linguagem hiperbólica, que visa a dar o contraste com o que vem a seguir: “mas não vos regulei por seus atos, pois eles dizem e não fazem”.

<sup>248</sup> A respeito disso, ver nota 200.

### 3.1.5 O caminho, a verdade e a vida como a porta, a mesa e o pão da hospitalidade

Era conhecida, no tempo de Jesus, a regra de ouro que sintetizava a Lei em poucas palavras. Conta-se a história<sup>249</sup> de um romano que procurou Shamai no intuito de se converter ao judaísmo, mas colocou como condição que a *Torah* fosse dita, toda ela, em um pé só.<sup>250</sup> Shamai expulsa o romano, que vai até Hillel com a mesma proposta. A resposta de Hillel foi a seguinte: “não faça aos outros aquilo que não gostaria que te fizessem. Essa é toda a *Torah*, o resto é comentário; agora vai e estuda”. A regra era conhecida pelos judeus e por Jesus, que a assume também, porém muda o seu sentido, que aparece negativo no original, para uma predisposição positiva em relação ao semelhante. Em Mateus (7,12), Jesus torna a regra de ouro uma súpula para a Lei e para os profetas e assinala o amor como meio para as relações com o próximo: “tudo aquilo que quereis que os homens façam a vós, fazei-o vós mesmo a eles: esta é a Lei e os profetas”.

Essa síntese feita por Jesus corresponde a um *ethos* que reivindica a condição de não somente deixar de fazer o mal que não gostaria de sofrer, mas também de fazer o bem que gostaria de receber. Tampouco se trata de um bem realizado com vistas à recompensa futura, é um fazer o bem tendo em vista o amor que requer o cuidado com as outras pessoas. É um princípio empático, a capacidade de se colocar no lugar da outra pessoa e de poder tratá-la com cuidado e interesse. A regra de Jesus deixa absolutamente clara a proposta de ação, não bastando apenas desejar o bem. O bem desejado deve se concretizar em ações que o promova. É o amor que não espera nada em troca, mas que realiza, na relação com o outro, tudo aquilo que é desejado para si: acolhimento, cuidado, dignidade, respeito, retidão, igualdade e justiça. Na regra de ouro estão contidos a Lei e os profetas, pois tudo o que fala as escrituras se resume em um sistema de amor e de justiça para com o próximo. Esse é o fruto gerado pela árvore da Lei.

Esse fruto de amor, de verdade e de vida é o caminho para se chegar a Deus, sem desvios ou descuidos. Isso é o que comunicam a Lei e os profetas, porém a incompreensão trocou o lugar das coisas e o desejo de “conhecer os teus caminhos” (Sl 25,4) tornou-se uma mera observância infrutífera de preceitos que sufocou a própria aliança de amor e de fidelidade ao Senhor. As “cláusulas da aliança” (Sl 25,10) tornara-se um fim em si.

<sup>249</sup> JEREMIAS, Joachim. *Estudos no Novo Testamento*, p. 79.

<sup>250</sup> A expressão “um pé só” quer aludir à celeridade, ao sintetismo e à precisão. No caso em questão, anunciar o cerne da Lei de forma concisa e breve.

No tempo de Jesus, os esforços dos escribas e dos fariseus estavam direcionados em fazer o povo retornar aos termos da aliança e a segui-los com fidelidade. Somente assim Deus tornaria a ouvir o clamor de seu povo e, reconhecendo a sua justiça, restituiria a Israel a sua soberania. Não resta dúvida, aos piedosos da época, de que o esforço para orientar e instruir e, conseqüentemente, para seguir a Lei é o caminho de justificação, o caminho que os leva a Deus. Esquecem-se do fruto da Lei, miram o caminho e perdem de vista o lugar para o qual ele aponta.

Jesus revela que tudo o que a Lei e os profetas anunciam é base para o que há de vir e corresponde a um caminho ainda imperfeito, inacabado, mas que conduz e prepara para uma nova realidade, que traz a plenificação de tudo. Acima de tudo, a Lei podia “orientar a vida do judeu, mas não salvá-lo”<sup>251</sup>. A súplica do salmista (Sl 25,4) encontra a resposta de Deus: Jesus é o caminho para se chegar a Deus. É a porta que se abre para acolher e conduzir o povo verdadeiramente a Deus. É isso o que Jesus indica na última ceia, quando, em seu discurso escatológico, anuncia sua ida ao Pai: “vós sabeis o caminho” (Jo 14,4). A pergunta de Tomé (14,5) pode ser a pergunta de qualquer judeu piedoso da época, pois, de fato, não sabem para onde vão e não sabem o caminho. Jesus faz a declaração definitiva: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai a não ser por mim” (Jo 14,6). Jesus expressa a vontade do Pai e se constitui caminho, pois toda a sua palavra e a sua ação são revelações de Deus, são manifestações da verdade e da vontade de Deus e conduzem para a plenitude e para abundância da vida. Se Moisés transmite o que lhe foi revelado, ou seja, algo externo a si, concedido por Deus, Jesus “encarna o mais íntimo de Deus”<sup>252</sup> e somente Ele pode nos comunicar plenamente quem é Deus.

Depois de muita espera, as promessas de Deus foram cumpridas. O Reino chegou e, com ele, a necessidade e a possibilidade de se conhecer melhor Deus. O Reino convida todos a sentarem-se à mesa e a participarem de seu banquete. O Pai se revela no Filho e dá a conhecer seus desígnios de salvação para a humanidade. Com o Reino, Jesus aponta para Deus, sem desvios, e desvela os mistérios passíveis de serem alcançados. Reconhecer Jesus como o rosto do Pai é um ato de fé que nem todos puderam experienciar, mesmo os que estiveram com Ele por muito tempo (Jo 14,9). É a experiência transformadora da vida, é a condição de orientação e de seguimento a ponto de se existir para a vontade e para a glória de Cristo e de Deus. Talvez para Filipe, que pede para ver o Pai (Jo 14,8), e para os judeus a manifestação de Deus devesse ser uma epifania e um sinal espetacular, mas a manifestação de Jesus como rosto de Deus acontece assim como acontece com o Reino, de forma discreta e simples e sempre precisa ser

---

<sup>251</sup> GIL ARBIOL, Carlos. *Paulo na origem do cristianismo*, p. 81.

<sup>252</sup> DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 51.

acolhida pela própria fé.

Jesus ensina com autoridade (Mt 7,29), porque manifesta o que é de Deus. Assim, não busca uma interpretação exegética da Lei e dos profetas, mas comunica a verdade sobre a vontade divina presente nas escrituras e na história de seu povo. Não foi preparado pelas escolas teológicas dos escribas (Jo 7,15), mas traz o ensinamento daquele que o enviou (Jo 7,16). Na transfiguração no monte Tabor há a manifestação da sequência da história, não como ruptura, mas como acabamento. Tanto Elias quanto Moisés são figuras presentes na história do povo de Israel, representando os profetas e a Lei, e ambos conversam com Jesus. Jesus é maior que os profetas e a Lei, que o anunciam e preparam Israel para sua chegada e, com ela, o cumprimento das promessas de Deus. Jesus não nega a Lei, mas restaura a vontade original de sua intenção, que estava encoberta por uma série de tradições e de costumes que a invalidava e tornava a sua prática inviável pela complexidade de normas que a sustentava. A Lei tornara-se uma nova escravidão, um obstáculo para a realização do ser humano,<sup>253</sup> subjugando o povo cada vez mais excluído e desamparado por seus líderes, que não viam senão a si próprios como os justos de Deus. Jesus não vem para abolir a Lei, mas para dar seu cumprimento perfeito com vistas ao querer de Deus. Ao se dizer caminho, verdade e vida, Jesus não se coloca como juiz para julgar conforme a Lei, mas como a própria Lei da qual decorre todo julgamento, agora “o amor é o pleno cumprimento da Lei” (Rm 13,10). Em Jesus, a Lei se torna pão a se repartir em uma hospitalidade acolhedora e inclusiva.

### 3.2 AMOR A DEUS

Quando perguntado sobre qual o maior mandamento da Lei (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34), Jesus responde aquilo que um judeu piedoso já sabia: o grande mandamento é “amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu pensamento” (Mt 22,37), e acrescenta outro mandamento, ao qual atribui igual importância: “amarás teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22,39) e conclui dizendo que toda a Lei e os profetas dependem desses dois mandamentos.

A resposta de Jesus está alinhada com o pensamento do escriba (Mc 12,32) e não constitui uma novidade no pensamento judaico, uma vez que Jesus traz a citação direta de

---

<sup>253</sup> MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*, p. 148.

Deuteronômio 6,4, que constitui a base para o *shemá*, a oração diária sagrada do judeu, recitada como sua profissão de fé e na qual declara a unicidade e o senhorio de Deus e a aliança entre Ele e Israel. Para o judeu da época de Jesus, esse mandamento de amor a Deus deve ter consequências práticas em sua vida. Em Josué 22,5, a forma concreta desse amor a Deus, que se expressa pela obediência à Lei de Moisés, é ensinada através das diretrizes de andar em seus caminhos, observar os mandamentos e aderir e servir a Deus.

Jesus não apresenta, em sua resposta, apenas um resumo moral, nem entra nas discussões das escolas rabínicas, que procuravam sínteses de suas centenas de regras e normas, mas apresenta o amor como o fio condutor de toda história de Israel e de seu Deus a ponto de toda a Lei e os profetas estarem presos a esse amor como um gancho que os suspende e os sustenta. Além disto, o que diferencia a resposta de Jesus da tradição já estabelecida no ambiente judaico acerca do mandamento do amor é a própria compreensão do que é o amor e de como ele se manifesta na vida prática. Estão enraizados na cultura judaica do tempo de Jesus, a cultura do mérito<sup>254</sup> e a noção de recompensa e de retribuição, sendo esse o motivo principal para o agir moral do seguimento dos mandamentos e das boas obras. Embora Jesus também fale de recompensas, se “associando ao modo de falar de seu tempo”,<sup>255</sup> ele as nega radicalmente,<sup>256</sup> rejeitando a obrigação de recompensa de Deus (Lc 17,7-10). Em Jesus, o motivo para o agir está na gratidão pelo dom de Deus,<sup>257</sup> no reconhecimento do amor de Deus, no acolhimento e no perdão: “amamos, porque Ele por primeiro nos amou” (1Jo 4,19). É o inverso do sistema de retribuição judaico. Não se trata de amar para receber, mas de amar porque recebeu. Assim, o amor se torna a única retribuição possível a Deus por aqueles que, antes mesmo que pudessem compreender, já foram amados e escolhidos por Deus. Mesmo assim, o amor não é obrigação formal, mas consequência inevitável da alegria de quem foi aceito pela misericórdia de Deus. Aquele a quem foi perdoada a maior dívida, mais amou (Lc 7,36-50).

A revelação de Deus por meio de Jesus exterioriza e manifesta esse amor misericordioso. Deus é um Deus que ama a tal ponto de realizar um último sacrifício pelo amor de sua criação. O ser humano é elevado à condição de filho e filha amado por Deus por meio de Jesus, rosto de sua misericórdia. Além disso, é purificado pelo sangue do cordeiro imolado, como prova irrefutável do amor de Deus para conosco. Quem descobre o tesouro, em sua alegria

---

<sup>254</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 316.

<sup>255</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 317.

<sup>256</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 318.

<sup>257</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 318.

abandona tudo o que tem em nome desse amor e já não pode mais viver como vivia, inebriado por esse amor que completa e transborda sua vida e se revela caminho para Deus: “quem não ama não descobriu a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,8).

### 3.2.1 Quem é Deus?

Tarefa inútil querer conceituar e compreender quem é Deus. Pode-se, tendo em mãos as escrituras, descrever o que é Deus com base nas experiências relacionais de Deus com seu povo, como, por exemplo, Deus é amor, misericórdia e justiça. Assentado nisso, pode-se dizer o que ele é, mas não tudo o que ele é. O que de Deus pode ser compreendido é sua relação e sua presença na caminhada de seu povo e seu agir em sua história. Ainda assim, o que está descrito nas escrituras é o que o povo assimilou dessa relação, ou seja, conhece-se o que foi interpretado de Deus e transmitido pelos séculos. A própria manifestação e revelação de Deus ocorre de forma lenta e gradual e acompanha o desenvolvimento e o amadurecimento de seu povo. Sabe-se de Deus aquilo que Ele quis comunicar, como escrito em Hebreus (1,1-3), que traz uma espécie de síntese da manifestação divina: “Depois de ter, por muitas vezes e de muitos modos, falado outrora aos Pais, nos profetas, Deus, no período final em que estamos, falou-nos a nós em um Filho a quem estabeleceu herdeiro de tudo, por quem criou os mundos. Esse Filho é o resplendor de sua glória e a expressão de seu ser, e sustenta o universo pelo poder de sua palavra”.

O que se conhece de Deus foi revelado por sua vontade e, através das escrituras, pode-se recolher seus atributos. A teologia Lhe confere qualidades ou atributos duplamente diferentes: os atributos incomunicáveis e os comunicáveis. São atributos incomunicáveis de Deus a onipotência (Mt 19,26; Lc 1,37), a onipresença (Sl 139), a onisciência (Mt 10,30) e a eternidade (Gn 21,33; Sl 90,1-2). Ou seja, são atributos que pertencem exclusivamente a Ele, sem serem transmitidos a sua criação. Os atributos comunicáveis são aqueles compartilhados com as criaturas, tais como o amor (1Jo 4,8), a misericórdia (Ef 2,4-5), a bondade (Mc 10,18), a sabedoria (Dn 2,20), a justiça (Dn 9,7).

O que se tem, portanto, de Deus, são as experiências que o povo fez junto Dele, em uma caminhada contínua de promessas e de realizações que marcaram sua identidade em cada palavra e em cada desejo revelado, em cada gesto e em cada encontro com Ele. Pois é justamente na história que Deus se revela, no coletivo, no palco social, através de

acontecimentos reais. É para todo o seu povo que ele fala e promete a salvação. A experiência de Deus é uma experiência de intervenção na história. Não feita de forma manipulativa, mas uma intervenção gratuita e amorosa que deixa espaço para a liberdade do acolhimento e da cooperação humana.

### **3.2.2 Deus dos patriarcas, o Deus caminho**

A experiência de Deus se dá, desde muito cedo, na história de Israel, quando este ainda não estava constituído como povo. O chamado de Abraão e o mandato de partir de sua terra em direção ao caminho apontado por Deus e a promessa de constituir sua descendência em uma grande nação, constituem-se na promessa inicial feita por Deus, a qual exige uma resposta humana de fé e de esperança. Deus se torna o escudo (Gn 15,2) daquele que crê em suas promessas. A memória se torna experiência: “Sou eu o Senhor que te fez sair [...]” (Gn 15,7). Deus se torna juiz e estabelece a circuncisão como sinal da aliança com Abraão, a qual todos devem ser submetidos.

Nada é prodigioso demais para o Senhor. Ele realiza aquilo que não é possível aos olhos humanos. Entrega um filho a Abraão e a Sara, mesmo em suas idades avançadas, e exige uma fé incondicional quando pede o sacrifício de Isaac. O Deus revelado em Abraão é um Deus que ensina o caminho, que conduz e que alcança sua graça, mas que pede sinais de fé, que pactua uma aliança, que aponta um caminho de glória e que cobra a justiça em troca.

Na esteira da constituição de seu povo, Deus renova as promessas feitas a Isaac de descendência (Gn 26,24) e se coloca ao lado dele. Sua presença permanece naqueles que Ele escolheu para formar seu povo. Presença de “amizade e fidelidade” (Gn 24,27). Para Jacó, Deus fala através de um sonho onde recorda Abraão e Isaac como pais, os quais, em sua justiça, permaneceram ligados a Deus (Gn 28,13-15). Jacó é abençoado por Deus e tem o seu nome mudado para Israel, mas Deus nega revelar o seu próprio nome, permanecendo-lhe misterioso.

O Deus que acompanha os patriarcas é o Deus da promessa, do chamado, da fidelidade e da presença. O povo que descende de Abraão tornar-se-á o depositário de suas promessas e será o povo eleito. No decorrer dessa história, até a ida de José para o Egito e, mais tarde, todas as 12 tribos, Deus, enquanto formava seu povo, não deixou de ser generoso com quem Lhe era fiel, fazendo-os perseverar, dando-lhes posses, filhos, muitos anos de vida e uma morte tranquila. Não havia, ainda, um código de leis estabelecido e os patriarcas assumiam seu papel

de chefes de família, exercendo as funções de comandante militar, sacerdote e líder. Agiam conforme seus sentimentos e suas vontades, mas a relação com Deus já ensejava um senso de justiça e de bondade em suas ações. Diante de um povo migrante, que prefere viver em tendas a se submeter à opressão e à dominação,<sup>258</sup> amantes da liberdade, peregrinos que se deslocam em busca de uma vida mais justa, Deus vai se revelando como o Deus do caminho e revela sua vontade pondo-se a caminhar com os seus.

### 3.2.3 Deus do êxodo e da aliança, o Deus da libertação

Se a memória dos patriarcas é a mais antiga, a memória mais decisiva na caminhada do povo de Israel é a originada na páscoa da libertação. A narrativa dos patriarcas vai conduzindo, desde a Mesopotâmia até o Egito, a história das famílias e de seus conflitos e de suas organizações, experimentando, de forma primitiva, a necessidade de Deus e de uma legislação que regulasse o direito e ordenasse as condições de vida no espaço social. A promessa de Deus a Abraão de uma grande descendência se desenrola na história narrada desde a saída de Abraão da terra de Ur até a chegada dos cerca de setenta descendentes ao Egito, onde se cumpre parte da promessa de multiplicação fecunda e de formação de um numeroso povo. Esse povo, porém, ainda carece de identidade, está dividido entre culturas e deuses estranhos, mas mantém acesa a memória de seus pais.

A revelação de Deus na sarça ardente (Êx 3,1-10) inicia um novo relacionamento com seu povo, mostrando que, mesmo no silêncio, Deus acompanha o seu povo e ouve o seu clamor e que quer, agora, chamá-lo para a liberdade. Moisés recebe a promessa de libertação do povo sofredor e é instituído como o líder mediador entre Deus, o povo e o faraó. Desde o primeiro momento diante de Deus, Moisés ouve a promessa de liberdade e de prosperidade a ser encontrada em uma terra “boa e vasta” e de onde emana “leite e mel”. Deus se apresenta como o Deus de seus pais, de Abraão, de Isaac e de Jacó, em uma interligação total com a fé e com a caminhada que o povo fez até aqui. É o mesmo Deus dos patriarcas e de suas promessas que agora vê a opressão, que ouve o clamor, que conhece os sofrimentos de seu povo e que promete a sua libertação.

Deus se revela com o nome de YHWH, em contraposição ao nome *El-Shadai*, revelado

---

<sup>258</sup> PILONETTO, Adelino G. (Org.). *A travessia*, p. 59.

aos patriarcas em Gênesis (17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3). “Eu Sou aquele que Sou” estabelece uma nova experiência e se revela de uma forma que ainda não tinha se dado a conhecer (Êx 6,3). A nova promessa de libertação relaciona-se com as promessas feitas aos patriarcas na constituição de seu povo, a promessa da terra para se estabelecer como nação. O Deus revelado a Moisés é o mesmo dos patriarcas, agora, porém, seu nome não faz referência ao poder de Deus (*El-Shadai* = Deus Todo-Poderoso), mas a uma relação de proximidade com um Deus que “está com seu povo e a favor dele, voltou-se para ele e se empenha em sua salvação”.<sup>259</sup> Deus se dá a conhecer mais intimamente, indo além da relação já construída com os patriarcas, que o conheciam e o mantinham em sua fé, revelando-se um Deus “compassivo e redentor”,<sup>260</sup> cuja experiência será vivenciada a partir da libertação de sua nação e do cumprimento da promessa de possuir sua própria terra.

Essa experiência de um Deus libertador e presente na caminhada do povo pelo deserto vai se constituindo em uma forte imagem que marca a memória de Israel. É o Deus que liberta e sacia seu povo pelo caminho, dando o maná (Êx 16,4) e a água (Êx 17,5) para seu sustento, que prepara, no deserto, as bases da sua relação com eles, que exige fidelidade e que estabelece normas para as suas relações. Os quarenta anos que o povo vive no deserto é um tempo necessário de preparação para sua entrada na terra prometida. No deserto é que ele aprende a se relacionar com Deus mais intimamente, seja nas provações, nas tentações e nas infidelidades, seja ousando questionar “O Senhor está ou não no meio de nós?” (Êx 17,7). O povo confiou em Deus na ocasião da sua saída do Egito e pede confirmação da sua presença e de que sua ação permanece em seu favor.

Agora Moisés retorna ao monte Sinai e, em uma sequência de teofanias (Êx 19,16), Deus se manifesta e se comunica com ele com vistas a estabelecer as regras da nova sociedade que se origina, pois, para que haja ordem, é preciso “conhecer o caminho a seguir e a conduta a tomar” (Êx 18,20). Moisés não está mais sozinho, como na primeira vez, o povo atemorizado com o que vê está no sopé da montanha. A aliança com Deus é um marco na história de Israel e é a experiência mais densa de relação com seu Deus. A experiência de um povo que se sente escolhido e constituído por Deus. Da sarça ardente até a terra prometida, muitas coisas se passaram entre Deus e seu povo, e essa relação constitui uma experiência nova e profunda que recupera a fé na mão poderosa de Deus e estabelece um vínculo eterno de fidelidade. O Deus da libertação vê, ouve, sente compaixão e se coloca em caminhada com seu povo e sua presença o conduz à salvação.

<sup>259</sup> PFANDL, Gerhard (Org.). *Interpretando as escrituras*, p. 240.

<sup>260</sup> PFANDL, Gerhard (Org.). *Interpretando as escrituras*, p. 240.

### 3.2.4 Deus da criação, o Deus da vida

É possível uma aproximação da compreensão de Deus a partir da sua revelação na história e no caminho que Ele faz com seu povo. O saber de Deus está na experiência que o povo vivencia com Ele e a revelação acontece, lentamente, na história dessas experiências. A primeira e mais importante memória do povo sobre seu Deus é a de libertação. No cerne de sua história está a recordação da escravidão e da liberdade, juntamente com a aliança feita no Sinai com o próprio Deus. Essa é a maior experiência de Deus na proclamação de sua fé, a qual conduzirá a espiritualidade e a religiosidade de Israel.

A narração da criação do mundo encontra um lugar na tradição e na religiosidade de Israel, mas, efetivamente, não é a marca principal de sua profissão de fé. A identidade religiosa de Israel não é fundada a partir do Deus criador, mas do Deus libertador. Não a partir do Deus que fica no passado, mas do Deus da realização presente e da promessa de futuro. É ao Deus libertador que a fé está conectada. Essa perspectiva é verificável nas escrituras quando o símbolo da transgressão e do pecado está mais relacionado à infidelidade do povo à aliança e à ausência da memória da libertação do que à noção do pecado original de Adão e Eva.

Dentro dessa perspectiva é possível compreender que as imagens elaboradas na narrativa de Gênesis se relacionam mais com a expectativa da vida do que propriamente com uma recordação. A própria imagem do paraíso terrestre, presente na narração, se relaciona mais com promessa e com esperança de salvação futura do que com a saudade do passado.<sup>261</sup>

Os textos do Gênesis, que contam a história da criação e dos patriarcas, foram compostos ao longo dos anos e por autores diferentes. A hipótese documental<sup>262</sup> credita a escrita de grande parte da narração da criação à fonte Sacerdotal. Essa fonte foi a responsável, além da composição de textos, pela redação e pela organização final do livro de Gênesis. Os textos redigidos pela fonte Sacerdotal foram escritos, possivelmente, depois do retorno do cativo babilônico e da reconstrução do Templo de Jerusalém, por volta de 520 a.C.<sup>263</sup> Eles levam em conta a realidade vivida no exílio e as influências deixadas pela cultura e pela religiosidade babilônica, que agora, no retorno a sua terra, devem ser examinadas e diferenciadas da sua própria

<sup>261</sup> MESTERS, Carlos. *Paraíso terrestre*, p. 114.

<sup>262</sup> Teoria desenvolvida pelo teólogo Julius Wellhausen em sua obra “Prolegômena da história de Israel”, de 1883, onde defende que o Pentateuco é fruto de uma composição feita a partir de quatro fontes distintas: Eloísta, Javista, Sacerdotal e Deuteronomica. Para uma melhor compreensão da hipótese documental e da discussão atual sobre as fontes recomenda-se o trabalho de Jean Louis SKA, intitulado “Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia”.

<sup>263</sup> BÍBLIA. Português. Tradução Ecumênica, p. 24.

fé. Passa-se a juntar o que sobrou de sua memória e a esculpir seus textos, de forma a não se perder a verdade sobre seu Deus.

A mensagem central dos textos da criação não é outra senão comunicar o poder criador de Deus. Ele tem o poder de gerar a vida e de sustentar tudo o que existe e não há nada que exista que não tenha sido criado por Ele. Os textos afirmam a unicidade de Deus e, de forma positiva, desconstruem a influência externa das culturas politeístas próximas de Israel. A fonte sacerdotal propõe uma narrativa que contrasta<sup>264</sup> com o substrato mítico mesopotâmico, em especial, com os escritos de *Enuma Elish*.<sup>265</sup> Esse contraste aparece para reafirmar que o Deus criador é o único Deus, que dele surgem todas as coisas, e, ao contrário de *Enuma Elish*, onde a luz emana dos deuses e o sol e a lua são divindades, o narrador sacerdotal coloca tanto a luz quanto os luminares como obra de seu ato criador. O ato de criação é a sua palavra<sup>266</sup> e tanto é o seu poder que é Ele quem nomeia aquilo que cria, em um sinal de autoridade e de domínio sobre eles, e que estabelece o mandato de cada coisa, sua ação e seu limite.

Deus cobre a terra de vegetação, de ervas e de árvores que serão capazes de se reproduzir a partir de si mesmas, pois seu fruto contém a semente. Vê-se, pois, que “a fecundidade não é algo que depende dos deuses da fertilidade; Deus pôs o poder da reprodução na própria vegetação. Mais uma vez, aqui o autor mostra um mundo que não está sob o controle de divindades pagãs”.<sup>267</sup>

Nos escritos de *Enuma Elish*, o ser humano é criado para o trabalho escravo, possibilitando o descanso dos deuses. No relato de Gênesis, o ser humano “é o ápice da manifestação divina, não como um ser estático, mas como um ser que age, o qual governará todas as coisas previamente criadas”.<sup>268</sup> É criado à imagem e semelhança de Deus. Após a criação do ser humano há a consagração do sétimo dia como dia de descanso. Aqui, a lembrança da escravidão no exílio pode ter peso especial para a constituição de que todo trabalho precisa de seu descanso, e a criação também participa desse repouso merecido. Também a dignidade do ser humano fica evidenciada, em uma relação de intimidade com Deus, de autoridade e responsabilidade sobre a criação.

A narrativa de Gênesis também é formada a partir de textos escritos pela fonte Javista, assim chamada por se referir a Deus como YHWH, composta sob o reinado de Salomão, por

<sup>264</sup> OTTO, Eckart. *A Lei de Moisés*, p. 196.

<sup>265</sup> Texto babilônico de data incerta, entre XVIII a XI a.C, que relata a criação do mundo na cosmologia babilônica.

<sup>266</sup> EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 561.

<sup>267</sup> BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*, p. 58.

<sup>268</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 64.

volta de 940 a.C.<sup>269</sup> O autor da fonte Javista está diante de um mundo real que contrasta com a ideia de benevolência de Deus e de sua guarda do bem. A realidade experimentada é de dor, de conflitos, de fratricídios, de conspirações. A vida é marcada por sofrimento, por desigualdades e por opressão. A pergunta que surge em meio a isso é, justamente, se Deus quer que isso aconteça. Se essa não é a vontade de Deus, qual seria então?

A descrição do paraíso terrestre mostra essa vontade de Deus de como as coisas deveriam ser, em uma imagem que contrasta com o presente vivido e experimentado pelo autor. A criação tal qual Deus criou, com sua benevolência e sua graça, é a própria morada de Deus, que passeia em seu jardim. O ser humano goza da presença e da intimidade com Deus e tem tudo o que precisa para viver ao seu alcance. O trabalho para sustentar-se não é um fardo. Vive na abundância dos bens naturais e não há morte. Assim, não há necessidade do parto para gerar nova vida em sequência daquelas que morreram. Há harmonia e igualdade entre o homem e a mulher, entre o ser humano e a natureza e entre os animais. Enfim, “o paraíso descreve uma situação de vida que é completamente o oposto daquilo que o autor conhece e experimenta na vida real de cada dia”.<sup>270</sup> Esse é o projeto de vida que Deus apresenta para a sua criação.

Como não é isso que se constata na realidade, o autor da fonte Javista se pergunta o porquê desse contraste. Por que o mal está presente e atinge tão fortemente sua nação? A resposta é elaborada de forma incontestável: o projeto de Deus não se concretiza, pois, no meio de tudo isso, há uma proposta de fidelidade que é descumprida pelo ser humano. Eis o ato que origina os males que lhe sucede: a desobediência ao que determina Deus. O próprio ser humano é o responsável pelo sofrimento em que vive, pois, em sua liberdade e autonomia, e por desejo de autossuficiência, escolheu um caminho que o separa da vontade de Deus.

A desobediência<sup>271</sup> é a causa da morte e da escravidão. Cria a desordem e o caos e compromete o plano de Deus, seu projeto de amor e fidelidade. A felicidade e o futuro da criação estão ameaçados pelo pecado, que sujeita a si todas as coisas e que se torna a porta pela qual o mal se introduz na criação. O autor conhece o presente contaminado pelas transgressões e acredita na transformação dessa realidade, pois o Deus da criação é o Deus da vida. E, sendo

<sup>269</sup> BÍBLIA. Português. Tradução Ecumênica, p. 18.

<sup>270</sup> MESTERS, Carlos. *Paraíso terrestre*, p. 45.

<sup>271</sup> Segundo Gerhard von Rad, o autor Javista ilustra o ponto de vista de uma relação de Deus com a humanidade que, por circunstâncias dramáticas, vai se rompendo, no decurso de eventos que geram consequências para além da capacidade humana de revertê-las. O início desses acontecimentos se situa na desobediência a uma ordem expressa de Deus para não comerem do fruto da árvore do conhecimento. O fruto da árvore dá a ciência do bem e do mal, ou seja, a percepção e o domínio sobre todos os processos e segredos. Ao desobedecer a ordem, o ser humano se posiciona fora dos limites de seu ser, extrapolando a sua condição de criatura e pretendendo colocar-se em posição de igualdade com Deus, cruzando a divisa entre a criatura e o Criador. (Cf. RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 152.)

conhecido o projeto de Deus para a sua criação, o retorno a Ele é possível, em obediência ao que prescreve sua Lei, restaurando-se, assim, a harmonia inicial proposta pelo Deus da vida.

### 3.2.5 Deus dos profetas, o Deus da verdade

Na história de Israel há grande prestígio<sup>272</sup> para com as palavras proféticas através dos tempos. Deus falou pela boca dos profetas<sup>273</sup> e se revelou através deles, seja nas denúncias ou nas palavras que buscavam animar o povo em sua caminhada. Os profetas foram escolhidos por Deus de diferentes formas e possuíam diferentes características. Foram escolhidos para transmitir ao seu tempo as palavras do Senhor,<sup>274</sup> para comunicar a verdade sobre seus desígnios. Em épocas distintas e cada qual dentro do seu contexto histórico, os profetas cumprem, em grande parte, a tarefa de advertir o povo e seus governantes dos desvios da fidelidade com Deus. A missão dos profetas é agir em nome de Deus e fazer ver que a “concepção de Deus, a qual se revela naquelas formas e comportamentos da vida do povo, não é a do Deus verdadeiro que se revela aos pais no deserto”<sup>275</sup> e nem do Deus que liberta seu povo da escravidão no Egito. Os profetas revelam que Deus é “sempre diferente, maior do que o povo imaginava”<sup>276</sup> e não se deixa reduzir pelas práticas religiosas ou pelos costumes vazios de significado.

Apontam para o passado, trazendo de volta a memória da fé dos patriarcas, da libertação, e da fidelidade da aliança. Denunciam as injustiças, os desvios dos governantes e do povo, condenando a idolatria e as posturas que não condizem com o reto caminho de Deus. Advertem para a necessidade de imediata conversão e proclamam a vinda da justiça e do juízo sobre todos os pecados cometidos. Também apontam para o futuro, trazendo uma imagem de alento para os que sofrem as injustiças do tempo presente e indicam para a esperança na salvação de seu povo.

---

<sup>272</sup> DÍAZ, José L. S. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 274.

<sup>273</sup> Evidentemente que quando aqui descreve-se a atividade profética faz-se uma apropriação do termo de forma abrangente, pois cada profeta tem um período e contexto em que a mensagem foi transmitida, havendo, também, perceptivelmente, grandes diferenças entre os profetas, no conjunto de suas opiniões e discussões. Para um estudo mais detalhado de cada profeta e das etapas do profetismo em Israel, recomenda-se os estudos de José L. S. Días, “Profetismo em Israel: el Profeta, los profetas, el mensaje”.

<sup>274</sup> DÍAZ, José L. Sicre. *Profetismo en Israel*, p. 109.

<sup>275</sup> MESTERS, Carlos. *Deus, onde estás?*, p. 51.

<sup>276</sup> MESTERS, Carlos. *Deus, onde estás?*, p. 51.

Através dos profetas, Deus denuncia as obras más que estão sendo praticadas e que não refletem a verdade sobre a sua vontade. Deus denuncia a postura perante o templo como ilusória, pois ele foi transformado em covil de ladrões (Jer 7,11), ou seja, lugar de esconderijo após as iniquidades praticadas. Ninguém está salvo cumprindo os ritos do templo, antes, devem melhorar sua conduta “defendendo ativamente o direito na vida social” (Jer 7,5). O culto sem justiça é vão. Os ritos, os sacrifícios, as orações, as solenidades não têm valor e são inaceitáveis se não se pode parar de praticar o mal. (Is 1,11-15). O desejo de Deus é que haja conversão verdadeira e que ela seja sinal da justiça, não apenas um rito vazio e infrutífero – “Rasgai vossos corações, não vossas vestes” (Jl 2,13).

Os profetas convocam o povo a fazer um retorno a seu Deus, a refletir sobre seus caminhos e a converterem seus atos como forma de cumprir com a vontade de Deus. O que Deus exige não são enormes sacrifícios, mas “nada mais que respeitar o direito, amar a fidelidade, e aplicar-te a caminhar com teu Deus” (Mq 6,8). O povo deve se converter e voltar para Deus e Ele, por sua vez, se voltará para o seu povo (Zc 1,3). Os profetas pregam a conversão e o arrependimento dos pecados, pois, apesar da infidelidade de Israel, Deus os curará de sua apostasia e os amará com generosidade (Os 14,5).

O Deus anunciado pelos profetas é o Deus que tem ciúmes de sua terra e piedade de seu povo (Jl 2,18). “Ele é benévolo e misericordioso, lento para a cólera e pleno de bondade fiel” (Jl 2,13). Deus pode ser impiedoso com quem pratica abominações e perversões (Ez 9,10), mas também é clemente e misericordioso (Jn 4,2) como juiz: “o Senhor é justo, não comete a iniquidade” (Sf 3,5).

Da boca dos profetas revela-se a esperança que aponta para o futuro. Deus não abandonou o seu povo e um dia toda justiça será feita, e aqueles que permanecerem fiéis a Deus desfrutarão de sua benevolência. Os profetas anunciam e preparam a chegada da salvação de Deus, pois “Ele mesmo vem salvar-nos” (Is 35,4) e vai “levantar-se para manifestar sua misericórdia, pois o Senhor é um Deus justo” (Is 30,18). O dia em que o Senhor fará uma nova aliança (Jr 31,31), quando depositará sua Lei no íntimo do seu povo “inscrevendo-a em seu coração” (Jr 31,33). Instituirá um Reino de “paz sem fim” (Is 9,6), a “glória do Senhor será revelada” (Is 40,5) e “como um pastor” (Is 40,11), ele apascentará o seu rebanho e trará a salvação aguardada (Is 25,9).

Pelos profetas, o Deus da verdade denuncia as perversidades no meio do seu povo e roga pela volta ao sentido mais puro de sua fé. O Deus dos patriarcas e Deus libertador se comunica com seu povo para que ele não só volte o seu olhar para a aliança e, com isso, mude o sentido de suas vidas, abandonando as vaidades do poder e da glória que não constituem serviço a Deus,

mas também reconheça o mandamento do amor ao único Deus e retorne à fidelidade prometida por seus pais. Deus se apresenta aos seus e suas palavras e atos dão testemunho de sua fidelidade à aliança, resgatando a justiça de seus caminhos pela verdade de sua voz.

### 3.2.6 Deus da salvação

Desde as primeiras manifestações de Deus aos seus, seja na história dos patriarcas ou na libertação no Egito, Deus mantém mistério em torno de seu nome e, mesmo com os pedidos de seus servos (Gn 32,30; Êx 3,13), não o revela, a não ser de forma enigmática. O Deus que se apresenta a Moisés é o mesmo Deus dos patriarcas, mas que agora é manifestado nos textos por YHWH, um tetragrama que corresponde a um jogo de palavras e que, em sua raiz etimológica, corresponde ao verbo “ser”.<sup>277</sup> Esse tetragrama não objetiva indicar o nome de Deus. É apenas uma forma de verbalização e de comunicação daquele que não é nomeável e que, assim o sendo, se distancia da ideia de ser mais um deus em meio a outros<sup>278</sup>, ou mesmo, permanecendo sem nome, esquivava-se do “controle humano”.<sup>279</sup> O Deus dos patriarcas e de Moisés é o único Deus. A ideia contida no “eu sou”, que Deus comunica a Moisés, pode ser exprimida sem, no entanto, esgotar-se com a noção da imutabilidade e da presença de Deus. Deus é o que foi, o que é e o que será, sendo o Deus que esteve, que está e que estará com o seu povo eleito. Desde cedo, o povo de Israel substituiu o nome desconhecido de Deus por títulos que tentavam expressar sua grandeza, como, por exemplo, El Shadai, Elohim e Adonai.

O Deus de Israel é o verdadeiro Deus que liberta e que anuncia a salvação ao seu povo e a estende a toda a sua criação. As experiências de salvação experimentadas em diversos momentos da história de Israel fazem com que a sua libertação permaneça sendo “esperada, suplicada e experimentada”,<sup>280</sup> pois Deus segue sendo seu salvador. Fora de Deus “não há salvação” (Is 43,11). O Deus que conduziu os patriarcas e libertou o povo da escravidão é agora o Deus que promete a salvação e a cumpre enviando seu filho para o palco da história. Jesus é o “bendito que vem em nome do Senhor” (Lc 19,38; Sl 118,26), é a salvação (*Yehoshua* – o Senhor salva) que chega à humanidade para revelar o projeto de Deus. Segundo o evangelho de

<sup>277</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, p. 134.

<sup>278</sup> RÖMER, Thomas. *A origem de Javé*, p. 34.

<sup>279</sup> GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*, p. 81.

<sup>280</sup> WESTENNANN, Laus. *Dios en el Antiguo Testamento*, p. 31.

João, que utiliza os verbos “ser” e “estar”, Jesus é aquele que “é” desde o início e que agora “está” no meio de nós para revelar, definitivamente, a verdade sobre Deus. Jesus é o *Emanuel* (Deus conosco) de que trata toda a escritura e que, agora, se faz um de nós para estar presente, concretamente, no meio de seu povo.

Jesus é a revelação do “ser” e do “estar” de Deus, é o nome definitivo da vontade de Deus. Torna-se a possibilidade de se conhecer e de se comunicar com o Deus inacessível de outrora, e isso se dá, também, pelo cenário de proximidade que a relação através de um nome propicia. Em sua oração junto aos discípulos após a última ceia, Jesus deixa visível, com suas palavras “eu manifestei o Teu nome” (Jo 17,6) e “eu lhes dei a conhecer o Teu nome” (Jo 17,26), o que até aqui se expressa, de forma que “torna-se claro ser Ele próprio o nome, isto é, a invocabilidade de Deus”.<sup>281</sup> O nome, entretanto, não é apenas um vocábulo, mas uma manifestação de um mistério sobre Deus, por isso, o “nome não é mais somente uma palavra, mas uma pessoa: o próprio Cristo”.<sup>282</sup> É a palavra que se fez carne e habitou entre nós (Jo1,14).

A missão de Jesus é a salvação do mundo pela remissão dos pecados no sacrifício da cruz, mas não sem antes revelar Deus para seu povo, o que ele faz proclamando o evangelho e anunciando o Reino de Deus. Jesus proclama, em suas palavras e, também, em seu agir, o critério de Deus, tornando sua vida uma perfeita comunhão com a palavra de Deus. O Deus que Jesus anuncia é o Deus da salvação, que resgata a humanidade caída no pecado e que inaugura uma nova relação com ela. Uma relação em que Deus é o *Abbá* (Mc 14,36), o Pai amado e amante de seus filhos e filhas. Deus é o Pai misericordioso (Lc 15,11-32), o juiz da justiça (Mt 20,1-16), o Deus do acolhimento (Mt 9,11-12), o Deus da providência (Mt 6,25-34), o Deus de sua presença eterna (Jo 14,16), o Deus do amor (1Jo 4,8).

Jesus é o Deus libertador que tira o povo da escravidão de uma religião que, à medida que se esvaziava de Deus, se completava de preceitos humanos, constituindo-se em um novo exílio para o povo. Jesus liberta da doença, da fome, da opressão, do preconceito, da discriminação e de todos os sofrimentos causados pela marginalização de um sistema social, político, cultural e religioso que atormentava e impedia a dignidade dos filhos e filhas de Deus. Jesus liberta o ser humano do pecado (Jo 8,36), da desobediência (Rm 5,19) e da desordem que provoca os males que atingem a vida humana e toda a criação. Jesus é libertador porque olha para Deus e o comunica ao ser humano concreto, nas suas necessidades e vida real. É libertador porque desamarra os grilhões do poder religioso que “abandona o homem e desfigura a

---

<sup>281</sup> RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 92.

<sup>282</sup> RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 92.

Deus”.<sup>283</sup> É libertador porque onde impera a lógica de rejeitar e condenar, Jesus oferece o perdão e o acolhimento.

Jesus refaz o caminho da promessa dos patriarcas e prepara o seu povo para a entrada na terra santa de Deus. Jesus cria um novo povo de Deus, um remanescente santo<sup>284</sup> que difere dos outros remanescentes que se tornaram círculos fechados, seitas de difícil acesso. O povo de Deus que Jesus conduz assume o caráter de comunidade, de família (Mt 12,46-50). Não é um grupo de sócios exclusivos, o convite é para todos os que desejarem fazer parte e se puserem a fazer a vontade de Deus. O novo povo de Deus é um convite ao acolhimento de todos os excluídos, aos “pobres, os aleijados, os cegos e os coxos” (Lc14,21), um convite a participar do banquete do Reino. É uma comunidade onde os bens são partilhados, todos são irmãos e irmãs em vista do mesmo Pai, há uma intimidade com Deus e todos experimentam a graça ilimitada de Deus. O novo povo, em sua caminhada, realiza a experiência de Deus como um pai que “não quer que nenhum desses pequeninos se perca” (Mt 18,14).

Jesus é a comunicação definitiva da verdade de Deus para a humanidade. Em seu evangelho do Reino está a proposta do Pai para a criação e, em sua vida e em sua atuação, está a perfeita exposição do agir de Deus. A misericórdia, o amor e a piedade de Deus, anunciados pelos profetas, se cumprem nas palavras e no agir do filho. Jesus, tal qual os profetas, também denuncia o mal e a conduta errada de seus líderes (Mt 23,1-36) e anuncia a vinda de falsos profetas (Mt 24,4-5). Anuncia as tribulações e o destino do templo (Mt 24,1-3) e de Jerusalém (Mt 23,37-39) e o dia do juízo de Deus sobre a criação (Mt 25,31-46). Jesus também adverte para a necessidade urgente de uma radical conversão que muda, “desde agora, sua relação com Deus e com o próximo”,<sup>285</sup> a fim de que se esteja preparado para o Reino (Mt 23,45-50) quando ele chegar. Assim, toda a vida e toda a pregação de Jesus apontam, com esperança, para um futuro escatológico onde o próprio Deus reinará sobre todas as coisas. Jesus é a verdade do Pai revelada, o cumprimento de suas promessas de salvação. Jesus dá a conhecer a Deus e a verdade e, por meio dessa verdade, torna toda a humanidade livre (Jo 8,32).

Jesus é o caminho para a vida eterna. Ele resgata o plano de Deus para a criação e revitaliza a imagem de um Reino liberto do pecado e das transgressões. No Reino de Deus não há os males que afetam a vida e a dignidade da criação. A imagem projetada do paraíso terrestre ganha nome e lugar no Reino de Deus e se coloca como uma esperança concreta a partir dos sinais revelados por Cristo. O Reino é o reencontro com a harmonia perdida em razão do pecado

---

<sup>283</sup> VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 103.

<sup>284</sup> JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 258.

<sup>285</sup> CULLMANN, Oscar. *Jesús y los revolucionarios de su tempo*, p. 42.

e a esperada pelas profecias (Is 11,6-9). O Deus que cria a vida perfeita envia seu filho para restaurar a vida já no tempo presente e anunciá-la, em plenitude, no fim dos tempos. Deus é a fonte de água viva que fora abandonada (Jr 2,13) e que agora é resgatada por Jesus. Ele é a água que sacia e que se torna uma fonte que jorrará para a vida eterna (Jo 4,14), é o pão descido do céu que “dá a vida ao mundo” (Jo 6,33). O pecado é o causador da morte, mas a vida eterna é o dom gratuito de Deus (Rm 6,23). Jesus é maior do que a morte, é a própria “ressurreição e a vida” (Jo 11,25), ele venceu a morte (ICor 15,57) para anunciar a vida eterna no Reino de Deus. Em Jesus, a graça da vida é universal e plena: “eu vim para que todos tenham a vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

### 3.3 AMOR AO PRÓXIMO

A Lei e os profetas dependem, portanto, do mandamento do amor a Deus, mas também do seu desdobramento natural e consequente em amor ao próximo. O duplo mandamento de Jesus não se trata de uma simples súpula, mas de uma resultante inevitável. É justamente desse amor a Deus e ao próximo que falam a Lei e os profetas, que, sem esse amor, nada faria sentido. O amor deve vir antes nessa relação, como o fundamento que impulsiona o agir e o desejo de conhecer mais a verdade sobre Deus.

Como já dito, o mandamento do amor ao próximo não constitui uma novidade exclusiva de Jesus. Suas palavras “amarás teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22,39) trazem o texto de Levítico 19,18, que todo judeu piedoso sabia dizer. A novidade trazida pelos lábios de Jesus está na forma em que esse amor se manifesta e na sua correspondência direta com Deuteronômio (6,5), que fala do amor a Deus. Jesus amplifica e alarga a interpretação do amor ao próximo, ultrapassando a perspectiva apontada em Levítico (19,17-18), em que o amor ao próximo se constitui, substancialmente, em não ter pensamentos de ódio contra o irmão, em não querer vingança e em não ser rancoroso com os filhos do seu povo. O texto de Levítico basicamente se sustenta na regra de não fazer aos outros o que não se quer para si. Em Jesus, o amor toma outra proporção, é um agir ativo que primeiro dá aos outros aquilo que gostaria de receber. Não como regra de retribuição, mas de capacidade de empatia.

### 3.3.1 O amor de Jesus

Para o evangelista João, há uma variante no mandamento do amor. Diferentemente dos sinóticos, ele enfatiza o amor mútuo que corresponde a uma atitude com o próximo, baseado na medida do próprio amor de Jesus. Assim, o mandamento do amor, que Jesus entrega aos seus discípulos, tem um novo parâmetro, um modelo exemplar de seguimento. O amor que os discípulos devem ter uns para com os outros se fundamenta na maneira em que o amor se declara em Jesus. Amar “como Eu vos amei” (Jo 13,34) passa a ser o critério para compreender o amor; o amor que dá a própria vida em doação àqueles que se ama.

Em Jesus, tudo ganha novo sentido, o que leva a compreensão de suas palavras para além das expectativas culturais da época. Tudo se amplifica e alcança novo conteúdo, superando a arcaica visão de religiosidade existente. Um exemplo disso é a concepção da paz, que diferencia a paz conhecida da paz deixada por Jesus: “eu vos deixo a paz, eu vos dou a minha paz” (Jo 14,27). Não é a paz de que eles tinham referência, fundada na violência ou na dominação de um sobre o outro, gerando apenas uma ausência de conflito externo, mas não a resolução das questões necessárias para a dignidade da vida. Jesus apresenta a sua paz como plenitude da vida e como realização das promessas de Deus. Uma paz fundamentada na justiça e no amor de Deus.

O perdão também tem nova fundamentação. Amor de Jesus gera perdão em uma medida infinita, “setenta vezes sete vezes” (Mt 18,22). Aqui, a expectativa de Pedro era que o perdão de Jesus ultrapassasse a tradição judaica de perdoar por até três vezes e sugere algo extremamente generoso: sete vezes. Talvez não como uma conta matemática, que previa o perdão por mais quatro vezes, mas já se valendo da simbologia do número sete, que aponta para a perfeição e para a completude. Mas Jesus cita um cálculo que transcende qualquer limite para o perdão. Setenta e sete vezes é número citado em Gênesis (4,24) como expressão de uma vingança cada vez mais crescente. Jesus usa os números de simbologia imensurável em um sentido que vai na direção oposta à vingança. A conta de Jesus para o perdão é o infinito e se torna o parâmetro para a relação com Deus. O ato de perdoar não se prende à disposição legal, mas é sustentado pelo amor. A medida do perdão de nossas ofensas (Mt 6,12) é a mesma usada para perdoar os irmãos “do fundo do coração” (Mt 18,35).

De tal forma, o amor de Jesus também supera o conhecimento sobre o amor. Vai muito além de um sentimento e exige uma resposta mais radical. Amar como Jesus amou significa viver uma completa doação a serviço do próximo e a Deus. Expressa o esvaziamento total das

vaidades e a capacidade de viver plenamente a obediência à sua missão. É o amor que perdoa, na cruz, os seus carrascos, que sente compaixão pelo povo, que chora a morte de um amigo, que resgata a ovelha perdida, que acolhe os necessitados, que adverte quando necessário, que se compadece do sofrimento alheio. O amor de Jesus reflete o amor do Pai, que se faz pobre (2Cor 8,9) para que sua criação se enriqueça, que dá ao mundo seu filho unigênito (Jo 3,16), a fim de que todos se salvem.

O amor de Jesus é exigente, se cumpre ao observar sua palavra (Jo 14,23). Jesus é a fonte de onde jorra a vida eterna e a graça amorosa de Deus. Somente estando ligados a ela, como um ramo à sua videira (Jo 15,4), é que se torna possível a geração de frutos. Unido ao amor de Jesus é que se encontra as forças necessárias para se tornar discípulo vigoroso em sua missão, apesar das fraquezas e das tentações. Assim se passou com Pedro, cuja promessa de amor ainda estava nos limites de um amor simplesmente humano, capaz de comprometer-se de muito “darei a vida por ti” (Jo 13,37), mas incapaz de sustentar o sacrifício para tanto, resultando, pouco tempo depois, em uma negação pública. Jesus (Jo 15,13) e Pedro prometem dar a vida por seus amigos, mas somente Jesus o faz, pois é o único que ama com a intensidade desse novo amor. Pedro compreende a extensão desse amor radical após os eventos pascais, quando novamente o promete (Jo 21,17) a Jesus, cumprindo, agora, fielmente sua palavra.

### **3.3.2 O amor e o discipulado**

A força desse amor deve gerar frutos na comunidade de discípulos e discípulas de Jesus. Não deve se manifestar apenas como um sentimento piedoso, mas de forma real e concreta, de modo a tornar-se a própria identidade daqueles que seguem o Cristo. Isso está claro no evangelho escrito por João, onde o mandamento do amor é apresentado diferentemente dos sinóticos: “um mandamento novo Eu vos dou: amai-vos uns aos outros” (Jo 13,34). Não é uma ressignificação do mandamento já conhecido, mas uma completa novidade em sua radicalidade. O amor mútuo deve firmar-se no próprio amor de Jesus. Ele é o parâmetro alargado da compreensão da Lei, como se se dissesse: a partir de agora, não aceito nada menos do que esse modelo de amor.

Para João, o novo mandamento, instituído solenemente por Jesus na última ceia, se desdobra em três grandes eixos: o amor mútuo, o modelo exemplar de amor de Jesus e a identidade de quem segue a Jesus. E é justamente esse último eixo que configura a expressão

desse amor frutífero, que é capaz de criar identidade e de marcar um novo perfil, delineando a atuação do novo povo de Deus. Nas palavras de Jesus, “nisto todos reconhecerão que sois meus discípulos: no amor que tiverdes uns para com os outros” (Jo 13,35), há um mandato de extraordinária grandeza, como uma impressão digital deixada na comunidade. O reconhecimento dos cristãos e cristãs não está disposto em um conjunto de ritos ou em uma rebuscada coleção de leis, mas no amor que imprime uma marca em si mesmo e é capaz de deixar marcas por onde passa.

É preciso olhar para a história dos discípulos e discipulas de Jesus e ser capaz de reconhecer o Cristo no amor que eles mantêm uns pelos outros. No amor que os conserva atuantes no propósito de evangelizar, mesmo com todas as perseguições que sofrem no decorrer dos acontecimentos pós-pascuais. Esse amor traz a marca da cruz e entrega ao mundo algo absolutamente novo: o amor que se torna disposição para o serviço e a doação total de si em razão do Cristo e em razão dos outros.

No livro intitulado “O crescimento do cristianismo”, o sociólogo Rodney Stark apresenta, com métodos das ciências sociais, como se desenvolveu o cristianismo nos primeiros séculos e como a crença de um pequeno grupo de galileus chegou às proporções atuais de convertidos, passando de perseguidos do império romano para religião oficial. Entre os vários apontamentos feitos por Stark, encontra-se um importante relato para o tema em questão: o relato de um *ethos* cristão diante das adversidades vividas pelo império no segundo e no terceiro séculos, quando assolados por duas grandes epidemias, que viriam dizimar boa parte da população. Esse flagelo se tornou, para os cristãos, mais do que um assunto de saúde pública, mas um claro motivo para agir em favor dos outros, mesmo que expondo sua própria vida ao risco de contaminação e, conseqüentemente, à morte.

A primeira epidemia, a “peste de Galeno”, atingiu o império romano no ano de 165, vitimando entre um terço e um quarto da população.<sup>286</sup> A segunda epidemia acontece no ano de 251 e, igualmente, é devastadora, com altas taxas de mortalidade também em áreas rurais. Diante de uma enfermidade mortal, os médicos eram inúteis, não conseguindo sanar a moléstia, e os sacerdotes dos cultos pagãos, igualmente, nada podiam fazer. O povo percebia sua inoperância e sua incapacidade e já lhes ficavam indiferentes.<sup>287</sup> É aqui que se difere a postura cristã da postura dos romanos diante de tal situação de desgraça. Enquanto os romanos buscavam fugir ou se isolar dos enfermos, deixando de lhes prestar a assistência necessária, os cristãos faziam dessa moléstia uma oportunidade de prestar ajuda. Enquanto os romanos

---

<sup>286</sup> STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo*, p. 90.

<sup>287</sup> STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo*, p. 98.

deixavam as pessoas contaminadas morrerem sozinhas, os cristãos prestavam toda a assistência que lhes era possível, não somente aos seus familiares ou a outros cristãos, mas também aos pagãos abandonados à sua sorte. Obviamente, a taxa de cura entre as pessoas que são cuidadas durante sua enfermidade é exponencialmente maior da daquelas que não recebem nem mesmo água, comida ou teto para se abrigar. Quando alguém, a serviço de outra pessoa, se contaminava e morria, era visto como um mártir e era festejado pela comunidade cristã.<sup>288</sup>

Os cristãos chamaram a atenção dos romanos<sup>289</sup> justamente por sua benevolência e por sua caridade não apenas entre si, mas com os romanos também. O cuidado com os pobres e com os doentes marcou vivamente a relação dos cristãos com o próximo e, “desde o início, os valores cristãos do amor e da caridade haviam sido traduzidos em normas de serviço social e de solidariedade comunitária”,<sup>290</sup> sabendo transformar todo o amor recebido em frutos de acolhimento e dedicação.

Diante das moléstias, esses grupos de cristãos mantiveram-se fiéis ao mandamento do amor ao próximo e fizeram de suas vidas um espelho da dedicação e da entrega do próprio Cristo, que doou sua vida em prol do resgate de todos. Esse amor comum está presente na oração, na partilha dos bens, na fração do pão e no atendimento aos necessitados e configura a postura das primeiras comunidades (At 2,42-47), a qual se mantém em perseverança. Nesse *ethos* cristão de cuidado e de zelo pelos desprovidos, ecoa o mandamento do amor proferido por Jesus, que, mesmo tendo-se passado alguns séculos, permaneceu como marca viva das comunidades e da identidade de seus seguidores.

### 3.3.3 Quem é o próximo?

Voltando ao mandamento do amor ao próximo, descrito nos evangelhos sinóticos, depara-se com a questão que se apresenta em Lucas (10,29): “Quem é meu próximo?”. A pergunta do legista a Jesus, sincera ou não, revela uma necessidade de interpretação da escritura: “o que está escrito na Lei? Como tu lês?” (Lc 10,26). Para Jesus, a letra fria da Lei deve ser agora compreendida de forma mais precisa, para que possa, de fato, traduzir a vontade de Deus e, assim, verter em um verdadeiro alicerce para a vida. Como praticar o amor a Deus

---

<sup>288</sup> STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo*, p. 96.

<sup>289</sup> STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo*, p. 97.

<sup>290</sup> STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo*, p. 88.

e ao próximo sem conhecê-los? Como o amor pode sair do campo teórico e se tornar prático? Jesus conduz o legista a observar como a Lei pode e deve se transferir para o cotidiano simples da vida, desamarrada das grandes elucubrações e dos estudos e feita ação praticada por mãos comuns.

A discussão sobre o próximo tem início após a interrogativa do legista sobre o que fazer para herdar a vida eterna. Com base em sua tradição e em seu estudo, o legista já sabia a resposta para essa pergunta, o que, para Lucas, não passa de uma artimanha para experimentar Jesus (Lc 10,25). Importa saber qual é o posicionamento de Jesus, pois todo mestre deve ser capaz de sintetizar seu ensino em algumas poucas palavras que alcancem o cerne de sua doutrina. Jesus não altera em nada aquilo que já se sabia e que ensinava nas escolas dos escribas, porém, o peso torna-se diferente quando melhor compreendida a profundidade do amor, o conhecimento sobre Deus e o conhecimento sobre o próximo. É justamente aqui que se encontra o que em Jesus é diferente. O amor é completa doação, despojamento total de si, uma dádiva graciosa de Deus oferecida à sua criação. O Deus de Jesus é o Pai misericordioso, fonte desse eterno amor. O próximo é, em vista do mesmo Pai, todos os irmãos e irmãs.

Jesus afirma a universalidade do Pai e, assim, coloca em igual dignidade seus filhos e filhas, independente da sua origem étnica. A graça da salvação vem para todos indistintamente, embora, de início, Jesus teve de se ocupar, como ele responde à mulher cananeia, com “as ovelhas perdidas da casa de Israel” (Mt 15,24). Jesus não exclui os demais povos, nem os classifica em grau de importância, mas ocorre que é para o povo escolhido e preparado por Deus que deve ocorrer primeiro a sua manifestação. É na história de Israel que Deus faz suas promessas e é ali que vai ocorrendo um desvelamento do próprio Deus até a culminância em Jesus. São, portanto, os judeus que deveriam, por excelência, ter fé em Jesus, pois, na medida em que ele se revela, cumpre com a promessa de salvação anunciada ao longo de toda a caminhada de Israel. O povo eleito é que teria as condições e o preparo para reconhecer seu Messias na esteira de sua relação com Deus.

No entanto, a passagem que demonstra a fé da mulher cananeia está em completo contraste com o que vem a seguir, quando fariseus e escribas pedem que Jesus manifeste sinais espetaculares que deem testemunho de sua autoridade. Enquanto as lideranças judaicas pedem “um sinal vindo do céu” (Mt 16,1), a mulher cananeia confiou a Jesus sua súplica de auxílio, fazendo uma profissão de fé e de reconhecimento da autoridade de Jesus contra as potências do mal, como Messias e filho de Davi.

Jesus veio para o povo da promessa e do seguimento de Deus, mas “os seus não o receberam” (Jo 1,11), não foram capazes da fé apropriada que os fizessem reconhecê-lo como

um dom de Deus em meio a sua história de salvação. A expectativa de fé é maior na terra de Israel, assim como é maior o rigor com que há de ser julgada (Mt 11,22). Em sua terra, em meio à falta de fé que impossibilita os milagres (Mt 13,58), Jesus reconhece positivamente a credulidade dos que não fazem parte, historicamente, do povo judeu. Compara a disposição dos povos de Tiro, Sidônia e Sodoma, mais abertos a compreender e a aceitar o mistério da salvação, com a do povo da terra de Israel, que permanece na incredulidade, apesar de tantos sinais revelados (Mt 11,20-24). Os filhos da promessa, a quem, primeiramente, deve ser anunciado o Reino de Deus, constituem o centro da pregação, para que, a partir deles, o anúncio seja feito a todos. Porém, já no caminho, Jesus identifica a dificuldade em sua terra e a fé que esperava entre os seus é, surpreendentemente, encontrada em estrangeiros: “nem mesmo em Israel encontrei tamanha fé” (Lc 7,9).

### **3.3.4 Os outros**

O mandamento do amor ao próximo, para o judeu piedoso, não é percebido a partir da universalidade da salvação e da hospitalidade acolhedora apresentada no Reino de Deus e anunciada por Jesus. Assim, o próximo a que se refere a Lei, fica restrito aos seus iguais. Os que não são seus iguais são os “outros”, a quem devem evitar. De fato, aos olhos dos judeus, havia uma distinção muito clara em termos de dignidade: os que não pertenciam à matriz judaica não participavam do mesmo prestígio e do mesmo valor social. Importava, em uma perspectiva religiosa, ser de sangue judeu, pertencer ao povo de Israel e ter descendência em uma casa pura. Porém, em uma sociedade multifacetada pela dominação romana e pelo trânsito de estrangeiros, de comerciantes, de soldados e de escravos, era inevitável o contato com outras culturas e outros matizes. Os judeus, na medida do possível, procuravam permanecer distantes de todos aqueles que não compartilhavam da mesma linhagem de seu povo. Mesmo assim, diante da heterogeneidade, era impossível ficar apartado, por completo, de outras pessoas, conforme se pretendia. Mesmo os judeus mais piedosos precisavam aceitar a presença dos estranhos a sua fé.

### 3.3.4.1 Pagãos

Referia-se por pagãos todos os povos que não pertenciam à matriz judaica. Em geral, os povos circunvizinhos a Israel possuíam religiosidade politeísta, o que ofende por inteiro o monoteísmo judaico. Ao longo dos séculos, vários povos rivalizavam com a religião monoteísta dos judeus e, a cada período, as disputas poderiam ser mais ou menos intensas. Na época de Jesus, os dominadores romanos, embora trouxessem seus objetos de culto para as cidades judias e tentassem “helenizar” as cidades, permitiam o culto dos judeus ao seu Deus a partir de suas próprias regras e leis.

Esse consentimento com a religião dos dominados era decorrente da própria noção de religiosidade romana, que não se importava com a quantidade de deuses ou com o tipo de culto que se prestava a eles, desde que isso não motivasse distúrbios morais ou insurreições populares, conforme o receio dos sacerdotes, como narrado em João (11,48). Esse privilégio de manter seu culto não é encontrado no período selêucida de Antíoco IV, por exemplo, quando os israelitas eram obrigados a abandonar a sua fé e a assumir a religiosidade e os deuses helênicos.

Para os judeus, os pagãos eram desprezados e rejeitados devido a sua condição de pecado e de idolatria. São os filhos da “prostituição”<sup>291</sup> e não possuem qualquer honra diante dos judeus. São como “cães” que não participam da mesa (Mt 15,27) da salvação de Deus. Eram pervertidos moralmente, pois não conheciam Deus<sup>292</sup> e não reconheceram, por meio da criação, o Deus verdadeiro, lançando-se a adorar as coisas criadas. Sua ignorância<sup>293</sup> é culpável, pois seu pecado foi não ter utilizado sua capacidade especulativa ou intuitiva para reconhecer Deus, em uma perspectiva religiosa,<sup>294</sup> e sua honra, entregando-se, então, à perversidade e à conduta imoral.<sup>295</sup>

---

<sup>291</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 428.

<sup>292</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p. 524.

<sup>293</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p. 601.

<sup>294</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p. 525.

<sup>295</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p. 526.

### 3.3.4.2 Prosélitos e Tementes a Deus

Os pagãos que se convertessem ao judaísmo eram chamados de prosélitos. Os “prosélitos da justiça” se submetiam à circuncisão, aos banhos rituais e às ofertas de sacrifício.<sup>296</sup> Mesmo assim, os nascidos fora de seu povo que se convertessem ao Deus de Israel não desfrutavam da mesma prerrogativa dos judeus e sua respeitabilidade era limitada. Tornavam-se cidadãos de segunda classe, geralmente pobres<sup>297</sup>, privados de muitos direitos que só eram concedidos aos judeus.<sup>298</sup> Se, quanto aos direitos, não lhes eram integrais como para o israelita legítimo, seus deveres quanto à Lei eram totais, ficando obrigados ao seu cumprimento absoluto. Os “prosélitos da justiça” eram aceitos pela comunidade, porém jamais seriam etnicamente iguais por virem do paganismo e por terem sido filhos da prostituição.<sup>299</sup>

Os tementes a Deus não constituem um grupo organizado como tal. São pessoas oriundas do paganismo que se converteram ao judaísmo, aceitando a fé no Deus de Israel, observando algumas disposições da Lei mosaica e tendo uma conduta moral próxima a dos judeus. Embora observem algumas prescrições legais, não estão submetidos a todas elas, como a circuncisão. Os tementes a Deus “encontravam muita satisfação intelectual nos ensinamentos morais e no monoteísmo judaico, mas não dariam o passo final do cumprimento da Lei”.<sup>300</sup> Alguns tementes a Deus, citados no Novo Testamento, são Cornélio (At 10,1-8), Lídia (At 16,14-15) e, possivelmente, o centurião de que fala Lucas (7,1-10). Os tementes a Deus eram simpatizantes do judaísmo, mas, mesmo assim, juridicamente tratados como pagãos. De qualquer forma, os convertidos ou simpatizantes do judaísmo, parecem ser fruto de uma iniciativa própria, não parecendo haver campanhas missionárias dos judeus para tanto, embora o texto de Mateus (23,15) abra essa possibilidade.

### 3.3.4.3 Escravos

Os escravos pagãos<sup>301</sup> eram numerosos e mantinham relação próxima com os judeus

<sup>296</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 424.

<sup>297</sup> DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 99.

<sup>298</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 421.

<sup>299</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 428.

<sup>300</sup> STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo*, p. 72.

<sup>301</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 455ss.

pelo fato de não serem utilizados em grandes propriedades produtoras, mas nas casas dos judeus notáveis, geralmente para o serviço doméstico. Essa proximidade permitia a boa relação entre ambos. Poderiam ser oriundos de vários lugares, mas sabe-se que grande parte provinha da região Árabe, como prisioneiros de guerra. Os escravos pagãos eram obrigados à conversão e à circuncisão, por isso eram filhos da aliança. No entanto, enquanto na condição de escravos, não faziam parte da comunidade de Israel. Uma vez circuncidados, não poderiam ser vendidos para pagãos. Tinham, também, alguns direitos e deveres em relação a religião. Quanto a sua condição social, eram posse, assim como seus filhos, de um proprietário, que dispunha inteiramente de seu trabalho. Também gozavam de certa proteção legal contra abusos de seus donos, conforme Êxodo (21,1ss). Nas circunstâncias em que poderiam receber a alforria,<sup>302</sup> os escravos pagãos libertos pertenciam a uma camada da população que ficava mais bem posicionada do que os escravos, mas abaixo dos prosélitos.

Também era possível um judeu se tornar escravo de outro judeu e isso poderia ocorrer por três motivos:<sup>303</sup>

- a) quando um ladrão não conseguisse restituir o valor de seu roubo, conforme Êxodo (22,2), era então vendido como escravo para o ressarcimento de sua vítima;
- b) voluntariamente, geralmente para pagamento de dívidas;
- c) no caso exclusivo das mulheres menores de doze anos, elas poderiam ser vendidas para outro judeu, geralmente para se tornarem esposa do comprador ou de seu filho.

Um escravo judeu tinha um valor de compra bem mais baixo do que um escravo pagão porque o escravo somente poderia servir ao seu amo por seis anos (Êx 21,2). Depois disso, deveria ser libertado<sup>304</sup>. Um outro motivo está relacionado com as condições de trabalho e de moradia, que deveriam ser melhores do que as condições de um escravo pagão. Em geral, tratava-se um escravo judeu como outro assalariado, com a diferença de que, com o escravo, o valor já foi pago de antemão. Era o que determinava Levítico (25,39-40), que o trabalho a ser realizado não fosse de escravo e que o tratamento dispensado a ele fosse de hóspede.

---

<sup>302</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 442ss.

<sup>303</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 415ss.

<sup>304</sup> DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 108.

### 3.3.4.4 Samaritanos

A relação entre os judeus e samaritanos constitui um caso peculiar, pois, mesmo sendo israelitas, odeiam-se mutuamente a ponto de terem uma relação de rivalidade e de violência. Para os judeus, os samaritanos são israelitas que se contaminaram ao se mesclarem com as culturas pagãs,<sup>305</sup> sendo descendentes de grupos que provinham de diversas colônias assírias<sup>306</sup> com os remanescentes do reino do norte<sup>307</sup> que não foram deportados para a Mesopotâmia<sup>308</sup> e que não migraram para o sul<sup>309</sup> após sua queda em 722 a.C. Na visão dos judeus, os samaritanos modificaram os mandamentos de Deus e são idólatras, não reconhecendo o templo de Jerusalém como local de adoração. Ao invés disso, construíram seu próprio templo no monte Garizim e ali prestam culto. A questão do local para o culto está presente em Jo 4,20, onde a samaritana confirma a tradição de seus pais e questiona que “vós dizeis”, ou seja, vocês, judeus, dizem ser Jerusalém o local de adoração. Para os samaritanos, os judeus são os israelitas que se separaram do verdadeiro Israel, de quem eles são representantes.

Possivelmente, a rivalidade entre esses dois grupos tenha se iniciado após o reinado de Salomão, quando o reino de Israel foi dividido em dois reinos, o reino do sul, com as tribos de Judá e de Benjamim, e o reino do norte, com as dez tribos restantes. O reino do sul estabeleceu Jerusalém como sua capital e o reino do norte, a Samaria. O reino do norte é frequentemente acusado de se afastar do Deus verdadeiro e de promover a idolatria (1Rs 16,29-34). Seus reis são denunciados pelos profetas por levarem o povo ao pecado, introduzindo deuses pagãos em seus cultos. Mais tarde, a própria construção do templo em Garizim, na volta do exílio, foi um forte motivo para a rivalidade entre eles.

No decorrer dos séculos, os conflitos e as divergências entre os dois grupos só aumentaram. Na revolta dos Macabeus, os samaritanos se uniram aos exércitos selêucidas para combaterem os judeus. De outro lado, o templo em Garizim é destruído quando João Hircano, da dinastia Hasmoneia, assume o controle da região tomando o poder dos selêucidas. Com o

---

<sup>305</sup> Jesus, sendo judeu, possivelmente expressa essa ideia em João (4,18) quando diz que a samaritana teve cinco maridos, ou seja, no hebraico, “ba'al” refere-se a marido ou senhor. É plausível supor, pelo teor da conversa, que Jesus esteja mencionando os cinco povos, com seus respectivos deuses, que povoaram a Samaria depois da queda do reino do norte. A passagem do 2º Livro de Reis (2Rs 17,24) cita os cinco lugares de onde vieram as pessoas: Babilônia, Kut, Avá, Hamat e Sefarvaim. Jesus ainda menciona um sexto marido, o qual não lhe pertence, aludindo ao Deus de Israel. (Cf. MAZZAROLO, Isidoro. *Nem aqui nem em Jerusalém, Evangelho de São João*, p. 116ss.

<sup>306</sup> KAEFER, José Ademar. *A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá*, p. 93.

<sup>307</sup> FINKELSTEIN, Israel. *O reino esquecido*, p. 189.

<sup>308</sup> FINKELSTEIN, Israel. *O reino esquecido*, p. 183.

<sup>309</sup> FINKELSTEIN, Israel. *O reino esquecido*, p. 185.

passar do tempo, com o nome de “samaritanos”, designava-se não apenas os habitantes da Samaria, mas também aqueles que aderiam ao culto a Deus no Monte Garizim.<sup>310</sup>

No tempo de Jesus, a relação continuava sendo de intolerância de ambas as partes. Os judeus consideravam os samaritanos pagãos e inimigos, sendo sua impureza de mais alto grau “desde o berço”.<sup>311</sup> Os samaritanos também não possuíam postura amistosa para com os judeus (Jo 4,9) e isso se manifestava claramente nos conflitos sangrentos,<sup>312</sup> quando um judeu da Galileia passasse por terras da Samaria em direção a Jerusalém. Em razão da violência e de ser considerado um território impuro, os judeus faziam um desvio pelo vale do rio Jordão ou pela rota comercial *via maris*, evitando, assim, passar pela Samaria.

### 3.3.5 O fraterno

O que foi exposto até aqui corresponde a uma imagem vigente na época de Jesus de como os judeus enxergavam e classificavam “os outros”, ou seja, aqueles cuja origem não é posta dentro da linhagem e da procedência judaica. Essa classificação se dá a partir das condições de origem, mas, principalmente por questões religiosas, com exceção da situação do escavo judeu. Além desses grupos citados, é possível classificar os judeus também por sua condição social, que, igualmente, pode ter justificativas religiosas ou estar relacionado às profissões desempenhadas, à classe social a que pertenciam e à sua atuação dentro da sociedade judaica. Nessa perspectiva, há vários outros grupos que são “os outros”, mesmo dentro do povo judeu. Os pobres, os marginalizados, os doentes, os impuros pela atividade laboral, as crianças, as mulheres e os bastardos são alguns exemplos.

Com o objetivo de qualificar o “próximo” é que esse desmembramento da sociedade judaica, segundo o grau de importância que tinham dentro da comunidade, é feito aqui. Os estudos de Joachim Jeremias<sup>313</sup> mostram que a comunidade era “classificada segundo a pureza de sua origem”<sup>314</sup> e que, basicamente, separa em termos de dignidade três classes de famílias: as de origem legítima, que correspondia aos sacerdotes, aos levitas e aos israelitas com todos

<sup>310</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p. 1212.

<sup>311</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 470.

<sup>312</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 466.

<sup>313</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 363ss.

<sup>314</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 362.

os direitos de cidadania; as de origem ilegítimas com mancha leve; e as famílias de origem ilegítima com mancha grave. A posição social, as atividades exercidas, bem como os arranjos de casamentos se davam dentro da mesma classe.

A classe dos israelitas de origem legítima era constituída pelas famílias que permaneceram puras após o retorno do exílio e significava estar mantendo o verdadeiro Israel. Provavam sua pureza através das genealogias, que indicavam até a tribo a que elas pertenciam. Havia uma separação total dos outros grupos em relação ao casamento, para que, assim, se mantivessem intactos, pois “somente os israelitas de origem legítima formavam o Israel puro; excluía-se do núcleo impoluto da comunidade do povo todas as famílias em cuja origem se podia encontrar mácula”.<sup>315</sup>

Já o segundo grupo, formado por famílias de origem ilegítima, corresponde àqueles que possuem mancha leve e é composto por prosélitos, por escravos libertos e por filhos ilegítimos de sacerdotes. Esse grupo possuía um status social rebaixado e não podia articular casamentos com a família sacerdotal, o que representava uma privação social e, principalmente, religiosa. Também não podia contar com alguns direitos civis, entre eles, o de “fazer parte de assembleias e tribunais e o acesso a qualquer cargo honorífico”.<sup>316</sup>

O último grupo é o dos marcados por mácula grave. Eles representam o “lixo de Israel”<sup>317</sup> e estão afastados da assembleia de Deus. Fazem parte desse grupo os bastardos, os escravos do templo, os filhos de pais desconhecidos e os eunucos. Era-lhes proibido casar com alguém do primeiro grupo e seus direitos civis eram quase nulos na sociedade israelita. Eram os malditos e os dignos de desprezo. Não faziam parte da comunidade de salvação de Israel.

Com base nesse ordenamento, em que medida considerar a pergunta feita pelo legista, em Lucas (10,29), acerca de quem é o próximo? A relação estabelecida na sociedade judaica entre as classes e os grupos deixa clara uma total separação existente e uma segmentação bem articulada de exclusão e de marginalização baseada no direito religioso. Os direitos civis não eram igualitários e havia muitas camadas da sociedade sem acesso a uma condição digna nas relações. Percebe-se, notadamente, um “nós” extremamente restrito e um “os outros” que não se qualificam para a relação com os primeiros.

Parece razoável conjecturar não ter sido à toa que Jesus menciona um sacerdote e um levita que passam diante do homem moribundo e não agem em seu favor. Para além das interpretações simbólicas ou representativas que se possa dar, Jesus cria uma imagem

---

<sup>315</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 362.

<sup>316</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 420.

<sup>317</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 446.

verossímil, onde um membro da classe mais elevada não intervinha no socorro dos mais necessitados. Tinham eles a obrigação de ajudar? Podiam passar adiante e cumprir com o que determina Levítico (19,18)? Aquele homem em desgraça correspondia à noção de próximo? Os excluídos, os marginalizados e os machucados pela sociedade judaica e pelo domínio romano, sofrendo as injustiças políticas e religiosas, as massas empobrecidas e atormentadas pela miséria e pela dor do abandono, todos os dias eram vistos à beira dos caminhos que levavam ao templo, às sinagogas ou às casas da alta sociedade judaica. Não agir em favor dos menos desfavorecidos<sup>318</sup> era uma constante que não parece suscitar maiores interesses.

Fica flagrante a perspectiva das classes notáveis, de que a noção de próximo está vinculada à noção de fraterno, ou seja, o meu próximo é aquele que pertence a mesma classe ou grupo a que eu pertenço. São os irmãos que compartilham o mesmo nível na organização social e religiosa. Cada qual com o seu igual poderia ser um lema que retrata a ordenação da sociedade judaica. O próximo é aquele em igual condição, em igual posição, em igual dignidade e em igual status. Em uma sociedade onde prevalece a noção de pureza, a relação com alguém desprezível representa uma depreciação de sua condição social.

O próximo, para o judeu, pode ser o outro perfeito com o qual cria vínculos e laços de cuidado mútuo, mas, para Jesus, o próximo é todo aquele que está necessitando de auxílio e cujo amor alcança, independentemente da classe social, da nacionalidade ou da religiosidade. O próximo, na história narrada por Lucas, é o samaritano desprezado por sua descendência e por sua crença, é aquele que ocupa o pior nível no conceito dos judeus, mas que agiu com misericórdia e estendeu seu auxílio. Para Jesus, maior virtude não está em fazer o bem entre os que são iguais a si, mas fazer o bem “aos outros”. Amar a quem lhe ama, saudar a quem lhe saúda (Mt 5,46-47) não é nada além de um amor dirigido ao fraterno. O amor de Jesus é o amor ao próximo, em tudo o que isso representa e para além do próximo. É o amor também aos inimigos.

### **3.3.6 O inimigo**

O mandamento do amor, no qual Jesus instrui seus discípulos, ultrapassa a noção do fraterno e, indo para além da perspectiva mais piedosa que se pode imaginar, esse amor também

---

<sup>318</sup> Os subsídios públicos e as esmolas praticadas em favor dos menos favorecidos configuravam uma ação piedosa mais em razão de sua justificação do que em consequência do amor e do cuidado com o outro.

é entregue aos inimigos. O inimigo também é o próximo. Nisso consiste a perfeição. Existe, pois, uma grande diferença conceitual e prática entre o amor exigido por Jesus e o amor compreendido pela exegese escriba das escrituras, visto que, “é assim que amarás o teu próximo” (Lv 19,18) concerne, apenas, a não ser vingativo e rancoroso em relação aos filhos da comunidade do povo de Deus. São conhecidas dos judeus algumas disposições escriturísticas sobre o inimigo. Em Êxodo (23,4-5), aparece a disposição em ajudar o inimigo e a não praticar o mal descabido e gratuito, com vistas à sua justiça. A chamada Lei de Talião (Êx 21,24-25; Lv 24,20; Dt 19,21) também proíbe a desproporcionalidade com que o inimigo deve ser atingido em uma eventual retribuição do mal. Porém, é em Provérbios (25,21-22) que aparece uma generosidade maior: “se teu inimigo tem fome, dá-lhe de comer; se está com sede dá-lhe de beber”. Para os judeus, os inimigos também podem ser “os outros”, com os quais se evitava ter relações.

No sermão de Jesus sobre o amor aos inimigos (Mt 5,43-48) há uma oposição entre o ódio do que “foi dito” e o amor que lhes é anunciado. Não há, claramente, uma disposição ao ódio aos inimigos nas escrituras, antes, veem-se algumas prescrições favoráveis, como já citado, em razão da justiça. Porém, é justo conjecturar que, na realidade prática da sociedade, a violência estava presente de forma intensa e, em tempos de dominação romana, o ódio era crescente entre o povo e as lideranças. Ódio que trazia derramamento de sangue de ambos os lados e que, mais tarde, causa de sofrimentos descomunais aos judeus durante a guerra judaica.

De forma prática, Jesus ensina aos seus discípulos a viver o amor aos inimigos, fazendo o bem a quem lhes faz o mal, abençoando os que lhes amaldiçoam, dando a outra face, não revidando o mal com o mal e orando por quem lhes persegue. Exorta os discípulos a entregarem seus perseguidores à confiança no julgamento e na justiça de Deus, pois Deus faz o “seu sol nascer sobre os bons e maus e a chuva cair sobre justos e injustos” (Mt 5,45). Ninguém deve se “arvorar em juízes” (Mt 7,1), pois “um só é legislador e juiz” (Tg 4,12).

### **3.3.7 Generosidade com o próximo**

A generosidade de Deus e a abundância de sua graça é o modelo para o agir diante do próximo. Nisso consiste o encargo do discípulo: ser generoso como o “Pai é generoso” (Lc 6,36). A graça de Deus é transbordante, essa é a medida com a qual o ser humano foi agraciado é a mesma medida que se deve oferecer ao próximo. O amor generoso e altruísta entregue ao

próximo segue o modelo do amor de Deus cumprido em Jesus. O resultado de reconhecer Jesus como o senhor (Lc 6,46) da sua vida não pode ser uma adoração vazia e infrutífera, mas enseja uma atitude prática, capaz de um seguimento. O amor ao próximo não pode ser um sentimento espiritualista, mas deve assegurar uma conduta que gere frutos e que se traduza em ações concretas em prol dos mais necessitados.

É esse amor que é cobrado no juízo, onde importam quais foram os frutos e quais foram as obras. A obra do amor é a misericórdia, e a misericórdia é o jejum que agrada a Deus (Is 58,6). Em Mateus (25,31-46), Jesus discorre, como um texto profético, sobre a vinda do juízo e da justiça, e precisa quais são os critérios para eleger os justos. De forma prática, o amor ao próximo é o critério estabelecido por Jesus para a salvação e para a entrada em seu Reino. Jesus cita as obras que não eram estranhas à tradição judaica: dar de comer aos que tem fome, dar de beber aos que tem sede, acolher os estrangeiros, vestir os que estão nus, visitar os doentes e encarcerados. Essas obras, embora já conhecidas da tradição, adquirem, em Jesus, uma perspectiva mais grave, pois é o próprio Jesus o seu destinatário. O alvo do amor é, em última análise, o próprio Jesus.

O texto revela algo ainda mais belo: os “mais pequenos”<sup>319</sup> a que Jesus se refere, são os marginalizados, os excluídos, os sofredores, os perseguidos. Em geral, os que são deixados de lado pela sociedade e que não desfrutam da mesa farta ou de privilégios e de regalias produzidos pela sociedade. Os que vivem à margem e não encontram o consolo ou o auxílio dos que passam. Os “mais pequenos” são os que caem em desgraça à beira do caminho e que precisam de um bom samaritano que intervenha em seu favor. Jesus se fez irmão, como aquele que sofre e que necessita do pão, de vestes, de hospedagem e de acolhimento. Ser o próximo de alguém se resume, portanto, em fazer aquilo que se faria ao próprio Jesus, seja quem for esse que se encontrar pelo caminho.

### 3.4 O SER HUMANO CAPAZ DE DEUS E DO AMOR

O mandamento do amor a Deus e ao próximo, tal qual manifesta Jesus, e do qual dependem a Lei e os profetas, é um salto significativo nas relações humanas e na relação com o divino. Ele enseja algo de grandiosa generosidade e sublimidade que, de tão perfeito, pode

---

<sup>319</sup> Pode-se também interpretar como sendo os discípulos, já que em Mateus (10,42) é essa a interpretação, o que, aqui, não parece ser o caso.

levantar a seguinte questão: é, o ser humano, capaz de tanto amor?

Na perspectiva de uma antropologia bíblica, o ser humano é um ser vivo que tem, em si, uma dimensão espiritual, ou seja, não é apenas um ser vivente, mas animado pelo sopro divino. Desde o relato da criação do mundo e do ser humano em Gênesis, fica evidenciado que o ser humano foi criado diretamente por Deus e com alguma dignidade superior às demais obras da criação, uma vez que lhe cabe a responsabilidade do cuidado e da continuidade da obra divina (Gn 1,28). Na tradição judaico-cristã, o ser humano é a coroa da criação, o último a ser criado e no qual repousa uma relação de amizade e de expectativa de Deus (Gn 2,16).

Há, porém, duas narrativas sobre a criação do ser humano em Gênesis. Na tradição Javista (Gn 2,7), Deus modela o homem na argila do solo e sopra, em suas narinas, o hálito de vida (*nefesh*), e, mais tarde, cria a mulher a partir do corpo do homem. Já na tradição Sacerdotal (Gn 1, 26), homem e mulher são criados pela palavra de Deus e à sua imagem e semelhança. O ser humano é um ser corpóreo, mas dotado do espírito de Deus. Essa corporeidade se torna elemento essencial para compreender a identidade da pessoa. Na compreensão judaico-cristã, o ser humano é integral, ou seja, não existe uma divisão entre corpo e alma. A filosofia platônica influenciou extraordinariamente uma teologia que considera o corpo como algo inferior e a alma, superior.

É pelos relatos escriturísticos que se pode delinear a questão a partir de uma visão de totalidade e unidade de corpo e alma, sendo que “entre os termos hebraicos fundamentais usados no AT para designar o ser humano, *nefesh* significa a vida de uma pessoa concreta que está viva (Gn 9,4; Lv 24,17-18; Pr 8,35). Mas o ser humano não tem um *nefesh*, ele é um *nefesh*”<sup>320</sup>. Outro termo que aparece no Antigo Testamento para denominar o ser humano é o vocábulo *Basar*, que “se refere à carne dos animais e dos humanos, e às vezes ao corpo no seu conjunto (Lv 4,11; 26,29). Também nesse caso, o homem não tem um *basar*, mas é *basar*”.<sup>321</sup> O ser humano é, portanto, *nefesh* e *basar* no Antigo Testamento. Já nos escritos neotestamentários, outros termos são aplicados para referir a corporeidade e o conjunto da pessoa humana, como *sarx* e *soma*, que aparecem em Paulo e também manifestam a ideia de que o ser humano não possui simplesmente um corpo, mas é seu corpo.

O ser humano, notadamente, é o único ser criado à imagem e semelhança de Deus e isso evidencia sua dignidade exclusiva na criação. Isso corresponde a uma forma de compreender o ser humano em um horizonte mais amplo e sempre em relação com Deus. Esse conceito é desenvolvido pela Patrística e pela Escolástica e se torna elemento fundamental na antropologia

<sup>320</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*, n. p.

<sup>321</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*, n. p.

teológica para exprimir a dignidade do ser humano e “determinar suas relações com Deus e o mundo, a sua origem, a sua natureza e o destino”.<sup>322</sup> Mas, embora criado como imagem e semelhança de Deus, o ser humano cai no pecado e pelo pecado encontra a morte. Advém daí a necessidade da restauração da criação pela imagem de Cristo. É, portanto, a “graça salvífica da participação no mistério pascal reconfigura a *imago Dei* conforme o modelo da *imago Christi*”.<sup>323</sup>

O conceito de criatura à imagem de Deus não deifica o ser humano, mas cunha, em sua constituição, uma condição de superioridade em relação à criação no que diz respeito à possibilidade de progredir nos atributos que o tornam humano, e para, além disso, lhe é outorgada a responsabilidade do cuidado com a criação. O ser humano tem um início e um fim em Deus e isso auferir um significado e um sentido para seu agir. O ser humano não é um ser perfeito, mas é ser perfectível, e isso só é possível na relação com Deus. Ser imagem de Deus significa estar aberto à possibilidade de caminhar rumo à santificação. Quer dizer que o ser humano tem a capacidade de amar, de perdoar, de ser justo, obediente, misericordioso, caridoso e cuidadoso. Todos predicados que se encontram em Deus na forma suprema. Essa abertura para a possibilidade de santificação move o espírito do ser humano em suas experiências cotidianas, lhe fazendo soar a angústia do vazio que quer ser preenchido por Deus, sua meta e destino. O ser humano associa-se ao mistério divino, sendo que “não é possível compreender o mistério do ser humano separado do mistério de Deus”.<sup>324</sup> Não é fruto do acaso, tem um início e um horizonte de atuação histórica que lhe atribui um sentido rumo a um fim.

### 3.4.1 O ser humano busca Deus

No início de seu livro *Confissões*, Santo Agostinho explicita a necessidade de o ser humano voltar-se para Deus, não apenas como uma busca motivada por razões, mas como um desejo intrínseco do ser. Como as pombas que voam enormes distâncias para regressar ao seu ninho, o ser humano tem, em si, o desejo de regressar ao Criador. Segundo Santo Agostinho, “Tu o incitas [o homem] para que goste de te louvar, porque o fizeste rumo a ti e nosso coração

---

<sup>322</sup> ZILLES, Urbano. *Antropologia teológica*, p. 167.

<sup>323</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*, n. p.

<sup>324</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço*, n. p.

é inquieto, até repousar em ti”.<sup>325</sup> O ser humano, mesmo cativo de suas limitações e adstrito às barreiras de sua condição, carrega consigo a inquietude que persiste e o impele a invocar, a conhecer e a louvar o Criador.

A voz de Santo Agostinho não é solitária no que diz respeito à procura humana por Deus. Muitos teólogos do século XX também apontam para o mesmo caminho e, a partir de discursos sobre diferentes necessidades teológicas, constroem uma antropologia em direção a Deus, como pressuposto da essência humana. O movimento dessa teologia antropológica chega ao Concílio Vaticano II que, diante de uma necessidade de dialogar com o pensamento antropocêntrico moderno, se debruça sobre o tema em documentos como a *Gaudium et Spes*, onde ensina que “A razão mais alta da dignidade humana consiste na sua vocação à comunhão com Deus. Desde seu nascimento o ser humano é convidado ao diálogo com Deus” (GS, 19).

Na esteira desse pensamento quer-se destacar a teologia de Karl Rahner, no que diz respeito a uma antropologia transcendental. Rahner, que exerceu grande influência no Concílio Vaticano II, insere sua obra na compreensão humana a partir da fé em Deus que se comunica e se revela ao ser humano, sendo que este tem condições de ser um ouvinte da palavra e de se orientar em direção a Deus. Para Rahner, o ser humano é um ser aberto para uma relação com Deus, através da transcendentalidade. Para compreendê-lo melhor, é preciso considerar sua ideia de existencial sobrenatural.

Na teologia de Rahner, o método antropológico-transcendental deve ser compreendido fazendo-se a distinção entre dois elementos:<sup>326</sup> um *a posteriori*, que é adquirido pelas experiências humanas, é categorial e tematizado, e um *a priori*, que não é adquirido, é parte constitutiva do ser humano, atemático e transcendental, e torna possíveis as realidades categoriais. É, portanto, a transcendentalidade apriórica, que impele o ser humano a aspirar, mesmo sendo finito, o infinito, e, assim, o coloca diante do mistério divino. Portanto, “a transcendentalidade é a estrutura *apriórica* do espírito humano como abertura radical para a Transcendência e como condição da possibilidade da experiência em sua variedade categorial”.<sup>327</sup>

Para Rahner, o ser humano é o destinatário da revelação de Deus, que oferece sua graça, realidade sobrenatural, como autocomunicação. Ela é, portanto, indevida e dom gratuito. Essa graça é apriórica, dada juntamente com a existência humana. A graça constituída como existencial sobrenatural é que possibilita e direciona o ser humano a se relacionar com o

---

<sup>325</sup> SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, I, I.

<sup>326</sup> GIBELLINI, Rosino. *Teologia do Século XX*, p. 227.

<sup>327</sup> GIBELLINI, Rosino. *Teologia do Século XX*, p. 227.

mistério e o torna presente em suas experiências cotidianas. O ser humano se abre para o mistério do qual depende seu próprio ser e busca sua realização como pessoa. Assim, a pessoa é atingida pela graça salvífica de Deus, mas pode, ainda, afirmar e prosperar na experiência da graça ou mesmo negá-la, sem, contudo, deixar de possuí-la e de realizar em suas experiências a transcendentalidade, pois a graça vai além de sua consciência. A experiência transcendental é intrínseca ao ser humano, pois a graça movimenta-se em seu interior e o conduz para um fim.<sup>328</sup> Assim, Rahner afirma que o ser humano é espírito em movimento, essência que transcende<sup>329</sup> e que se mantém em uma abertura para o desconhecido, em direção a preencher a si com o intangível. Torna-se total abertura para Deus como condição própria do ser que realiza a experiência transcendental no seu íntimo mais profundo, pela graça que sempre se encontra presente, mesmo que aceita ou recusada, manifesta ou oculta.

O ser humano, em suas diferentes etapas evolutivas, constituiu sua cultura de acordo com as condições experimentadas em sua vida e o traço da religiosidade ou do culto esteve presente nesse processo de desenvolvimento de suas faculdades cognitivas, tanto na forma individual, quanto na sua capacidade de estabelecer relações sociais. Dos sistemas mais simples aos mais complexos, a religiosidade esteve presente em todas as etapas evolutivas do ser humano, tanto nas manifestações individuais, como quando ele já se organizava em grupos ou tribos, surgindo, então, ritos religiosos e pessoas encarregadas deles.<sup>330</sup> Desde as primeiras manifestações religiosas<sup>331</sup> até o surgimento das grandes religiões da humanidade, o ser humano<sup>332</sup> esteve em busca de respostas e isso o impeliu para além de suas experiências

---

<sup>328</sup> KARL, Rahner. *Curso fundamental da fé*, p. 162.

<sup>329</sup> VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*, p. 226.

<sup>330</sup> PIAZZA, Waldomiro. *Religiões da Humanidade*, p. 15.

<sup>331</sup> As religiões oferecem, a seus seguidores, uma gama de valores e de princípios norteadores de uma conduta individual ou coletiva. Em si, cada religião possibilita um *ethos* próprio, que passa, ao menos no plano do ideal, a constituir e a delinear o comportamento de seus fiéis. A religião estabelece parâmetros para a compreensão de Deus e da verdade revelada e, a partir dessa composição sobre o sagrado, articula-se uma resposta para a vida humana. Na busca de ser uma mediação entre a divindade e o ser humano, as grandes religiões surgiram em épocas e em contextos diferentes, mas estabelecem um conjunto articulado de códigos e de regras para que seus adeptos possam constituir uma moral e um *ethos* a partir de seus princípios norteadores ou de sua deidade. O ser humano, a partir de sua crença ou da aceitação de sua religião, anui às propostas e à forma de articular respostas de sua fé, como balizas para seu comportamento social e para sua visão de mundo.

<sup>332</sup> A orientação de uma religião tem peso e importância decisivos para a compreensão do ser humano, pois o orienta para uma atitude ou para uma concepção de vida que reflete os parâmetros ideais do caráter estabelecidos por meio da própria religião. Daí advém uma moldura, dentro da qual o fiel se adapta e se conforma, de modo a refletir o que é importante para o pertencimento a um modelo proposto. Porém, para além disso, pode-se configurar uma imagem do ser humano a partir do *ethos* de uma religião e, sobretudo, a partir da sua compreensão de si, de sua origem e de destino, de seu início e de seu fim, e de sua relação com o mundo a partir do sagrado, do próprio mundo e da noção que tem de si. É evidente que, para poder se estabelecer uma antropologia a partir da religião, seria necessário empreender uma busca muito mais profunda, que chegasse de fato ao cerne da questão. De qualquer forma, é possível compreender que as religiões oferecem uma imagem modelo de seguimento. Mais do que isso, oferecem uma imagem de ser humano e, definitivamente, uma representação da divindade, a qual o ser humano se associa por imitação.

cotidianas, fazendo com que ele formulasse sistemas ou costumes que o colocavam diante daquilo que ensejava respostas ou que animava seu esforço em direção ao sagrado.

O ser humano volta-se para Deus porque só Nele encontra repouso e a partir Dele compreende o sentido de sua existência. Os seres humanos, em sua limitada condição de criatura, não encontram a “plenitude da vida em si mesmos, mas somente em Deus, que os criou [...] [e] que inicialmente desperta toda aspiração e toda a busca humana, e, finalmente, as realiza” .<sup>333</sup> O ser humano busca o transcendente e é capaz de transcendentalidade.

### 3.4.2 Nas religiões, um fim

Na busca do transcendental, o ser humano articula respostas para aquela que, talvez, seja a grande questão da humanidade, que move o ser humano para além de si e inquieta sua alma no desejo de conhecer, antecipadamente, aquilo que só é possível de ser conhecido com sua morte. Qual o destino do ser humano após sua morte? Um fim sem sentido, um vazio eterno, um nada absoluto, um retorno ao mundo, um recomeço nesse mundo, um encontro com seu deus, uma nova e eterna vida? Enfim, o que existe com a morte, um fim ou um início? Ocorre que o ser humano tem, em si, como já demonstrado, um desejo e uma inquietude que o impelem para além de si em busca do sagrado e essa procura pode o direcionar para uma religião que lhe apresente respostas para a vida e para a morte. O certo é que as crenças possuídas e a maneira de compreender a morte delimitam um horizonte de atuação em vida. É na fé que abarca a hora da morte que um sentido para a vida e para o viver é encontrado.

O que as religiões dizem a respeito da morte e do morrer encontram similaridades e discrepâncias que constituem um complexo emaranhado de circunstâncias que ultrapassam completamente o plano racional e lógico e inferem questões que só a fé pode se apropriar, de forma segura, das respostas. É aqui que muitos diálogos encontram obstáculos intransponíveis, pois a aceitação de uma resposta pode, inevitavelmente, excluir a outra. Comum a todas as grandes religiões é a crença de que a vida continua mesmo após a morte, mas o peso dessa crença tem diferentes alcances na vida do ser humano. Grosso modo, as crenças na vida após a morte podem ser divididas em três categorias distintas: a subsistência da alma em algum plano espiritual, comum aos povos antigos, como Egito, Mesopotâmia, Grécia e Roma; a ressurreição,

---

<sup>333</sup> MOLTMANN, Jürgen. *No fim, o início*, p. 191.

presente, com maior força, nas religiões monoteístas abraâmicas; e a reencarnação, inicialmente comum na Índia, a partir do sistema de castas, e depois em outras variantes, principalmente no oriente.

Nas respostas articuladas pelas religiões sobre a morte, está subjacente a questão da salvação e do destino último do ser. Eis que a concepção sobre a salvação traça uma crença sobre a morte e esta, por conseguinte, determina uma significação para a vida. A visão sobre a salvação comunica as condições necessárias, em vida, para o seu alcance e, dessa forma, motiva a sua atuação histórica em torno dessa perspectiva elaborada pela religião. A salvação, compreendida nas suas mais diversas formas, conforme cada crença, pode ser entendida como visão beatífica de Deus, paraíso, gozo eterno ou o fim de um ciclo. Ela é o grande alicerce e o propósito que as religiões têm a oferecer a seus fiéis no contexto de suas expectativas humanas. A partir da esperança de salvação, a religião formula caminhos para o alcance desse intento e edifica um conjunto de diretrizes que avaliza essa possibilidade de salvação e que será internalizado pelo fiel. Assim, a esperança de salvação, a partir do conjunto de crenças de uma religião, pode ter caráter individual ou coletivo, pode assumir caráter de atuação já neste mundo ou apenas em uma realidade espiritual, e pode, ainda, estar relacionada com toda a criação ou não. De qualquer forma, a crença na vida após a morte e a esperança na salvação moldam a atuação e o interesse na vida atual de forma determinante e decisiva.

### **3.4.3 Um fim e um início**

Na tradição cristã, a crença na vida após a morte não se realiza em um plano meramente espiritual, onde o que subsiste é um espírito ou uma alma sem corpo. A crença na ressurreição considera a integralidade do corpo e da alma e, assim, articula um sentido de responsabilidade e de cuidado com a vida, que jamais pode ser concebida de forma individual e desvinculada da criação. Desse modo, as experiências pessoais e sociais são o que constituem a identidade do ser humano e a sua comunicação com o mundo. O cristão e a cristã olham para Jesus Cristo e seu Reino anunciado e experimentado nele e daí emerge uma gama de valores de vivência e de convivência com o próximo e com Deus. É a partir dessa relação e dessa comunicação com as outras pessoas e com o mundo que nos é permitido constituir uma identidade e realizar a

especial condição de “ser pessoa dentro de uma história”.<sup>334</sup> Tendo em vista a condição do ser humano de ser um ser social imbuído de uma disposição sempre inerente e aberta para a comunicação, pode-se afirmar, conforme Moltmann, que, na unidade de corpo e alma, “toda pessoa humana depende de comunhão humana e participa da vida em comunhão. A existência física do homem significa sempre também sua existência social”.<sup>335</sup> Disso depende a compreensão de que a vocação do ser humano de ser imagem e semelhança de Deus, por imitação do Cristo, se realiza no palco da história e do mundo. Concretamente, pode-se aludir à expectativa de salvação a partir do mundo e com o mundo. Nessa perspectiva, a salvação jamais é um processo individual, porque se realiza com a história do povo de Deus e com tudo o mais que Dele fora criado. É inerente a própria concepção de Reino de Deus um agir e um atuar com vistas à transformação do mundo. Contrariamente às concepções gnósticas ou espiritualistas, o ser humano não se salva do mundo, mas se salva com o mundo.

Aqui reside algo muito especial, o juízo de Deus será individual e coletivo, com vistas à atuação da pessoa na história na sua forma individual e aquilo que ela fez conjuntamente, como associação de indivíduos ou sociedade. É, pois, diante da vida e da sociedade em que vive, que “a pessoa humana é confrontada com a necessidade de tomar decisões, assumir atitudes”.<sup>336</sup> Essa visão coletiva das atuações de cada pessoa, dirige o olhar para a responsabilidade não só pelas ações tomadas, mas também pelas omissões. Em uma teia, onde todas as vidas estão interligadas, o que é feito e o que não é feito tem influência no curso da história. É, portanto, vital pensar que “a primeira tarefa do cristão não é cuidar de sua própria salvação, [...] é trabalhar para que o Reino de Deus se realize”.<sup>337</sup>

Se a crença na ressurreição considera a integralidade do corpo e da alma, o corpo ultrapassa a estrutura biológica e física para expressar o humano no mundo. O corpo é a primeira impressão do sujeito no mundo, sua primeira manifestação e o que lhe permite uma relação com o mundo. O ser humano possui, assim, um corpo próprio que se apropria das experiências do ser no mundo e com o qual ele se nota e é notado. Um corpo próprio que o torna capaz de presença e de expressão. O ser humano, portanto, está “presente ao mundo por seu corpo”.<sup>338</sup> Não apenas nas dimensões biológica e física, “mas do corpo enquanto dimensão constitutiva e expressiva do ser do homem”.<sup>339</sup> Na integralidade do corpo e da alma está a identidade do ser.

<sup>334</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 397.

<sup>335</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 399.

<sup>336</sup> BLANK, Renold J. *Escatologia do mundo*, p. 251.

<sup>337</sup> BLANK, Renold J. *Escatologia da pessoa*, p. 61.

<sup>338</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, p. 157.

<sup>339</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*, p. 157.

Todas as experiências vividas são impressas na pessoa e as marcas deixadas no corpo e na alma ou pelo corpo e pela alma constituem a identidade da pessoa humana. Isso não se perde com a morte, como o esquecimento das experiências vividas, mas se torna definitivo na ressurreição, como ativação<sup>340</sup> da vida experimentada.

A crença na ressurreição da carne se sustenta justamente a partir do próprio Jesus, que, sendo o primeiro da nova criação e o único ressurreto, se torna modelo para o devir, e sobre o qual se fundamenta toda a esperança. É o próprio Jesus e sua *parousia*, portanto, a fonte e a orientação para a compreensão da vida após a morte, sendo nele cumprida a promessa do Reino de Deus e de sua salvação.

Essa esperança cristã dirige o ser humano para o futuro, inaugurado por Cristo em sua ressurreição, se torna meta e fonte de inspiração e orientação para a vida. O ser humano entrega-se à fé no Deus criador de todas as coisas e participa de sua história de salvação como seu povo, reconhecendo que “a vida é dom de Deus e tudo o que vive anseia por Deus e sua justiça”.<sup>341</sup>

#### **3.4.4 A experiência da vida humana é experiência de Cristo**

A respeito do que até aqui foi exposto sobre o mandamento do amor, resta dizer, à guisa de conclusão, que o ser humano é capaz de amar, tendo como alicerce e protótipo de amor, o próprio amor de Jesus. Esse amor só é possível pelo reconhecimento, primeiramente, de que o amor procede de Deus, “Nós amamos porque ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19), e se manifesta perfeitamente na vida de Jesus. Só há, portanto, uma forma de corresponder a esse amor divino: com todo o nosso coração, com todo o nosso ser, com todas as nossas forças (Dt 6,5).

É pelo amor que o ser humano é transformado à imagem do Cristo, que transpõe sua condição de limitação pelo pecado e que se associa ao mistério divino. É, pois, no amor de Deus, que ele é liberto da culpa e da condição de escravidão das vontades humanas. Nesse amor que abarca toda a história e que desnuda o ser humano de suas posições na sociedade, seja no âmbito cultural, étnico ou social, encontra-se um caminho de igualdade e de pertencimento. Pela graça do amor divino, que se expressa no amor do Cristo pela humanidade e que é oferecido para o seguimento, não é mais possível sustentar divisões e discriminações, uma vez que todos são acolhidos pela graça salvífica de Deus. A partir do amor hospitaleiro de Deus, o

<sup>340</sup> SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática volume II*, p. 406.

<sup>341</sup> MATTIELLO, Giovanni. *Nas trilhas da esperança*, p. 122.

ser humano é aceito em sua misericórdia e é herdeiro da promessa divina, não havendo mais distinção e segregação: nem judeu nem grego, nem escravos nem livres, nem homem nem mulher (Gl 3,28), ou seja, todos e todas pertencem ao Cristo e a esse amor acolhedor.

### 3.4.5 Amor que conduz à cruz

Na caminhada cristã, a cruz se tornou o símbolo desse amor gracioso de Deus. O madeiro é o altar definitivo, de onde se ergue, ao ponto máximo, a experiência da autodoação de Cristo pela humanidade. Perpassando as escrituras, há o desejo humano de emancipação em relação à vontade divina, conduzindo, em vários períodos da história, à desobediência e à busca por vaidades e por autossuficiência. A condição de pecado consiste no grave erro do ser humano de deixar sua condição de criatura, limitada pelo pecado e pela morte, para se tornar divino. O ser humano desiste de sua posição de obediência e quer se tornar, ele próprio, um deus.

No mundo grego antigo, é aquilo que os filósofos chamam de *húbris*,<sup>342</sup> que leva ao desequilíbrio da harmonia cósmica,<sup>343</sup> pois o ser humano, sendo mortal, ao desejar seu lugar no panteão dos deuses, não realiza nem a sua condição, nem pode ser de fato um deus. É um ser “fora de si”, confuso em sua atuação e em sua posição diante do mundo em que vive. Quer ter aquilo que não pode ter, quer alcançar aquilo que é inatingível. Torna-se um ser que não é o que poderia ser em virtude de querer ser aquilo que não pode se tornar.

Se o ser humano não pode ser divinizado, Deus pode e se torna ser humano no mistério de sua encarnação. Deus não é “fora de si”, pois, ao se tornar humano, toma a forma de sua criação, que decorre de sua autocomunicação. É um movimento de autorrebaixamento<sup>344</sup> de Deus, que abre espaço para que sua criação possa existir, com seu tempo e sua liberdade, refletindo, assim, o seu amor que “deseja viver e dar a vida”.<sup>345</sup> A criação faz parte de si, corresponde a sua própria essência, e Deus se diminui à condição humana como um esvaziamento total, uma *kenosis* capaz de assumir os pecados e as transgressões humanas e levá-las ao sacrifício na cruz. Assim, o “Deus uno e trino assume a situação limitada e finita. Ele não apenas se introduz nessa condição humana, mas aceita-a, e permite que ela participe da

<sup>342</sup> Aquilo que passa da justa medida, excesso. Nesse caso, presunção, orgulho, insolência.

<sup>343</sup> FERRY, Luc; CAPELIER Claude. *A mais bela história da filosofia*, p. 32.

<sup>344</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 73.

<sup>345</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 70.

sua própria vida eterna”.<sup>346</sup> O sofrimento de Deus é o sofrimento pela criação e por sua redenção. É a condição para chegar ao ser humano e conduzi-lo até a sua graça.

O ser humano não pode pretender ser Deus pela impossibilidade de sua condição, mas pode agir na semelhança de Deus, imitando o autodespojamento e o autoesvaziamento de Jesus. Nas palavras de Jesus, para segui-lo é preciso que se “renuncie a si mesmo e tome a sua cruz” (Lc 9,23). Isso significa ser capaz desse amor *kenosis*, que é total despojamento de si, esvaziamento a ponto de dirigir todo o amor que tem a si para o próximo, em uma oferta total de doação e de desprendimento. Tomar a sua cruz não constitui em aceitar os sofrimentos inerentes à vida humana, mas transpô-los na caminhada de fé a partir da morte de si em favor do Reino de Deus. É um convite a morrer para si e estar disposto a sacrificar sua própria vida pelo amor, como o próprio Jesus o fez. É o que Jesus diz na sequência do evangelho: “Quem perde a sua vida por mim, salva-la-á” (Lc 9,24). Esse amor exige o desprendimento total ao ponto de compreender que “há mais felicidade em dar do que em receber” (At 20,35). É ser morada para esse amor que é fruto do amor de Deus, que habita no íntimo do ser humano e que acolhe a graça do Reino e da salvação, em uma posição de morte para si, para que o Cristo reine em sua verdadeira vida.

---

<sup>346</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 129.

## 4 HOSPITALIDADE COMPASSIVA

Neste quarto e último capítulo, apresentam-se alguns elementos de uma análise narrativa da parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37) como protótipo de uma hospitalidade que supera as expectativas ancoradas em uma norma cultural e religiosa, ultrapassando a perspectiva legalista do amor a Deus e ao próximo, a qual é compreendida a partir de uma leitura estreita e restritiva da Lei. Dessa forma, a narrativa do bom samaritano aponta para um agir misericordioso e inclusivo com o próximo, o qual corresponde ao amor anunciado nos evangelhos e às condições para a entrada no Reino de Deus. Esse amor, entendido de maneira prática, se torna estalagem segura para acolher os que necessitam de auxílio em razão de suas carências e de suas misérias.

Há, pois, na imagem do bom samaritano, o qual é movido pela misericórdia, um agir que reflete uma hospitalidade compassiva, tomada pelo amor que supera as diferenças, as tradições, as culturas e que aponta para o ser humano em suas necessidades, estabelecendo relação próxima e fraterna com ele, reconhecendo-o na sua dignidade de filho e filha de Deus.

Apresenta-se a hospitalidade compassiva, no decorrer do capítulo, para além de uma nova ética ou moral cristã, mas como uma fé vivencial, ou seja, uma fé que se sustenta pelo amor e que modela o viver de quem a assume. Dessa forma, a hospitalidade compassiva surge como uma abordagem que contribui, como chave de leitura, para alargar os horizontes de interpretação e de atuação em diversas áreas, como nos campos social, político, econômico, educacional, enfim, na multiplicidade das interações e das relações humanas. Toma-se o encontro entre as religiões como cenário de realização a partir da hospitalidade compassiva, tecendo-se, assim, uma cena hospitaleira que leva em conta as realidades do tempo hodierno no que diz respeito à globalização e à migração. A hospitalidade compassiva sinaliza a acolhida e a disposição para o diálogo como ato de gratuidade e de amor.

### 4.1 AMOR COMO CAMINHO HOSPITALEIRO E HOSPITALIDADE COMO FORMA DO AMOR

“Mas ele, querendo mostrar a sua justiça, disse a Jesus: ‘E quem é o meu próximo?’” (Lc 10,29). A passagem para a qual se atribui uma visão hospitaleira é narrada por Lucas (Lc 10,25-37) e somente por ele. O evangelista a insere no ensinamento do mandamento do amor.

Para melhor compreendê-la, é preciso voltar à conversa que a antecede e que dá a motivação para Jesus contar essa parábola. Assim como em Mateus (22,34-40) e em Marcos (12,28-31), Lucas (10,25-28) convida o ouvinte a uma lição sobre o amor a Deus e ao próximo como o centro de sua pregação do Reino de Deus. Em Mateus e em Marcos, a questão é colocada a Jesus por um legista. Em Mateus, o legista quer pôr Jesus à prova. Já em Marcos, parece ser um questionamento interessado e sincero do legista. Para Marcos, o legista interessa-se pelo ensinamento de Jesus após a resposta dada por ele aos saduceus sobre a ressurreição, que, de certa forma, se aproxima do pensamento dos fariseus e dos escribas, os quais, contrariando o pensamento dos saduceus, acreditavam na ressurreição. De qualquer forma, Jesus lhes responde com os dois grandes mandamentos do amor a Deus e do amor ao próximo, que abarcam toda a Lei e os profetas.

Em Lucas, o legista põe Jesus à prova, porém a pergunta difere-se da de Mateus e da de Marcos e aponta para uma ampliação soteriológica da questão. O legista quer saber o que ele deve “fazer para receber em herança a vida eterna” (Lc 10,25). Esse tema volta a aparecer na mesma formulação em Lucas (18,18-30), quando Jesus aponta para a observância dos mandamentos e da renúncia das riquezas em nome dos pobres. Aqui Jesus não responde diretamente à questão, mas devolve para o legista a pergunta: “Que está escrito na Lei? Como o lê?”. O Legista, como bom conhecedor da lei, cita a formulação de Deuteronômio (6,5-7) e de Levítico (19,18), que é de onde vem o ensinamento do amor a Deus e ao próximo.

O assunto poderia estar resolvido sem nenhum problema, mas se impõe uma questão fundamental. A chave para uma vida eterna é amar a Deus e ao próximo. Sobre isso parece não restar dúvida. Por isso, o legista precisa justificar sua pergunta (Lc 10,19), pois ela não é tão simples quanto pode parecer. Qualquer mestre ou jurista poderia dar a resposta que Jesus deu, mas isso não satisfaz a questão hermenêutica da Lei. Quanto ao amor a Deus, parece claro a que ele se refere. O judaísmo é monoteísta e acredita no Deus dos patriarcas e da libertação no Egito. Da forma como eles compreendiam Deus e seguiam seus mandamentos, a questão não se configura ou se apresenta como um problema teológico. O problema não é definir quem é Deus ou em qual medida ele deve ser amado, mas como isso se relaciona com o amor ao próximo.

A questão que se impõe e que, possivelmente, gerava discussão entre os legistas, agora é apresentada a Jesus na tentativa de descobrir a sua interpretação, ou seja, descobrir qual a extensão contida na expressão o próximo. Jesus, de antemão, sinaliza para a dimensão real da Lei, na perspectiva de uma ação e realização da proposta legal. Quando Jesus pergunta ao legista “que está escrito na Lei?”, ele está se referindo a um conhecimento das escrituras e dos

mandamentos de uma forma aprendida através da leitura escriturística, porém, quando pergunta “como o lê?”, está ultrapassando a frieza da lei e quer saber sua interpretação. Essa colocação prenuncia a sua conclusão: “faze isto e terás a vida” (Lc 10,28). Ou seja, o ler e o fazer se relacionam diretamente, pois a lei deve, efetivamente, ser posta em seu cumprimento perfeito.

De quem, efetivamente, se trata o próximo? Quais são os sujeitos que são abraçados por esse amor que legalmente deve ser oferecido? Em meio a uma sociedade de múltiplas origens e misturas, de tantas diferenças sociais, culturais e religiosas, em meio a todo o rigor legalista que separa puros e impuros, dignos e não dignos, aceitos e rejeitados, incluídos e marginalizados, convidados e excluídos, como responder à pergunta sobre o amor em meio a tantas práticas inospitaleiras e exclusivas? Quem deve ser considerado o próximo, a fim de que ele seja amado como se ama a si mesmo? Apresenta-se a questão de quem, de fato, é igual. Quando o pobre é igual ao abastado, quando o impuro é igual ao santo, ou quando o estrangeiro é igual ao israelita de origem? Nos termos jurídicos, sociais e religiosos, na interpretação daqueles que elaboram as regras e exercem poder sobre os outros, o próximo é a figura do igual, daquele em que eles se enxergam e se equivalem. Não sendo essa a interpretação, não seria possível admitir tantos marginalizados pelo sistema religioso da época. Só existe a miséria e a exclusão quando alguém se apropria de mais do que precisa para viver.

Se o cumprimento da lei era tão importante para a justiça de Israel e fundamental para o judeu justo, não é possível supor que, deliberadamente, a prática se contrapusesse ao que determinava a lei. Então o problema se situa na interpretação da lei, em sua hermenêutica mal conduzida que acabava favorecendo, convenientemente, alguns poucos homens de Israel. Essa perspectiva estreita de que o próximo é o judeu perfeito e autodeclarado justo da casa de Israel deveria, arrisca-se dizer, estar sendo discutida por aqueles legistas que enxergavam uma contradição entre o amor generoso de Deus e a rejeição a que era submetida grande parte dos filhos da promessa. Assim, pode-se auferir interesse verdadeiro na pergunta do legista a Jesus. Jesus, por sua vez, por todos os seus atos e suas palavras, mostra que esse entendimento restritivo sobre quem é o próximo deve ser modificado e completamente ultrapassado pela mensagem do evangelho.

A hermenêutica de Jesus para a questão do próximo é respondida pela parábola do bom samaritano, que coloca os ouvintes diante de uma situação hipotética, mas bem comum para todos os viajantes judeus. As cenas descritas na parábola constroem, de forma simples, uma rica paisagem onde os ouvintes se envolvem e tomam partido diante da situação que lhes é apresentada, de tal forma que não resta, ao final da parábola, outra resposta que não aquela para a qual Jesus direciona em sua narrativa.

Ainda hoje, a parábola do bom samaritano confronta as perspectivas estreitas sobre um amor que, muitas vezes, fica restrito a uma norma ou a um preceito legal, frio e infrutífero. O amor ao próximo como um dever moral produz muito pouco, ocupando um espaço tímido no discurso e mais tímido ainda na ação humana, ficando quase estéril. Um amor protocolar que não provoca encontros e não constrói pontes entre mundos completamente diferentes, que se distanciam cada vez mais.

Se não houver o devido cuidado e a devida atenção, a própria religião pode se transformar em um espaço de conformismo e de crenças baseadas mais na tradição do que no vigor do evangelho. O amor a Deus pode se tornar amor à instituição, e o amor ao próximo pode retomar a ideia de amor ao seu igual, àquele que transita nos mesmos espaços e compartilha das mesmas crenças. Assim, o Reino de Deus fica contido dentro de uma religião ou de uma instituição, submetido a interpretações que limitam o seu poder de transformação e sua capacidade de renovação.

O amor que não gera frutos é qualquer coisa, menos amor cristão. Quando a ideia de amor ao próximo perde seu referencial evangélico, ocorre a aceitação de uma condição que permite o distanciamento entre aquele que vive com abundância de recursos e aquele onde tudo é escassez. Tudo isso pode ser legitimado por compreensões e discursos de quem se fecha em pequenos núcleos de autodeclarados justos. Essa postura se assemelha a dos fariseus, que, na época de Jesus, viviam conceitualmente separados do povo e proclamavam a sua pureza e a sua piedade como caminho modelo para a santificação, deixando de perceber que não se obtém “plenitude e vida pela observância da Lei, mas pela capacidade de amar”.<sup>347</sup> No horizonte do amor ao próximo, é preciso dispensar a segurança de grupos fechados em sua própria experiência de mundo, onde a fé se torna evento social ou compromisso tradicional entre seus pares. A segurança dos iguais não permite ver um mundo de carência e de abandono no qual se situam os outros.

Em uma sociedade multifacetada, os outros se multiplicam. Estão nas periferias, nos morros, nas esquinas, nas ruas ou nas calçadas. Os outros estão nas filas de desempregados desesperados, desamparados e despossuídos. Estão nos asilos, nos presídios, nos hospitais, nos orfanatos. Tornam-se número e estatística, sem nome e sem rosto. Assim, não é preciso confrontá-los no conforto de teorias, explicações e respostas que, invariavelmente, os apontam como culpados de todas as suas mazelas. Os outros são também aqueles que pensam diferente, que têm outra religião, outra cultura, outra crença, outra tradição. Os outros estão sempre por

---

<sup>347</sup> MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*, p. 194.

perto, mas se tornam invisíveis aos olhos apressados de quem tem a certeza de que sua fé está justificada pelo cumprimento dos ritos de sua instituição. Estes esquecem que a fé cristã é justamente a busca por enxergar a realidade e viver sua fé a partir dessa realidade, “nossa fé em Deus não é uma fé com os olhos fechados, mas com os olhos abertos, face a face”.<sup>348</sup> A exortação de Jesus no jardim das oliveiras para “vigiar e orar” (Mt 26,41) expõe um tipo de espiritualidade que chama a atenção para as dimensões espiritual e material da vida humana. A fé aponta para aquilo que é de Deus, mas, muitas vezes, apenas a dimensão espiritual, a do porvir, a do Reino futuro, é colocada como aquilo que é de Deus e se esquece que a realidade presente também faz parte daquilo que é de Deus. A criação de Deus tem um futuro porque existe um presente. Portanto, o “vigiar” é acordar de um sono perigoso que entorpece os sentidos e deturpa a realidade observável e que acomoda no conforto de um amor inócuo e de uma fé infrutífera. É vigiando, abrindo os olhos, ser possível ver “face a face” o outro e reconhecer “o Cristo oculto que, atualmente, nos espera nos pobres, doentes, fatigados e sobrecarregados”.<sup>349</sup>

A questão “e quem é o meu próximo?”, que o legista coloca para Jesus responder, ainda ecoa em tempos hodiernos, talvez com maior intensidade diante de tantos outros que se formam ou aparecem em uma sociedade globalmente conectada. A resposta ainda permanece a mesma esboçada por Jesus em sua parábola: todos são meu próximo, mas, certamente, aquele que mais necessita de mim é o meu próximo imediato. Importante também ver, na parábola, uma inversão de foco: o necessitado deixa de ser o próximo para ser o centro da atenção e o próximo do necessitado é aquele que age com misericórdia e o ajuda.

Desse modo, mais do que reconhecer o próximo, é preciso se reconhecer como o próximo. Eu sou o próximo no caminho do outro necessitado, eu sou aquele que tem a possibilidade de auxiliar. É preciso reconhecer essa dupla relação no que diz respeito a ser o próximo. Na fronteira da porta que separa mundos, o outro que chega é meu próximo, é aquele a quem devo acolher, não porque é uma norma social ou religiosa institucionalizada, mas porque é consequência do amor cristão. Nessa mesma fronteira, aquele que está do lado de dentro da casa é o próximo daquele que chega, a quem é possível pedir auxílio. Logo, ambos se tornam o próximo, o que necessita e o que acolhe. Essa relação é possível à medida que o caráter legalista do amor é superado, pois, quando, subordinado a normas e a regulações, o amor se reduz a uma mera obrigação ética. O amor cristão, apresentado no evangelho, extrapola as limitações legais e distingue o compromisso de amar do amor que gera compromisso.

---

<sup>348</sup> METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*, p. 93.

<sup>349</sup> MOLTMANN, Jürgen. *Ética da Esperança*, p. 19.

#### 4.1.1 As estruturas que ferem o ser humano

“Um homem descia de Jerusalém a Jericó, caiu nas mãos de bandidos que, tendo-o despojado e coberto de pancadas, foram-se embora e o abandonaram quase morto” (Lc 10,30). A parábola, contada por Jesus como resposta ao questionamento do legista, indica um viajante que faz um percurso bastante conhecido do judeu da época, de Jerusalém a Jericó. Esse percurso era feito por muitos judeus da Galileia no intuito de desviar da Samaria. Devido à relação hostil entre judeus e samaritanos, esse caminho era uma alternativa mais segura, porém mais longa para quem saísse de Jerusalém a caminho da Galileia. Isso não quer dizer que o viajante da parábola cumpria esse itinerário, o destino final do homem é irrelevante ao contexto da narrativa, mas esse detalhe é mencionado por ser de conhecimento dos ouvintes de Jesus, dando maior autenticidade à estória. Porém, se atribuída essa jornada ao viajante, ou seja, o caminho mais longo para não passar pela Samaria, tem-se outra grande lição ao final da história: quem socorre o viajante é justamente aquele que ele evitava. Ainda um detalhe do caminho é acrescentado, pintando um quadro verossímil aos ouvintes, o caminho de uma cidade à outra era uma descida íngreme, cerca de mil metros em pouco mais de vinte quilômetros de distância.

A estrada era sinuosa, desértica e passava por cavernas e penhascos que tornavam o percurso perigoso,<sup>350</sup> tornando-se um ambiente propício para ciladas de assaltantes. É o que acontece na narrativa de Jesus: o viajante “caí nas mãos” de bandidos. Esses não apenas roubam todos os pertences do viajante, como também o agredem com pancadas, deixando o homem quase morto, talvez inconsciente.

Ali se encontra um homem sem posses, machucado e sem condições de seguir a sua jornada. Em uma estrada deserta, sem o auxílio de alguém, esse homem não conseguiria sobreviver. Era questão de tempo até encontrar a morte. Esse viajante não tem o nome relatado por Jesus. Ele é um homem qualquer que é deixado para morrer. Com o devido cuidado para não alegorizar a parábola e desviar o foco do essencial que ela apresenta, pode-se ver, no homem deixado quase morto pelo caminho, uma imagem que é retrato de muitos outros casos de pessoas deixadas pelo caminho e sem possibilidade de reação. Esse viajante apresenta, por circunstância do assalto, as mesmas condições de muitos que ficavam pelo caminho, desprezados por seus líderes e entregues à própria sorte.

A história desse viajante se assemelha à história de muitos conterrâneos de Jesus, que

---

<sup>350</sup> MACARTHUR, John. *As parábolas de Jesus*, p. 114.

também iniciam a sua viagem com dignidade de filho de Deus, mas a violência e a injustiça da sociedade em que vivem, os fardos das exigências religiosas, o peso da dominação romana e a miséria a que são submetidos, roubam-lhes o nome e a dignidade, deixando poucas condições de sobrevivência.

A história mostra a sorte de um homem que, de alguma forma, se associa à história de milhões que são deixados para morrer por sistemas injustos e excludentes, que despojam o ser humano de sua dignidade. A violência nos centros urbanos ou em comunidades agrárias constituem um grande risco para qualquer transeunte. Roubo, assaltos, sequestros, golpes e uma infinidade de agressões são praticadas a todo o momento, acometendo grande número de vítimas. Nos centros urbanos, o deslocamento diário é imperativo, pois os lugares onde que se mora, se alimenta, se trabalha ou se diverte não são os mesmos. Dessa forma, a imagem proposta pela parábola continua verossímil. Tanto os deslocamentos, necessários para a sobrevivência das pessoas, quanto a violência dos que espreitam uma ocasião de ganho rápido, são imagem cotidiana em qualquer cidade ou região.

Um grande fenômeno mundial é a necessidade de migrar permanentemente para outras regiões, deixando a terra natal que, por diversas razões, não oferece mais condição de sobrevivência. Questões climáticas, desastres naturais, guerra, pobreza extrema, falta de trabalho, são motivos geradores de grandes mudanças em busca de sobrevivência. Muitas vezes, essa migração acontece dentro de um mesmo país ou de um mesmo estado, outras vezes, a jornada conduz o viajante para terras distantes. Ali, o ser humano é sempre um migrante, despojado de sua própria identidade.

A identidade está ligada à cultura, aos lugares e aos nomes. O ser humano que migra abandona a sua identidade de lugar, sua própria história e seu próprio nome. É um sem nome, um estranho que ainda não é capaz de se associar ao lugar onde chegou e que também não é mais quem era quando partiu. Vive em um limbo aterrador por não se encontrar mais nem em uma nem em outra condição. Ser migrante não é identidade, mas condição de transitoriedade. Um rosto anônimo em uma sociedade de muitas identidades, ele perdeu a sua própria identidade e os vínculos que lhe permitiam ser alguém em algum lugar.

Embora a parábola pertença a um contexto social específico, o ser humano ferido e despojado de seus bens é, ainda, uma realidade concreta. Despojado de seu nome e de sua dignidade. O viajante da parábola de Jesus não tem nome, não tem mais posses, está machucado gravemente e é deixado quase morto na estrada. Em outras palavras, o viajante tornou-se pobre. O pobre é o quase morto, ou, como escreve Jon Sobrino, os pobres são “os que estão próximos

da morte”,<sup>351</sup> em oposição aos abastados, que estão tão bem protegidos da morte o quanto podem estar, gozando da boa vida. Os pobres eram realidade na época de Jesus e, ainda hoje, se avolumam à beira da sociedade.

Nos evangelhos, muitas pessoas são mencionadas na condição de pobreza, mesmo que não apareça, especificamente, a palavra pobre. É possível incluir nessa categoria todos os outros marginalizados, excluídos, dependentes e discriminados pela sociedade romana e judaica. Eles são realidade nos evangelhos e formam as grandes multidões de necessitados de todos os tipos que acorrem a Jesus, a ponto de, se retirados das narrativas, os textos ficarem visivelmente reduzidos.<sup>352</sup> Essa realidade persiste hodiernamente através das injustas estruturas às quais a sociedade está ancorada. Continua-se a criar condições permanentes para que sempre haja uma maioria despojada de condições de igualdade em relação à vida que leva uma minoria privilegiada. Os mais vulneráveis estão sempre sofrendo as consequências mais duras de todas as tragédias humanas e se expondo à incerteza quanto à vida e ao futuro.

Nas condições socioeconômicas atuais, a vida não tem o mesmo valor e as pessoas não são iguais. Não são iguais em vida e nem na morte: enquanto os que viveram na miséria e morreram sem chances de lutar são enterrados em valas comuns, os que puderam se satisfazer em vida e de vida plena até o seu último instante, são sepultados com honras em jazigos suntuosos, os quais os pobres nem sonhariam morar em vida. Utilizando a parábola do homem rico e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31), Jon Sobrino expõe como a “injustiça do rico gera a miséria do pobre”<sup>353</sup> e como a existência em um mundo de ricos e de Lázaros se constitui em um enorme agravo. Pior ainda é o fato de essa coexistência entre a opulenta riqueza e a miséria sofrível não causar vergonha ou não provocar reação contra essa injustiça, visto que isso é ofensivo e insultante. Sobrino aponta essa aceitação como “ruptura fundamental da solidariedade humana, negação da humanidade”.<sup>354</sup> Na diferença entre a vida de uns e a de outros, a abundância e a carência é obscena. O mundo da abundância não acolhe o mundo da carência, mas vive na opulência em razão dessa miséria. O pobre é sempre um forasteiro, o mundo não lhe pertence. Ele foi privado da posse, seu trabalho é espoliado, suas forças usurpadas, seu nome é tomado e posto de lado pela sociedade, sua vida é um constante flerte com a morte.

---

<sup>351</sup> SOBRINO, Jon. *Onde está Deus?*, p. 100.

<sup>352</sup> SOBRINO, Jon. *Onde está Deus?*, p. 98.

<sup>353</sup> SOBRINO, Jon. *Onde está Deus?*, p. 96.

<sup>354</sup> SOBRINO, Jon. *Onde está Deus?*, p. 97.

### 4.1.2 Inospitalidade legal

“Aconteceu que um sacerdote descia por esse caminho; ele viu o homem e passou a boa distância. Do mesmo modo, um levita chegou a esse lugar; viu o homem e passou a boa distância” (Lc 10,31-32). Os ouvintes da parábola de Jesus devem ter ficados consternados nesse ponto da narrativa. Acontecera algo muito ruim com o viajante, algo que comprometera a sua sobrevivência. A dificuldade é sentida de perto pelas experiências vividas cotidianamente. Quais são as chances de um final feliz para aquele que caiu em desgraça? De fato, muito poucas. A menos que, por algum motivo, outras pessoas passassem pela mesma quase deserta estrada e o enxergassem e que ainda fosse possível o cuidado que lhe restabelecesse a saúde. Pois, abandonado e sem o auxílio de alguém, o homem morreria aos poucos. Porém, a história não terminou ainda e, no momento em que Jesus anuncia o encontro com o sacerdote ou o levita, parece que a narrativa vai sofrer uma reviravolta e tudo vai acabar bem. Pois mais consternados ainda devem ter ficado seus ouvintes quando Jesus lhes conta que nem a presença de autoridades religiosas foi suficiente para salvar aquele homem. Não houve a salvação pela omissão dos que passaram.

A parábola informa a procedência do sacerdote que descia pelo mesmo caminho, ou seja, fazia o roteiro Jerusalém-Jericó quando avistou o homem semimorto na estrada. O trajeto do levita não é mencionado, mas deveria estar fazendo o mesmo percurso. O importante é que os dois, ao verem o homem desfalecido, o evitam, passando a boa distância dele. A palavra utilizada por Lucas para designar a ação dos religiosos é *ἀντιπαρέρχομαι* e ocorre apenas nesse texto. Ela indica a passagem pelo lado oposto da estrada.

Os sacerdotes<sup>355</sup> formam uma comunidade organizada e suas origens remontam a Araão. Cerca de oito mil sacerdotes estavam em atividade no tempo de Jesus e compunham, junto com os levitas e seus familiares, cerca de dez por cento da população judaica da Palestina, que ficava em torno de seiscentos mil habitantes. Como os sacerdotes se alternavam nas funções no templo, sua obrigação era estar presente no templo por duas semanas anuais, além de participar das três peregrinações realizadas por ano, por ocasião das festas. No tempo restante, isto é, quando não estavam em viagem para Jerusalém, os sacerdotes exerciam outras profissões, a fim de garantirem o seu sustento e o de sua família, pois o exercício do ofício de sacerdote fora do templo era feito de maneira honorária e eventual.

---

<sup>355</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 272ss.

Os levitas<sup>356</sup> eram os membros do clero que descendiam da tribo de Levi. Formavam o baixo clero e eram encarregados de atividades inferiores no templo. Eram em, aproximadamente, dez mil e dividiam-se em dois grupos: os cantores e os músicos, que formavam a classe superior dos levitas, e os servidores do templo. Aos cantores e aos músicos, pela posição elevada que ocupavam dentro dos levitas, era exigida a origem sem mácula, ou seja, a prova da legitimidade de sua origem pura. A idade canônica para o início de suas funções variava de acordo com a época, mas é apropriado dizer que, na época de Jesus, ficava em torno dos trinta anos. Aos demais, que formavam a classe inferior dos levitas, eram destinadas as atividades inferiores no serviço do templo. Esses serventes ocupavam-se da vestimenta dos sacerdotes, da limpeza de partes do templo, da portaria e até da função de polícia.

Pela função exercida no templo e na cidade de Jerusalém, é possível conjecturar que tanto o sacerdote como o levita da parábola de Jesus estivessem se deslocando para casa depois de prestarem seus serviços obrigatórios. Parece ser o caso de uma viagem de retorno, o que não os impediria, se assim desejassem, de desviar de seu caminho ou de sofrer perda de tempo que os atrasasse para seus compromissos, ou, como algumas vezes se diz, que tal atividade os deixaria impuros para o cumprimento de seu dever no templo. Parece que o motivo para ambos não terem ajudado o homem moribundo foi uma decisão pessoal, sem nenhuma outra razão impeditiva.

Por que Jesus cita o sacerdote e o levita em sua parábola? Se quisesse indicar um conhecedor da Lei, seria melhor citar um escriba, que se dedica ao estudo e ao ensino das escrituras. É possível cogitar que a presença do sacerdote e do levita na narrativa aponta para além do conhecimento prévio da Lei. Ela aponta para a aplicação prática da Lei por aqueles que eram membros atuantes na comunidade religiosa de Israel. Os sacerdotes e os levitas não precisavam ser, necessariamente, instruídos na Lei, embora muitos sacerdotes fossem escribas. Poderiam ser incultos,<sup>357</sup> mas os deveres básicos eram de seu conhecimento.

Fica sugerido na parábola de Jesus, pelo agir das duas pessoas ligadas ao templo e à religião, uma espécie de padrão de comportamento. São os dois que desviam do caminho para não atenderem o necessitado. Talvez esses religiosos acreditassem não ter o dever moral e ético de atender o moribundo, pois ele não se enquadrava no requisito de ser o seu próximo. Como já mencionado, a noção de próximo parece estar restrita à própria condição de origem israelita ou de migrante aceito na comunidade de Israel. No tempo de Jesus, com o surgimento de seitas e de grupos cada vez mais exclusivos, a visão sobre o próximo pode ser ainda mais estreita,

---

<sup>356</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 284ss.

<sup>357</sup> JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 283.

aplicada apenas aos seus associados. Sendo assim, os religiosos não tinham o dever de amparar o homem que padecia no caminho.

Todavia, o homem que cai nas mãos do assaltante parece ser um judeu, o que o colocaria em condição de ser notado e atendido. Porém, uma vez espoliado de seus bens e machucado até quase morrer, aquele homem perdeu sua identidade, não é reconhecido como um israelita. A condição dele agora é a de pobre. É apenas um pobre pelo caminho, como tantos outros que mendigam à margem da estrada ou que são expulsos das comunidades por sua condição de enfermo ou impuro. Assim, a atitude do sacerdote e do levita parece estar de acordo com o que usualmente era praticado. Os que observavam a Lei não auxiliaram o pobre necessitado porque ele não era o seu próximo.

Se a questão de quem é o próximo não está clara para o legista que interroga Jesus, através da parábola, Jesus mostra qual é a interpretação dos homens religiosos e, apresentando uma situação fictícia, mas que parece ser uma realidade comum, mostra qual é a conduta prática que resulta dessa interpretação.

Se a parábola terminasse nesse momento, ela pareceria ser a história de quando o legalismo supera a caridade. Seguir e servir estritamente à Lei ou a uma instituição religiosa promove uma sensação de segurança. O espaço para se movimentar é restrito, deixando pouca margem para questões subjetivas e para julgamento próprio. Muitas pessoas leigas ou religiosas, com o passar dos anos, se entregaram ao legalismo estrito de uma instituição, pelo conforto e pela segurança proporcionados pelo agir obediente a uma lógica calculada de custo e benefício, em um contrato de garantia de salvação. Jürgen Moltmann trata isso, no livro “Teologia da Esperança”, como um dos papéis atribuídos à religião: a religião como culto à instituição.<sup>358</sup> Exime-se da necessidade das pressões das escolhas que o mundo oferece, renunciando o livre arbítrio e a possibilidade de pensar e de se relacionar com as experiências de uma realidade cada vez mais complexa e multiforme. A instituição assume o encargo de estabelecer parâmetros seguros para guiar suas decisões, bem como regras e normas que determinem o comportamento “certo” diante de um mundo ambíguo e duvidoso. Cultuam assim, uma teologia que não dialoga com a vida e com o mundo. Utilizam-se de textos de séculos passados, descontextualizados, para responder as questões atuais da vida humana, em uma tentativa de retornar a um lugar seguro e sem a pressão dos novos questionamentos. Pretendem-se ser o sal que conserva a verdade, mas tornam-se o sal que mata a nova vida que surge da dinâmica de um evangelho vivo. Submetem todas as incertezas e as indagações de

---

<sup>358</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 400ss.

uma sociedade multifacetada e heterogênea a uma tabuada precisa de perguntas e respostas calculadas e pré-definidas, abandonando, justamente, a hermenêutica da boa nova do amor.

Essas pessoas, acondicionadas dentro de ritos, se veem seguras de suas ações no cumprimento exterior de uma regra imposta. Sem a reflexão, a busca do sentido ou a motivação teológica que institui o rito, esse é apenas cumprimento de um gesto automático e sem significado transcendente. Os ritos são como pontes que ligam o ser humano ao sagrado, mas, nessas condições, funcionam como muros que impedem o acesso ao que é divino. Nada se alcança por esse caminho, mas o que importa é o perfeito cumprimento do caminho, sem, no entanto, saber para onde ele vai. É o rito pelo rito, quando ele se torna a fonte e não a ponte para o sagrado.

Na época de Jesus, os levitas, entre outras funções, ficavam diante das portas do templo autorizando ou não a entrada dos fiéis. Em outras palavras, acolhendo os dignos e enxotando os indignos de estarem na presença de Deus. Muitos são os mediadores contemporâneos do acesso a Deus. Os que, baseados em escritos muitas vezes descontextualizados ou mal compreendidos, se postam como gestores da graça divina e subordinam tudo a sua visão teológica. A igreja se torna maior que o Reino de Deus e eles se tornam maiores que a Igreja. Agem como os escribas e os fariseus denunciados por Jesus, que não alcançam o Reino e impedem outros de o alcançarem (Mt 23,13).

Esse traço de legalismo inospitaleiro está presente em instituições religiosas e, também, em instituições civis e estatais. Nas instituições religiosas, escolhe-se quem são os dignos de estar na comunidade de salvação e o critério estabelecido é simples: quanto mais parecido comigo, mais certo está. Nessa perspectiva legalista, o próximo é o que cumpre as mesmas normas que eu e se associa à mesma visão de mundo. Nas instituições civis e estatais, ocorre uma interpretação parecida quanto ao próximo. Ele é o igual, o fraterno, o que se aproxima e se corresponde mutuamente. Quando um estado ou uma nação barra a entrada de imigrantes em suas fronteiras ou condiciona o acesso ao seu país à procedência do imigrante, está estabelecendo quem é o próximo e quem está fora do corpo social a que pretende.

Na parábola, o sacerdote e o levita deixam de fazer o bem em razão de sua visão estreita do cumprimento do mandamento do amor ao próximo. Diante do desventurado, passam longe da possibilidade de agir em favor da vítima. É a mesma visão estreita que, hoje, não permite enxergar as tantas vítimas pelo caminho como responsabilidade coletiva. Pode-se, ainda, delegar às instituições e, assim, privar-se do compromisso de socorrer os que precisam de cuidado. O amor não levado à prática é omissão e esse é um erro frequente nas relações humanas e sociais. O erro de não enxergar coletivamente e de não assumir a responsabilidade diante da

desordem social que continua a fazer vítimas pelo caminho. Em uma sociedade de tantos necessitados, não é suficiente desejar o bem, mas é preciso fazer o bem que se deseja. Quando o bem desejado não é feito, o mal não querido pode acontecer. Nesse caso, as pessoas continuam semimortas pelo caminho.

#### 4.1.3 Hospitalidade e compaixão

Mas um samaritano, que estava de viagem, chegou perto do homem: ele o viu e tomou-se de compaixão. Aproximou-se, atou-lhe as feridas, derramando nelas azeite e vinho, montou-o sobre a sua própria montaria, conduziu-o a uma hospedaria e cuidou dele. No dia seguinte, tirando duas moedas de prata, deu-as ao hospedeiro e lhe disse: ‘Toma conta dele, e se gastares alguma coisa a mais, sou eu que te pagarei na minha volta. (Lc 10,33-35).

Depois da omissão do sacerdote e do levita, parece que a história do desafortunado da parábola se encaminha para um fim trágico. Os ouvintes de Jesus devem ter pensado que, se nem mesmo seus “melhores” homens viram obrigação ou tiveram compaixão que resultasse em ajuda ao viajante moribundo, ninguém mais o faria. É aqui que a parábola tem uma virada espetacular, pois alguém vai agir com decência e misericórdia para com o homem. Talvez fosse de se esperar o terceiro elemento da tríade sempre referida para representar as categorias do povo judeu:<sup>359</sup> o sacerdote, o levita e o israelita. Mas não é um israelita que anda em direção ao homem caído, é um samaritano.

Não é necessário retomar os motivos ou as circunstâncias que fazem esses dois povos se odiarem mutuamente, basta dizer que os judeus e os samaritanos nutrem uma relação de antipatia e de aversão durante séculos, chegando a confrontos sérios e violentos na época de Jesus. Assim, de todos os que poderiam ajudar o homem caído, o samaritano talvez fosse a última opção a ser considerada.

No entanto, é justamente um samaritano que rompe com a relação de ódio e com os preceitos religiosos que não lhe atribuíam obrigação de ajudar. O samaritano também é um viajante, sem destino conhecido na narrativa, mas isso mostra que ele não era daquele lugar, ou seja, há uma forte tendência a pensar que ele ainda vivia na Samaria, junto dos seus. Porém, ele não age como os seus e ignora séculos de tradição de hostilidade e de ódio para ir em socorro

---

<sup>359</sup> GOURGUES, Michel. *As parábolas de Lucas*, p. 23.

de alguém que, possivelmente estando em outra situação mais favorável, não faria o mesmo por ele.

Não há outro motivo para a intervenção do samaritano em favor daquele que necessita que não a sua compaixão. É essa dor do outro, que ele também sente, que o aproxima daquele que sofre. Mais do que um sentimentalismo piedoso, esse compadecimento por aquele que sofre se transforma em compaixão que age para diminuir o sofrimento alheio. Sem nenhuma palavra ou autorização, o samaritano se esforça para fazer o bem. Segue uma espécie de rito de hospitalidade diante da necessidade urgente e excepcional daquele que ele acolhe.

Presta os primeiros socorros ali mesmo, na estrada, limpando suas feridas com azeite e com vinho e atando os seus machucados. Depois, coloca-o sobre seu próprio meio de transporte para conduzi-lo a uma hospedaria, onde dispensará ainda maior cuidado para com ele. O samaritano entrega ao seu “hóspede” o que podia oferecer de melhor, o cuidado com as feridas, água, alimento e um lugar seguro para descansar e se fortalecer. Embora todo o cuidado, uma noite apenas não é suficiente. É preciso repousar por mais tempo. O samaritano, porém, não pode dispor de mais tempo em Jericó, deve seguir viagem. Mas isso não o impede de cuidar de seu hóspede, que, agora, é de sua responsabilidade. Ele deixa dinheiro para que outro o cuide como se fosse ele até o seu retorno.

Jesus mostra algo muito simples para aquelas pessoas que o ouvem e, principalmente, para o legista. A conduta daqueles que se dizem povo de Deus deve ser, assim, tal qual a conduta daquele que ama e faz desse amor um gesto concreto de caridade e de cuidado com o próximo. O ser humano, movido por uma compaixão que supera as estruturas sociais e até as legais, é quem torna possível o milagre da aceitação e do cuidado.

O sofrimento é uma constante na vida, ocorre pela própria fragilidade da vida humana e das realidades transitórias que marcam a sua história. É sempre um tempo de terminar e de começar, em uma dinâmica de transições e de mudanças que correm no corpo e na mente do ser humano. Tudo isso leva a um sofrimento natural e próprio de sua condição. O ser humano é vulnerável à maldade e à violência do próprio ser humano e sofre por, justamente, não tomar consciência da sua fragilidade e da sua vulnerabilidade. Diante de sua cobiça e de seus desejos ilimitados,<sup>360</sup> não aceita nenhum limitador de sua ilusória potencialidade. É a tentativa de possuir a juventude eterna, a imortalidade e todas as inúmeras possibilidades oferecidas nos anúncios modernos.

Mas o sofrimento também é causado pelas estruturas permanentes de miséria e de morte.

---

<sup>360</sup> VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*, p. 267.

Não há falta de recursos, mas há uma apropriação indevida dos meios que permitem desigualdade entre os que se apossam dos bens e os que são despossuídos<sup>361</sup> deles, ficando privados da dignidade, da integridade e dos recursos a que teriam direito. Estruturas injustas que causam a miséria, a dor e o sofrimento se perpetuam pelos séculos e privam o ser humano de sua liberdade.

Jesus foi vítima das estruturas de poder político e religioso de sua época. Viveu a vida na pobreza de Nazaré e, durante sua missão, precisou da caridade dos que o acolhiam. Jesus foi um despossuído de sua época e sofreu, junto com o povo, as injustas diretrizes de seus líderes. Sua pregação, que colocava todos e todas na mesma condição de igualdade e de dignidade perante a Deus, e sua denúncia profética de uma religiosidade deturpada pelos chefes do povo e manipulada pela conveniência de quem, mesmo em época de carência, se saciava plenamente, o levam a confrontar o sistema de poder instituído.

Não admira que, na parábola, o samaritano é tomado de compaixão e por ela realiza o bem possível. Jesus, em toda a sua caminhada, deixou-se tocar pela dor e pelo sofrimento dos outros. Jesus, nas tentações messiânicas no deserto, fez a opção pelo caminho do sofrimento e da paixão, associou-se ao ser humano em sua dor e conheceu as duras estruturas de um sistema opressor.

O agir compassivo de Jesus não é apenas um traço de sua humanidade, mas revela uma particularidade de sua divindade. Deus é o Deus de “piedade e compaixão” (Sl 86,15). Jesus manifesta, diante do povo sofredor, o amor compassivo de Deus até as últimas conseqüências. Sua vida e sua morte foram sinal de sua compaixão. Tomar-se de compaixão é estar atento e ser sensível ao sofrimento humano e, assim, associar-se ao próprio mistério de Cristo.

#### **4.1.4 A resposta ao sofrimento humano**

“Qual dos três, a teu ver, mostrou-se próximo do homem que caíra nas mãos dos bandidos? O legista respondeu: ‘Foi aquele que deu prova de bondade para com ele’. Jesus lhe disse: ‘Vai e tu também faze o mesmo’” (Lc 10,36-37). A parábola de Jesus chegou ao fim. Um homem cai em desgraça, um sacerdote e um levita passam por ele e não fazem nada, um samaritano age com compaixão e hospitalidade. O ouvinte da parábola poderia ter pensado em

---

<sup>361</sup> AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como inteligência do Reinado de Deus*, p. 269.

uma conclusão moral de Jesus, dizendo que o próximo é o necessitado encontrado pelo caminho. A parábola parece servir a esse propósito. Assim teria Jesus respondido ao legista, dando sua interpretação do mandamento do amor. Mas Jesus, como grande mestre, não tira conclusões rápidas nem entrega tudo pronto para o legista.

Jesus não dá a resposta que o legista queria ouvir. Pode-se considerar um real interesse do legista pela hermenêutica de Jesus quanto ao próximo, mas é preciso lembrar que, para Lucas, a motivação do questionamento é colocar Jesus à prova (Lc 10,25). Jesus foi o questionado, mas, com a narrativa da parábola, que traz um retrato verossímil da realidade em que viviam, devolve a pergunta ao legista para que ele tire suas próprias conclusões. Jesus não está evitando assumir posicionamentos, mas o melhor mestre é aquele que apresenta um caminho para que seu aluno chegue à resposta. O legista também não pode acusar Jesus de ter uma interpretação da lei divergente dos ensinamentos tradicionais, pois ele mesmo vai dar essa resposta.

A questão que parece estar posta pela parábola fica mais ou menos nestes termos: os viajantes que encontraram o homem caído deveriam ter agido em seu favor? Qual a base jurídica ou legal que justifica a ação dos que se recusaram a oferecer auxílio e qual o argumento daquele que agiu? Poderiam eles, de acordo com sua religiosidade, compreender que aquele desventurado seria seu próximo? Se, de fato fosse essa a questão colocada por Jesus, o legista poderia, com base na visão dos intérpretes da época, fazer uma série de ponderações e de argumentações que gerariam debates e não chegariam a uma sentença conclusiva. Ou seja, a questão ainda lhes pareceria aberta e Jesus não teria se posicionado sobre ela, mas apenas apontado uma situação em que pessoas agiram de formas diferentes diante do problema.

Jesus, porém, faz uma espetacular inversão da situação. Desloca a cena do sacerdote, do levita e do samaritano para o homem necessitado. Este é o sujeito da história, o personagem principal, que foi vítima da violência e da inospitalidade, mas que encontrou acolhida e teve sua saúde restabelecida. É a partir da perspectiva do homem necessitado que Jesus recoloca a questão: “Qual dos três, a teu ver, mostrou-se próximo do homem que caíra nas mãos dos bandidos?”. Agora a questão não está mais sujeita a interpretações diferentes, arazoamentos ou elucubrações. A única resposta possível se apresenta de forma óbvia: o próximo foi o samaritano. É o que o legista responde, mas não com essas palavras. Ele limita-se a dizer que o próximo foi aquele que agiu com bondade, talvez porque os personagens sejam irrelevantes e o foco esteja ancorado na compaixão ou talvez porque lhe custe admitir que o melhor homem fora o “mestiço” samaritano, oponente religioso dos judeus.

Para aquele que sofre, o próximo é aquele que lhe estende a mão, independentemente

da origem, da religiosidade ou da posição social. Aquele que ajuda e que se esforça para diminuir a sua dor, que se mostra próximo e que se sensibiliza com sua condição, esse é o melhor homem. O melhor critério é não se envolver em disputa conceitual sobre quem é o próximo de si mesmo, em uma meditação que coloque o eu no centro da reflexão, mas como me torno o próximo do outro, assentando o pobre necessitado como sujeito principal da ação. A resposta é clara no sentido de afirmar a condição de que cada um é o próximo para aquele que sofre.

Há a necessidade de um deslocamento abrupto para a compreensão da situação. Aqueles que figuram entre as elites do povo, que vivem do mecanismo que gera a opressão e a miséria, dificilmente podem compreender o peso que significa viver uma vida despossuída e ignorada pelos estatutos formais de uma sociedade. Há uma tendência verificável de atribuir-se ao empobrecido a culpa por sua miséria, como se fosse mera opção viver deste ou daquele jeito. Para compreender o que significa ser o próximo, é preciso transpor essa fronteira e se colocar no lugar daqueles que sofrem, ver o mundo pelos olhos da vítima. Experimentar o mundo a partir da perspectiva dos que são injustiçados e abandonados a uma quase morte ainda antes de darem o primeiro suspiro de vida.

Apenas no fim da narrativa é que Jesus se posiciona sobre a questão do jurista. A essa altura, seu ponto de vista já fora construído com as imagens que deram enredo à parábola e com a sua conclusão, manifestada pelo legista, e, certamente, aceito por todos que o ouviam. É depois disso que Lucas finaliza a narrativa com a conclusão inquietante de Jesus: “Vai e tu também faze o mesmo”. Inquietante porque coloca todos os ouvintes na condição e na responsabilidade de serem o próximo, não por determinação legal e, às vezes, apesar das determinações legais, como no caso da religiosidade judaica excludente, mas, unicamente, por estarem envolvidos pela misericórdia e sensibilizados pelo sofrimento. Movidos pela compaixão, a resposta para o sofrimento humano é a “eu resposta”. Mais importante do que a pergunta motivadora da parábola - “e quem é o meu próximo?”, é a resposta para como se tornar o próximo, a exemplo do bom samaritano.

#### 4.2 HOSPITALIDADE COMPASSIVA COMO FÉ VIVENCIAL

A exigência do amor ao próximo é apresentada por Lucas na sua forma concreta, ultrapassando uma perspectiva do campo moral e se transformando em ação palpável de

consequências práticas. Jesus insiste no “fazer” (10,28; 10-37) como perfeição da Lei do amor, em uma relação direta com as necessidades da vida. Sugere um caminho mais seguro e mais fácil para compreender o amor, onde se dedica menos tempo a pensar sobre ele e a estabelecer os seus parâmetros, e mais tenacidade em colocá-lo em prática. Na figura controversa do samaritano está presente a imagem do amor que não escolhe nacionalidade, religião ou governo, que não se abranda diante de sua negativa e não espera a reciprocidade de seus atos.

Em uma lógica bastante simples, Jesus apresenta, em seu evangelho, o principal argumento para motivar a ação compassiva: a sensibilidade ao sofrimento. Transpassa todo o evangelho do Reino a atitude compassiva de Jesus. Seu evangelho revela a dimensão escatológica de seu Reino, que não pretende ser apenas um alívio momentâneo e nem se diminuir pelas circunstâncias meramente temporais. Jesus recusa o caráter assistencialista de sua missão - “nem só de pão viverá o homem” (Lc 4,4), vencendo as tentações de tornar seu evangelho um mero artifício que se limitaria às expectativas humanas e à efemeridade das relações de poder. Isso não quer dizer que Jesus ignore o sofrimento que está a sua volta. O olhar de Jesus é um olhar sensível à realidade humana, que reconhece seu sofrimento e suas mais variadas motivações. Jesus é a imagem compassiva de Deus. Reconhece a aflição do povo, se comove, sente compaixão e não fica indiferente ao que vê, agindo em favor do sofredor, concedendo alívio para o seu fardo, mesmo quando isso não lhe era solicitado. Essa compaixão se manifesta, concretamente, em atos e gestos de amor. Não fica presa a um sentimentalismo infértil, mas produz gratiosos frutos. É a compaixão que perdoa (Mt 18,27), que alimenta (Mt 15,32), que ensina (Mc 6,34), que vai ao socorro (Mc 9,22), que cura (Mt 20,34; 14,14; 9,36; Mc 1,41), que devolve a vida (Lc 7,13) e que acolhe (Lc 15,20).

O agir do samaritano, na parábola, se coloca como exemplo do agir cristão. Atento à realidade que o cerca, tomado por compaixão, sensibilizado com o sofrimento do próximo, é convidado a agir em seu favor. O samaritano compassivo age com bondade e, assim, se torna imagem de Deus pela imitação do Cristo, que é todo amor e compaixão. Mais que isso, no exercício pleno do amor, o ser humano se torna filho de Deus (Mt 5,45), pois assim lhe foi concedido o poder (Jo 1,12) de nascer de novo (Jo 3,3) com Deus e para Deus. O ser humano tem a capacidade de ser de Deus (1Jo 3,10) e assim manifestar a compaixão como fruto do mistério divino, pois “só Deus é bom” (Mc 10,18; Lc 18,19), porque, sendo Ele o Deus compassivo, se torna “a fonte de toda a bondade”.<sup>362</sup>

Dentro dessa perspectiva, a hospitalidade é o amor ao próximo tomado em seu contexto

---

<sup>362</sup> BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, p. 287.

prático e compassivo. O amor se torna hospitalidade. Não se trata de um princípio legal ou retributivo, mas de uma compaixão que reconhece e se deixa tocar pela necessidade do outro. Assim, a hospitalidade compassiva supera a noção de dever moral ou de obrigação cultural e se torna a única atitude possível diante da necessidade que coloca o ser humano, na condição de filho e filha de Deus, a agir conforme a vontade daquele que está no céu. Na parábola, o samaritano ofereceu uma hospitalidade compassiva, ou seja, motivado apenas pela compaixão diante do sofrimento do outro, oferece o acolhimento e cuidado capazes de restaurar a vida. A hospitalidade se torna um ato de compaixão e a compaixão se converte em uma obra de amor.

Mateus, nos últimos momentos da missão de Jesus antes de sua paixão, narra uma sequência de ensinamentos e de discursos que abordam o dia da vinda do filho do homem e o do juízo das nações. A perspectiva apocalíptica do discurso se faz sentir desde a entrada de Jesus em Jerusalém e se avigora nas parábolas de juízo e de consumação. A sequência de parábolas sobre o juízo inclui o servo fiel e vigilante à espera de seu senhor (Mt 24,45-51), a parábola das virgens previdentes que estão preparadas para a festa das núpcias e das imprevidentes que ficam fora festim (Mt 25,1-13) e a parábola dos talentos entregues aos servos e cobrados na volta de seu senhor (Mt 25,14-30). De modo geral, as parábolas alertam para o iminente e inadiável dia do juízo, quando todas as ações são tomadas como definitivas, nos âmbitos individual e coletivo.

O texto decisivo desse conjunto de instruções e de advertências se encontra Mt 25,31-46, onde Jesus estabelece critérios práticos para a entrada em seu Reino. Apresenta um conjunto de boas ações que, sustentadas pela misericórdia, tornaram o mandamento do amor em disposição prática, realizável no cotidiano simples das pessoas. Na imagem do pastor que separa as ovelhas dos cabritos, Jesus se coloca como juiz e estabelece uma distinção entre os merecedores do Reino de Deus e aqueles cujo agir os distanciou de suas portas. O critério são as atitudes que o ser humano tomou quando esteve diante do necessitado. Importa a fé que gerou frutos de compaixão, que não ficou indiferente diante do sofrimento e que, por gestos de amor, fez tornar-se o próximo que aliviou o fardo dos desafortunados.

Como nas três parábolas mencionadas, está presente a ideia de que a fé em Jesus e no Reino de Deus deve, necessariamente, gerar ações que confirmem a condição de seguidor e de discípulo. Esperar pela vinda do Reino enseja uma atitude ativa, que não aliena o ser humano da realidade, mas que o imerge no cerne do que constitui a vida do ser humano. A fé na vinda do Senhor se faz sentir como uma angústia que deseja o encontro e que vive intensamente o evangelho como meio de permanecer no seu amor e de apressar o seu retorno. O esperar cristão não é um aguardar passivo, que se conforma, que se adapta ou que aceita as injustiças e as

misérias humanas, mas um esperar ativo,<sup>363</sup> que visa o encontro e, enquanto o aguarda, administra, com sabedoria, os bens do evangelho, em especial, o amor que gera mudanças e que transforma a realidade já, agora.

Essa é a fé que nasce do evangelho, uma fé que se liga mais à compaixão e à misericórdia do que ao apego aos ritos religiosos ou às prescrições legais que enclausuram o mistério em certas categorias administráveis e manejáveis. Por duas vezes Jesus recorre a Oséias (6,6) para explicar que a fidelidade a Deus está mais no atendimento aos necessitados do que no zelo às minúcias dos rituais. Diante da necessidade do alimento (Mt 12,1-8) e diante do acolhimento aos pecadores (Mt 9,9-13), Jesus exalta a fé que evoca misericórdia e não sacrifício.

Retomando o texto de Mateus (25,31-46), um modelo exemplar de uma fé misericordiosa e de um amor compassivo é apresentado. Jesus apresenta a misericórdia como obra perfeita do amor e como requisito para a entrada no seu Reino. É o amor a Deus e ao próximo que se expressa em gestos misericordiosos: “porque eu tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; eu era estrangeiro e me acolhestes; estava nu, e me vestistes; doente, e me visitastes; na prisão, e viestes a mim” (Mt 25,35-36). Essas obras de misericórdia são ações práticas que resultam de uma fé ativa e de um amor que se torna solidário com o próximo.

Pode-se olhar para essas obras de misericórdia e de compaixão pela perspectiva da hospitalidade. Ter fome e sede, ter necessidade de vestimenta adequada e de acolhimento é situação própria de quem é migrante. Assim como estar preso ou doente, também pode ser uma condição dos que são tomados como escravos e são levados para onde não querem ir. De qualquer forma, todas essas obras misericordiosas suscitam o tema da hospitalidade pelo esforço em acolher e cuidar das necessidades corporais, em confortar, em dar segurança e em tratar a pessoa com dignidade. Nota-se que a visita ao doente ou ao cativo não tem finalidade de cura ou de libertação, se assim não puder fazê-lo, mas de tratamento do outro com decência e respeito, devolvendo sua dignidade de pessoa. Em uma época de preconceito religioso, a doença tem caráter de castigo e, tanto quanto a prisão, tira do ser humano a sua liberdade e o diminui à condição de inferioridade.

Por tudo o que foi visto a respeito do amor ao próximo, pode-se dizer que aqui se exprime, com força ainda maior, a ideia de que o próximo é o necessitado que for encontrado, e mais, que se é o próximo que o necessitado tem para contar. Mas a mensagem de Jesus, nesse texto de misericórdia, amplia a questão para além do que já foi comentado. Jesus se coloca na

---

<sup>363</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da Esperança*, p. 20.

figura do outro necessitado: “todas as vezes que o fizestes a um desses mais pequenos, que são meus irmãos, foi a mim que o fizestes” (25,40). Jesus se torna o próximo e se une ao pobre sofredor e desamparado à espera da compaixão humana. Os pequenos a que Jesus se refere aqui, diferentemente de Mateus (10,42), em que os pequenos parecem ser apenas os discípulos de Jesus, são todos os marginalizados, os excluídos e os despossuídos de forma geral que precisam do acolhimento e do cuidado. Portanto, agir com compaixão aos mais necessitados é agir com compaixão para com o próprio Jesus.

A fala de Jesus é um eco do profeta Isaías, que denuncia as ações protocolares de uma religiosidade que deixa escapar o essencial enquanto se perde no meio de ações que não dão testemunho de sua justiça. O que conduz o ser humano a uma relação de proximidade com Deus não é um rito vazio e sem sentido, mas um coração compassivo que busca a justiça divina como o prazer de sua existência: “O jejum que eu prefiro, acaso não é este: desatar os laços provenientes da maldade, desamarrar as correias do jugo, dar liberdade aos que estavam curvados, em suma, que despedaceis todos os jugos?” (Is 58,6). O coração compassivo ainda se expressa na condição de igualdade assumida diante dos irmãos, principalmente dos necessitados, assumindo a responsabilidade pelo cuidado com a vida humana: “Não é partilhar o pão com o faminto? E ainda: os pobres sem abrigo, tu os albergarás; se vires alguém nu, cobri-lo-ás: diante daquele que é a tua própria carne, não te recusarás” (Is 58,7). Jesus insere a fala de Isaías em uma perspectiva mais radical: ele próprio é o faminto, o pobre sem abrigo e nu a quem o justo deve acolher como uma forma de oração e de jejum perfeito diante de Deus.

Para Jesus, a salvação está relacionada ao amor ao próximo, mas em uma relação de total dependência com o amor a Deus dirigido à figura do próximo. Assim, o amor ao próximo se torna maior do que um ato de assistência altruística, ele se converte em sinal da manifestação da graça de Deus. Portanto, o próximo se torna chave de acesso ao Reino de Deus.

O evangelho do Reino e do amor inaugura uma nova hospitalidade, que ultrapassa ainda mais as fronteiras culturais, tradicionais e religiosas. É uma hospitalidade compassiva, alicerçada na entrega de amor a Deus e ao próximo. Joachim Jeremias critica a utilização de expressões como “ética Cristã” ou “moral Cristã” aos escritos neotestamentários, por entender que elas reportam a uma ideia legalista, a um dever que vem antes da graça, a um fardo a ser suportado pelos discípulos. Antes, pois, recomenda a utilização da expressão “fé vivencial”, pois assim se “exprimiria que o dom de Deus precedeu suas exigências”.<sup>364</sup> Segundo Jeremias, essa é a diferença entre um preceito legal, que “deixa o homem entregue às suas próprias forças

---

<sup>364</sup> JEREMIAS, Joachim. *Estudos no Novo Testamento*, p. 110.

e o desafia a empregá-las ao máximo”,<sup>365</sup> e o evangelho de Jesus, que coloca o ser humano “diante do dom de Deus e lhe pede que faça desse dom inefável o verdadeiro fundamento de sua vida”.<sup>366</sup>

A hospitalidade compassiva como uma “fé vivencial” é o perfeito cumprimento do mandamento do amor a Deus e ao próximo, não como uma lei que se impõe, mas como amor generoso, como um ato de bondade decorrente de uma fé que molda seu viver e não quer se distanciar da fonte desse amor. É a hospitalidade compassiva que coloca o ser humano diante do próximo porque, antes, ele é colocado diante de Deus e, assim, “quando nos dirigimos a Deus, o próximo não permanece ‘da porta para fora’”.<sup>367</sup> A única resposta possível diante da necessidade do outro é o seu total acolhimento.

#### 4.3 POR QUE FALAR EM HOSPITALIDADE COMPASSIVA?

É lugar comum dizer que o mundo está em constante mudança e que muitas crises pelas quais passa a sociedade hodierna são decorrentes dessas transformações. Não são apenas as mudanças que geram dificuldade, mas a velocidade em que elas ocorrem. Uma sociedade que muda muito rapidamente não permite o tempo necessário para a devida reflexão sobre as mudanças, ocasionando uma dificuldade em se relacionar com elas. Emergem muitas crises que afetam todas as dimensões da vida humana.

O que é preciso dizer sobre esse tempo é que ele carrega a frustração de não ter resolvido os problemas da humanidade, nem garantido boa condição de vida a maioria de seus habitantes. O ser humano passou, ao longo dos séculos, por mudanças de paradigmas e de filosofias que pretendiam ser a grande novidade e a conquista de um futuro melhor. Ele viu a empolgação nos primeiros movimentos, como se tudo fosse ser resolvido a partir de um conjunto de novos argumentos e de novas visões. Mas viu outra onda suplantar essas experiências, justamente pelo fracasso das anteriores. Em todas as épocas, nem as religiões, nem ciência, nem a crença ou filosofia impediram as guerras, os genocídios, a fome, o sofrimento e as misérias de todos os tipos. O ser humano sempre foi vítima de sua ambição e da cobiça por riqueza e poder. Escreve-se sem datar os períodos propositalmente, pois são tantas as repetições, que a história parece

---

<sup>365</sup> JEREMIAS, Joachim. *Estudos no Novo Testamento*, p. 109.

<sup>366</sup> JEREMIAS, Joachim. *Estudos no Novo Testamento*, p. 109.

<sup>367</sup> METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*, p. 93.

um espiral que, vez ou outra, avança em algumas matérias, mas que, no geral, reproduz os mesmos erros que já levaram milhões de inocentes à morte.

Em tempos hodiernos, é frustrante perceber que, mesmo os sistemas democráticos, que pareciam surgir como um estágio avançado da civilização ocidental, demonstraram sua plena incapacidade e sua ineficácia. Segundo Zygmunt Bauman, vive-se uma crise na democracia, porque se perdeu a confiança em sua eficácia. Passamos a acreditar que “os líderes não são só corruptos ou estúpidos, mas também incapazes”.<sup>368</sup> O poder se estabeleceu de uma forma global e para além da política, e os estados democráticos já não cumprem mais suas promessas. Nesse desenvolvimento da história de modo espiral, não é muito difícil imaginar os próximos rumos caso a humanidade não seja capaz de lidar com essa desilusão com o máximo de responsabilidade e de sensatez.

De qualquer forma, sempre houve, em cada tempo e em cada sistema, os miseráveis, os empobrecidos e as vítimas que formaram a base para o enriquecimento e o bem-estar de classes minoritárias. A fome, por exemplo, sempre esteve presente, assolando multidões desfavorecidas, e não importa qual a resposta que tenha sido dada a essa questão, ela sempre foi realidade concreta. A vida humana é a experiência da subjugação da maioria pelo gozo de poucos. Mudam-se os discursos e as características do poder, mas conservam-se sistemas de dominação e de exploração que continuam a produzir sofrimento e morte.

Cada tempo com os problemas e com as dificuldades que lhe são pertinentes, mas muitas demandas permanecem inalteradas através dos tempos. Fome, guerra, dominação, escravidão acompanham o mundo desde os primeiros movimentos humanos. Porém, agora, com a ascensão de uma sociedade digital e conectada, outras dificuldades são somadas. Talvez como em nenhum outro momento, tanta coisa esteja acontecendo ao mesmo tempo. Descrever a contemporaneidade é um exercício de imaginação onde tudo pode ser aplicado concomitantemente. As características são múltiplas: subjetividade, narcisismo, hedonismo, individualismo, efemeridade, liquidez. Trata-se de uma sociedade multi, pluri, ultra, inter, trans.

Dizer que um assunto é urgente é dizer qualquer coisa. Tudo se tornou urgente. Todas as pautas são necessárias, tudo está correlacionado e de forma indispensável e inadiável. A instantaneidade da comunicação e a imediatez da informação submetem o mundo a um frenesi incontrolável que desagua em uma ansiedade e um esgotamento das forças vitais.

A globalização, que sempre foi uma possibilidade, encontrou os meios para se tornar imperativa e irreversível. Por meio dela, se solidifica a grande desigualdade entre os países e se

---

<sup>368</sup> Entrevista com Zygmunt Bauman (Cf. QUEROL, Ricardo de. *Zygmunt Bauman*, n.p.).

materializa a concentração de recursos. A disparidade não é só econômica, mas tecnológica e científica, com poder de controle cada vez maior. Criou-se uma sociedade-mundo,<sup>369</sup> com sistema interligado de transporte, de comunicação, de economia, de cultura, de artes, onde tantas coisas boas podem emergir, como o reconhecimento e a luta das minorias subjugadas. Mas também leva a nível planetário as organizações criminosas, como, por exemplo, as redes de tráfico de drogas e de pessoas.

A tecnologia diminuiu as distâncias entre os lugares e a internet colocou o mundo no quarto ao lado. Basta erguer a voz para alguém poder nos ouvir. Assiste-se o desaparecimento das forças comunitárias, que vão sendo substituídas pelas comunidades *online*, na virtualidade das redes sociais. Comunidades virtuais não substituem em valor e em aprendizado uma comunidade real. Pertencer a uma comunidade é diferente do que administrar ou entrar em uma comunidade virtual. Nas comunidades em redes sociais, há pouco espaço para a divergência de ideias ou para o diálogo aberto sobre posicionamentos antagônicos, inclui-se ou exclui-se pessoas pela proximidade de opiniões, sendo desnecessárias as habilidades de convencimento, de escuta e de diálogo. Não é preciso ouvir o contraditório, basta, utilizando a expressão de Bauman,<sup>370</sup> se desconectar ou desconectar a outra pessoa. Dentro desse horizonte, qualquer coisa pode ser dita sem a necessidade da confrontação com o outro. Essa comunidade se torna, então, apenas projeção de crenças e de ideologias. A experiência de uma comunidade real ou mesmo de uma relação de amizade em que as pessoas estejam frente a frente é muito diferente. É preciso uma habilidade social para uma interação que leve em conta a plausibilidade, a ponderação ou mesmo a suportabilidade da pessoa. A escolha das palavras, a atitude, o tom da voz, tudo pode levar a um conflito ou a evitar um, e, se isso acontecer, não basta apenas se desconectar, pois a pessoa continuará ali na sua frente.

Nunca houve tanta possibilidade de comunicação, tantos recursos para fazer ouvir a voz dos que sofrem, mas o grito das vítimas não ecoa pelo mundo conectado. Não tira o ser humano das bolhas de conforto e de segurança que criou para anestesiá-lo a sua própria insatisfação e a sua própria dor. Onde falta o senso de responsabilidade, as ações não levam em conta o coletivo, a casa comum. Pouco importa o que se passa na casa ao lado. A vida toma uma dimensão que nega tudo o que acontece ao redor, imperando uma indiferença cruel que permite a perpetuação do sofrimento. Entorpecidos pelas coisas que se pode ter e pelo medo de perdê-las, aceita-se a inevitabilidade do mal. No âmbito estatal, há a aceitação da miséria, da violência e da pobreza, desde que elas se mantenham dentro de uma normalidade e sujeitas a controle.

---

<sup>369</sup> MORIN, Edgar. *Rumo ao abismo?*, p. 65.

<sup>370</sup> Entrevista com Zygmunt Bauman (Cf. QUEROL, Ricardo de. *Zygmunt Bauman*, n.p.).

O que até aqui foi dito não tem a pretensão de formar uma análise dos tempos atuais de forma absoluta e acabada. Longe disso, apenas intenta-se pintar um quadro que expõe imagens fragmentadas dessa realidade. Quanto mais se olha para essas imagens, mais fragmentos são vistos, o que levaria a uma nova e mais profunda apreciação. No entanto, ao olhar para alguns retratos dessa multifacetada realidade, vê-se que a inovação tecnológica e os avanços nos campos científico e técnico trouxeram ferramentas que mudaram a forma como o ser humano se relaciona consigo, com os outros, com a natureza e com os espaços pelos quais se movimenta. Essa renovação tecnológica certamente trouxe tantos avanços e progressos que resultaram em melhorias em todas as áreas, servindo à vida e ao cuidado humano. Mas como instrumento que é, podendo ser aplicado a diversos fins, também se tornou fonte de risco e de ameaça à própria vida. Assim como foi possível aplicar a tecnologia a favor da vida, aumentando, consideravelmente, as chances de sobrevivência, algumas dificuldades cresceram exponencialmente. O mundo contemporâneo criou maravilhas, mas nem todos possuem a chave de acesso a elas e, claramente, os benefícios não são compartilhados de forma igualitária.

#### **4.3.1 Migração**

A globalização, instrumentada pela técnica, surgiu como uma possibilidade de facilitar não apenas o trânsito de bens, mas também a circulação de pessoas entre os países. De fato, as fronteiras se abrem cada vez mais para formar novos tratados comerciais e permitir a afluência de pessoas, mas isso é feito de forma seletiva. O trânsito de pessoas, de forma geral, é tolerado desde que elas possuam os recursos para se estabelecerem e não se tornarem um peso para o estado e que deixem novos dividendos para auxiliar a economia local. O dinheiro ainda é o melhor passaporte para as pessoas se deslocarem e a sua falta se torna um empecilho fundamental.

Nas últimas décadas, acompanhou-se o crescimento do fluxo migratório no mundo. O número de migrantes tem aumentado vertiginosamente, provocado pela miséria, pela falta de oportunidades, por perseguições e por guerras. São milhões de pessoas que deixam seu local de origem em busca de condições que lhe garantam a sobrevivência. De acordo com as informações apresentadas pela Organização Internacional para Migrações,<sup>371</sup> em 2019

---

<sup>371</sup> ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES. *Estudo da ONU aponta aumento da população de migrantes internacionais*, n.p.

alcançou-se a marca de 272 milhões de migrantes, perfazendo 3,5% da população mundial. Se comparados com dados de 2010, houve um crescimento de 51 milhões de pessoas. Olhando-se para números de 2018, cerca de 70 milhões de pessoas estavam em situação de deslocamento forçado em razão de guerras, de perseguições e de conflitos.

Segundo a instituição, o destino desses migrantes são os países mais desenvolvidos da Europa, da América do Norte, do Norte da África e da Ásia Ocidental, sendo que aproximadamente a metade dos migrantes se estabelece em dez países, sendo Estados Unidos, Alemanha, Arábia Saudita, Rússia, Reino Unido, Emirados Árabes Unidos, França, Canadá, Austrália e Itália os mais procurados. Também é notável que um terço dos migrantes internacionais seja originário de apenas dez países, com maior diáspora entre os habitantes da Índia, do México, da China, da Rússia e da Síria.

Em tempos de globalização e de acesso à internet, as culturas foram expostas e o diferente está mais próximo, sendo possível conhecer muito mais sobre qualquer povo ou cultura do que era possível há algumas décadas. A globalização propiciou não só o conhecimento sobre o outro, mas facilitou o seu encontro. O estranho divide os mesmos espaços, e isso causa aflição. Essa relação com o estranho sempre foi conflituosa, não fosse assim, as primeiras grandes construções não seriam muralhas ao redor de cidades ou dos reinos. Aquele que chega de fora é um invasor e um conquistador, do qual é preciso se proteger. Quando hoje se fala em exército de imigrantes, passa-se justamente essa noção de proteção contra os conquistadores que vêm para tomar as posses alheias. Os próprios países europeus já invadiram países em praticamente todo o mundo, subjugando e espoliando os seus colonizados e forçando-os a uma enculturação baseada em seu etnocentrismo.

Em um passado não tão distante, a situação era inversa à atual. Imigrantes europeus saíram de seus países para fugir da miséria e da fome que assolava seus estados e foram, em grande número, para as Américas. Já mais recentemente, o fluxo de migração deu-se em razão das guerras que devastaram a Europa no século passado. Hoje a Europa vive o dilema de abrir ou fechar suas fronteiras, de acolher ou impor maiores restrições aos migrantes. Assim, quando o migrante supera os riscos do deslocamento clandestino, precisa ainda, muitas vezes, lidar com a hostilidade e a resistência dos nativos.

Em outros tempos, a integração entre estrangeiros e nativos tendia a acontecer de forma mais fluida e um dos motivos disso era o menor número de “estranhos”, que, por isso, passavam despercebidos em meio ao povo. Outro motivo se coloca na perspectiva de sociedades cultural e socialmente homogêneas. Ou seja, o país de destino estabelecia religião, tradição, costume, comportamento, hábito, normas e regras e os impunha, de forma direta ou indireta, a todos os

seus habitantes. Não é que não houvesse diferenças entre as pessoas, mas essas diferenças eram negadas ou suprimidas em nome de um *status* social já predeterminado. Assim, as diferenças tendiam a desaparecer, enquanto a cultura dominante assimilava a dominada. Hoje, em sociedades plurais, multiculturais e multirreligiosas, os migrantes assumem sua identidade cultural e religiosa, seus costumes e tradições, suas vestimentas e seus códigos alimentares. O “estranho” se apresenta em sua condição e quer ser recebido sem deixar de lado sua identidade.

#### **4.3.2 Hospitalidade compassiva no âmbito do diálogo inter-religioso**

A questão das transformações e das dificuldades do mundo hodierno e o problema das migrações em massa constituem desafios específicos, mas não são fenômenos isolados. Nessa sociedade, mais do que em qualquer outra, tudo está conectado e inter-relacionado. A questão da religiosidade também está inserida nessa problemática, sendo, muitas vezes, um elemento ou um fator que acentua e que gera agravamento da situação.

A globalização provoca o encontro de culturas e de religiosidades. Ela não apenas conduziu o outro à minha presença, como o colocou em relação de proximidade e de convivência. Enquanto países, sobretudo os da Europa ocidental, caminham cada vez mais para a laicidade e o abandono das religiões tradicionais, novas formas de religiosidades chegam e geram um movimento de diversidade de confissões. Esse inevitável encontro acontece e coloca frente a frente concepções distintas de compreensão do divino e do próprio ser humano à luz do divino. Também se encontram antropologias marcadas pela crença ou pelo ateísmo.

É a realidade do encontro entre aquele que chega e que traz consigo suas experiências religiosas, das quais não quer abrir mão, e aquele que está comodamente estabelecido em suas convicções religiosas e que resiste a sair de sua posição de conforto e de segurança. O “outro” se torna um inconveniente, porque avança em um espaço já consolidado, alicerçado em valores que agora são postos em xeque, trazendo dúvidas e gerando incertezas.

Como já dito, aquele que chega possui diversos motivos que o levou a sair de sua terra e a se submeter a uma aventura perigosa pretendendo uma vida melhor. O migrante possui poucas coisas que carrega consigo: família, identidade, força de trabalho e religião. Nem sempre é possível viajar com a família, às vezes trata-se de se estabelecer em um novo país e gerar recursos para enviar às famílias que permaneceram em sua terra natal. Outras vezes o migrante vai sozinho, planejando fornecer as condições para receber e instalar sua família quando estiver

estabelecido. A identidade, muitas vezes, vai ficando pelo caminho, e o ser humano vai deixando de ser o que era, moldando-se à nova realidade e às novas condições de vida. Vai reconstruindo sua identidade a partir do novo que vai experimentando. É preciso abandonar costumes, língua, vestes, hábitos, para se integrar ao máximo e em menor tempo possível ao novo ambiente. A sua capacidade de adaptação é essencial para sua sobrevivência. A sua força de trabalho, nem sempre em sua melhor condição física ou de acordo com suas habilidades, constitui uma moeda de troca que pode garantir sua estada e seu sucesso em outro país.

A religião talvez seja um dos bens mais importantes nesse processo de migração. Quem migra tem esperança, ela é um atributo que faz o migrante abandonar sua terra e suas raízes para se aventurar no desconhecido. Só migra quem projeta condições melhores de sobrevivência que façam valer a pena todo o sacrifício e toda a renúncia aos quais precisam se submeter. É assim que, diante de sua vulnerabilidade e do sofrimento da mudança, das expectativas e das incertezas a sua frente, a religião pode oferecer um sentimento de segurança, de amparo e de proteção. Pode, ao inserir a sua experiência de migrante em um plano espiritual, onde sua jornada se associa à paixão dos mártires de sua fé, sentir-se parte de um propósito divino e atribuir um sentido devocional ou beatífico a sua travessia.

A religião ainda oferece um ponto favorável aos migrantes. Quando é possível encontrar pessoas originárias dos mesmos lugares ou que compartilham da mesma religião, tem-se um porto seguro para o novo início. Através de grupos já estabelecidos se oferece acolhida aos que chegam e auxílio na sua integração com a nova sociedade. É um espaço onde o migrante pode se sentir seguro e “em casa”, pois possui um vínculo que lhe beneficia nesse momento de transição.

Assim como a religião pode ser um aspecto positivo para quem chega, ela deve levar o nativo ao seu encontro, sendo uma facilitadora desse processo. Considerando que o grande fluxo migratório desembarca em países de tradição predominantemente cristã, não há fundamentação evangélica que justifique a hostilidade, a exclusão e o conflito. A religião pode e deve ser um princípio gerador de hospitalidade e de acolhimento quando proporciona um diálogo que supera as doutrinas e as crenças e se concentra naquele que crê. O ser humano sujeito ao encontro é o “próximo” a ser visto, despido de qualquer circunstância ou de qualquer condição que possa lhe atribuir diferenças. Nessa perspectiva, primeiro se acolhe, depois se conhece. Um conhecimento do “outro” que não conduz à dominação, mas a um conhecer para dialogar.

### 4.3.3 Quem sou eu diante do outro: definindo a identidade no diálogo

Na relação entre hospitalidade e diálogo inter-religioso, a Igreja se abre para conhecer e dialogar com o outro, mas é imprescindível olhar para dentro de suas próprias convicções e ampliar suas condições de estabelecer diálogo. É preciso reconhecer que uma teologia do diálogo ainda está em debate e em construção no seio da Igreja e que levará muitos anos para o estabelecimento de diretrizes uniformes que levem em conta todos os aspectos envolvidos nessa questão. Apesar de esforços recentes para a abertura ao diálogo, a Igreja enfrenta dificuldades em se colocar diante do pluralismo religioso. Essa dificuldade é atravessada pela tensão entre propor diálogo e abertura e reconhecer as religiões não cristãs como caminhos de salvação sem, no entanto, renunciar à singularidade de Cristo no evento salvífico. É válido, nesse sentido, recordar um pouco do percurso da Igreja no que tange à compreensão e à possibilidade de diálogo com outras religiões.

Esse percurso remete ao início do século XX, quando os teólogos da chamada *Nouvelle Théologie*, os jesuítas da escola de Lyon-Fourvière, Jean Daniélou (1905–1974), Henri de Lubac (1896-1991) traçam as linhas daquela que ficou conhecida como a “teoria do cumprimento”. Para Daniélou e de Lubac, a história é uma constante e “gradual manifestação de Deus à humanidade”<sup>372</sup> e ela ocorre dentro da tradição hebraico-cristã, em uma linha contínua desde a revelação de Deus a Abraão, a formação do povo eleito, a expectativa do Messias, a vinda de Jesus até a igreja como fiel depositária da salvação. Tudo o que acontece fora dessa linha de revelação e acontecimentos é chamado de pré-história, ou seja, as religiões que não reconhecem o evento salvífico de Cristo são como bases preparatórias para o evangelho. Possuem uma verdade, mas que é inerente à condição de busca natural, ou seja, há uma distinção entre “natureza” e “sobrenatural”. A revelação de Deus pertence à dimensão sobrenatural e ela sobrevém a tradição cristã. As outras religiões são expressões da natureza, frutos de um esforço humano para encontrar o sobrenatural. Assim, as outras religiões contêm princípios positivos juntamente com negativos, contêm “sementes do Verbo e elementos espúrios, vestígios de Deus e vestígios do pecado”.<sup>373</sup> A religião cristã se torna o cumprimento das outras religiões, que não tem valor salvífico, apenas denotam a inspiração humana em relação ao divino. Dessa forma, o cristianismo se torna resposta a outras religiões, purificando-as e levando-as à plenificação.

---

<sup>372</sup> DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões*, p. 74.

<sup>373</sup> DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões*, p. 78.

O que parece aqui uma forma excludente e etnocêntrica de ver as outras religiões foi, na verdade, uma tentativa de inclui-las na perspectiva do diálogo, dando a elas uma correspondência, embora limitada, com a religião cristã. Essa teologia do cumprimento influencia diretamente o Concílio Vaticano II, assim como a teoria da “presença inclusiva de Cristo”, de Karl Rahner (1904-1984) e de Raimon Panikkar (1918-2010). Esses dois teólogos acreditavam na possibilidade de salvação mediante o Cristo oculto nas outras religiões. As religiões são meios de salvação, na fiel e dedicada prática de suas tradições, porque nelas opera misteriosamente o Cristo, que está presente e atuante mesmo sem ser reconhecido por elas. Não é possível a salvação sem Cristo, mas é possível a salvação sem o evangelho.<sup>374</sup>

O tema da presença oculta de Cristo conduz Rahner e Panikkar a diferentes caminhos. Para Rahner, a presença de Cristo nas outras religiões se dá de forma anônima, ou seja, pela autocomunicação de Deus é ofertada sua graça e o ser humano já a vive em sua relação de transcendentalidade, estando ciente disso ou não. Para o referido teólogo, a salvação é acessível a todos, mesmo que não professem explicitamente a fé em Cristo, pois, pelo mistério da graça de Deus, vivem um “cristianismo anônimo” e são cristãos sem o saber.

Para Panikkar, uma diferenciação entre fé e crença se faz necessária para a compreensão da presença do Cristo em outras religiões. No seu entendimento, a fé é a experiência religiosa fundamental da pessoa, enquanto a crença é o conjunto de expressões em cada uma das tradições religiosas.<sup>375</sup> Assim, há uma distinção entre o Cristo, que é experiência de fé, e o Jesus histórico, que é crença de uma tradição religiosa. Dessa forma, o Cristo, enquanto símbolo dissociado de Jesus, é mistério e está presente nas outras religiões através de outros símbolos.

Embora essas teologias sejam, ainda, uma delimitação do problema, elas representam uma sincera tentativa de incluir, no âmbito do catolicismo, a direção para um diálogo que se abra a uma relação mais positiva na perspectiva de como ver os outros. Grandes pensadores, como Yves Congar (1904-1995) e Hans Urs von Balthasar (1905-1988), forneceram uma teologia que busca elementos no intuito de contribuir para essa abertura. Esse movimento da teologia em favor de uma abertura e da troca do paradigma exclusivista, como defendido no Concílio de Florença em 1442, para um pensamento inclusivista, chega ao Concílio Vaticano II com a expectativa de uma boa receptividade que pudesse dar maior amplitude ao tema.

Essa expectativa é de fato concretizada em documentos que estimulam um posicionamento mais largo e positivo em relação às outras religiões, sem, no entanto, entrar no mérito das teologias propostas para o tema e suas conseqüentes discussões. Mais do que

<sup>374</sup> DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões*, p. 80.

<sup>375</sup> MIRANDA, Mario De França. *A igreja numa sociedade fragmentada*, p. 232.

estabelecer diretrizes e doutrinas ou posições definitivas, dentro de sua proposta pastoral, o Concílio parece ter tentado estimular o debate que deveria se seguir nos anos pós-conciliares. Esse posicionamento mais positivo, porém não tão preciso e de caráter não peremptório, é demonstrado em documentos como *Nostra aetate*, *Lumen gentium* e *Ad Gentes*.

A teologia pós-conciliar vai se desenvolvendo na mesma perspectiva do Concílio ao ir encaminhando uma teologia de diálogo e de respeito, com abertura para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso. O tema do diálogo aparece em documentos como a Carta Encíclica *Ecclesiam suam*, a Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi*, a Carta Encíclica *Redemptor hominis*, a Carta Encíclica *Dominum et vivificantem*, a Carta Encíclica *Redemptoris missio*, além de aparecer em documentos específicos como *A Igreja e as outras religiões: diálogo e Missão*, do Secretariado para os não-cristãos, e o decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo.

Embora o ensaio de se elaborar uma teologia que dialogue com questões de inter-religiosidade, segundo Dupuis,<sup>376</sup> há certa ambiguidade que acompanha os textos conciliares e pós-conciliares e que permite diferentes interpretações a respeito do posicionamento da Igreja frente a outras religiões. Isso reflete as diferentes perspectivas teológicas que se desenvolvem no magistério da Igreja. Essa ambiguidade se demonstra em expressões e em textos que remetem a imagens diferentes sobre as outras religiões, desde entendimentos restritivos até alguns mais abrangentes. Advêm posicionamentos a partir de uma perspectiva mais exclusivista, como, por exemplo, da expressão “única religião verdadeira” (DH 1), e uma postura mais defensiva contida na Declaração da Congregação para a doutrina da fé *Dominus Iesus*, como resposta às discussões pluralistas. Textos como o decreto *Ad gentes*, que versa sobre a atividade missionária da Igreja, também deixam aparecer influências da forma inclusivista da presença oculta de Cristo: “o que de verdade e de graça se encontrava já entre os gentios como uma secreta presença de Deus” (DG 9), e, ao mesmo tempo, da teoria do cumprimento: “o que de bom há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado” (DG 9) ou, ainda, “iluminar estas riquezas com a luz evangélica, por libertá-las e restituí-las ao domínio de Deus Salvador” (DG 11). Igual situação ocorre na *Lumen Gentium*, onde se percebe essa composição da teoria da presença oculta e da teoria do cumprimento “[...] não chegaram ainda ao conhecimento explícito de Deus e se esforçam, não sem o auxílio da graça, por levar uma vida reta” (LG 16) e, logo adiante, “Tudo o que de bom e verdadeiro neles há, é considerado

---

<sup>376</sup> DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões*, p. 88-104.

pela Igreja como preparação para receberem o Evangelho” (LG 16). Esse posicionamento impreciso quanto ao valor das outras religiões para a economia da salvação gera interpretações que vão em sentidos contrários, de estreitamento ou de alargamento das questões. É preciso considerar que, no conjunto das reflexões, a Igreja procura agir com uma disposição positiva frente às religiões, porém com a cautela necessária.

Se o debate católico do século XX a respeito da inter-religiosidade se estabeleceu em torno de um pensamento inclusivista, em contraposição a uma teologia exclusivista, e essa relação se deu em uma dinâmica de abertura e fechamento, ele, na verdade, marca a mudança de um paradigma eclesiocêntrico para um paradigma cristocêntrico. Essa mudança de paradigma representa uma reviravolta não apenas no âmbito do diálogo entre as religiões, mas um ajuste em toda a teologia católica. Há um deslocamento da centralidade da fé, saindo da Igreja e se posicionando em direção ao Cristo, pois de fato “é Cristo, e não a Igreja que está no centro do mistério cristão”.<sup>377</sup> Essa perspectiva reafirma uma soteriologia cristológica.

Há, contudo, outra corrente teológica que ganha força no debate atual sobre o diálogo inter-religioso e que preconiza, novamente, a troca de paradigma. Trata-se de uma perspectiva teocêntrica, ou seja, que se apoia na centralidade de Deus e nas múltiplas opções de caminho para a salvação. Essa teologia teocêntrica é chamada de pluralismo religioso. De fato, se se renuncia a Cristo como elemento constitutivo e sua mediação na obra salvífica, se abre caminho para considerar outras “figuras salvíficas de igual valor que conduzem a Deus-centro”.<sup>378</sup> Com relação às teologias pluralistas, há uma série de derivações e de modelos baseados, unicamente, na possibilidade de encontro a partir de uma figura presente, de certo modo, em praticamente todas as religiões, que adquire a ideia de real, de real absoluto, de realidade última, de absoluto divino. Derivam teologias que se apresentam como reinocentrismo, soteriocentrismo, logocentrismo, pneumatocentrismo.

No que diz respeito à teologia católica, é apropriado o esforço para uma perspectiva mais aberta e mais positiva em relação às outras religiões e, embora a possibilidade pluralista possa fornecer “uma compreensão mais dinâmica e aberta do processo das automanifestações de Deus e de seu espírito da história”,<sup>379</sup> é inegável que se trata de um caminho muito difícil de ser percorrido quando se quer preservar a singularidade de Cristo diante desse novo paradigma. Aliás, não são modelos que possam coexistir, mas um paradigma novo necessita substituir um

---

<sup>377</sup> DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões*, p. 108.

<sup>378</sup> DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões*, p. 109.

<sup>379</sup> TEIXEIRA, Faustino. Teologia e diálogo Inter-religioso. In: ALMEIDA, Edson Fernando de; NETO, Luis Longuini (Org). *Teologia para quê?*, p. 81.

paradigma antigo. Assim, a posição pluralista pode se tornar empecilho ao sentido do diálogo inter-religioso, pois nela, as identidades próprias de cada religião aparecem em um plano secundário e relativizado.<sup>380</sup>

Aqui se encontra uma dificuldade e um limite, mas que não são entendidos aqui como uma sinalização de ruptura ou de cessação do diálogo. Ao contrário, é a partir daquilo que é irrenunciável que se encontra, também, a alteridade necessária para o diálogo. Não se faz do diálogo uma tentativa de eliminar o contraditório ou de conviver sem diferenças, mas de conviver bem apesar das diferenças. O diálogo subsiste na diferença, pois, se todos partirem para a concepção de uma única realidade comum a todos, haverá um esvaziamento do diálogo. É pelo contraditório e pelas diferenças que se conserva a necessidade de dialogar, pois “o consenso não é o objetivo do diálogo. Se um dos parceiros for convencido pelo outro, acaba o diálogo. Quando dois dizem a mesma coisa, um deles está sobrando”.<sup>381</sup> Também não se trata de uma negociação, onde os interlocutores esmeram-se para vender a melhor ideia. O diálogo inter-religioso não pode e nem deve querer chegar a uma religiosidade de consenso, que, além de um caminho impossível, se tornaria inútil, pois não comunicaria nada além de relativismo religioso. Assim, respeitar a integralidade das religiões não é fazê-las renunciar suas crenças ou suas tradições, mas aceitá-las em suas diferenças. Isso não precisa ser conflituoso, conquanto seja feito com caridade e amor.

#### **4.3.4 Convite: disposição para o diálogo como clima hospitaleiro**

O diálogo é, sem dúvida, o grande propulsor do respeito e do encontro entre as religiões. É por meio dele que se estabelece uma relação que gera frutos de entendimento e de cooperação. É preciso, porém, para seguir um caminho de encontro, que se atente para alguns critérios que fundamentam o diálogo. O diálogo necessita da disponibilidade, do interesse, da capacidade e da liberdade dos interlocutores.

Para que possa ocorrer um diálogo profícuo, é preciso atenção para um princípio que pode ser gerador de encontro ou causador de conflito: o diálogo requer um real e sincero interesse no outro. Para tanto, antes de qualquer coisa, é primordial superar a ideia de que o outro representa ameaça ou concorrência. Essa mudança de paradigma precisa ser feita.

---

<sup>380</sup> MIRANDA, Mario de França. *O Cristianismo em face das religiões*, p. 114.

<sup>381</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 29.

Eventualmente, ainda ancorada nas imagens de conquistas, de dominações e de conflitos passados, guarda-se a ideia do estranho como uma ameaça diante de um território que precisa ser protegido. Dominação e resguardo não fazem parte do diálogo. O novo paradigma, a partir do diálogo entre as religiões, enseja a superação da percepção de que o outro é ameaça, para ser percebido como possível parceiro.

No diálogo hospitaleiro é indispensável o reconhecimento do “patrimônio religioso”<sup>382</sup> presente na vida do outro, e este não deve, de forma alguma, ser minimizado ou mesmo relativizado. Ademais, é necessário recordar de nossas próprias misérias e adotar um espírito de humildade<sup>383</sup> para que o encontro possa ser justo e derramar seus frutos.

Segundo Jürgen Moltmann, o diálogo requer de seus interlocutores a capacidade e a dignidade para o diálogo. É capaz de diálogo aquele que de fato se interessa pela outra religião e que assume o compromisso de estudá-la e de compreendê-la, eximindo-se da atitude de indiferença ou da tendência de diminuição da outra religiosidade em algo manipulável e contido em pequenas fórmulas. A dignidade para o diálogo pressupõe a preparação do interlocutor diante da outra religião e, principalmente, diante da sua própria. Quem vai para dialogar com o outro deve ter claro quais são as raízes e o que fundamenta a sua fé e a sua crença, sem cair em relativismos. Segundo Moltmann, “os representantes das outras religiões não querem conversar com modernos relativizadores da religião, mas com cristãos, judeus, islãmitas etc. convictos”.<sup>384</sup> O diálogo deve, ainda, gerar um melhor conhecimento de si próprio, pois, como se diante de um espelho, favorece a reflexão sobre aquilo que é próprio de cada um, pela verdade ou pela imagem que o outro apresenta. É diante do outro que o ser humano tem a possibilidade de perceber suas fraquezas e, conseqüentemente, tem a oportunidade de dar um salto qualitativo em relação ao que precisa ser reorientado.

Ainda segundo Moltmann, além de um diálogo direto entre as religiões mundiais sobre temas que envolvem a compreensão da natureza, do ser humano, da transcendência e da salvação, é preciso estabelecer um diálogo indireto, ou seja, partir de assuntos locais, no que diz respeito ao social, e de assuntos globais, no que diz respeito à ecologia. Trata-se de um diálogo que supera as questões estritamente religiosas e se concentra nas dificuldades e nas ameaças para toda a vida humana na Terra. É perceber que as ameaças têm alcance global e dizem respeito a todas as religiões e que, por isso, deve haver um esforço com o propósito

---

<sup>382</sup> TEIXEIRA, Faustino. Per una mistica interreligiosa ospitare. In: CORSO, Marco Dal (Ed.). *Teologia dell'ospitalità*, p. 105.

<sup>383</sup> BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità*, p. 154.

<sup>384</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 29.

comum de preservar a vida e a terra em que se situa a vida. É um diálogo indireto, pois “não estamos falando de nós mesmos ou uns sobre os outros, mas conjuntamente sobre um terceiro assunto”.<sup>385</sup> As religiões devem se esforçar para estabelecer princípios comuns de ética e de bioética e de promoção da justiça. Beneficiar projetos comuns à humanidade, que tenham compromisso com questões e com temas que abranjam desde demandas locais, como violência, educação, saúde, pobreza, até necessidades globais, como paz, meio ambiente, direitos humanos. As religiões deveriam ser grandes aliadas nos assuntos que envolvem as migrações e os problemas decorrentes de uma má inserção na sociedade resultantes de discriminação religiosa, racial e de gênero. O diálogo inter-religioso deve, portanto, insistir na cooperação entre as religiões para um enfrentamento de todas essas questões que têm urgente ligação com a dignidade e a defesa da vida humana.

O diálogo inter-religioso ainda deve promover a existência e a experiência de valores para a humanidade. Existem valores que são inerentes a qualquer tradição religiosa. São valores essenciais que constituem base e fundamento para as relações humanas e sociais. Compartilhar esses valores e inseri-los no contexto da contemporaneidade como qualidade e virtude humanas diante de tantas dificuldades e de tantos contravalores que ferem as sociedades e causam sofrimento aos mais vulneráveis são tarefas das religiões em diálogo. A voz das religiões deveria ser uníssona ao proclamar o amor, a paz, a honestidade, a compaixão, o perdão, a esperança, a acolhida, o pertencimento, a comunidade, em uma sociedade tão carente e desprovida desses patrimônios comuns a toda a humanidade. São esses valores que deveriam pautar os discursos religiosos e substituir os discursos de ódio e de medo que pintam um quadro desesperador, gerando dúvidas e incertezas diante do outro. Para além da existência desses valores, as religiões podem favorecer a sua experiência e encorajar, a partir de dentro, uma resposta que estimule sua vivência em uma realidade que ultrapasse a própria religião.

#### **4.3.5 Arrumar a casa**

Precede o diálogo inter-religioso, o diálogo intraconfessional, ou seja, no âmbito de cada religião. Antes de sair ao encontro do outro, é preciso que se administrem as questões internas relativas ao diálogo. Certamente a multiplicidade de espiritualidades e a pluralidade de

---

<sup>385</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica*, p. 30.

conceitos e de entendimentos acerca das atividades religiosas é um fenômeno global, mas também ocorre dentro da mesma instituição religiosa. É preciso reconhecer as diferenças internas e dialogar com elas.

O que se pretende aqui chamar de intraconfessional é justamente essa necessidade de direcionar o olhar para o que se passa na diversidade de carismas e de movimentos dentro da mesma instituição religiosa, que, muitas vezes, é capaz de criar comunidades de acolhimento e de boa convivência, servindo para aproximar pessoas, mas, em outras, pode representar algum tipo de fechamento ao diálogo. O interior da Igreja também é um ambiente a ser explorado quando se pretende falar de hospitalidade inter-religiosa.

A diversidade de grupos e de movimentos dentro da Igreja é impulsionada por dois importantes momentos no seu desenvolvimento histórico. O primeiro momento se situa na própria compreensão de igreja diante das correntes modernistas do início do século XX e de uma reinterpretação da figura do leigo, que passa de uma condição mais passiva e de dependência em relação à hierarquia eclesial, para uma relação de maior iniciativa e autonomia. A virada antropológica que sobrevém a sociedade influencia a teologia das primeiras décadas do século XX, colocando o ser humano como sujeito emancipado das questões religiosas e em relação com um espaço mais amplo de sentidos e de significados, caracterizados pela razão crítica e pela não conformidade da vida experimentada. Mais do que nunca, o ser humano volta seu olhar para as realidades terrestres, que agora se tornam independentes da obediência à Igreja.

A Igreja, por sua vez, reconhecendo a perda de espaços pela separação cada vez mais evidente da sociedade civil e da Igreja, apoia o surgimento de vários movimentos sociais nos âmbitos operário, universitário e agrário. A esse conjunto de movimentos deu-se o nome de Ação Católica. A Igreja que propunha resgatar e ampliar sua influência na sociedade institucionalizou a Ação Católica no ano de 1929 pelo Papa Pio XI e com base em sua doutrina social. Os leigos, que até então eram vistos pela Igreja dentro de uma perspectiva mais passiva e inativa, como receptores da mensagem clerical, são elevados à condição de colaboradores da missão cristã, tendo, assim, uma postura mais ativa e participativa no conjunto de atividades que é de seu alcance nas diversas dimensões de sua vida secular. Essa nova compreensão do leigo, que mais adiante é confirmada e ampliada no Concílio Vaticano II, oportuniza o surgimento e a difusão de ideias e de um ambiente mais diversificado no interior da Igreja.

O segundo momento segue na mesma esteira de renovação da Igreja diante do contexto moderno e se consolida pelo espírito de *aggiornamento* do Concílio Vaticano II. O Concílio, que dá novas diretrizes pastorais à Igreja, promove uma renovação eclesial, valendo-se, para

isso, dos novos movimentos e das novas discussões no campo das teologias litúrgica e bíblica, nas áreas de diálogo e de ecumenismo e nos espaços leigo e social. Emerge, como consequência dessa nova orientação pastoral, uma grande leva de movimentos e de grupos com diferentes carismas e em diferentes áreas de atuação, possibilitando uma diversidade de pensamentos e distintos enfoques teológicos.

Esses movimentos e grupos, que atendem ao propósito de propagação do evangelho, dão grande impulso à evangelização em ambientes anteriormente não ocupados pela Igreja. Também se tornam braços que estendem a atuação da Igreja no campo social, muitas vezes, dependendo do lugar, tornando a Igreja a única forma de organização comunitária possível. Várias iniciativas nos âmbitos social e cultural surgem desses movimentos e muitas lideranças com forte atuação na sociedade emergem.

Outro aspecto relevante é que os grupos, os movimentos ou as pequenas comunidades religiosas permitem um melhor acolhimento aos fiéis, que se sentem mais próximos uns dos outros e criam uma interação e uma relação de estreita amizade. Isso nem sempre é possível no âmbito da Igreja como um todo, que, por seu porte grande e principalmente nas grandes cidades, não é capaz de acolher a todos e de inseri-los em uma vivência de comunidade. Em geral, os pequenos grupos ou os movimentos são capazes de evangelizar, de acolher e de permanecer junto das pessoas no seguimento e na perseverança por sistemas de apadrinhamento. Dessa forma, conseguem estender os vínculos religiosos criados pelos movimentos a outras esferas da vida. A experiência religiosa pode ser mais íntima e adaptada à realidade do fiel, que encontra, no seguimento de sua fé, pessoas que compartilham das mesmas convicções e dos mesmos valores.

O grande risco, contudo, é que, em vez de tornar os movimentos ou os grupos extensões mais próximas e acolhedoras da Igreja, esses pequenos grupos criem círculos muito fechados de relações que mais se aproximam de novas pequenas Igrejas dentro da Igreja maior. Muitas vezes, alguns grupos tendem ao isolamento da comunidade e, rompendo com as igrejas paroquiais, se ligam a outros movimentos que dão suporte para suas interpretações teológicas.

Há, muitas vezes, uma compreensão estreita dos carismas e da possibilidade de diversidade de espiritualidades, fazendo com que se defenda um único modelo de Igreja, que deveria se ancorar nas compreensões de seu grupo. Não é raro aparecerem “lideranças”, respaldadas por alguns seguidores, para apontar o seu grupo como sendo a verdadeira Igreja. O problema é que quanto mais reforçam seus carismas, mais excluem os que não fazem parte de seu círculo. Criam-se radicalizações em busca do reconhecimento de seus valores, destoando completamente da imagem de unidade de povo de Deus. A salvação fica quase exclusivamente

dependente da aceitação de suas ideias e referem-se, aos que não integram o seu grupo, como hereges, profanadores, blasfemos. Se autoproclamam ilha de salvação diante de um mundo mau e corrompido. Se a Igreja sofreu e fez sofrer sob o descontextualizado adágio *extra ecclesiam nulla salus*, alguns grupos o retomam, agora em uma perspectiva ainda mais restrita, como se comunicassem: “fora do meu grupo não há salvação”, pois a própria Igreja se apresenta corrompida para tanto.

Evidentemente que se trata de casos mais específicos e mais radicais, mas que se propagam pela internet ou por pequenos grupos de pessoas que se instalam nas comunidades, muitas vezes associados a questões políticas ou a contendas pessoais e tendo, como ponto de partida, algum discurso de ódio ou de negação de algo estabelecido. Mesmo não sendo significativa a adesão a esses grupos, eles se colocam como empecilho para a realização de diálogo e de espaços para acolhimento.

Certamente não se coloca o diálogo intracofessional como condição para se estabelecer um diálogo inter-religioso, mas é difícil propor uma Igreja que saia na direção do outro quando, em sua própria casa, há conflitos que enfraquecem a noção de hospitalidade e de acolhimento entre os próprios irmãos. Os “outros” estão “entre” a própria Igreja e na maneira de se excluir e de se isolar os que não compartilham do mesmo carisma. Praticar uma hospitalidade compassiva entre os fiéis da mesma Igreja seria um ótimo exercício para uma hospitalidade inter-religiosa. Em nome da unidade e da obediência à Igreja, poder-se-ia apresentar uma condição de abertura interna para as questões referentes aos diferentes carismas, pois eles possibilitam e oportunizam uma melhor compreensão do evangelho vivo nas comunidades e colocam o diálogo como o maior bem resultante de sua própria diversidade.

#### 4.4 TECENDO UMA CENA DE HOSPITALIDADE COMPASSIVA

Tomando-se por base as cenas e os ritos hospitaleiros até aqui expostos, propõe-se uma imagem de encontro entre as religiões. Esse encontro, a princípio, não é esperado e nem aguardado por aqueles que estão estabelecidos em algum lugar, na segurança de sua comunidade e de suas tradições. Pode, muitas vezes, não ser desejado ou mesmo evitado. Nem por isso o encontro deixa de existir. Ele existe a partir da necessidade do outro. O encontro acontece compulsoriamente e, diante desse acontecimento, as religiões precisam explorar em seus propósitos essenciais quais as virtudes dão sentido à aproximação e ao respeito ao que se

apresenta.

Tornar a religião um motivo de encontro, de diálogo e de superação dos conflitos, apesar das diferenças que as separam, é um ato de coragem e que exige responsabilidade. Coragem porque é preciso olhar para o interior de sua própria denominação e mergulhar na compreensão de seus fundamentos para emergir em condições de dialogar com o outro. Está preparado para o diálogo quem percebe suas forças como possibilidade de auxílio e suas fraquezas como oportunidade de aprimoramento. Requer responsabilidade porque não se está apenas diante de outra religião, mas diante de uma pessoa de outra religião.

#### **4.4.1 Sair ao encontro**

Nas imagens das cenas de hospitalidade está a chegada do estranho que bate à porta em busca de abrigo. No que diz respeito às religiões, imagina-se a chegada de migrantes procurando se entrosar com a realidade local e procurando auxílio. Na realidade, essa cena se torna difícil pois, muitas vezes, o migrante sabe, de antemão, do histórico de rejeição e não procura essa interação e essa assistência. Refugia-se na clandestinidade com receio de uma reação mais excludente.

Na hospitalidade compassiva é preciso a iniciativa de sair em busca desse “outro” que se esgueira entre “nós”, colocá-lo em evidência, ouvir sua voz e descobrir o seu rosto. Propor um espaço de acolhimento e garantir o atendimento de suas necessidades mais básicas. Reconhecer a existência de um próximo que sofre, apesar de suas diferenças e de religiosidade. A primeira tarefa, portanto, é acolher o humano e dar-lhe subsistência. Antes de sair para o diálogo, se faz necessário, muitas vezes, sair ao auxílio. O diálogo se dá entre pessoas com iguais condições de dignidade, ao menos com acesso à alimentação e a abrigo.

#### **4.4.2 Cuidar das feridas**

Aquele que chega tem necessidades. Não é à toa que ele precisou partir de seu lugar de origem. A realidade é que os motivos que o fizeram enfrentar a jornada perigosa e se lançar à sorte em um lugar desconhecido são feridas abertas que o fazem sangrar pelo caminho. Uma

vida é deixada para trás, com suas memórias e seus sentidos, e uma nova vida se descortina a sua frente, com suas expectativas e seus medos.

Eis o homem: despojado de sua identidade, privado de sua liberdade, exposto ao escárnio, desprovido de um lugar. É dono apenas do que consegue carregar consigo, o que é sempre insuficiente diante de tantas carências. É alguém que ficou pelo caminho quase morto ou quase vivo, que necessita da compaixão de alguém que o acolha e dê a ele uma chance para sobreviver.

#### **4.4.3 Abrir as portas**

Não há nenhuma regra ou norma moral que seja mais forte do que o sentimento de compaixão. É esse o motivo que envolve o sujeito e o faz correr ao auxílio e ao amparo do outro. Enquanto os argumentos religiosos buscam o convencimento e o sentido que o leva a agir, a compaixão já tomou seu caminho. Por isso, a compaixão se faz caminho para o amparo e o acolhimento humano.

No instante em que se abrem as portas para o outro, em um gesto de compaixão, permite-se que esse outro se torne algo a mais do que era. Ele não é mais um estranho a se temer, mas um parceiro no encontro de ideias e de experiências vivenciadas por perspectivas diferentes. Esse outro assume a dignidade de hóspede e permanece no interior da casa, em uma aproximação desconcertante que leva o anfitrião a se perguntar sobre suas próprias convicções e a alargar os seus juízos.

#### **4.4.4 Sentar-se à mesa**

A fome é um sinal permanente da fraqueza e da vulnerabilidade da condição de criatura. Apesar de todas as conquistas e dos progressos da técnica e da ciência que impulsionam o ser humano para viver um “fora de si” em uma escalada em busca de outra identidade, a constante necessidade de se alimentar o recoloca em sua verdadeira condição de fragilidade. A necessidade do alimento nos coloca em total condição de igualdade com o outro.

O que não é igual é o acesso ao alimento. Se, por um lado, nunca se produziu tanto

alimento e com tanta possibilidade de distribuição, por outro lado, nunca se teve tantos famintos à beira da estrada, pois o acesso aos bens ainda não é universalizado. Existe abundância de pão e de vinho, mas não é para todos. Muitos viveram e muitos ainda vivem sem poder ingressar nesse mundo de fartura e de abundância. Jesus faz duras críticas àqueles que fazem um banquete seletivo (Lc 14,12-14), que não permitem o acesso à mesa de refeição.

Mais do que uma expressão que reivindica encontro entre iguais, no intuito de selar compromissos e parcerias, a mesa de refeição pode ser o lugar de encontro por excelência e que gera disposição para dialogar. Não há teologia que sobreviva à fome. Dar o alimento a quem precisa é um gesto de bondade e de humanidade. Em um mundo de desigualdades, em que se encontram milhões de famintos, a mesa é lugar de todos estarem sentados em uma mesma condição. A mesa é lugar de horizontalidade, onde todos se encontram em igual posição diante do outro.

#### **4.4.5 Colher os frutos do encontro**

Em todo encontro reside uma experiência de aprendizado. O anfitrião não permanece o mesmo depois da partida de seu hóspede. Ele precisou dispor do que tinha de melhor para bem receber o visitante. Diante do outro, o anfitrião precisou repensar e refletir sobre as coisas que fazia habitualmente, que, de tão rotineiras, já compunham um apanhado de gestos e de dizeres que não alcançavam mais o próprio sentido. É um ressignificar constante de todas as suas ações e de todos os seus gestos, tendo em vista o olhar atento e curioso de seu hóspede. O anfitrião está em sua casa, mas não na sua comodidade. É desconfortável dar o que se tem de melhor, para isso é preciso um esforço para escolher as palavras e as atitudes, é preciso ocupar bem o tempo com a melhor conversa, é preciso ser cativante e prestativo e preparar a melhor refeição e o melhor quarto para o repouso. Tudo isso o confronta com o que gostaria de ser e o que realmente tem a oferecer. O anfitrião despede-se de seu hóspede com a certeza de que viveu melhor enquanto estava sujeito ao olhar de seu visitante. De certa forma, tornou-se refém de seu convidado e isso o fez ser melhor do que o habitual.

O hóspede também não permanece o mesmo quando parte da casa de seu anfitrião. Ele, enquanto hóspede, não precisa oferecer tanto, mas, toda vez que recebe algo, deve imediatamente refletir sobre as coisas que possui. É inevitável a comparação dos trejeitos próprios do anfitrião com os seus costumes em sua casa. Aquele que nada tem sente gratidão

pela disponibilidade e pela generosidade que fizeram com que ele recebesse o necessário para seu sustento. Também há um esforço presente na sua estada para se tornar o melhor hóspede possível. Entre todos os cuidados, o de não desrespeitar ou insultar seu anfitrião. Para isso, há um polimento e um esmero em saber agir e se portar à altura do acolhimento. Nada lhe pertence, mas tudo lhe é disponibilizado. O cuidado com o que é do outro é uma obrigação presente em cada gesto que realiza. O hóspede se despede e leva consigo um pouco do anfitrião, de seu modo e de sua generosidade. Carrega, em sua bagagem, mais experiências e lembranças de quando ali aportou e, talvez, até algo de que tenha gostado e que queira agregar à sua história.

## 5 CONCLUSÃO

A hospitalidade, como norma sociocultural, é anterior à formação do povo hebreu. Decorre das próprias condições geográficas e espaciais, que submetem o indivíduo a percorrer grandes distâncias e o compelem à busca de abrigo como condição de sobrevivência. É a condição de Abraão, migrante que, ao sair de sua terra, enfrenta longo itinerário na pretensão da terra prometida. Na cena de Mamrê, Abraão se torna modelo de hospitalidade, consagrando o rito que oferece o melhor de si em vista de seu hóspede e que é retribuído em uma generosidade que supera o que foi oferecido. Há, pois, no decorrer do Antigo Testamento, diversas narrativas que confirmam o valor da conduta hospitaleira como suporte ao necessitado e como oferenda a Deus. Nas narrativas percorridas no primeiro capítulo, nota-se claramente o enaltecimento da disposição em dar guarida e acolhimento e, da mesma forma, nota-se o constrangimento e a desaprovação quando atitudes inospitaleiras ocorrem. A mesma observação pode ser feita quanto às experiências de comensalidade, as quais constituem o gesto central da hospitalidade em seus múltiplos desígnios.

Embora a tradição aponte a hospitalidade como um dever sagrado, quando se olha para o período de interesse deste estudo, qual seja, o tempo da vinda de Jesus, vê-se uma significativa redução do horizonte em que se estabelece o dever de hospitalidade. O contexto que se apresenta é diverso daquele dos períodos anteriores, quando a voz de Deus era ouvida pelos profetas. Agora, no silêncio de Deus, as vozes humanas engendram suas análises e suas apreciações, formulando seus comentários acerca dos projetos de Deus. Portanto, há uma significativa mudança no cenário em que se coloca o dever da hospitalidade.

A partir da influência cada vez maior dos escribas e dos fariseus na sociedade judaica, há uma adesão às leis de purificação como meta de cumprimento da vontade divina, da qual os doutores da Lei são os intérpretes. Dessa forma, há um estreitamento da interpretação de quem é o estrangeiro a ser acolhido e de quem é o próximo a ser amado. Conforme exposto no capítulo 3, há uma clara distinção entre o “nós” e o “outros”, sendo que todos os que não compartilham da descendência judaica são os impuros e a quem se deve evitar, sob risco do castigo de tornar-se impuro também. Assim, o estrangeiro a quem é possível acolher em sua hospitalidade é somente o prosélito ou o estrangeiro residente, mesmo que essa hospitalidade consista tão somente em não lhe imputar rejeição ou atos hostis.

Na tenda em frente ao carvalho, em Mamrê, diante de seus visitantes, Abraão faz uma

experiência de Deus.<sup>386</sup> Da celeridade de seu serviço à contemplação de seus visitantes, a prontidão de Abraão se põe à disposição das promessas de Deus. O mistério infinito toca a humanidade e faz promessa, aliança, exige fidelidade e edifica seu projeto na espera e na perseverança daqueles que têm fé. Desse modo, ao longo dos séculos, Deus se comunica com o seu povo dileto, permitindo uma serena e gradual manifestação de seu ser, proporcionando encontros e suscitando a expectativa por uma definitiva intervenção na história.

A comunicação definitiva de Deus encontra-se em Jesus, que, em sua vinda, coloca-se diante da soleira da porta como um visitante que postula ser hóspede, na pressa e na urgência do momento. Assim são interpretadas, no segundo capítulo, as parábolas do Reino e a maneira de agir de Jesus: como nova experiência de Deus hóspede, que visita seu povo e espera ser acolhido na fé. O Reino, apresentado por Jesus, chega na condição de um peregrino e, em sua singeleza, convida a humanidade a “erguer os olhos” (Gn 18,2) e a alargar os horizontes em que compreende a vida e a Deus e, assim, enxergando para além de si mesmo, convida a reconhecer o amor verdadeiro que emana de Deus e se converte em misericórdia e em compaixão.

Da mesma forma que se coloca como hóspede, Jesus revela o Reino de Deus em sua abertura incondicional ao ser humano, em seu caráter inclusivo e acolhedor. É o Reino que abre as portas, na graciousidade de Deus, a toda a humanidade e se torna o anfitrião de uma nova fé, a qual transcende limites geográficos, espaciais, étnicos, sociais, culturais e políticos.

Na atuação de Jesus, o Reino, desde já, oferece acolhimento e cuidado para o seu povo sofrido e abandonado por seus líderes, prestando o auxílio que socorre o necessitado, que reergue o enfraquecido e que restitui sua dignidade. Os milagres de Jesus, como atos de cuidado e de amor, são os sinais desse Reino hospitaleiro e anunciam a manifestação do tempo de salvação de Deus. O Reino se apresenta na imagem de um grande banquete, de um convite aberto, em que os comensais são aqueles que aceitaram esse convite pela fé, suplantando todas as diferenças e estabelecendo irrevogáveis laços de comunhão.

Essa é a disposição do Reino em sua vocação inclusiva e em sua pretensão ao universal. Mesmo que se manifeste aos filhos da promessa primeiramente, o Reino de Deus “veio para todo ser humano”<sup>387</sup> e coloca todo o ser humano em condição de igualdade perante Deus. A universalidade do Reino destitui fronteiras e rompe barreiras políticas e sociais ao anunciar um lugar à mesa da comunidade da salvação. É isso o que manifesta Paulo em Gálatas (3,26-29),

---

<sup>386</sup> CAVALLI, Stefano. Impronta fransescana sull'ospitalità. In: CORSO, Marco Dal (Ed.). *Teologia dell'ospitalità*, p. 196.

<sup>387</sup> GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*, p. 315.

quando todos formam um só em Cristo crucificado. Pela fé, e esta supera a raiz étnica, todos se tornam descendentes de Abraão, herdeiros das promessas e filhos e filhas de Deus em Jesus Cristo.

Na cena em Mamrê, o pão oferecido por Abraão a seus visitantes diante da porta (Gn 18,5) busca refazer suas forças, a fim de que possam seguir caminho. No horizonte do Reino, é Jesus que, estando diante da porta como hóspede, se oferece como “pão que reconforta o coração do homem” (Sl 103,15) e, na aceitação do chamado, Ele próprio se faz caminho para o seguimento.

Assentado no cenário inclusivo do Reino, Jesus se revela como o caminho que conduz a Deus (Jo 14,6). A experiência do povo com Deus se faz pelo caminho. O caminho da promessa trilhado pelos patriarcas, o caminho da libertação trilhado no deserto, o caminho da justiça trilhado pela Lei. Agora é Deus, em seu Filho, quem se faz caminho, segundo sua vontade e ao seu encontro. Na experiência de Jesus, tudo se fez novo (2Cor 5,17). Em seu evangelho, tudo se renova, se purifica e remete unicamente a Deus, apontando para a verdade e a vida, sem outros intermediários ou intérpretes. Assim, Jesus restabelece a Lei em seu propósito original, afastando-a da clausura e da limitação em que se encontrava, dirigindo-a à sua perfeição.

A hospitalidade requer a perfeição da Lei no que tange ao mandamento do amor. O amor hospitaleiro não pode estar contido em um regimento que executa friamente um código moral. Não se trata de um amor que se limita a não fazer o mal ou a apenas dar o que lhe sobra, mas um amor que transcende o deserto que separa o dever legal e verte em total abertura para o outro. Um amor que coloca o outro ser humano em condição de igualdade, independentemente de sua origem e de sua orientação. Esse amor é manifestado em Jesus e expressa nova dimensão da Lei, renovando e tornando novas todas as coisas (Ap 21,5). Esse amor de Deus, revelado em Jesus, se torna modelo de amor para com o próprio Deus e para com o próximo.

É na esteira desse amor revelado por Jesus que se vislumbra uma nova hospitalidade. Uma hospitalidade que dá testemunho e que corresponde ao frescor evangélico que a fundamenta e a firma como um novo paradigma a se exercer. Um paradigma que advém de uma hermenêutica que indica uma intersecção entre o Reino de Deus e o tema da hospitalidade, em uma relação de reciprocidade, em que um tema auxilia na compreensão de outro. Assim, é possível contribuir com os estudos do tema da hospitalidade a partir do conceito teológico do Reino de Deus e vice-versa.

Essa hermenêutica da hospitalidade a partir do evangelho do Reino de Deus e do Reino de Deus a partir da hospitalidade coloca o ser humano diante da necessidade de superação da hospitalidade ancorada no dever religioso para a hospitalidade como um ato compassivo, tecido

na experiência de amor de Jesus. Assim, uma vez que, a partir da universalidade do evangelho do Reino, há a supressão da figura do estrangeiro, no sentido de que, a partir da fé em Cristo, todos tornam-se irmãos e irmãs, a hospitalidade sofre uma transfiguração essencial em seu sentido: deixa de ser apenas “amor ao estrangeiro” para “torna-se uma expressão fundamental do amor ao próximo”.<sup>388</sup>

Em uma hermenêutica hospitaleira da parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37), a experiência do amor ao próximo é tomada em sua forma integral, em um exemplo de um agir que sai de si em direção ao outro desconhecido, em um extraordinário gesto de gratuidade. É a experiência de uma hospitalidade compassiva, unicamente fundamentada na misericórdia e na compaixão. Enxerga-se a si mesmo nos outros, não em um sentido egocêntrico, mas na aceitação das dores do outro como se fossem suas próprias dores, na acolhida do sofrimento do outro como se fosse seu próprio sofrimento. Assim, não resta outro caminho que não se entregar ao amor que se dá em cuidado, em doação e em integral fidelidade ao evangelho de Jesus, pois “em Cristo, Deus e o próximo tornaram-se um”.<sup>389</sup> É um movimento de total abandono de si em direção ao outro, em um gesto que imita o Cristo despojado de si pela vontade do Pai e pela salvação da criação. E é justamente através da imitação de um Deus que acolhe o ser humano que se instaura “um humano hospitaleiro, onde a primeira e última palavra não é ser para si, mas ser para o outro”.<sup>390</sup>

A hospitalidade compassiva se coloca diante do ser humano hodierno como uma fé vivencial, que o provoca e o convida a assumir os valores do evangelho em meio a tantos desafios e dificuldades que emergem na sociedade contemporânea. A hospitalidade compassiva se oferece como chave interpretativa dos diversos fenômenos causadores do sofrimento humano: migrações, discriminações, segregações, empobrecimento, globalização, economia, políticas públicas. Enseja, assim, encontros entre os diferentes, os necessitados, as religiões, as culturas.

Por intermédio do amor, a hospitalidade se torna um ato compassivo em que se faz a “experiência de Deus”,<sup>391</sup> de um Deus que se torna humano em Jesus e que, na condição de humano, abre-se inteiramente para o próximo e para Deus, em um total despojamento. A experiência de amor é, assim, a experiência de Deus. É Jesus, em seu ser totalmente divino, mas, ao mesmo tempo e principalmente, totalmente humano, quem faz a experiência completa

---

<sup>388</sup> MONGE, Claudio. *Stranieri con Dio*, p. 125.

<sup>389</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus Crucificado*, p. 43.

<sup>390</sup> DI SANTE, Carmine. *Lo straniero nella bibbia*, p. 94.

<sup>391</sup> CAVALLI, Stefano. Impronta fransescana sull'ospitalità. In: CORSO, Marco Dal (Ed.). *Teologia dell'ospitalità*, p. 196

de amor e de compaixão ao próximo e de abandono de si pela vontade do Pai. É Deus, em sua condição humana, que realiza as obras de misericórdia em favor da vida, mediante um amor que é totalmente entrega e inteiramente altruístico e que se coloca como meta plenamente realizável, pois o ser humano, em sua essência e em imitação do Cristo, é capaz desse amor.

A partir da hospitalidade contempla-se o divino e, sobretudo, repensa-se o humano<sup>392</sup> em suas limitações e em suas vulnerabilidades, mas em relação com a totalidade. A criação é inteiramente relação, e esse caráter relacional<sup>393</sup> coloca todos em um vínculo de interdependência e em uma cooperação universal. Nesse percurso, a hospitalidade compassiva reconhece a fragilidade humana não como fraqueza, mas como condição que desencadeia interdependências e, assim, suscita colaboração, reciprocidade e solidariedade.

---

<sup>392</sup> CORSO, Marco Dal. Per una cultura dell'ospitalità. In: CORSO, Marco Dal (Ed.). *Teologia dell'ospitalità*, p. 17.

<sup>393</sup> BOFF, Leonardo. Segunda parte: Terra como sujeito de dignidade e de direitos. In: MOLTSMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. *Há esperança para a criação ameaçada?*, p. 91.

## REFERÊNCIAS

ALTER, Robert Edmond; KERMODE, Frank (Org.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997.

ANDREWS, Hazel. O consumo da hospitalidade nas férias. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade: perspectiva para um mundo globalizado*. Barueri: Manole, 2004, p. 329-356.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como inteligência do Reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ARBIOL, Carlos Gil. *Paulo na origem do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2018.

BAILEY, Kenneth E. *As parábolas de Lucas*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

BALL, Stephen; JOHNSON, Keith. O humor nos ambientes da hospitalidade comercial. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade: perspectiva para um mundo globalizado*. Barueri: Manole, 2004, p. 279-304.

BAUER, B. Johannes. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Org.). *Comentário bíblico*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'ospitalità: la strada sacra delle religioni*. San Paolo: Torino, 2013.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. Português. Tradução Ecumênica. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BLANK, Renold J. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001.

BOFF, Leonardo. Segunda parte: Terra como sujeito de dignidade e de direitos. In: MOLTSMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. *Há esperança para a criação ameaçada?* Petrópolis: Vozes, 2014, p. 79-95.

BORTOLINI, José. *Roteiros homiléticos*. São Paulo: Paulus, 2006.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e esperança apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

BRONDANI, Joice Agle. *Máscaras e imaginários: Bufão, Commedia Dell'arte e Práticas Espetaculares Populares Brasileiras*. Curitiba: Appris, 2020.

BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_.; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

CARTER, Warren. *Mateo y los márgenes: una lectura sociopolítica y religiosa*. Estella: Verbo Divino, 2007.

\_\_\_\_\_. *Telling tales about Jesus: an introduction to the New Testament Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 2016.

CAVALLI, Stefano. Impronta fransescana sull'ospitalità. In: CORSO, Marco Dal (Ed.). *Teologia dell'ospitalità*. Brescia: Editrice Queriniana, 2019, p. 179-197.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Tradução Civiltà Cattolica. *Vatican*, [s.l.], 2004. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html)>. Acesso em: 10 de nov. de 2021.

CORSO, Marco Dal. Per una cultura dell'ospitalità. In: CORSO, Marco Dal (Ed.). *Teologia dell'ospitalità*. Brescia: Editrice Queriniana, 2019, p. 9-17.

CULLMANN, Oscar. *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique: la vie de Jésus et le culte de l'église primitive*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

\_\_\_\_\_. *Pedro: discípulo, apóstolo, mártir*. São Paulo: Aste, 1964.

\_\_\_\_\_. *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.

\_\_\_\_\_. *Jesús y los revolucionarios de su tempo: culto, sociedad, política*. Madrid: Studium, 1973.

\_\_\_\_\_. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

DARKE, Jane; GURNEY, Craig. Como Alojjar? Gênero, hospitalidade e performance. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade: perspectiva para um mundo globalizado*. Barueri: Manole, 2004, p. 111-144.

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

DELORME, Jean. *El evangelio según San Marcos*. Estella: Verbo Divino, 1990.

DI SANTE, Carmine. *Lo straniero nella bibbia: ospitalità e dono*. Milano: Edizione San Paolo, 2012.

DÍAZ, José L. Sicre. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2015.

DÍAZ, José L. Sicre. *Profetismo en Israel: el profeta, los profetas, el mensaje*. Estella: Verbo Divino, 1998.

DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2004.

FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. *Os evangelhos I*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos II*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FERRY, Luc; CAPELIER, Claude. *A mais bela história da filosofia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

FINKELSTEIN, Israel. *O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte*. São Paulo: Paulus, 2015.

FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História: ensaio de uma Cristologia como História*. São Paulo: Paulinas, 1985.

GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: período grego e vida de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2005.

GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. São Paulo: Paulus, 2013.

GIBELLINI, Rosino. *Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GOURGUES, Michel. *As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus: das origens à atualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005.

GRADL, Felix; STENDEBACK, Franz Josef. *Israel e seu Deus: guia de leitura para o Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GRELOT, Pierre. *A esperança Judaica no tempo de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.

HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles; MUNNICH, Olivier. *A Bíblia grega dos Setenta: do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HEINZ, Josef Fabry; KLAUS, Scholtissek. *O Messias*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HERNÁNDEZ ALONSO, Juan José. *Jesús de Nazaret: sus palabras y las nuestras*. Maliano: Sal Terrae, 2016.

JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1986.

\_\_\_\_\_. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. *Estudos no Novo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, 2015.

\_\_\_\_\_. *As palavras desconhecidas de Jesus*. São Paulo: Academia Cristã, 2020.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2016.

KAEFER, José Ademar. *A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá*. São Paulo: Paulus, 2015.

KARL, Rahner. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.

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

LADD, George Eldon. *O evangelho do Reino: estudo bíblico sobre o Reino de Deus*. São Paulo: Shedd Publicações, 2008.

LASHLEY, Conrad. Para um entendimento teórico. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade: perspectiva para um mundo globalizado*. Barueri: Manole, 2004, p. 1-24.

LEÃO, Delfim F.; ROSSETI, Livio; FIALHO, Maria do Céu G. Z. (Coord.) *Nomos: direito e sociedade na Antiguidade Clássica*. Madrid: Ediciones Clásicas Madrid, 2004.

LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João – II: capítulos 5-12*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

LYNCH, Paul; MAC WHANNELL, Doreen. Hospitalidade doméstica e comercial. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade: perspectiva para um mundo globalizado*. Barueri: Manole, 2004, p. 145-168.

MACARTHUR, John. *As parábolas de Jesus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2016.

MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha à brasileira. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 33, 2004, p. 25-39.

MAIER, Johann. *Entre os dois testamentos: história e religião na época do segundo templo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1999.

MATTIELLO, Giovanni. *Nas trilhas da esperança: uma ética para a vida a partir da teologia de Jürgen Moltmann*. Caxias do Sul: São Miguel, 2015.

MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas, a antropologia da salvação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2013.

\_\_\_\_\_. *Nem aqui nem em Jerusalém: Evangelho de São João – Exegese e comentário*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2015.

\_\_\_\_\_. *Evangelho de São Mateus: ouvistes o que foi dito aos antigos...? Eu, porém, vos digo...! Coisas velhas e coisas novas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2016.

MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. v. 2, l. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MESTERS, Carlos. *Deus, onde estás?* Belo Horizonte: Vega, 1976.

\_\_\_\_\_. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

MIRANDA, Mario de França. *O Cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *A igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

\_\_\_\_\_. *O futuro da criação*. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

\_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ética da Esperança*. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *O Deus Crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2014.

MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio: l'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*. Milano: Edizioni Terra Santa, 2013.

MONTANDON, Alain. Hospitalidade, a difícil e necessária dádiva da reciprocidade. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, n. 499, ano XVI, p. 34-39, 2016.

MORIN, Edgar. *Rumo ao abismo?* Ensaio sobre o destino da humanidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. São Paulo: Paulus, 2011.

NOGUERO, Félix Tomillo. *A hospitalidade na Bíblia e nas grandes religiões*. São Paulo: Ideias e Letras, 2019.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES. Estudo da ONU aponta aumento da população de migrantes internacionais. *Organização Internacional para as Migrações*, [s.l.], 2019. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/estudo-da-onu-aponta-aumento-da-populacao-de-migrantes-internacionais/>>. Acesso em: 07 de maio de 2020.

ORÍGENES: *Homilias sobre o evangelho de São Lucas*. [S.l.]: Paulus, 2016.

ORTEGA, Francisco. *Genealogia da Amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

OTTO, Eckart. *A Lei de Moisés*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2013.

PFANDL, Gerhard (Org.). *Interpretando as escrituras*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2017.

PIAZZA, Waldomiro. *Religiões da Humanidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

PILONETTO, Adelino G. (Org.). *A travessia*. Porto Alegre: ESTEF, 2011.

PIXLEY, George V. *O Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986.

QUEROL, Ricardo de. Zygmunt Bauman: “As redes sociais são uma armadilha”. *El País*, [s.l.], 2016. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/30/cultura/1451504427\\_675885.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/30/cultura/1451504427_675885.html)>. Acesso em: 06 de maio de 2020.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento - Volumes 1 e 2*. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico*. São Paulo: Herder, 1970.

\_\_\_\_\_. *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à Transfiguração*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

RAUSCH, Thomas P. *O catolicismo na aurora do terceiro milênio*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016.

\_\_\_\_\_. *Rumo a uma igreja verdadeiramente católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano (Org.) *Milagres na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2018.

SALDARINI, Anthony. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SANCHES, Mário Antonio (Org.) *Criação e evolução: diálogo entre teologia e biologia*. São Paulo: Ave-Maria, 2009.

SANTO AGOSTINHO. *Sobre o sermão da montanha*. São Paulo: Filocalia, 2016.

SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de Dogmática volume I: Cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Manual de Dogmática volume II: Escatologia*. Petrópolis: Vozes, 2012b.

SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*. Michigan: Baker Academic, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005.

SILVA, Cássio Murilo Dias da; RABUSKE, Irineu. *Evangelhos e Atos dos Apóstolos: novíssima tradução dos originais*. São Paulo: Loyola, 2011.

SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Abraão e seus hóspedes: o patriarca e aqueles que creem no Deus único*. São Paulo: Loyola, 2009.

SOBRINO, Jon. *Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo: Paulinas, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. Teologia e diálogo Inter-religioso. In: ALMEIDA, Edson Fernando de; NETO, Luis Longuini (Org). *Teologia para quê?* Rio de Janeiro: Instituto Mysterium, 2007, p. 73-86.

\_\_\_\_\_. Per una mistica interreligiosa ospitare. In: CORSO, Marco Dal (Ed.). *Teologia*

*dell'ospitalità*. Brescia: Editrice Queriniana, 2019, p. 101-118.

TELFER, Elizabeth. A filosofia da hospitalidade. In: LASHLEY, Conrad; MORRISON, Alison (Org.). *Em busca da hospitalidade: perspectiva para um mundo globalizado*. Barueri: Manole, 2004, p. 53-78.

TELUSHKIN, Joseph. *O livro dos valores judaicos: um guia diário para uma vida ética*. Rio de Janeiro: Alta Life, 2019.

THEISSEN, Gerd. *O Movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

TOMPSON, John A. *A Bíblia e a Arqueologia: quando a ciência descobre a fé*. São Paulo: Vida Cristã, 2009.

VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Aparecida: Santuário, 2001.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner: a experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*. São Paulo: Paulinas, 2006.

WESTERMANN, Claus. *Genesis*. London: T&T Clark International, 1987.

WESTENNANN, Laus. *Dios en el Antiguo Testamento: esbozo de una teología bíblica*. Bilbao Ediciones EGA, 1993.

ZILLES, Urbano. *Antropologia teológica*. São Paulo: Paulus, 2011.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)