

III - AS COMUNHÕES DE MESA DE JESUS

Muitos virão do Oriente e do Ocidente, do Norte e do Sul, e tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus... E disse o Pai: trazei e matai o novilho cevado. Comamos e regozijemo-nos. E começaram a regozijar-se¹.

1.0 - Introdução

O tema das comunhões de mesa perpassa todo o Novo Testamento. Os evangelhos lhe dedicam um espaço surpreendentemente amplo. Recebe destaque também nos demais escritos, como reflexo da vida prática e da reflexão dos cristãos da Igreja Primitiva².

A freqüência com que o tema é abordado no Novo Testamento³ está a indicar a sua importância teológica. Em vista disso, merece um estudo abrangente. O caráter do presente trabalho, todavia, impõe a necessidade de delimitações. Optamos em dar enfoque às ceias realizadas por Jesus e à utilização desta prática como metáfora em suas pregações.

A amplitude do tema está ligada também à sua estreita relação com a eucaristia. O estudo desta relação é, sem dúvida, uma tarefa importante, da qual também devemos abrir mão nesta pesquisa. A atenção estará voltada ao caráter de *ágape* das comunhões de mesa de Jesus.

¹ Mt 8.11 (Lc 13.29) e Lc 16.23s.

² Cf. especialmente Atos dos Apóstolos (2.42-47; 6.1-7; 10.41; 27.27ss; etc) e as cartas paulinas (1Co 11.17ss; etc).

³ Além do Novo Testamento, “é impressionante observar como a questão da fome e do pão percorre toda a Bíblia” (Sebastião Armando Gameleira SOARES, “*Sacia de bens os famintos*”, p. 51).

Diante da alternativa metodológica de dar destaque a alguns textos básicos e dedicar a estes uma investigação exegética mais exaustiva, decidimo-nos por uma abordagem com abrangência maior do tema. Reunimos todas as narrativas que tratam das comunhões de mesa de Jesus e procedemos a uma aproximação a cada uma delas através do método histórico-crítico.

Entendemos que a vantagem desta opção é proporcionar uma visão mais ampla da importância do tema nos mais diferentes gêneros literários, e assim, mostrar os enfoques específicos que lhe são dados nos diversos contextos.

A escolha feita, entretanto, exige a colocação de limites na abordagem exegética. Por isso, serão priorizados aqueles dados que contribuem mais diretamente para iluminar o tema da comunhão de mesa como prática e ensinamento relevantes no ministério de Jesus, na perspectiva da fundamentação teológica da Diaconia.

Neste sentido, a pergunta pela historicidade dos textos bíblicos tratados assume um papel destacado. Partimos do princípio de que a fundamentação teológica de um tema ganha em consistência na medida em que for possível apontar indícios de sua relação direta com o ministério histórico de Jesus⁴.

Metodologicamente, a investigação da autenticidade histórica dos textos vai se pautar pela criteriologia comumente aceita na

⁴ “O Jesus terreno é centro e ponto de partida da teologia do Novo Testamento” (“...der irdische Jesus ist Mitte und Ausgangspunkt der Theologie des Neuen Testaments”), afirmação de Jürgen ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, p. 5. “Um cristianismo ou um kerygma sem o Jesus histórico de Nazaré, é para mim destituído de conteúdo, deixa de ser cristianismo e degenera em ideologia” (E. Schillebeeckx, apud J. E. M. TERRA, *Jesus: O Jesus histórico e o Cristo querigmático*, p. 198).

pesquisa exegética⁵.

A presença do tema das comunhões de mesa em diferentes gêneros literários certamente é um sinal indicador do valor histórico dessa prática de Jesus. Pela sua importância, esse dado passou a determinar a estrutura do presente capítulo.

Na primeira parte serão tratados os textos dos gêneros do material discursivo (ditos da fonte Q, parábolas, discursos de controvérsias ou didáticos). E na segunda, os textos do material narrativo (histórias de milagres, narrativas biográficas, a última ceia de Jesus, as comunhões de mesa do ressurreto).

Para situar o tema e possibilitar a sua visualização no conjunto dos evangelhos incluímos, antes do estudo dos textos propriamente, um bloco de informações gerais e de dados estatísticos.

A motivação para a escolha das comunhões de mesa de Jesus como objeto de pesquisa deste capítulo está ligada à preocupação com a fundamentação bíblico-teológica de Diaconia. Constata-se neste campo uma lacuna, especialmente no que se refere ao contexto da América Latina.

⁵ Especialmente dois autores nos oferecem as linhas básicas da criteriologia: F. Lambiasi e J. E. Martins Terra. Reúnem o que nas últimas décadas veio se cristalizando como critérios para a investigação da historicidade dos textos bíblicos: a) o critério de testemunho múltiplo ou de múltipla atestação (pode-se considerar como autêntico um dado que se encontra atestado em todas ou quase todas as fontes dos sinóticos e por outros escritos do Novo Testamento); b) o critério da descontinuidade das ações e palavras de Jesus em relação às concepções judaicas; c) o critério do estilo de Jesus (estilo lingüístico e estilo pessoal); d) o critério de conformidade ou de coerência (um dito ou um fato de Jesus devem inserir-se bem no ambiente palestinese e particularmente na missão mesma de Jesus); e) o critério de explicação necessária (se diante de um conjunto considerável de fatos ou de dados, que exigem uma explicação coerente e suficiente, se oferece uma explicação que agrupe harmoniosamente todos estes elementos, podemos concluir que estamos diante de um dado autêntico); f) o critério da comunidade (argumentos que procuram remontar ao Jesus histórico, tomando por base a comunidade primitiva). Cf. por exemplo: a) F. LAMBIASI, *Autenticidade histórica dos Evangelhos: estudo de criteriologia*; b) J.E.M. TERRA, *Jesus: O Jesus Histórico e o Cristo Querigmático*; c) J. D. CROSSAN, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*; d) N. PERRIN, *O que ensinou Jesus realmente?*

Na realidade de nosso continente, "mesa" é uma palavra que remete imediatamente a um dos problemas mais graves do dia a dia de uma grande parte de nossas populações: a fome. No capítulo anterior pudemos constatar como a mesa ficou vazia para a população afro-brasileira. A mesa precisa ser servida. Ora, "servir à mesa" é justamente a tradução do termo grego *diakonía*.

A necessidade de que as pessoas pobres tenham acesso a mesas postas, coloca para a nossa pesquisa sobre as comunhões de mesa de Jesus uma pergunta básica no plano da materialidade e da corporalidade: elas atendiam à necessidade da saciação da fome de pão?

Naturalmente, esta pergunta implica outras, como: havia, nessa prática, consciência a respeito das causas da fome? Como se lidava com a tensão entre assistencialismo e transformação social? A dimensão profética estava presente? Tratava-se de uma prática de partilha? Gestava-se nela uma proposta alternativa, um projeto de superação da miséria? Que perfil tinha este projeto? Qual a esperança que nutria essa atividade?

A mesa vazia na América Latina, entretanto, além de expor os nossos graves problemas sociais, políticos e econômicos, denuncia também a dificuldade de reunir ao seu redor os segmentos diferentes e, às vezes, conflitantes de nossa sociedade multifacetária. Questões culturais, étnicas, raciais, religiosas e de gênero são motivos de exclusão da mesa. É o que historicamente afeta a população afro-brasileira. Esta constatação implica a pergunta se o serviço de mesa da Diaconia se restringe à saciação da fome de pão ou se inclui a *koinonía* (a saciação da "sede" de comunhão).

A necessidade de construir mesas de comunhão na América Latina, em que não haja discriminações, coloca outras perguntas para a pesquisa, no plano da comunitariedade: as reuniões de Jesus em torno das mesas eram eventos restritos ou abertos? O uso, por parte de Jesus, da metáfora das ceias inclui a preocupação com o relacionamento entre diferentes?

Em suma, quais são os subsídios que as comunhões de mesa do Jesus-diácono (cf. Mc 10.45; Lc 22.27) oferecem para a fundamentação teológica da Diaconia num contexto de mesas vazias de pão e de comunhão?

O exercício hermenêutico a ser feito neste capítulo vai pressupor os dados da pesquisa sobre a população afro-brasileira. A expectativa a acompanhar a leitura será a de perceber uma fecundação mútua ou um questionamento mútuo entre os universos do contexto e do texto.

Resta mencionar que devemos ao teólogo húngaro János Bolyki a orientação na estruturação do presente capítulo, os impulsos no estudo de vários textos bíblicos e o acesso a importantes referências bibliográficas. Em sua obra *Jesu Tischgemeinschaften* este autor reúne dados inéditos, consistentes e inspiradores sobre as comunhões de mesa de Jesus. Ao mesmo tempo, é necessário destacar as contribuições importantes de pelo menos mais dois teólogos para o estudo do tema: John Dominic Crossan (*O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*) e Rúben Dri (*A utopia de Jesus*).

2.0 - A importância das comunhões de mesa nos evangelhos

Na pesquisa do Novo Testamento, as comunhões de mesa de Jesus têm sido quase sempre associadas ao estudo da eucaristia. Mesmo que a relação entre esses dois temas seja inegável e importante, devemos ousar a afirmação das comunhões de mesa como objeto de pesquisa autônomo. Parece que o próprio tema reclama essa autonomia quando impõe sua presença quantitativa e qualitativamente no conjunto dos textos dos evangelhos.

Para dar suporte à tese da relevância e da autonomia do tema, sejam verificados alguns dados estatísticos⁶ e alguns depoimentos quanto à pergunta pela historicidade dessa prática jesuânica.

O evangelista Lucas destina o espaço de um quinto de sua obra às comunhões de mesa de Jesus e às parábolas que têm as ceias como tema⁷.

De todas as vezes em que aparece o verbo *estíein* (comer) nos evangelhos, noventa por cento das vezes está ligado a Jesus e suas atividades em torno das mesas.

Além das dezoito vezes em que o referido verbo aparece nos sinóticos, é citado mais quarenta e duas vezes na forma da raiz verbal *fagein* (comer). No evangelho segundo João, este último verbo se encontra dez vezes e o verbo *trógein* (comer, mastigar), seis vezes. Ao todo são setenta e seis textos que utilizam estes verbos.

⁶ Para os dados que seguem, veja János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 1.

⁷ “O alimento e as refeições são tópicos importantes no Evangelho de Lucas. O alimento era necessário à vida, e Lucas frisa que toda pessoa tem direito à comida (...) A partilha da comida sob a forma de hospitalidade torna-se, portanto, tema importante para ele” (Halvor MOXNES, *A economia do reino*, p. 122). José Comblin também afirma: “o evangelho segundo Lucas reúne quase todos os textos característicos que se dirigem de modo particular aos famintos” (*A fome e a Bíblia*, p. 30). Reginaldo Veloso associa a preocupação social de Lucas a uma das bem-aventuranças: “Lucas, o evangelista social por excelência, atento e sensível às situações concretas que marcam negativamente a vida dos pobres, dos marginalizados da sociedade, no chão raso da planície, entendeu Jesus dizer simplesmente assim: *Felizes vocês que passam fome: vocês serão saciados!* (*Fome e eucaristia nos escritos do Novo Testamento*, p. 59).

Para nos apercebermos do significado desse levantamento, comparemo-lo com um outro verbo que carrega um conceito teológico importante: *didáskein* (ensinar); este pode ser encontrado, nos quatro evangelhos, apenas cinqüenta e cinco vezes.

O evangelista Marcos quer mostrar o papel determinante das comunhões de mesa através do fato de marcarem o auge de cada uma das três etapas do ministério de Jesus, na forma de ceias de despedida: no encerramento do ministério na Galiléia, Jesus promoveu a comunhão de mesa com a multidão de cinco mil pessoas (6.30-44); ao despedir-se de seus adeptos na região gentílica de Decápolis, ceou com a multidão de quatro mil pessoas (8.1-10) e, para despedir-se de seus discípulos, realizou a Última Ceia, em Jerusalém (14.12-26)⁸.

A freqüência do tema das comunhões de mesa nos evangelhos pode ser visualizada também através da enumeração dos textos básicos em que aparece (considere-se seus respectivos paralelos): Mc 2.18-22 par; Mc 2.13-17 par; Lc 19.1-10; Lc 15.1-2; Mc 6.30-44 par; Mc 8.1-10 par; Lc 7.36-50; 10.38-42; 14.7-14; 14.15-24 par; Mc 14.12-26 par; Lc 24.28-35⁹.

A presença simultânea do tema nos mais diferentes gêneros literários anuncia igualmente a sua importância, como podemos perceber no levantamento que segue.

1. Material discursivo: a) ditos ou *lógia* - Mt 8.11-12 (Lc 13.23-30); Mt 11.18-19 (Lc 7.33-35); Lc 12.35-38; b) parábolas - Lc 15.1-2, 11-32; Lc 16.19-31; Mt 22.1-14 (Lc 14.16-24); c) discursos de controvérsias - Mc 2.18-22 (Mt 9.14-17); Lc 5.33-39; Mc 7.24-30 (Mt 15.21-28); Lc 14.7-14.

⁸ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 93.

⁹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 233.

2. Material narrativo: a) histórias de milagres - Mc 6.30-44 (Mt 14.13-21; Lc 9.10-17; Jo 6.1-15); Mc 8.1-10 (Mt 15.32-38); Jo 2.1-11; b) narrativas biográficas - Mc 2.15-17 (Mt 9.9-13; Lc 5.27-32); Lc 7.36-50; Lc 10.38-42; Lc 19.1-10; c) história da paixão - Mc 14.17-26 (Mt 26.26-30; Lc 22.14-23,28-30); Jo 13.1-20; d) epifanias do ressurreto - Lc 24.13-35; Lc 24.36-43; Jo 21.1-14¹⁰.

Essa presença do tema em gêneros literários diversos nos faz suspeitar que os veiculadores dos diferentes tipos de relatos tenham se servido de material comum da tradição; e que as diferentes coleções orais tenham tido como base fatos históricos comuns¹¹. Portanto, além de os evangelhos expressarem a importância do tema através da linguagem do quantitativo, suscitam a expectativa da existência de uma base histórica consistente para os testemunhos acerca dessa prática de Jesus.

Essa nos parece uma questão importante¹². A investigação da historicidade das comunhões de mesa pode acrescentar elementos novos ao conhecimento do próprio ministério histórico de Jesus. A pesquisa não tem dado atenção suficiente a essa pergunta¹³. Adiantando-nos ao estudo pormenorizado de vários textos bíblicos, queremos trazer sucintamente o depoimento de três autores sobre a pergunta pela historicidade das comunhões de mesa de Jesus.

Norman Perrin afirma que a historicidade deste aspecto do

¹⁰ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 64s.

¹¹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 1 e 65 (nota 347).

¹² Jürgen Roloff está convicto de que “o Jesus terreno é o centro e o ponto de partida da teologia do Novo Testamento e que uma compreensão objetiva de tantas vozes teológicas do cristianismo primitivo só é possível quando se as ouve desde este centro” (“...die Überzeugung, dass der irdische Jesus Mitte und Ausgangspunkt der Theologie des Neuen Testaments ist und dass ein sachgemässes Verstehen der vielfältigen theologischen Stimmen des Urchristentums nur gelingen kann, wenn man sie von dieser Mitte her hört”) - *Das Kerygma und der irdische Jesus*, p. 5.

¹³ Convencionalmente, ao estudar-se a trajetória de vida do Nazareno, considera-se seus ensinamentos e suas ações. No quadro de seus feitos, inclui-se os milagres, os atritos com seus oponentes e sua paixão, passando-se de largo das comunhões de mesa.

ministério de Jesus não está muito explícita na atual forma da tradição do evangelho. Há uma grande distância entre essa tradição e os fatos históricos. Entretanto, deve ter sido uma prática mais significativa para os seus seguidores e mais escandalosa para os seus críticos do que normalmente percebemos. Propõe, por isso, que a pergunta pela historicidade das comunhões de mesa de Jesus seja vinculada ao acontecimento histórico da própria cruz: "Deve ter havido algo neste fato que causou séria ofensa aos contemporâneos de Jesus"¹⁴.

O autor duvida que a causa da morte de Jesus tenha tido como fatores decisivos apenas a forma de como ele interpretou a lei e a sua atitude apelante na purificação do templo. "Cremos que uma regular comunhão de mesa, em nome do reino de Deus, entre Jesus e seus seguidores, quando esses seguidores incluíam 'judeus que se tornaram como gentios', possa ter sido justamente um tal fator"¹⁵.

Argumenta que os judeus, como povo que tem sua terra ocupada por um poder estrangeiro, tinham a tendência de cerrar fileiras contra o inimigo. Nesta situação de pressão, eram sustentados pela convicção de que Deus estava do seu lado. Quando Jesus pregou que eles estavam equivocados na sua compreensão de Deus e na sua relação com os proscritos, e mais que isto, quando Jesus acolheu esses proscritos nas suas comunhões de mesa, isto significou um golpe contra as suas convicções fundamentais. Daí ser difícil imaginar outra coisa mais ofensiva à liderança religiosa da época¹⁶.

Segundo o mesmo autor, as comunhões de mesa com "publicanos e pecadores", como característica do ministério histórico de Jesus,

¹⁴ Cf. Norman PERRIN, *O que ensinou Jesus realmente?* p. 127.

¹⁵ Id., *Ibid.*, p. 127.

¹⁶ Cf. Id., *Ibid.*, p. 128.

contam ainda com uma outra evidência: as refeições comunitárias no cristianismo primitivo. Norman Perrin está convicto que essas eram importantes de fato como refeições (a construção teológica sobre essa prática foi um ato segundo) e que sua origem não pode estar apenas na última ceia de Jesus nem nas ceias judaicas ou qumrânicas, mas "são continuação de uma prática regular no ministério de Jesus"¹⁷.

O autor afirma ainda que a comunhão de mesa, sempre marcada por muita alegria, "sobreviveu à crucificação, tornou-se o centro da vida comunitária dos primeiros cristãos e constituiu a ligação mais direta entre essa vida comunitária e a comunhão pré-pascal de Jesus e seus discípulos"¹⁸.

Certamente, a viva memória das comunhões de mesa do tempo pré-pascal forneceu o padrão para a comunhão dos cristãos das primeiras comunidades com o Senhor ressurreto. Esta comunhão, que tão bem caracterizou o cristianismo primitivo, exerceu uma grande influência sobre a tradição de Jesus¹⁹.

Decorre daí a necessidade de se reconstruir a natureza e o sentido desta prática a partir dos ditos e das parábolas autênticos de Jesus. Pois, "podemos ver nesta comunhão de mesa a característica principal do ministério de Jesus"²⁰.

Jürgen Roloff, ao ocupar-se com a questão da historicidade da comunhão de mesa testemunhada pelas narrativas da multiplicação

¹⁷ Norman PERRIN, *O que ensinou Jesus realmente?* p. 130. Cf também John Dominic CROSSAN, *O Jesus Histórico*, p. 398-405.

¹⁸ Norman PERRIN, op. cit., p. 133.

¹⁹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 133. Quanto a isto, Halvor Moxnes afirma que, para Lucas, o tema da comunhão de mesa era tão importante que "constitui excelente ponto de partida para o estudo da visão da comunidade cristã, em particular das relações sociais e dos esforços missionários" (*A economia do reino*, p. 122).

²⁰ Norman PERRIN, op. cit., p. 133.

dos pães em Marcos (6.34-44; 8.1-9), chega à conclusão de que, apesar das dificuldades da pesquisa, de reconstituir com exatidão os fatos históricos, temos que considerar a evidência de que esses relatos "apontam para um episódio especialmente relevante da atuação de Jesus na Galiléia; apontam para uma refeição que Jesus realizou com uma grande multidão de adeptos, durante a qual ele concedeu comunhão de mesa"²¹.

John Dominic Crossan vê na prática da comensalidade "a essência do movimento original de Jesus: um igualitarismo em que se partilha de bens espirituais e materiais"²².

Estas considerações nos permitem registrar uma constatação básica para o estudo do nosso tema: há evidências de que Jesus de Nazaré realizava historicamente comunhão de mesa com as pessoas que o seguiam.

A esta conclusão é importante acrescentar que no contexto dos movimentos de renovação religiosa nas regiões da Galiléia e Judéia, as comunhões de mesa de Jesus representavam uma experiência singular. Não há conhecimento da prática de ceias abertas, inclusivas, como as que Jesus realizou, ao reunir em volta da mesa, em nome de Deus, as pessoas social e religiosamente excluídas²³.

Portanto, proporcional à dimensão quantitativa dos testemunhos acerca das comunhões de mesa de Jesus é a sua qualidade teológica. O perfil do ministério do enviado de Deus a este mundo não mais pode ser desenhado sem que se leve em conta a

²¹ Jürgen ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, p. 245: "...dass die Speisungsberichte auf eine besonders hervorstechende Episode der galiläischen Wirksamkeit Jesu zurückverweisen, auf eine Mahlzeit, die er mit einer grossen Schar seiner Anhänger gehalten und in deren Verlauf er den Seinen in besonderer Weise Tischgemeinschaft gewährt hat".

²² John Dominic CROSSAN, *O Jesus Histórico*, p. 378.

²³ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 73.

mesa: instrumento que Jesus usou para exercitar e ensinar *diakonía* e *koinonía*.

3.0 - As comunhões de mesa no material discursivo

3.1 - Ditos da fonte Q²⁴

3.1.1 - A ceia do Reino com os povos (Mt 8.11s; Lc 13.28s)

A maioria dos exegetas não tem dúvidas de que a origem deste *lógion*²⁵ está na fonte Q²⁶. Joachim Jeremias afirma que o dito não só é muito antigo, como deve remontar ao próprio Jesus²⁷. No estudo comparativo entre os dois sinóticos que trazem o texto, constata-se que a versão de Mateus é a mais antiga²⁸.

Esta palavra de Jesus foi interpretada tanto por Q quanto por Mateus e Lucas, a partir do pano de fundo vétero-testamentário. No Antigo Testamento, a idéia da peregrinação dos povos, desde os quatro cantos da terra, para Sião, inclui três aspectos: a) Javé reunirá o resto de seu povo desde a dispersão (Sl 107.3; Is 43.5; 49.12); b) os povos (gentios) acorrerão para Sião: o Senhor será conhecido em todas as partes do mundo (Is. 2.2s; Mq 4.1; Is 59.19; Ml 1.11; c) o Senhor preparará para todos os povos uma ceia salvífica em Sião (Is. 25.6-9).

²⁴ *Fonte Q* é um conjunto de textos (ou ditos da tradição oral) que serviu de fonte para a composição dos evangelhos de Mateus e Lucas, e que não foi usada por Marcos (ou que este apresenta com conteúdo diferente). Segundo a teoria mais aceita na pesquisa exegética, Mateus e Lucas basearam-se em duas fontes: no texto de Marcos, o primeiro evangelho a ser escrito, e na fonte Q, também denominada de *fonte de ditos*. A letra “Q” é abreviatura da palavra alemã “Quelle”, que significa “fonte”. Tendo em vista o tema em estudo “comunhões de mesa”, é importante lembrar que a fonte Q contém quase que exclusivamente ditos de Jesus (cf. Uwe WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, p. 108 e 339).

²⁵ *Lógion* provém do grego *ló, gion* e significa *palavra* ou *dito* ou *sentença* proferida por Jesus. O plural é *lógia*, transliteração de *lo, gia* (cf. Uwe WEGNER, op. cit., p. 339).

²⁶ Cf. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, p. 25 e 100; Siegfried SCHULZ, *Q – Die Spruchquelle der Evangelisten*, p. 244; Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 213s; János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 68; Uwe WEGNER, op. cit., p. 109.

²⁷ Cf. Joachim. JEREMIAS, op. cit., p. 22,25,55,236.

²⁸ Cf. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, p. 395.

Jürgen Becker²⁹ lembra, neste contexto, que desde a apocalítica pós-isaiânica (cf. Is 25.6) é possível perseguir a noção de que Deus haverá de oferecer, no fim dos tempos, uma ceia de abundância sem medida para os justos e salvos. O pano de fundo desta compreensão é a fé de que Javé é o rei de todos os reis e povos, o Senhor de toda a criação e que sob o seu senhorio haverá fartura de comida e bebida, enquanto a fome e suas causas deixarão de existir. A paz reinará em toda a terra, inclusive entre os animais (Is 11.6ss).

O lógion de Mt 8.11s e o seu paralelo em Lucas é um testemunho de que Jesus assumiu esta tradição apocalíptica. Neste dito, as expectativas acerca da peregrinação dos gentios para Sião e a ceia salvífica em Sião se fundem de tal modo que aparecem juntas³⁰.

Joachim Jeremias, ao referir-se à reunião dos povos em torno da mesa do reino de Deus, percebe no texto a insinuação quanto a uma proposta missionária de Jesus entre os gentios, durante o seu ministério. Conclui que, embora ele não a tenha promovido efetivamente, sua expectativa era a da participação dos gentios no reino de Deus³¹.

Neste contexto, dois encontros de Jesus com pessoas gentias podem ser lembradas: o centurião de Cafarnaum (Lc 7.1-10) e a mulher siro-fenícia (Mc 7.28). O resultado desses encontros é que também os gentios são beneficiados pela mesa farta do reino de Deus³².

Segundo constata Siegfried Schulz, a comunidade Q vivia na

²⁹ Cf. Jürgen BECKER, *Jesus von Nazaret*, p.194s.

³⁰ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 69.

³¹ Cf. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, p. 134, 236.

³² Cf. János BOLYKI, op. cit., p. 69.

expectativa de que o fim dos tempos, isto é, a chegada do Filho do humano, seria marcado pela conversão dos gentios³³. Joachim Jeremias acrescenta a isto que do caráter escatológico de nosso *lógion* também faz parte a idéia da ressurreição dos patriarcas, os quais tomarão lugar à mesa do reino de Deus³⁴.

A pergunta que até aqui ainda não tem uma resposta clara é: quem, de fato, estará à mesa com os patriarcas? Apenas os membros fiéis do povo eleito ou também os gentios convertidos ao judaísmo?³⁵

A partir das comunhões de mesa de Jesus, esta pergunta tem uma resposta. O *lógion* em questão reflete o que já se passa nessas ceias, ou seja, pessoas desprezadas, discriminadas, pecadoras, gentias são acolhidas na comunhão do enviado de Deus. Portanto, a prática de Jesus extrapola as expectativas vétero-testamentárias.

Por isso, pode-se dizer que o dito de Jesus traz a idéia tanto de uma continuidade no que se refere à promessa de salvação no Antigo Testamento, quanto também de uma descontinuidade, já que os comensais dos patriarcas serão também gentios, sem a condição prévia de uma conversão à fé judaica³⁶.

Com referência ao aspecto da continuidade da tradição vétero-testamentária no ministério de Jesus, é necessário acrescentar que, além da influência da tradição apocalíptica, a compreensão de Jesus acerca da proximidade do reino de Deus está também baseada, de acordo com Jürgen Becker³⁷, numa tradição de cunho sapiencial, que surgiu paralelamente à apocalíptica. Nesta, Deus é compreendido como aquele que no decorrer de toda a história

³³ Cf. Siegfried SCHULZ, *Q – Die Spruchquelle der Evangelisten*, p. 230ss.

³⁴ Cf. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, p. 236s.

³⁵ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 70.

³⁶ Cf. Id., *Ibid.*, p. 70.

³⁷ Cf. Jürgen BECKER, *Jesus von Nazaret*, p. 195s.

abençoa todas as pessoas com alimentos e, de maneira especial, satisfaz as pessoas pobres com pão (Sl 132.15; 146.7).

Não se trata aqui de uma intervenção divina que vence a miséria somente no fim dos tempos, mas do cuidado ininterrupto do Criador pelas suas criaturas, para que elas possam viver. Vigora aqui, portanto, a fé na misericordiosa obra criadora de Deus, através da qual ele sempre de novo garante alimentos para todas as pessoas (Sl 145.8s, 15s). Deus é louvado porque permite que a terra produza o pão para satisfazer a fome, e o vinho para alegrar o coração do ser humano (Sl 104.14s)³⁸.

A influência desta tradição no ministério de Jesus se mostra especialmente nas suas práticas históricas de comunhão de mesa, sendo que o *lógion* em apreço não pode ser tratado de forma isolada destas práticas. Estas têm também a função de alimentar pessoas famintas. O reino de Deus e a salvação se manifestam também nos gestos concretos do tempo presente em que o cuidado misericordioso de Deus é manifestado às suas criaturas. Ao mesmo tempo em que nesta prática há uma continuidade da teologia vétero-testamentária, mostra-se também a novidade trazida por Jesus: o cuidado de Deus inclui as pessoas excluídas.

A partir das considerações acima apresentadas, podemos registrar duas conclusões. 1) O *lógion* de Mt 8.11s, transmitido pela fonte Q, trata da expectativa de Jesus em relação a uma ceia festiva, a ter lugar no fim dos tempos, e que vai reunir ao redor da mesma mesa os patriarcas judeus e os povos provenientes de todas as partes do mundo, abrindo a perspectiva da salvação para todos os povos, inclusive os gentios. 2) Esta expectativa ilumina

³⁸ No estudo de comunidades afro-brasileiras, defrontamo-nos reiteradamente com essa mesma convicção: o pão de cada dia é uma bênção divina; o Criador deve ser louvado por essa dádiva e a terra que gera a colheita deve ser um bem comum e tratada com respeito. No Novo Testamento podemos perceber a influência dessa tradição vétero-testamentária no discurso de Jesus, registrado em Mt 6.25ss.

o ministério de Jesus, fundamentando sua prática de promover comunhões de mesa, nas quais a misericórdia de Deus se manifesta tanto na farta alimentação das pessoas famintas quanto na aceitação das pessoas excluídas.

3.1.2 – O asceta e o glutão (Mt 11.18s; Lc 7.33-35)

As versões de Mateus e Lucas deste texto apresentam poucas variações e têm a sua origem em Q. O *lógion* remonta, conforme Joachim Jeremias, ao próprio Jesus³⁹.

Neste dito são contrapostos João Batista “que não comia nem bebia” (Mt 11.18) e Jesus, que, na opinião da elite religiosa, é um *fagos e oinopótes* (glutão e bebedor de vinho, Mt 11.19), uma alusão à prática da comensalidade com pessoas pecadoras.

Os exegetas são unânimes na afirmação de que estes atributos dados a Jesus indicam a credibilidade histórica das suas comunhões de mesa⁴⁰. Mais do que isto, atestam que estas práticas de Jesus, devido à sua repetição em várias ocasiões, não são periféricas nos evangelhos, mas ocupam um espaço central⁴¹.

A irritação da liderança religiosa se devia a dois motivos: a) os alimentos consumidos podiam ter uma origem impura; além disso, podia tratar-se de alimentos sobre os quais não se estava recolhendo impostos; b) as pessoas com as quais Jesus comia eram consideradas impuras e não cumpriam as leis⁴².

³⁹ Cf. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, p. 25 e 29.

⁴⁰ Cf. Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 192, 194-221; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus II*, p. 188s; Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium I*, p. 424s. Entende-se que nenhum dos redatores teria interesse de incluir, por conta própria, atributos tão pejorativos, que ferissem a imagem de Jesus. E se, por outro lado, não os desconsideraram em seus trabalhos de redação, é porque seu fundo histórico era incontestável.

⁴¹ Cf. Ulrich LUZ, op. cit., p. 188s.

⁴² Cf. Bernd KOLLMANN, op. cit., p. 194 (nota 25); János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 72s.

Portanto, a comensalidade constituía um forte motivo de conflitos. Era uma prática que se chocava frontalmente com a ordem de valores e costumes defendida pelos expoentes da religião. De sua parte, Jesus também tinha uma postura crítica em relação a uma liderança que não queria conceber nem a ascese de João e nem as suas comunhões de mesa como sinal dos tempos messiânicos⁴³.

Cabe ainda fazer referência a um elemento cristológico presente no *lógion* em estudo: os conflitos mencionados não se limitam a uma diferença pessoal entre o Batista e o Filho do humano, mas as comunhões de mesa de Jesus com pessoas excluídas, mais do que uma forma pessoal de agir, são o cumprimento do seu envio como Filho do humano⁴⁴. Quer dizer, as comunhões de mesa de Jesus são parte inerente à compreensão de missão do enviado de Deus.

3.2 - Parábolas

3.2.1 - Parábolas da fonte Q

3.2.1.1 - Os servos fiéis e o senhor-servo (Lc 12.35-38)

De acordo com János Bolyki⁴⁵, uma chave de leitura desta parábola é o verbo *perizónumi* (cingir-se, v. 35 e 37). É ao encontro das pessoas cingidas, preparadas para o trabalho, que vem o senhor. Este os surpreenderá, cingindo-se para servi-los em sua

⁴³ Cf. János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 73. Conforme o autor, os dados mencionados contribuem para a credibilidade histórica das comunhões de mesa de Jesus, também porque correspondem à realidade religiosa palestinese da época de Jesus e a uma postura reconhecidamente histórica de Jesus. Daí a razão de se descartar na exegese, neste caso, a hipótese de uma projeção de conflitos existentes na Igreja Primitiva para o tempo de atuação de Jesus (p. 73).

⁴⁴ Cf. Id., *Ibid.*, p. 73s.

⁴⁵ Cf. Id., *Ibid.*, p. 74.

própria mesa. Contrariando radicalmente todos os costumes, o senhor prepara para seus servos a ceia festiva⁴⁶.

Há uma troca de papéis. Esta quer apontar para a diferença entre os tempos antes e depois da parusia: os discípulos, que no tempo presente estão cingidos, com a mesa preparada para receberem o Senhor, tornar-se-ão participantes da grande ceia do reino de Deus, na qual o próprio Cristo lhes oferecerá a mesa posta⁴⁷.

Além disso, é importante perceber que, nesta parábola, a imagem do senhor-servo não tem aplicação apenas para o tempo escatológico. Pois, Lucas, em seu relato sobre a Última Ceia, fala do Senhor que serve à mesa (22.24-27)⁴⁸. "O pano de fundo desta imagem é a realidade histórica de Jesus, que no círculo dos seus discípulos era como quem serve à mesa e não como quem veio para ser servido"⁴⁹ (cf. também Mc 10.45; Jo 13.1-11).

Devemos considerar, então, que dois temas se encontram fundidos na parábola. Um se refere ao Jesus histórico e à sua prática de comunhão de mesa; deste, suas seguidoras e seus seguidores aprenderam o exemplo; e este é o mesmo que no seu reino escatológico cingir-se-à para servir à mesa. O outro tema considera justamente a comunidade de suas seguidoras e seus seguidores (comunidade cristã primitiva) na condição de vigilantes: esperam pelo tempo em que poderão tomar lugar à mesa do Senhor para serem por ele servidos; enquanto esse tempo não chega, seguem sua vida "cingidos", servindo à mesa, promovendo

⁴⁶ Cf. Wolfgang WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 243.

⁴⁷ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 74.

⁴⁸ Cf. Id., *Ibid.*, p. 74s.

⁴⁹ Wolfgang WIEFEL, op. cit., p. 243; Cf. Joachim JEREMIAS, *As Parábolas de Jesus*, p. 52.

comunhões de mesa, inspirados na ética de Jesus⁵⁰.

Concluímos deste breve estudo que a parábola dos servos vigilantes e do senhor-servo quer, por um lado, apontar para frente, para o tempo escatológico, em que as pessoas seguidoras de Jesus serão reunidas em torno da mesa do reino; por outro, quer chamar atenção para a necessidade da vigilância ativa no tempo presente, através da prática da comunhão de mesa⁵¹.

3.2.1.2 - A grande ceia (Mt 22.1-14; Lc 14.16-24)

John Dominic Crossan constata que atrás das diversas versões desta parábola, que apresentam interpretações diferentes de acordo com os contextos em que foram transmitidas, "é possível perceber um enredo estrutural em comum"⁵².

Conforme a análise da história das formas, os elementos originais que fazem parte deste enredo são: preparação e convite para a ceia festiva, rejeição do convite, convite de outros hóspedes, e, aceitação do convite⁵³.

Quanto ao processo histórico-transmissivo do texto, János Bolyki afirma que "a parábola jesuânica foi inicialmente transmitida pela fonte Q, surgindo então a variante simplificada pré-lucânica e, mais tarde, a variante alegorizante pré-mateana,

⁵⁰ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 75. Neste contexto, a expressão usada por Wolfgang Wiefel de que "dormir é a cessação da comunhão" (op. cit., p. 243) pode ser um indicativo de que o "estar despertado" da comunidade se traduzia concretamente na prática da comunhão de mesa, uma vigilância ativa em relação à comunhão efetiva que está por vir na grande ceia do reino.

⁵¹ Isso lembra os ritos da religião africana: a partilha da comida, no contexto da dança em círculo (*xirê*) se dá na expectativa do *xirê* infinito, em que a vida, a liberdade, o amor, a alegria serão celebradas para sempre.

⁵² John Dominic CROSSAN, *O Jesus Histórico*, p. 298.

⁵³ Cf. János BOLYKI, op. cit., p. 75. Conforme o autor, a análise da história das formas pode reconstruir aproximativamente a parábola original, levando em conta o 64º *lógion* do evangelho segundo Tomé.

que os dois sinóticos usaram para acrescentar suas próprias ampliações redacionais”⁵⁴.

No que se refere ao trabalho redacional, Ulrich Luz chama a atenção para os versículos 11-13, que se referem à pessoa que não vestia traje de casamento; segundo este autor, trata-se de um acréscimo destinado à comunidade específica de Mateus, já que no trabalho deste evangelista as ameaças de juízo encontradas na tradição, dirigidas aos líderes de Israel, são comumente redirecionadas para a sua própria comunidade⁵⁵.

Por isso, a inclusão na parábola, de uma pessoa que não levou a sério as regras do modo de se vestir numa festa oferecida pelo rei, reflete, conforme Joachim Jeremias⁵⁶, a realidade eclesiológica em que o redator se encontra. A comunidade de Mateus é uma *communio mixta*⁵⁷, consistindo não apenas de pessoas exemplares. Se a parábola original afirma que o rei mandou convidar “maus e bons” (v. 10), então não faltava o necessário embasamento para esta ampliação redacional. É de se reconhecer uma visão eclesiológica realista por parte de Mateus: nas comunhões de mesa da Igreja podem ser encontrados “bons e maus” (22.10).

Joachim Jeremias constata que em Mateus esta parábola apresenta, assim como nas perícopes precedentes (“os dois filhos”,

⁵⁴ János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 75: “Das jesuanische Gleichnis wurde zunächst in Q tradiert, dann entstand die einfachere vorlukanische und später die allegorisierende vormatthäische Variante, welche die beiden Synoptiker mit ihren eigenen redaktionellen Erweiterungen versehen haben”. Cf. também Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 208; Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium II*, p.234s.

⁵⁵ Cf. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, p. 57s. Quanto a isto, John Dominic Crossan lembra que a idéia do juízo, acrescentada à versão de Mateus (22.7), que tem um paralelo no contexto anterior (21.33ss), é uma referência à destruição de Jerusalém no ano de 70dC, entendida como punição aos judeus por terem rejeitado o cristianismo de Mateus (*O Jesus Histórico*, p. 298).

⁵⁶ Cf. Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 1956, p. 37-39. Em nossa pesquisa, faremos uso, do autor Joachim Jeremias, tanto da versão original “Die Gleichnisse Jesu” quanto da traduzida “As Parábolas de Jesus”. A recorrência à obra original se faz necessária pelo motivo de a versão em português ser tradução de uma edição alemã abreviada e faltarem nela dados que para o nosso trabalho são imprescindíveis.

⁵⁷ Cf. János BOLYKI, op. cit., p. 76.

21.28ss; "os lavradores maus", 21.33ss.), um resumo da história salvífica⁵⁸.

Também Aurel von Jüchen averigua que na alegoria de Mateus estão presentes os passos da história salvífica desde a atuação dos profetas vétero-testamentários (os servos enviados, 22.3) até os apóstolos missionários (os servos enviados às estradas para convidar todas as pessoas que encontrassem, 22. 9). Ao evangelista interessa, sobretudo, fundamentar que o convite aos gentios para a ceia messiânica obedece à vontade de Deus⁵⁹.

Ao mesmo tempo em que o evangelista quer afirmar o caráter de inclusividade do convite de Deus, está também ocupado com a pergunta de como, no decorrer da história, as pessoas reagiram a este convite. Por isso, Bernd Kollmann destaca a preocupação de Mateus com o comportamento que as pessoas devem ter quando são confrontadas com o convite de Deus. Para este autor, a parábola têm, pois, um caráter parenético, paradigmático⁶⁰.

Portanto, o trabalho redacional de Mateus aponta para o tema do compromisso ético na comunhão do reino de Deus. Inclui uma advertência (Mt 22.13) dirigida às pessoas que podem se encontrar na comunhão de mesa movidas pelo mal-entendido de que o Evangelho da graça libera os crentes do compromisso ético, realidade esta experimentada em campos missionários da Igreja (cf. Mt 22.11-12).

A expulsão do homem que não trajava veste nupcial tem a função de desfazer este mal-entendido: na comunidade cristã há regras comuns, que, se não observadas, podem ser um sinal de

⁵⁸ Cf. Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 58 (1956). Conforme este autor, na alegorização de Mateus, os primeiros enviados do rei significam os profetas; o segundo grupo de enviados, os apóstolos e missionários. O convite levado para as ruas se refere à missão entre os gentios. A entrada na sala do banquete representa o batismo. O banquete é a ceia salvífica. A inspeção na sala é o juízo final. As trevas são o inferno (cf. p. 57s).

⁵⁹ Aurel von JÜCHEN, *Jesus zwischen Reich und Arm*, p. 50s.

⁶⁰ Cf. Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 212.

bagatelização da oportunidade que o Evangelho da graça oferece (v. 12)⁶¹. Wilfrid Buchweitz interpreta este aspecto do texto afirmando que “faz parte da sala de banquete a roupa do amor a Deus e do amor a todos os outros convidados, da comunhão com Deus e todos os outros convidados, por mais diferentes e estranhos que estes sejam”⁶².

No trabalho redacional do texto estão, portanto, refletidas as experiências missionárias da Igreja Primitiva. O evangelista Mateus é movido pelo interesse de fundamentar, a partir da parábola de Jesus, a inclusão dos gentios na missão e, ao mesmo tempo, de esclarecer que a comunidade cristã mista, que resulta do trabalho missionário, deve possuir uma identidade ética clara⁶³.

No que se refere à versão de Lucas (14.15-24), que permite visualizar com mais clareza o núcleo original da parábola de Jesus⁶⁴, a ênfase do trabalho redacional está na explicitação da realidade de miséria da Palestina. Plasticamente o redator descreve a existência, por um lado, de proprietários abastados (14.18-20: dono de campos, dono de cinco juntas de bois e alguém

⁶¹ Cf. Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 39 (1956). Wilfrid BUCHWEITZ, *Mateus 22.1-14*, p. 207. Este último autor afirma: “Aceitar o convite tem consequências... Significa aceitar outra realidade..., mudar de um mundo para outro..., viver a vida numa outra direção. O mundo do amor e da graça de Deus tem uma base e conteúdo próprios. Ali não cabe mais gente com a velha roupa de uma vida voltada para si mesmo” (p. 207).

⁶² Wilfrid BUCHWEITZ, op. cit., p. 207. O autor entende que: “Não querer pôr roupa nova, na sala de banquete, significa querer aceitar a graça de Deus, mas ao mesmo tempo querer continuar a viver a velha vida voltada para si mesmo... É um conflito constante o de pôr e tirar a veste nupcial... Dentro do reino eu constantemente tiro a veste nupcial... Não considero os outros convidados..., rejeito-os quando a sua veste nupcial é de outro feitio ou cor que a minha” (p. 207 e 209).

⁶³ O tema polêmico com que se ocupa o redator do evangelho de Mateus, a simultaneidade da inclusividade e da responsabilidade ética na comunidade é atual. Basta recordar o conflito surgido na comunidade remanescente de quilombo, em Retiro do Mangaraí, no episódio que envolveu Augusto Stein e os demais herdeiros e herdeiras da terra comum. O caráter inclusivo da comunidade se mostrou através da incorporação de uma pessoa etnicamente diferente entre os herdeiros. A pessoa incluída, no entanto, optou em não assumir os valores éticos válidos para a coletividade, entrando em choque com a causa da *mesa comum* dos Benvindos.

⁶⁴ Cf. Aurel von JÜCHEN, *Jesus zwischen Reich und Arm*, p. 51.

ocupado com uma festa de casamento)⁶⁵ e por outro, de pessoas pobres, aleijadas, cegas, moradoras das ruas e dos becos, das que se encontram nos caminhos e atalhos (14.21,23).

Para Aurel von Jüchen, é impossível não reconhecer nesta versão a intenção da parábola original de Jesus de mostrar o abismo existente entre os ricos e os miseráveis da sociedade da Palestina. E acrescenta: a discrepância entre riqueza e miséria é sempre um claro indicador de que a sociedade está doente⁶⁶.

Na linguagem do autor, os "gordos e satisfeitos", ocupados consigo mesmos, demonstram não possuírem nenhuma sensibilidade em relação ao *kairós* messiânico. Estão envolvidos em atividades que os torna tolos. Os pobres, cegos, aleijados e vagabundos sentem que em Jesus, a promessa de Deus quer se tornar realidade⁶⁷.

Feitas as considerações sobre os trabalhos redacionais, atentemos ainda para a ligação do texto com o dado histórico das comunhões de mesa de Jesus.

János Bolyki verifica que, sem dúvida, esta relação pode ser traçada. E mais do que isto, pode-se até voltar, a partir da parábola, a um tempo anterior às comunhões de mesa de Jesus com as pessoas pecadoras, quando Jesus ainda oferecia às pessoas oficialmente pertencentes a Israel o ante-gosto da ceia messiânica (por exemplo: Mc 2.13-15). Após a postura de rejeição dos membros

⁶⁵ Quanto às cinco juntas de bois, elas denunciam a situação econômica do proprietário pelo fato de um agricultor palestino normal necessitar de apenas uma ou duas juntas para cultivar 10 a 20 ha de terras produtivas. Este agricultor somou cinco juntas às que já possuía. Com referência ao personagem que alegou seu casamento para dispensar o convite, certamente o ouvinte da parábola se imaginou sua ocupação com os preparativos de uma grande festa, com muitos convidados. O Evangelho de Tomé menciona ainda um quarto convidado, que se desculpa, alegando a compra de uma aldeia inteira, tendo que se ocupar com a cobrança dos aluguéis (cf. Aurel von JÜCHEN, *Jesus zwischen Reich und Arm*, p. 51).

⁶⁶ Cf. Aurel von JÜCHEN, *Jesus zwischen Reich und Arm*, p. 51.

⁶⁷ Cf. Id., *Ibid.*, p. 51s.

oficiais (Mc 2.6s,16) é que se chegou aos "pobres, coxos, cegos e aleijados" (Lc 14.21) e aos "maus e bons" (Mt 22.11)⁶⁸.

Em vista disso é que os membros oficiais do povo levantam o seu protesto contra a presença dos hóspedes suspeitos das comunhões de mesa de Jesus de Nazaré, provocando a resposta incisiva de Jesus em forma de apotegmas⁶⁹ e parábolas⁷⁰.

John Dominic Crossan, referindo-se ao núcleo comum que embasa as diferentes versões da parábola, descreve muito bem as razões do protesto contra a comensalidade. Sendo ela de caráter aleatório e livre (o convite é estendido a qualquer pessoa encontrada na rua, Mt 22.9), cria uma situação em que pessoas de todas as classes, sexos, etnias e condições sociais se misturam. "É este *qualquer um* que anula a função social da mesa, que seria estabelecer uma hierarquia através daquilo que se come, de como se come e de quem compartilha a comida"⁷¹.

Essa comensalidade igualitária, afirma o autor, traz em seu bojo uma contestação social que se transforma em grande ameaça. Nela Jesus não faz as devidas distinções e discriminações. Por isso recebe a imediata objeção através de acusações (cf. Mt 11.19).

Na compreensão de John Dominic Crossan, em qualquer situação cultural em que distinções entre os diversos pratos e pessoas convidadas refletem diferenças, discriminações e hierarquias sociais, uma mesa e um cardápio abertos a todas as pessoas podem ser ofensivos.

⁶⁸ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 77.

⁶⁹ Apotegmas: designação dada por Rudolf Bultmann a "pequenas histórias que se encontram em torno de uma ou mais palavras de Jesus. ... costumam culminar num dito de Jesus, geralmente curto e incisivo"; chamados também de "paradigmas" (Martin Dibelius) ou "créia" (Klaus Berger). Quanto a isto, cf. Uwe WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, p. 184, 188, 337.

⁷⁰ János BOLYKI, op. cit., p. 77s.

⁷¹ John Dominic CROSSAN, *O Jesus Histórico*, p. 298s.

Ao mesmo tempo, afirma o autor, distinções e discriminações entre pratos e convidados diferentes correspondem a distinções e discriminações entre lugares à mesa e saudações. Na verdade, três níveis culturais se interligam: o nível microcósmico da comida, o nível mesocósmico da mesa e o nível macrocósmico da própria sociedade. E conclui: "Uma subversão dos dois primeiros níveis representa um ataque deliberado ao terceiro"⁷².

Devido ao processo de transmissão pelo qual passou a parábola da grande ceia, é possível detectar nela várias camadas de mensagens. Destacamos, conclusivamente, as que seguem.

1. A mudança na história da salvação. Esta camada, que serve de suporte à preocupação missionária da versão alegorizante de Mateus, anuncia que no reino de Deus não entrarão os dirigentes do povo quando se auto-excluem (cf. Mt 22.5s; Lc 14.18-20); entrarão os seus desprezados (Mt 22.9; Lc 14.21); não Israel pela condição de povo eleito, mas os povos (Mt 22.10; Lc 14.23)⁷³. Surpreende a soberana liberdade divina quanto aos destinatários da salvação⁷⁴.

Entretanto, o caráter aleatório e livre da comensalidade, como elemento mais surpreendente da parábola, além de fundamentar

⁷² John Dominic CROSSAN, *O Jesus Histórico*, p. 299. A partir desta análise do autor, seria muito interessante aprofundar a investigação dos processos desencadeados junto às mesas no contexto da missão dos apóstolos. Em nosso breve estudo, no primeiro capítulo, fizemos referência aos dois primeiros níveis: o da comida e o da mesa. Até que ponto a superação de barreiras nos níveis micro e mesocósmico redundou em sinais de *subversão* de estruturas das sociedades em que os apóstolos atuaram?

⁷³ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 76 e também Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, II, 242.

⁷⁴ Cf. Luise SCHOTTROFF, *Das Gleichnis vom grossen Gastmahl in der Logienquelle*, p. 104s. Conforme Wilfrid Buchweitz, a liberdade de Deus o levou a escolher primeiro a Israel. O povo eleito desperdiçou este privilégio, consciente e até agressivamente. Por isso, a mesma liberdade de Deus o faz estender o convite para além das fronteiras de Israel, para outros povos, que agora se tornam privilegiados. "O convite é universal. Quando num lugar ele é recusado, é estendido a outros, 'a quantos encontrardes' (v. 9), a 'maus e bons' (v. 10)" (*Mateus 22.1-14*, p. 207). János Bolyki afirma que este aspecto da parábola é, ao mesmo tempo, um testemunho da teologia de Jesus, de como ele vê o Pai. O pai celeste chama para a sua comunhão de amor primeiro aqueles que desde o início são para isto chamados (portanto, aqueles, que sabiam que haverá uma tal ceia e que lá eles são esperados). Se o convite é rejeitado por esses, então ele chamará aqueles que não se consideram convidados e finalmente aqueles que nunca ouviram falar de uma ceia salvífica messiânica, portanto, os gentios (cf. János BOLYKI, op. cit., p. 78).

a inclusividade na compreensão de missão, abriga uma mensagem de cunho social, explicitada especialmente pelo evangelista Lucas.

Num contexto em que a refeição reflete a estrutura hierárquica e discriminatória da sociedade, a comunhão de mesa aberta significa a subversão desta estrutura.

A intenção contestatória e profética da parábola pode ser percebida também quando esta explicita a discrepância entre abastados e miseráveis. Denuncia que para os primeiros, o sentido da vida pode se esgotar na ocupação que garante a cada um uma mesa farta em sua casa. E alerta que, para os da rua, o convite à mesa representa a solução de suas necessidades fundamentais.

Portanto, na mensagem dos textos, a mudança na história da salvação tem em vista a superação tanto da barreira cultural quanto da social⁷⁵.

2. O tempo de vigilância. Quem recebeu e aceitou o convite (Lc 14.16), deve estar constantemente preparado para o momento do segundo e definitivo chamado (Lc 14.17). O período entre o primeiro e o segundo chamados é tempo de vigilância e tempo de assumir as conseqüências éticas do convite. O convite compromete (Mt 22.11s). Para quem foi convidado, a vida não continua como antes (Lc 14.18-20). O convite para um acontecimento no qual alegria e honra esperam pelo convidado determina e preenche, já agora, a vida deste: a vida já está agora sob o signo do que virá⁷⁶.

3. A alegria. A parábola aponta para a ligação que há entre as comunhões de mesa do tempo presente (as de Jesus e as da

⁷⁵ Confirma-se nesta parábola a hipótese da estreita relação entre inclusão social e cultural, ventilada no estudo do termo *diakonein*, no primeiro capítulo: a proposta da mesa comum implica sempre o tratamento desses dois aspectos.

⁷⁶ Cf. Georg EICHHOLZ, *Gleichnisse der Evangelien*, p.142s.

Igreja), e a ceia escatológica esperada. Acima da ameaça de exclusão, a idéia central da parábola é a mensagem de alegria: "você pode vir à comunhão de mesa de Jesus mesmo sendo pecador ou gentio"⁷⁷. De acordo com Wilfrid Buchweitz, a parábola anuncia que a preocupação é "realizar a festa, encher a sala do banquete para abranger a todos, todo mundo"⁷⁸.

4. A incumbência de levar o convite de Deus. János Bolyki destaca também a responsabilidade que a parábola confere aos servos de Deus, porque a sua incumbência é levar o convite amoroso de Deus, mesmo que isto implique riscos (Mt 22.6).

3.2.2 - Parábolas da matéria exclusiva de Lucas

3.2.2.1 - A parábola do amor do pai (Lc 15.1s, 11-32)

Apesar das tentativas de ver neste texto a fusão de duas parábolas distintas, correspondentes às narrativas que se referem aos dois irmãos (v. 11-24 e 25-32), são totalmente convincentes os argumentos em favor de sua integridade⁷⁹.

Em consequência, não logram êxito as argumentações que atribuem a primeira parte da parábola a Jesus e a segunda ao trabalho redacional de Lucas. Convencem-nos os estudos de Joachim Jeremias⁸⁰ e de Bernd Kollmann⁸¹, que situam toda a parábola no contexto da pregação do próprio Jesus.

⁷⁷ János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 77. De acordo com a reflexão de Wilfrid Buchweitz, "diante da mensagem do reino, as diferenças entre homens e povos se tornam nulas. A única barreira para a entrada no reino é a recusa dos próprios convidados. Só eles mesmos podem se excluir. Ninguém e nada mais" (*Mateus 22.1-14*, p. 207).

⁷⁸ Wilfrid BUCHWEITZ, *Mateus 22.1-14*, p. 206. Na interpretação do autor "o reino de Deus é dádiva, totalmente. Deus prepara tudo (v. 4). Os convidados não precisam dobrar um dedo e não precisam contribuir com um tostão. O rei prepara toda a festa. A distribuição dos convites é indiscriminada".

⁷⁹ Cf. Joachim JEREMIAS, *As Parábolas de Jesus*, p. 132s e János BOLYKI, op. cit., p. 78s.

⁸⁰ Cf. Joachim JEREMIAS, op. cit., p. 132s.

⁸¹ Cf. Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 213.

János Bolyki observa que a parábola reflete o conhecimento pormenorizado de Jesus acerca das situações que podiam envolver os diversos tipos de comunhão de mesa, inclusive dos motivos que as podiam impedir⁸².

Para realçar o alcance da bondade do pai, a parábola descreve a grande dimensão do problema que envolve a vida do filho⁸³. Optando por uma vida independente, o filho exigiu sua herança e abandonou o lar⁸⁴.

Na diáspora, este jovem precisa ocupar-se com animais impuros (cf. Lv 11.7), não pode santificar o sábio, tendo que renegar, portanto, a sua religião, ingressando numa situação religiosamente condenável. Este estado de coisas se agrava ainda mais quando não se lhe dá nem a comida dos porcos, tendo ele de roubá-la (v. 16).

Joachim Jeremias, ao enfatizar o estado de culpabilidade do filho pródigo, certamente aponta um dado inegável e importante. Entretanto, parece-nos uma caracterização insuficiente. Em acordo com René Krüger e José Comblin⁸⁵, somos de parecer que a volta deste jovem não é fruto de sua consciência de pecado, mas de sua fome: "começou a passar necessidade" (v. 14); "desejava ele fartar-se das alfarrobas que os porcos comiam; mas ninguém lhe dava nada" (v.16); "quantos trabalhadores de meu pai têm pão com

⁸² De fato, chama atenção a plasticidade com que são descritas essas situações e as atitudes dos diversos personagens: a satisfação do filho perdido ao ser acolhido, a inveja do irmão mais velho, que reivindica uma ceia especial na qualidade de filho fiel e ainda a manifestação de alegria do pai por causa do retorno do filho, preparando-lhe um banquete festivo (cf. János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 79s).

⁸³ Conforme René Krüger, há uma correspondência entre o esbanjamento e os excessos praticados pelo filho e o "esbanjamento positivo e alegre" do pai, ao ter o filho de volta (cf. René Krüger, *Lucas 15.1-3, 11-32*, p. 90).

⁸⁴ Com referência à herança que o filho mais jovem reivindicou, Joachim Jeremias descreve o processo legal que pautava tais casos. Com base em Dt 21.17, o primogênito tinha direito ao dobro dos bens em relação a seu irmão; a parte exigida pelo filho mais moço se refere, então, a um terço. Entre as duas formas de transmissão de posse de pai para filho (por testamento e por doação entre vivos), aplica-se à parábola a segunda, que conferia ao herdeiro a posse, mas não o uso, enquanto o pai estivesse vivo. Este era o caso do filho mais velho. O mais jovem não só reivindicou a posse, como também o direito de dela dispor (cf. *As Parábolas de Jesus*, p. 130).

⁸⁵ Cf. René Krüger, op. cit., p. 90 e José Comblin, *A fome e a Bíblia*, p. 31.

fartura, e eu aqui morro de fome!" (v. 17)⁸⁶. A situação a que é submetido um trabalhador estrangeiro, a profissão de cuidador de porcos, o desejo de comer alfarrobas tem menos a ver com pecado do que com um estado de miséria e vergonha.

A imagem descrita, de alguém desejando saciar sua fome com a comida de porcos, na condição de agregado de um grande proprietário de terras (v. 15), ganha contornos reais se a olharmos desde a realidade dos escravos brasileiros: no trabalho noturno dos engenhos, desesperados diante da fome, lambiam o azeite dos lampiões.

Também no aspecto da imputação de culpa, a parábola do filho perdido é iluminada pela realidade do povo afro-brasileiro. Este igualmente tem sido julgado, a partir dos critérios da religião dominante, como pecador perdido (entregue a poderes malignos, ocultos)⁸⁷. Sobrepe-se a necessidade do perdão ao clamor mudo por um lugar à mesa, onde haja pão e justiça.

Nesta situação o filho perdido retorna. Sem direito nem mesmo a vestimenta e alimentação, pretende ganhar ambos com o seu trabalho, colocando-se no status de servo (v. 19).

As reações do pai diante da volta do filho evidenciam vários aspectos da mensagem da parábola. Joachim Jeremias⁸⁸ destaca os que seguem.

⁸⁶A esta mesma conclusão chegam também Zildo Barbosa Rocha e Sebastião Armando Gameleira Soares, em seu artigo intitulado *O escândalo da fome e a práxis da vida cristã*, p. 22s. Cabe observar que a consciência de pecado não está excluída do texto; mas aparece depois, nos v. 18 e 19, como parte do pequeno discurso que o jovem preparara para o encontro com o pai (cf. René KRÜGER *Lucas 15.1-3, 11-32*, p. 90).

⁸⁷ Confira, por exemplo, o artigo "Os tambores da África", em que o autor Sebastião Lúcio Guimarães afirma que os africanos, "entregues às suas mentes malignas", "abandonaram a Deus"; por isso, cabe ao povo de Deus "oferecer o perdão", já que seus "tambores incessantes testemunham o desejo de voltar, de reencontrar aquele que uma vez foi abandonado" (p. 56).

⁸⁸ Cf. Joachim JEREMIAS, *As Parábolas de Jesus*, p. 131s.

1. O pai, ao avistar o filho, "correu" ao seu encontro (v. 20); correr é totalmente incomum e até indigno para um oriental idoso, mesmo quando tem muita pressa. Enfatiza-se assim, o gesto efusivo, a disposição extraordinária do pai de receber seu filho.

2. "Abraçou-o e o beijou" (v. 20); o beijo é sinal de perdão.

3. "Trazei depressa a melhor roupa: vesti-o" (v. 22). No Oriente, oferecer veste festiva a um hóspede significa uma grande distinção. O filho perdido recebe a honra de um hóspede distinto. *Pôr a veste nova* é aqui uma metáfora do tempo de salvação.

4. "Ponde-lhe um anel no dedo" (v. 22). Este gesto eqüivale à entrega de plenos poderes.

5. "Ponde-lhe sandálias" (v. 22). Os calçados eram acessório de luxo. A ordem do pai visa conferir ao filho o status de homem livre; ele não deve andar de pés no chão, como escravo. A condição de servo, a que o jovem queria se submeter, é revertida em condição de filho.

6. "Matai o novilho cevado" (v. 23). Carne era um alimento bastante raro⁸⁹. Só em ocasiões especiais se matava novilho. A exigência do pai expressa a dimensão de sua alegria e a valorização ao extremo da comunhão de mesa que marcará a volta do filho.

Joachim Jeremias conclui que as ordens do pai são "a publicação do perdão e do restabelecimento da condição de filho. Todos devem reconhecê-lo"⁹⁰.

Mais uma vez nos parece necessário o cuidado de não reduzir a conclusão à dimensão espiritual. O perdão e a refiliação

⁸⁹ Halvor MOXNES, *A economia do reino*, p. 87.

⁹⁰ Joachim JEREMIAS, *As Parábolas de Jesus*, p. 132.

simplesmente, não representam a mensagem da parábola em sua totalidade. Estas graças são parte de um acolhimento integral, manifestado também através de uma mesa posta com muita fartura, que contrasta justamente com a miséria e a fome em que vivia o filho amado⁹¹. A comunhão de mesa naquela casa era também a superação deste estado de miséria e de discriminação. Houve partilha de comida⁹².

Julgamos coerente insistir no aspecto da materialidade da boa nova desta parábola, visto que o conjunto das comunhões de mesa de Jesus tematiza, além da proclamação do perdão, a celebração da comunhão, que inclui a saciação da fome e o desafio da superação de uma realidade que divide as pessoas em abastadas e famintas (veja Mt 22. 1-14; Mc 2.15-17; Mc 6.30-44; Lc 14.12-14, 15-24; 16. 19-31; 19.1-10).

Seja acrescentado que, mesmo os textos de comunhões de mesa que têm um enfoque especialmente escatológico, são perpassados pelo tema da abundância de comida e bebida, como indicação de que onde o reino de Deus se manifesta, a fome deixa de existir. Ademais, a proclamação do perdão não exigiria necessariamente a realização de uma refeição.

A redução da mensagem do texto ao perdão dos pecados pode conduzir novamente a uma separação entre perdoados e não perdoados, entre salvos e perdidos, bons e maus. Neste caso, as comunhões de mesa de Jesus seriam comunhão entre iguais (os salvos). É justamente o estado de separação entre justos e proscritos que Jesus quer superar. Para não baratear as comunhões

⁹¹ José Comblin afirma que o filho “voltou para a casa paterna, e eis que chegou a fartura (Lc 15.23-24). Não importa a razão pela qual estava passando fome: estava passando fome e isso basta para que agora seja festejado” (*A fome e a Bíblia*, p. 31).

⁹² Segundo o parecer de Halvor Moxnes, esta parábola é um exemplo do uso moralmente bom das refeições no interior da comunidade da aldeia palestinese: o retorno do filho era um motivo justo para festejar juntamente com amigos e vizinhos (cf. Lc 15.6 e 9) e com eles partilhar a comida (*A economia do reino*, p. 89).

de mesa que Jesus exercita e propõe, é necessário considerar seu caráter mais abrangente, de unidade entre perdão e pão, entre alma e corpo, entre indivíduo e coletividade.

As comunhões de mesa são o lugar de encontro dos diferentes. A mesa é o elemento diferencial: ela reúne e sacia, ao mesmo tempo. Não só reúne nem só sacia.

Cabe chamar a atenção também para o fato de que o aspecto da refiliação do pródigo é mais do que a "bondosa" concessão do direito a um indivíduo de usar sandálias, ou seja, sua transferência para a camada social dos privilegiados. Na parábola não está em foco um indivíduo, que, avaliado a partir do aparato legal, moral e religioso vigente, alcança a absolvição e é promovido. Pelo contrário, em relevo está o amor inclusivo do pai, a partir do qual se avalia o aparato legal, moral e religioso, que discrimina e exclui pessoas.

Por isso, não se pode deixar de ver a dimensão profética do texto, que denuncia o apartamento social e religioso e anuncia a nova realidade do reino de Deus (*roupagem nova*) que reúne todas as pessoas em torno da mesma mesa de comunhão. Esta mesa inclusiva, promove não a distinção de algumas pessoas, mas o acesso de todas à cidadania do reino de Deus, pondo fim às causas da escravidão.

A propósito do diálogo entre a parábola e a realidade do povo afro-brasileiro: o que este povo reclama não é sua "adoção", por parte da "casa paterna" da religião dominante, na qualidade de filho perdoado, mas a cidadania, que lhe foi tirada e à qual todos os filhos e todas as filhas de Deus têm direito.

Neste contexto, Joachim Jeremias chama a atenção para a reação do filho mais velho. No v. 30, o primogênito não usa a expressão "esse meu irmão", mas "esse teu filho", negando-lhe,

portanto, a fraternidade⁹³. O ponto de vista do irmão mais velho é o legal e o moral⁹⁴. Este impede a relação fraternal, porque é seletivo. A partir dele, valem os méritos alcançados, conduzindo à luta pela auto-justificação. Assim, a parábola nos surpreende ao colocar o perdão como uma necessidade maior para o filho mais velho.

A descrição da reação do irmão mais velho revela a quem Jesus se dirige com esta parábola: aos que condenam suas comunhões de mesa com pessoas excluídas, ou seja, os representantes do sistema normativo religioso. Ao dedicar três versículos da parábola ao esforço do pai de convencer o filho mais velho da justeza de sua atitude (28,31,32), chamando-o carinhosamente de filho, Jesus dá a conhecer o projeto de reconciliação de Deus ("o pai procurava conciliá-lo", v. 28). A mesa da comunhão é um novo espaço que Deus cria, onde todos os seus filhos e filhas podem conviver de forma reconciliada⁹⁵.

O objetivo do programa salvífico jesuano é a inclusão comunitária e histórico-salvífica dos que são excluídos pelo sistema normativo, legal e religioso em vigência; e convidar aos que excluem e discriminam a abandonar suas atitudes e alegrar-se com a inclusão dos que eles consideram perdidos⁹⁶.

O projeto de Jesus, ao contrário do de seus oponentes, está baseado na atitude de gratuidade do pai: nada exige do filho que, ao invés de méritos, só tem dívidas a apresentar.

⁹³ Cf. Joachim JEREMIAS, *As Parábolas de Jesus*, p. 132. Conforme o autor, a expressão usada significa um desprezo comparável ao referido em Mt 20.12; Lc 18.11; At 17.18.

⁹⁴ "El mayor presenta su autovaloración en base a una mentalidad de siervo, valora a su padre en términos legales y no de amor familiar, y concibe la relación padre-hijo como algo vertical y con recompensas exigibles" (René KRÜGER *Lucas 15. 1-3, 11-32*, p. 90).

⁹⁵ Nesta mesa, o perdão é oferecido carinhosamente também hoje à igreja, que, ao arrogar a si o direito de possuir a verdade, proscreveu seu "irmão mais jovem" afro-brasileiro.

⁹⁶ René KRÜGER op. cit., p. 91: "El objetivo del programa salvífico jesuano es la inclusión comunitaria e histórico-salvífica de los que son excluidos por el sistema normativo, legal y religioso en vigencia; e invitar a los que excluyen y discriminan a abandonar sus actitudes y alegrarse por la inclusión de los que ellos consideran perdidos".

No reino anunciado por Jesus, há uma troca de valores em que "o *ter* (dinheiro, méritos, direito a exigências) seja substituído pelo *ser*: ser solidário, amar, compartilhar, alegrar-se"⁹⁷. Assim, na comunidade do Reino, o rompimento das relações entre os irmãos é superado na medida em que todos aceitem o convite gratuito para a comunhão de mesa e os invejosos passem a se alegrar com a inclusão dos que haviam sido afastados.

Devido a isso, János Bolyki percebe acertadamente nesta parábola um desafio para a ética eclesiológica: junto à mesa do Pai, os convidados devem se aceitar mutuamente como irmãos. Pois, a comunhão de mesa dos seguidores e das seguidoras de Jesus é o espaço de exercício, a ante-sala da ceia salvífica⁹⁸.

Podemos, assim, concluir que esta parábola, como parte integrante da pregação de Jesus, dirigida aos representantes do sistema religioso excludente, aborda o tema do amor inclusivo de Deus. Assim como Jesus demonstrou na prática este amor, ao promover comunhões de mesa com pessoas excluídas, assim anuncia este mesmo amor em suas pregações, lançando mão da metáfora de uma mesa farta preparada para a comunhão festiva de todas as pessoas, independente de suas pré-condições.

É o projeto de gratuidade e de reconciliação de Deus. Este denuncia e supera o sistema legalista que serve de suporte para uma realidade de fome, exclusão e escravidão.

3.2.2.2 – O homem rico e Lázaro (Lc 16.19-31)

Há diversas teorias sobre a origem desta parábola. Walter Schmithals pensa que Lucas a tomou de material da sinagoga

⁹⁷ René KRÜGER *Lucas 15. 1-3,11-32*, p. 91.

⁹⁸ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 80.

helenista⁹⁹. Outros autores atribuem a primeira parte da parábola (v. 19-26) a Jesus e a segunda (v. 27-31) à comunidade de Lucas¹⁰⁰. Joachim Jeremias argumenta em favor da unidade da parábola e sua procedência da parte de Jesus, a partir da presença do estilo jesuânico em ambas as partes¹⁰¹.

János Bolyki acrescenta a isto que a unidade entre as duas partes pode ser comprovada por duas constatações: a) a correspondência quiástica¹⁰² que há entre elementos das duas partes, no que se refere ao destino terreno e celestial das duas principais figuras; b) as contraposições *pylos-chasma* (porta-abismo) e *psychíon-ydor* (migalha-água), na primeira e na segunda partes da parábola, apontam para uma construção de texto que pressupõe a existência conjunta das duas partes, fato que implica uma origem comum¹⁰³ e conseqüentemente a integridade do texto.

Os dois pares de elementos correspondentes da parábola têm em vista um mesmo ensinamento, ou seja, a necessidade da comunhão de mesa, a necessidade da partilha do pão e da água, assim como Jesus propõe nas suas comunhões de mesa.

No que se refere ao tema da comunhão de mesa nesta parábola, a mensagem é que, na vida terrena, apenas uma porta (*pylos*) separa o homem rico (sentado à sua farta mesa) de Lázaro (o mendigo faminto); no além, entretanto, será um grande abismo (*chasma mega*). O homem rico, nenhuma vez transpôs a linha-limite da própria porta; alguns passos lhe teriam colocado diante da

⁹⁹ Cf. Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas*, 171.

¹⁰⁰ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 80.

¹⁰¹ Cf. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I*, p. 22-26.

¹⁰² Quiasmo é a correspondência cruzada de elementos de uma frase ou partes de uma perícopa (cf. Uwe WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, p. 92). No presente caso, o cruzamento de elementos da perícopa se dá entre as duas situações (vida terrena e vida no além) de Lázaro e do homem rico: na vida terrena, Lázaro mendiga migalhas, enquanto o homem rico tem conforto; na vida do além acontece a inversão: Lázaro tem conforto e o homem rico mendiga uma gota d'água.

¹⁰³ Cf. János BOLYKI, op. cit., p. 80s. Cf. também Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, 1956, p. 150-153.

possibilidade de oferecer um pedaço de pão¹⁰⁴ a Lázaro¹⁰⁵. No além, Lázaro não mais pode alcançar o rico para aliviar-lhe os tormentos com uma gota d'água na ponta de seu dedo. O pecado do rico é, pois, criar o abismo ao desperdiçar a oportunidade de realizar comunhão de mesa com Lázaro¹⁰⁶.

Na caracterização da realidade social criada pelo sistema escravista do período colonial no Brasil, mencionamos, além da miséria dos próprios escravos, a fome dos pobres livres e a calamidade dos descartados do engenho, os forros entregues à mendicância, descritos como cegos, aleijados, velhos e estropeados. É a imagem do pobre Lázaro da parábola, para o qual o acesso à mesa estava bloqueado.

De acordo com János Bolyki, tanto para Jesus quanto para Lucas pode haver duas causas capazes de impedir a realização de comunhão de mesa: a ambição material¹⁰⁷ e o ciúme entre irmãos¹⁰⁸. A primeira causa conduz à exclusão por motivo de diferenças sociais¹⁰⁹ e a segunda por motivo de diferenças no campo da piedade.

A nossa parábola trata, em primeiro lugar, das diferenças sociais¹¹⁰. E certamente ela pode ser interpretada à luz da ambição

¹⁰⁴ Segundo Joachim Jeremias, “as migalhas que caíam da mesa do rico” (v. 21) não é uma tradução exata, porque a forma verbal *piptonton* (de *piptein*) significa “ser jogado” em vez de cair. Isto implica que o desejo de Lázaro não era faltar-se das migalhas que caíam por descuido da mesa do rico, mas de se fartar com aquelas fatias de pão que eram usadas para enxugar as mãos e em seguida jogadas embaixo da mesa (*Die Gleichnisse Jesu*, 1956, p. 152).

¹⁰⁵ Lázaro é um mendigo (*ptochos*) aleijado (*ebébleto* significa atirado, deitado), que tem o seu ponto de mendicância na rua diante do portão de entrada do palácio do homem rico, de onde faz o seu pedido por esmola às pessoas que passam (cf. Joachim JEREMIAS, op. cit., p. 152).

¹⁰⁶ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 80s.

¹⁰⁷ Veja as parábolas do agricultor rico (Lc 12.16-21) e do homem rico e o pobre Lázaro.

¹⁰⁸ Veja as histórias de Marta (Lc 10.38-42) e do irmão mais velho do filho pródigo (Lc 15.11-32).

¹⁰⁹ A descrição de como este homem “todos os dias se regalava esplendidamente” e “se vestia de púrpura e de linho finíssimo” (Lc 16.19) “o colocam na categoria dos ricos egoístas e arrogantes, que não partilham com os outros, e se conservam afastados das pessoas comuns e necessitadas (cf. Halvor Moxnes, *A economia do reino*, p. 90).

¹¹⁰ Para José Comblin, esta parábola “ilustra de modo particular a mensagem sobre a fome. Eis aqui face a face dois homens: um que passa a vida comendo e outro sentado à porta do primeiro, que está passando fome” (*A fome e a Bíblia*, p. 30).

material a que nos referimos, no capítulo anterior, quando tratamos do enriquecimento inescrupuloso do mundo dos colonizadores às custas da miséria dos escravos das colônias: ela impediu a comunhão de mesa ao excluir a massa trabalhadora da participação nas riquezas por ela produzidas.

A parábola mostra, de um lado, a possibilidade da manutenção dessa situação¹¹¹ e, de outro, a de sua superação¹¹². Para o bem tanto do homem rico quanto do pobre Lázaro, a solução pressuposta é de uma relação de solidariedade, que ter-se-ia concretizado se o rico tivesse partilhado a sua mesa farta com o pobre da rua¹¹³.

Trata-se, na verdade de uma proposta de socializações dos bens. Pois, para Lucas, a atitude de usufruir sozinho os benefícios de uma mesa farta está diretamente associada a pecado (4.1-4; 12.19; 12.42-46; 16.21)¹¹⁴. As conseqüências para quem assim come sozinho são horríveis (16.23).

Provavelmente, a história do homem rico e do pobre Lázaro serviu durante muito tempo à diaconia cristã primitiva do círculo de Lucas, tanto como exemplo de advertência quanto de estímulo¹¹⁵.

¹¹¹ Conforme Halvor Moxnes, “para quem seguia o código de honra dos ricos da sociedade greco-romana, o homem rico [da parábola] se comportava de maneira perfeitamente normal e moralmente aceitável, fazendo ‘consumo ostensivo’, beneficiando seu *status*..., gastando sua fortuna consigo mesmo e com seus iguais, por exemplo, os irmãos (16.27-31)” (*A economia do reino*, p. 90).

¹¹² Diferentemente daquilo que a elite social greco-romana considerava normal, Lucas é mensageiro de uma perspectiva que olha a situação social desde os pobres. “Frisa que toda pessoa tem direito às necessidades alimentares básicas (...). A principal exigência era que o alimento fosse usado no consumo comunitário, para o benefício de todos da comunidade, especialmente dos necessitados” (Halvor MOXNES, op. cit., p. 90s).

¹¹³ De acordo com Halvor Moxnes, na maioria dos casos em que Lucas trata do tema das comunhões de mesa, “as refeições de Jesus tem a função, não de criar divisões, mas de transpô-las e incluir pessoas. As refeições são expressões de hospitalidade e de doação, da reunião de pessoas de fora no círculo mais restrito da família” (*A economia do reino*, p. 89).

¹¹⁴ Quanto a isto, Halvor Moxnes afirma que, em Lucas, o modo de como se utiliza o excedente de comida está sujeito a julgamento de ordem moral: “Se for guardado com avareza, se for gasto na satisfação excessiva dos próprios desejos, é mau..., se for gasto no cumprimento de obrigações morais, então é bom. (...) O excedente de alimentos está ligado em primeiro lugar ao cumprimento de obrigações morais, sob forma de refeições” (*A economia do reino*, p. 88s).

¹¹⁵ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 82.

3.3 - Discursos de controvérsias

3.3.1 - Textos das coleções pré-marquinas referentes a discursos de controvérsias

3.3.1.1 - Mc 2.18-22 (Mt 9.14-17; Lc 5.33-38)

O tema da perícope é a pergunta pelo jejum. Trata-se de um dos textos que aparecem já nas coleções pré-marquinas; é um discurso ligado a uma controvérsia, que contém um apotegma com a) um dito de Jesus (v. 19a), b) com uma ampliação pós-pascal (v. 19b-20)¹¹⁶ e c) com as duas metáforas referentes à falta de sentido da mistura do novo com o velho (v. 21s).

A estrutura segue à do gênero dos discursos de controvérsias¹¹⁷: a) uma prática que provoca irritação (18a); b) protesto dos oponentes na forma de uma pergunta (18b); c) resposta incisiva como encerramento da narrativa (19s).

A pergunta formulada pelos oponentes tem em vista não a omissão de Jesus na prática do jejum, mas a de seus discípulos. Este comportamento é contraposto à ascese de João Batista e ao jejum dos fariseus. A pergunta dos críticos pressupõe uma situação tipicamente pré-pascal¹¹⁸, já que a comunidade pós-pascal praticava o jejum (cf. At 10.30; 2Co 6.5)¹¹⁹. A resposta de Jesus, formulada

¹¹⁶ Cf. Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 17; Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 113s; Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 216 (nota 118); János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 82.

¹¹⁷ Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium*, I, p. 171.

¹¹⁸ Cf. Klaus BERGER, *Exegese des Neuen Testaments*, 59ss.

¹¹⁹ Conforme János Bolyki, os versículos 19b-20 se referem à prática de jejum da igreja cristã primitiva (ela o faz com a argumentação de que o noivo já havia sido retirado de seu meio) e não a alguma prática de jejum de Jesus. Estes versículos simplesmente dizem que o jejum cristão após a páscoa é legítimo (op. cit., p. 83). Também Walter Grundmann afirma que o texto quer fazer uma diferença entre o discipulado pré-pascal e a comunidade pós-pascal (*Das Evangelium nach Markus*, p. 85).

como contra-pergunta (v. 19a), reclama uma negação, ou seja, a comunidade nupcial não jejua enquanto o noivo está com ela¹²⁰.

A metáfora do noivo e da ceia nupcial estava relacionada, já no Antigo Testamento, com o tempo messiânico. Bernd Kollmann chama atenção que, neste caso, o assunto determinante é a alegria e a abundância¹²¹. Fica flagrante a grande contradição entre uma piedade escrupulosa, orientada por preceitos, como a prática regular do jejum, e a livre prática de Jesus em torno das mesas, promovendo a comunhão com pessoas excluídas da comunidade social e religiosa. A alegria e a abundância das comunhões de mesa de Jesus, na companhia de pessoas pecadoras, são justamente o motivo do escândalo das elites religiosas (Lc 15.11ss)¹²².

De acordo com Walter Grundmann¹²³, o jejum é um exercício de penitência e de auto-humilhação diante de Deus. Desde o tempo dos macabeus, o movimento dos fariseus tornou o jejum uma obrigação para todos os piedosos. É praticado como forma de luto por causa da desobediência do povo em relação à aliança que Deus estabelecera com Israel. A acusação de os discípulos de Jesus não estarem jejuando, lança sobre eles a culpa de estarem ferindo uma obrigação nacional do povo de Deus.

Neste assunto, há acordo entre os fariseus e os discípulos de João, visto que estes últimos são membros de um movimento de conversão. Pensava-se que o ser humano podia, através do jejum, comprometer Deus a ouvir as orações e oferecer o seu perdão.

¹²⁰ Conforme Walter Grundmann, o v. 19a se relaciona com o presente, com a prática de vida de Jesus (livre de jejum); é o versículo que leva historicamente para mais perto de Jesus (*Das Evangelium nach Markus*, p. 87s). János Bolyki afirma que o título messiânico de noivo, o caráter das ceias messiânicas livres de jejum (que indicam para a ceia salvífica messiânica) e o uso do tempo presente são aspectos que conduzem ao mundo histórico das comunhões de mesa de Jesus (*Jesu Tischgemeinschaften*, p. 84).

¹²¹ Cf. Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, 218ss.

¹²² Cf. Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, p. 85.

¹²³ Cf. Id., *Ibid.*, p. 86s.

Todavia, os discípulos de Jesus não jejuam porque o tempo de luto terminou. Agora é tempo de festa. E o texto determina bem o tipo de festa: é festa de casamento. Enquanto o noivo está presente, isto é, enquanto durar a festa do casamento¹²⁴, os convidados não jejuam; pelo contrário, comem e bebem fartamente e festejam com alegria.

Com a vinda de Jesus, irrompeu um novo *kairós*. O tempo da salvação chegou. O ser humano não tem mais necessidade de "dobrar" Deus com sua penitência, porque Deus se "dobra" em sua direção, enviando seu Filho e inaugurando, assim, uma nova aliança, construída sobre a gratuidade de Deus. Esta liberta das exigências de auto-justificação e abre o círculo da comunhão para as pessoas excluídas pelo rigor do sistema de preceitos religiosos. Este é o motivo da alegria e do espírito festivo que se mostram concretamente nas comunhões de mesa promovidas por Jesus.

Entretanto, as comunhões de mesa de Jesus, ao promoverem encontros com fartura de comida, não se restringem simplesmente às pessoas que se sabem libertadas de um legalismo abstrato. Incluem as pessoas para as quais este sistema representa também a exclusão no campo social, fazendo-as depender da solidariedade para a sua sobrevivência. Ironicamente, essas pessoas praticavam forçosamente o "jejum", por falta de comida. Uma penitência imposta. É como afirma Uwe Wegner: "Não que Jesus considerasse o jejum errado por princípio (cf. Mt 6.16-18). Mas o jejum do povo não era uma expressão de liberdade, era forçado; o povo já tinha jejuado que chega"¹²⁵.

Nesta perspectiva, o sentido da perícopes é enriquecido pela

¹²⁴ De acordo com Mário Veloso, a tradicional festa de casamento em Israel durava normalmente uma semana (Comentário do Evangelho de João, p. 72).

¹²⁵ Uwe WEGNER, *Jesus e Economia no Evangelho de Marcos*, p. 98.

história do povo afro-brasileiro: descreve um conflito idêntico em que uma situação de *jejum* é substituída por outra de abundância e alegria. Ou seja, a fome dos engenhos¹²⁶ dá lugar à fartura dos quilombos. A ousadia dos cativos, de romperem o estado de escravidão e festejarem a vida livre com mesas repletas de comida, demonstrando a possibilidade de um *kairós* novo, foi considerada tão escandalosa, que contra ela se investiu toda a repressão ao alcance da colônia e da metrópole¹²⁷.

Este aspecto do jejum imposto, comumente não levado em conta no estudo deste texto¹²⁸, reclama seu destaque a partir da análise redacional. Tanto Marcos quanto Lucas emolduram esta perícope com textos que tratam do conflito de Jesus com os representantes do sistema legal por causa da necessidade prioritária das pessoas comerem e serem aceitas, em substituição à necessidade de observarem, acima de tudo, os preceitos religiosos. Vejamos.

No contexto anterior (Mc 2.15-17), Jesus oferece a comunhão de mesa a "muitos publicanos e pecadores", sendo que nestas categorias se incluem pessoas cujo ganha-pão eram profissões condenadas pelos observadores da lei (aqui a exclusão religiosa não pode ser separada da exclusão social)¹²⁹. No contexto posterior (Mc 2.23-28) a discussão se dá por causa da saciação da fome dos discípulos, que ferem a lei ao colherem espigas em dia de sábado.

Zildo Barbosa Rocha e Sebastião Armando Gameleira Soares lembram que ao discutir o sentido da observância dos preceitos religiosos com seus opositores, Jesus defende o princípio de que

¹²⁶ Acrescente-se: a sede nas travessias do Atlântico (um copo d'água a cada três dias).

¹²⁷ A incansável perseguição à mesa farta dos quilombos, mobilizando todas as forças disponíveis na colônia e na metrópole, pode iluminar a tese de Norman Perrin quanto às proporções do escândalo que as comunhões de mesa de Jesus significaram para as autoridades constituídas, a ponto de tornarem-se motivo das perseguições que levaram Jesus à cruz (cf. Norman PERRIN, *O que Jesus ensinou realmente*, p. 127s).

¹²⁸ Este é o caso, por exemplo, do estudo de Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, p. 84-89.

¹²⁹ Cf. o estudo de Uwe WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, p. 280-287.

as necessidades humanas estão acima de qualquer lei ou instituição, resumindo seu posicionamento nas palavras incisivas: "O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado" (Mc 2.27¹³⁰). Portanto, diante da fome e da exclusão, a saciação da fome e a aceitação têm prioridade em relação ao jejum e à pureza. Para Jesus, o corpo é sagrado. "Não há lei que justifique um dia só de fome"¹³¹.

Assim, festeja-se no *kairós* messiânico também a superação da fome. Pois, "ao proclamar as bem-aventuranças do reino Jesus põe famintos e sedentos no centro da grande viragem (Lc 6.21)"¹³².

3.3.1.2 – Mc 7.24-30 (Mt 15.21-28)

Trata-se da cura da filha da mulher siro-fenícia. O cerne da história, especialmente o diálogo entre Jesus e a mulher, é pré-marquino; do evangelista vêm as indicações geográficas e aquelas ênfases teológicas que podem ser percebidas numa comparação com a variante de Mateus¹³³.

De acordo com János Bolyki, a história revela a presença de vários gêneros literários. Num primeiro olhar, é uma história de milagre, ou seja, um exorcismo à distância; no decorrer da análise, constata-se, porém, que ambos os evangelistas estão interessados no diálogo entre a mulher e Jesus¹³⁴.

Argumentos convincentes falam a favor do caráter apotegmático¹³⁵ desta perícopé, já que não falta a resposta

¹³⁰ Cf. Zildo Barbosa ROCHA e Sebastião Armando Gameleira SOARES, *O escândalo da fome e a práxis da vida cristã*, p. 22. Assim também Gottfried BRAKEMEIER, *Pobres e Pecadores na Ótica de Jesus*, p. 36: "Na concepção de Jesus, vida humana é mais santa do que a própria lei de Deus".

¹³¹ Uwe WEGNER, *Jesus e Economia no Evangelho de Marcos*, p. 98.

¹³² Zildo Barbosa ROCHA e Sebastião Armando Gameleira SOARES, op. cit., p. 22.

¹³³ Cf. Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 290.

¹³⁴ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 84.

¹³⁵ Cf. Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 38.

incisiva (Mt 15.24,26s). Só é difícil decidir se o que forma o cerne da história é o apotegma de Jesus (v. 27) ou o da mulher (v. 28). De qualquer maneira, é de se recusar a proposta de considerar o restante da perícope apenas a moldura para estes dois versículos. Considerando o texto no seu conjunto, pode ser tido como um autêntico discurso pedagógico¹³⁶.

Segundo János Bolyki¹³⁷ pode-se distinguir, na literatura exegética, duas maneiras de aproximação a este texto. A primeira é a aproximação histórico-salvífica, que vê a essência da perícope no rompimento do particularismo judeu para o universalismo da Igreja.

Neste caso, a transposição das fronteiras geográficas (a passagem de Jesus do norte da Galiléia para Sidom, v. 24) é a indicação do que se dá no encontro humano entre Jesus (judeu) e a mulher gentia: o enfrentamento da barreira cultural. De acordo com esta interpretação, Jesus está iniciando e legitimando a missão entre os gentios. O problema está na alegorização da metáfora "cachorro", em prejuízo do povo gentio, representado pela mulher¹³⁸.

O segundo modo de aproximação é o parenético-existencial, que ressalta as virtudes, a humildade ou a fé da mulher. Aqui o problema está em que o papel de Jesus é colocado em segundo plano ou se torna mesmo negativo; é improvável que os evangelistas tivessem interesse em dar a conhecer uma imagem de Jesus com essa conotação.

¹³⁶ Cf. Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 291.

¹³⁷ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 85.

¹³⁸ Este é justamente o problema a que se refere Sílvia Regina de Lima Silva, quando identifica a realidade do povo afro-brasileiro com a da mulher gentia: o lugar que lhe cabe, num contexto de discriminação do culturalmente diferente, é de baixo da mesa, junto aos cães.

Merece atenção a proposta de interpretação que faz János Bolyki, ao tomar a metáfora da comunhão de mesa como chave de leitura desta perícopa¹³⁹. Lembra que esta figura está presente nos textos dos dois evangelistas: em Mt 15.26s e em Mc 7.27s. Sob este prisma, deve-se perguntar pelas palavras-chave desta história, que, a seu ver são “cães” e “migalhas”.

Estas se tornam compreensíveis a partir da cena de uma ceia. Pois, “cão” (*kynárion*) significa aqui o cão de casa¹⁴⁰. Cães de casa tinham, na comunhão de mesa, uma função; seu lugar era debaixo da mesa, sozinhos ou às vezes acompanhados das crianças¹⁴¹. De qualquer forma, seu lugar era dentro da *oikos*, da casa. Este dado torna a expressão usada por Jesus menos agressiva¹⁴².

János Bolyki constata que a palavra *oikos* também se encontra em nosso texto (na versão de Mateus, 15.24), como sendo “casa de Israel”. Na metáfora utilizada, portanto, Jesus conta a mulher gentia, em última análise, entre os “de casa”.

Na resposta da mulher, a metáfora tem continuação: a mesa no reino de Deus está tão ricamente servida, que lá também os cachorrinhos, debaixo da mesa, se saciam das migalhas (*psichíon*) que caem. A mulher está convicta de que ela tem direito à comida (respectivamente, ao benefício da cura de sua filha), senão pelo direito dos “filhos”, então pelo dos “cãezinhos”. O autor

¹³⁹ Os argumentos em favor desta forma de leitura se encontram em János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 86.

¹⁴⁰ Diferente são os *kunej* mencionados na história do pobre Lázaro (Lc 16.21) que, conforme Joachim Jeremias são cachorros de rua (*Die Gleichnisse Jesu*, p. 152). Segundo Rudolf Pesch, apesar de o cão ser considerado, entre os judeus, um animal impuro, alguns tipos caninos (pequenos) podiam viver dentro de casa. Justamente por isso se usa no texto o diminutivo de cão, *kynárion*. Por esta razão, Pesch pensa que não se deveria entender o uso no texto da palavra “cachorro” como pejorativo (*Das Markusevangelium* I, p.389).

¹⁴¹ Joachim Jeremias utiliza o texto de Mc 7.24-30 par. como um exemplo da linguagem simbólica da Bíblia de que Jesus se serviu para anunciar o irrompimento do tempo salvífico. Neste caso, o sinal deste irrompimento seria que o pão da vida é dado às crianças (cf. *Neutestamentliche Theologie*, p 108s). A mulher siro-fenícia reconheceu em Jesus aquele que dá o pão da vida (cf. também Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 101, nota 2).

¹⁴² Cf. Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, p. 198 (inclusive nota 9).

arremata: "o que o homem rico negou a Lázaro, isto Jesus não lhe pode negar"¹⁴³.

János Bolyki extrai desta forma de aproximação do texto a sua conclusão: "tudo isto significa que o reino de Deus se assemelha a um rico banquete, no qual todos recebem comida"¹⁴⁴. E acrescenta que aqui estamos a um pequeno passo da idéia de que os gentios não receberão apenas os restos "caídos", mas tomarão lugar também junto à mesa no reino de Deus¹⁴⁵.

A manifestação de Walter Grundmann sobre o texto em pauta corrobora esta visão: a história é um sinal para a cristandade primitiva, no sentido de que o Senhor é aquele que ajuda e salva judeus e gentios, abrindo, também para os gentios, a porta da casa em que ele é o anfitrião e o doador do pão. "Também os gentios serão convidados para a ceia conjunta do reino de Deus (Mc 2.15-17; 6.30-44). O particularismo de salvação dos judeus é rompido para um universalismo que inclui todos na salvação"¹⁴⁶.

Em vista do conflito existente nas primeiras comunidades cristãs em torno da comunhão de mesa de grupos diferentes, János Bolyki conclui também que os judaico-cristãos, que querem evitar a comunhão de mesa com os de origem gentílica, não podem recorrer a Jesus. Recorrer a Jesus só pode aquele que também gosta de ver os gentios junto à mesa da Comunidade Primitiva. Os gentios crentes na mensagem do reino universal de Deus não têm o seu lugar "fora

¹⁴³ János Bolyki. *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 86 ("Was der reiche Mann dem Lazarus verweigerte, kann Jesus ihr nicht verweigern").

¹⁴⁴ Id., *Ibid.*, p. 86 ("All das bedeutet, dass das Gottesreich einem reichhaltigen Festmahl ähnlich ist, bei dem jeder Speise erhält").

¹⁴⁵ Cf. Id., *Ibid.*, p. 86s.

¹⁴⁶ Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, p. 200: "Auch die Heiden werden zum gemeinsamen Mahl des Reiches Gottes eingeladen werden (Mark. 2,15-17; 6,30-44). Der jüdische Heilspartikularismus wird entschränkt zu einem für alle offenen Heilsuniversalismus".

da casa", não "debaixo da mesa", mas junto à mesa no reino de Deus¹⁴⁷.

Concluimos que o texto coloca em discussão um tema polêmico e não esconde a gravidade do conflito que surge quando se trata de enfrentar as barreiras culturais. A narrativa não oferece aquilo que nela gostaríamos de ler: uma solução simples e fácil para a comunhão de mesa entre os culturalmente diferentes. Entretanto, o que não deixa dúvidas é que Jesus, neste texto, como nos demais que tratam de suas comunhões de mesa, rompeu as fronteiras do particularismo e do exclusivismo, pois, a palavra definitiva que dirigiu à mulher foi a do atendimento de seu pedido¹⁴⁸.

Uma leitura deste episódio na ótica do povo afro-brasileiro deve levar em consideração que Jesus, ao atender o pedido de uma mulher de outra cultura, está agindo em nome do reino universal de Deus. Estava, assim, rompendo o particularismo de uma confissão religiosa etnocêntrica. Esta perspectiva universal foi ignorada pela religião cristã que, tornando-se cúmplice do regime escravista na América Latina, negou às vítimas desse sistema o seu lugar de direito em torno da mesa.

¹⁴⁷ Cf. János BOLYKI. *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 87. O autor lembra que em Mt 8.11, conforme a história do centurião (que também era gentio), sentarão à mesa do reino de Deus aqueles que chegam do Oriente e do Ocidente.

¹⁴⁸ Não é segredo, no testemunho bíblico, que Deus, através de Jesus, "veio para o que era seu". Ao constatar, porém, que "os seus não o receberam" (Jo 1.11), e que, diante do convite, "todos à uma começaram a escusar-se" (Lc 14.18), "agarrando, maltratando e matando" quem os convidava (Mt 22.5), chamou para a sua festa "maus e bons" (Mt 22.10), as pessoas da "rua e becos... os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos" (Lc 14.21) e "muitos publicanos e pecadores" (Mc 2.15). A partir desse contexto, é mais fácil entender que a primeira palavra que a mulher gentia ouviu de Jesus é a afirmação de seu projeto inicial: veio para os seus. Entretanto, a própria presença de Jesus em território gentio é um testemunho de que os seus não o aceitaram. Ele ali se encontra por causa do confronto narrado pelo contexto anterior: uma delegação vinda de Jerusalém, de fariseus e escribas, acusava-o: "por que não andam os teus discípulos de conformidade com a tradição dos anciãos?" (Mc 7.5). Em consequência desse episódio é que Jesus, "levantando-se, partiu dali para as terras de Tiro" e entrou numa casa de gentios (Mc 7.24). Por isso, não podemos ignorar que a narrativa não se encerra com a primeira afirmação de Jesus. A segunda palavra que a mulher cananéia ouviu, é o atendimento de seu pedido. Assim, ela é incluída entre aqueles e aquelas para os e as quais os benefícios da presença do reino de Deus se manifestam, ou seja, para todas as pessoas que deles necessitam. A partir desse gesto, a comunhão de mesa com esta mulher não é mais um problema intransponível.

3.3.2 - Matéria exclusiva de Lucas: admoestação aos hóspedes e hospedeiros (Lc 14.7-14)

Esta perícope é formada de duas partes: versículos 7 a 11 (exortação aos hóspedes) e 12 a 14 (exortação aos hospedeiros). A maioria dos pesquisadores a considera decididamente um trabalho redacional e nem estão preocupados em voltar do texto de Lucas à fonte Q (respectivamente a Jesus)¹⁴⁹.

Em suas argumentações, esses autores recorrem às observações da crítica das fontes, do uso das palavras e da crítica das formas. No que se refere à crítica das fontes, é evidente que a perícope faz parte da matéria exclusiva de Lucas. Com relação ao gênero literário, o texto é uma parênese comunitária no contexto da espiritualidade que norteava Lucas em sua relação com as pessoas pobres¹⁵⁰.

Na avaliação de János Bolyki¹⁵¹, apesar da argumentação correta dos estudiosos do texto, não se pode dizer que a matéria da redação de Lucas não contenha elementos assumidos da tradição, que eventualmente podem remontar a Jesus. Em primeiro lugar deve ser levado em conta a presença da palavra *parabolé*, no v. 7, uma clara indicação de gênero literário. E quanto a este gênero, Joachim Jeremias diz que "as parábolas devem ser colocadas na situação da vida de Jesus"¹⁵².

Em segundo lugar, Joachim Jeremias chama a atenção que neste texto o código da mesa (v. 8-10) contém, além da admoestação sobre um comportamento modesto, também uma advertência escatológica, ou seja: aquele que escolhe o primeiro lugar (lugar de honra), será o

¹⁴⁹ Cf. Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 215s; János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 87 e Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 158s.

¹⁵⁰ Cf. Bernd KOLLMANN, op. cit., p. 215s.

¹⁵¹ Cf. János BOLYKI, op. cit., p. 87s.

¹⁵² Joachim JEREMIAS, *As Parábolas de Jesus*, p. 14.

último. É atitude escatológica de Deus que, em semelhança ao agir do dono da casa, coloca alguns mais para baixo (envergonhados) e outros mais para cima (exaltados)¹⁵³. Também este dado pode ser um sinal indicativo de um tempo anterior ao trabalho redacional de Lucas.

János Bolyki conclui disto que, nos versículos 7 a 11, fala-se de algo mais do que do comportamento social junto à mesa (etiqueta) e nos versículos 12 a 14 de algo mais do que de uma preocupação diaconal que coloca critério para a escolha de convidados. Aqui podemos encontrar, conforme o autor, principalmente uma preocupação em conectar a diaconia das comunhões de mesa de Jesus com a ceia salvífica escatológica¹⁵⁴.

O mesmo autor nos motiva a observar ainda o seguinte dado: as quatro categorias de pessoas a serem convidadas, enumeradas no versículo 13, *ptochós*, *anápeiros*, *cholós*, *tyflós* (pobres, coxos, aleijados, cegos), são exatamente iguais aos hóspedes mencionados no versículo 21, da parábola da grande ceia. Seja lembrado que esse texto é tido pela pesquisa como jesuânico.

No contexto da menção desses grupos vale destacar que, segundo a regra dos essênios, pessoas portadoras de deficiências não podiam fazer parte da comunidade de Qumran¹⁵⁵. Se o texto de Lucas contesta esta prática excludente, propondo que sejam convidadas justamente pessoas portadoras de deficiências, está inconfundivelmente retratando a forma típica de agir de Jesus.

Por isso, János Bolyki pode concluir que a redação lucânica de 14.7-14 de fato utilizou as idéias escatológicas de Jesus numa

¹⁵³ Cf. Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, (1956), p. 163. Veja também Klaus BERGER, *Exegese des Neuen Testaments*, p. 59.

¹⁵⁴ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 88.

¹⁵⁵ Cf. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, 1971, p. 173.

perspectiva ética, o que, ao mesmo tempo, é a prova de que ele (Lucas) construiu sua reflexão sobre as idéias de Jesus¹⁵⁶.

Cabe frisar ainda que é uma característica de Lucas, nos textos das comunhões de mesa, colocar Jesus no papel dos filósofos das histórias clássicas gregas durante os *simpósios*: no final da primeira parte da reunião, após a refeição, os discursos de sabedoria deixam os hóspedes em estado de admiração. Por isso, János Bolyki não tem dúvidas de que, neste texto, Lucas intermedia tradição jesuânica, mesmo que em forma parenética, tanto na descrição da situação, quanto na relação escatológica e ética¹⁵⁷.

Por isso podemos concluir que, a partir da teologia lucânica, fundamentada no ensino de Jesus, a comunidade cristã se pauta pela ética de promover comunhão de mesa com pessoas que *não têm* com que recompensar (v.13s), isto é, comunhões de caráter gratuito (livres da intenção de recompensa). O desafio colocado é, portanto, o enfrentamento das diferenças sociais a partir do princípio da gratuidade.

Queremos, a seguir, fundamentar esta proposta da comunhão de mesa entre diferentes (os que podem e os que não podem retribuir, v. 13), ou seja, a contestação da prática da comunhão de mesa apenas entre os iguais (entre amigos, irmãos, parentes, vizinhos ricos, v. 12).

A refeição para a qual Jesus é convidado se dá na casa de um dos principais (*archon*) fariseus (Lc 14.1). O título dado ao fariseu e a sua lista de convidados (amigos, irmãos, parentes, vizinhos ricos, v. 12) revelam a proeminência e a riqueza deste anfitrião. A narrativa descreve uma característica do grupo social

¹⁵⁶ Cf. János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 88.

¹⁵⁷ Cf. Id., *Ibid.*, p. 88.

reunido: a competição (a busca pelos primeiros lugares, v. 7). A este grupo Jesus dirige a sua advertência (v. 8-11).

Halvor Moxnes diz que "o comportamento dos convidados é pura e simplesmente o reflexo da dinâmica social"¹⁵⁸. Por isso, diante do modo de agir dos convidados do fariseu, que reflete a compreensão de hospitalidade da elite social, Jesus apresenta a idéia de uma hospitalidade alternativa, elaborando uma nova lista de pessoas que podem ser convidadas para as comunhões de mesa (pobres, aleijados, coxos e cegos, v. 13).

A diferença entre as duas listas apresentadas é a situação social dos convidados, a sua capacidade ou não de retribuir o convite para banquetes (v. 12s). A comensalidade com os integrantes da primeira lista corresponde a uma hospitalidade fundamentada no princípio da reciprocidade (entre os iguais abastados), enquanto a hospitalidade em relação aos da segunda lista, implica a redistribuição dos bens.

De acordo com Halvor Moxnes, a função da hospitalidade no interior de um grupo é "manter mecanismos de sociabilidade entre pessoas do mesmo nível. Através dessa hospitalidade, o grupo é conservado na sua identidade de grupo; suas lealdades de grupo e seus laços internos são fortalecidos"¹⁵⁹. O final do v. 12 esclarece que esta dinâmica se dá na forma da reciprocidade, da retribuição, o que só é possível entre pessoas do mesmo nível social.

Em consequência, a partilha de alimentos em grupos de elite,

¹⁵⁸ Halvor MOXNES, *A economia do reino*, p. 123.

¹⁵⁹ Id., *Ibid.*, p. 125.

numa sociedade dividida em ricos e pobres, é excludente¹⁶⁰. Jesus, no texto em pauta, ao chamar atenção para o fato de que a comunhão de mesa oferecida pelo fariseu exige retribuição e, por isso, tem em vista pessoas da mesma situação social, está, implicitamente, acusando os fariseus de formarem grupos fechados, que se empenham em manter sua coesão e sua posição dominante, excluindo outras pessoas pelo critério da incapacidade de retribuição¹⁶¹.

A alternativa para essa modalidade de hospitalidade, apresentada por Jesus, inclui pessoas que estão nos limites da aldeia ou fora dela (pobres, aleijados, coxos e cegos), e que são consideradas impuras pela lei religiosa. Com isto, Jesus desafia o fariseu a superar, além da barreira social, também as exigências de pureza (diferenças no nível religioso).

Entretanto, Jesus insiste na dimensão sócioeconômica do relacionamento. A hospitalidade que se pratica internamente em grupos, cujos integrantes têm com que retribuir, deve transpor os próprios muros e se estender a pessoas cuja participação implica doação da parte de quem convida, caracterizando-se, assim, "pela generosidade e pela redistribuição"¹⁶².

Halvor Moxnes entende que o modelo de hospitalidade proposto por Jesus, que não exige retorno, nem mesmo em forma de gratidão, põe fim às relações de clientelismo¹⁶³. Pois, enquanto a generosidade pode ser usada, por parte de quem doa, como artifício para a obtenção de honra e poder, a eliminação das exigências de

¹⁶⁰ Confira o que se deu na comunidade de Corinto, de acordo com o relato de 1Co 11.17ss. A crítica do apóstolo Paulo se dirige contra os ricos, que chegavam antes da ceia, comiam e bebiam, excluindo da partilha os pobres que chegavam mais tarde, após o trabalho (cf. o estudo de Romeu R. MARTINI, *Eucaristia e conflitos comunitários*, p. 167ss).

¹⁶¹ Cf. Halvor MOXNES, *A economia do reino*, p. 125.

¹⁶² Id., *Ibid.*, p. 127.

¹⁶³ Cf. Id., *Ibid.*, p. 127.

retribuição cria uma nova forma de relações, que têm em vista a supressão das diferenças sociais.

A perícope em apreço pode encontrar, sem dúvida, a sua contextualização na história do povo afro-brasileiro, assim como essa história pode fecundar o sentido do texto. Pois, a sociedade escravista estava rigorosamente dividida entre os que podiam e os que não podiam retribuir a convites para banquetes (senhores e escravos).

Nessa sociedade, a hospitalidade é negada, por princípio, à população negra; a imposição do cativo privou-a da dignidade de sentar-se à mesa. Portanto, uma segunda lista de convidados, como a indicada por Jesus, estava fora de cogitação¹⁶⁴. Gestos de generosidade (que certamente não deixaram de existir), comumente se dão, em tais sociedades, no espírito do clientelismo. A iniciativa da doação (redistribuição) não podia ser esperada de elites que estavam empenhadas em assegurar a posição de domínio. Em consequência, a não-participação dos trabalhadores na riqueza produzida, significou a fome da classe escrava e de seus descendentes.

A alternativa apontada por Jesus, a da partilha, foi ensaiada, no contexto do escravismo colonial, em outro nível. Foi a classe excluída da mesa que tomou a iniciativa de romper as muralhas do sistema que gera a fome, através da fuga e da constituição de quilombos organizados. A ruptura se apresentou como única possibilidade de mudanças.

Em Palmares e nas terras comuns das comunidades remanescentes de quilombos se buscou e se busca mudar o princípio das relações

¹⁶⁴ A história da igreja brasileira menciona a exceção das aldeias que foram transformadas, por missionários jesuítas, em “asilos” (territórios livres e intocáveis), nas quais indígenas ameaçados puderam experimentar hospitalidade. A mesma prática, porém, não se deu em relação aos quilombos.

sociais: a prioridade é o bem-estar da coletividade. A reciprocidade passa a ser manifestação de solidariedade entre os membros de toda a comunidade. Além disso, ela extrapola as relações entre os indivíduos, estabelecendo o compromisso recíproco entre estes e a comunidade, como corpo organizado.

Estes dados do contexto apontam algumas questões a serem consideradas na interpretação do texto bíblico.

1. A crítica implícita no texto não se refere à reciprocidade como tal e sim àquela praticada pelos integrantes de grupos dominantes em contexto de exclusão social, pois, a aplicação do critério da retribuição em situação de desigualdade social é injusta em relação aos que não têm com que retribuir. Neste caso, a exigência do texto é a redistribuição das riquezas.

2. A redistribuição pode não se efetivar pela crença na generosidade dos que concentram as riquezas em suas mãos. A experiência dos escravos, da necessidade de ruptura com o sistema escravocrata, alerta para o perigo de uma interpretação ingênua da mensagem de Jesus. Neste caso, a ênfase do texto pode estar não na expectativa da generosidade dos grupos dominantes, mas na denúncia contra seu sistema injusto.

3. A crença na solidariedade de ricos para com pobres, todavia, não é estranha aos ensinamentos e à prática de Jesus. Esta, porém, é colocada no contexto do anúncio do reino de Deus (fato explicitado no texto e no contexto posterior através da cena do banquete do qual deveriam participar pobres, cegos, coxos e aleijados, cf. Lc 14.21). O banquete do fariseu está em desarmonia com a prática do reino de Deus, porque exclui. A contradição pode ser superada mediante a conversão ao reino, tal qual aconteceu com Zaqueu, que redistribuiu seus bens acumulados (Lc 19.1-10) e

deixou de acontecer com o rico da parábola do pobre Lázaro (Lc 16.19-31). O texto, portanto, contém uma mensagem que supera a idéia de uma generosidade clientelista: aponta a necessidade da conversão ao reino de Deus.

4. Nesta perspectiva do reino de Deus, o texto também não exclui a idéia da recompensa aos gestos solidários. Só que a retribuição virá de Deus (na ressurreição dos justos, Lc 14.14) e não da pessoa que é beneficiada com a hospitalidade¹⁶⁵. Benfeitor, em última análise, só existe um. Se a retribuição vem apenas de Deus, a própria pessoa benfeitora passa a ser dependente do amor dele. Sob o signo do amor de Deus, o comportamento das pessoas se transforma, a ponto de desejarem uma constante redistribuição dos bens¹⁶⁶.

Este é o verdadeiro fundamento da Diaconia: ela não tem um fim em si mesma, mas está a serviço da diaconia de Deus, manifestada por Jesus na forma de comunhão entre diferentes, que visa a inclusão de todas as pessoas nos benefícios do reino universal de Deus. A marca distintiva desta diaconia é que ela não se esgota em algumas atividades de assistência social de pessoas cristãs bem intencionadas, mas, como obra de Deus, perpassa e transcende a história. Nesta, as pessoas movidas pelo amor e libertadas da necessidade de auto-justificação, integram-se como instrumentos de transformação das realidades injustas, na certeza de que Deus consumará, no grande banquete do seu reino, a obra que começou nas comunhões de mesa de Jesus.

¹⁶⁵ Deus se coloca no lugar da pessoa que não tem com que recompensar a ajuda recebida. Neste caso, a ajuda dada à pessoa necessitada é dada a Deus mesmo. E ele tem com que recompensar (cf Mt 25. 40 e 45).

¹⁶⁶ Halvor MOXNES, *A economia do reino*, p. 128.

4.0 - Material narrativo

4.1 - Histórias de milagres

4.1.1 - A comunhão de mesa de Jesus com a multidão (Mc 6.30-44; 8.1-10; Mt 14.13-21; 15.32-38; Lc 9.10-17; Jo 6.1-15)

Da relação de textos arrolados no título acima, já podemos depreender que o tema da multiplicação dos pães e da comunhão de mesa com uma grande multidão aparece em seis textos nos evangelhos. Ainda não estão incluídos aí duas outras narrativas (Mt 8.14-21; Mt 16.5-12) que também tratam do tema. Nesta pequena estatística pode-se perceber que o testemunho sobre o ato de multiplicar pães é repetido mais vezes nos evangelhos do que sobre qualquer outro feito na vida de Jesus.

Para facilitar a abordagem do tema, János Bolyki sugere a divisão das seis perícopes em dois grupos, ou seja, na história da alimentação das cinco mil pessoas (Mc 6, Mt 15, Lc 9, Jo 6) e das quatro mil (Mc 8 e Mt 15).

A suspeita inicial é de que todas as perícopes que veiculam histórias de multiplicação de pães podem estar se referindo a dois episódios apenas. As diferenças menores entre si podem ser atribuídas principalmente ao trabalho redacional, feito a partir das mesmas tradições¹⁶⁷.

O grande desafio da exegese, todavia, continua sendo a pergunta se a alimentação das cinco mil e das quatro mil pessoas são variantes da mesma tradição ou se em sua origem estão duas tradições diferentes.

¹⁶⁷ Cf. János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 89s.

Após a análise dos argumentos em favor de uma só fonte para os dois grupos de versões¹⁶⁸ e após a análise dos argumentos em favor da existência de dois episódios diferentes¹⁶⁹, János Bolyki chega à seguinte conclusão: "as duas histórias de alimentação têm as suas raízes em dois diferentes materiais da tradição e não são variantes da mesma tradição oral"¹⁷⁰.

Os argumentos que o autor apresenta para fundamentar esta posição se referem à comparação dos dados geográficos e cronológicos mencionados nos dois grupos de textos¹⁷¹; as diferenças constatadas o levam a concluir que as duas histórias não se influenciaram mutuamente¹⁷².

¹⁶⁸ Cf. Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, p. 75; Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 225, 255, 256, 401; Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 198; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus II*, p. 396.

¹⁶⁹ János Bolyki se baseia aqui no estudo de Ernst BAMMEL, *The Feeding of the Multitude*, p. 211ss.

¹⁷⁰ János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 92 ("Meiner Ansicht nach wurzeln die beiden Speisungsgeschichten in zwei unterschiedlichen Traditionsstoffen und sind keine Varianten derselben mündlichen Tradition").

¹⁷¹ Numa comparação das informações geográficas e cronológicas dos dois grupos de textos, pode-se perceber um claro desencontro, fato que leva a crer que se referem a acontecimentos em lugares e tempos diferentes. Nas narrativas sobre a alimentação para as cinco mil pessoas, os dados são os seguintes. 1) Jesus se encontra na Galiléia, jurisdição do rei Herodes, mas toma o barco e atravessa para o outro lado do lago (Mc 6.32; Mt 14.13; Lc 9.10b; Jo 6.1), a um lugar além da fronteira, que está fora do domínio de Herodes. Lc 9.10b menciona Betsaida. Esta era uma localidade fronteiriça. 2. O lugar é solitário (Mc 6.31; Mt 14.13) *éremos tópos* não é idêntico a *eremía*, isto é, deserto), mas lugar coberto de relva (Mc 6.39b; Mt 14.19), o que significa ou uma referência geográfica (não deserto) ou um dado de calendário (o efeito da chuva de primavera ainda não terminou; compare com a informação de Jo 6.4 "a páscoa estava próxima"; a páscoa era uma festa de primavera). 3. No fim da história, os discípulos se dirigem a Betsaida, respectivamente vão com o barco para o outro lado da costa do lago; Jesus sobe o monte para orar (Mc 6.45; Mt 14.32s; Jo 6.15).

Em contraposição a estes dados, encontram-se nas duas variantes da narrativa da alimentação das quatro mil pessoas (Mc 8 e Mt 15) as seguintes diferenças. 1. Jesus chega da região de Tiro e Sidom e vai pelo mar da Galiléia, à localidade gentílica de Decápolis (Mc 7.31; Mt 15.21,29). 2). Este lugar se encontra no deserto, o que é diferente do que o lugar ermo acima citado (Mc 8.4b; Mt 15.33). Após a alimentação, Jesus vai com o barco para Dalmanuta (Mc 8.10), respectivamente Magadã (Mt 15.39).

A partir deste estudo comparativo, János Bolyki constata que as histórias que se referem à alimentação das cinco mil pessoas possuem uma coerência interna muito grande, quanto aos dados geográficos e cronológicos, podendo-se dizer o mesmo das histórias que narram a alimentação das quatro mil pessoas. Por outro lado, estes dados, se comparados entre os dois grupos de narrativas, se diferenciam completamente uns dos outros, fato que faz supor que não houve influência mútua no processo de composição das histórias (cf. János Bolyki, op. cit., p. 92; sobre as referências geográficas veja também Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium I*, p. 349).

¹⁷² Um dos elementos que também indicam a existência de dois relatos separados é o uso de termos distintos para designar a cesta na qual foram recolhidas as sobras (*kófinos* e *spyris*). Segundo o autor, este dado faz supor a existência de dois ambientes geográficos e culturais diferentes em que se deram episódios distintos (cf. János Bolyki, op. cit., p. 93; Joachim GNILKA, op. cit., p. 303s, nota 17).

De acordo com o mesmo autor, a hipótese da existência de duas multiplicações de pães tem em seu favor a maneira de como Marcos estruturou o seu evangelho, levando em conta as três etapas do ministério de Jesus. Na sua despedida de cada uma das regiões em que atuou, Jesus promoveu um banquete. O primeiro foi oferecido a seus adeptos da Galiléia (Mc 6.30-44, cinco mil pessoas), o segundo para seus admiradores da população etnicamente mista de Decápolis (Mc 8.1-10, quatro mil pessoas) e o terceiro para seus discípulos, na Última Ceia, em Jerusalém (Mc 14.22-25)¹⁷³.

Além de descartar uma pretendida relação entre as narrativas da multiplicação dos pães e a história da instituição da Ceia do Senhor¹⁷⁴, o autor examina também a possibilidade de a história da multiplicação estar prefigurada no Antigo Testamento. Conclui que o pano de fundo são as profecias do tempo final, as que falam da abundância da ceia salvífica messiânica (Is 25.6ss)¹⁷⁵.

Quanto à tradição e redação do texto de Mc 6.30-44, a maioria dos estudiosos considera a introdução (v. 30-33), uma obra da tradição marquina¹⁷⁶. János Bolyki destaca também como idéia marquina o tema do pastor (6.34). Para Marcos, Jesus é o fiel pastor do povo, que apascenta seu rebanho e se preocupa com a sua alimentação corporal e espiritual¹⁷⁷. Conforme o mesmo autor,

¹⁷³ Cf. János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 93. Ched Myers confirma este pensamento no que se refere às duas narrativas de multiplicação de pães: “Cada ciclo do ministério termina com uma narrativa sobre a distribuição de alimento às massas no deserto” (*O Evangelho de São Marcos*, p. 254).

¹⁷⁴ Sobre isto János Bolyki conclui que Ernst Lohmeyer já resolveu satisfatoriamente esta questão, colocando as duas histórias não paralelamente, uma ao lado da outra, mas como elos de uma corrente, uma após a outra. A história da multiplicação se diferencia, conforme Lohmeyer, da Última Ceia, porque ela não é uma refeição com os discípulos, porém, assemelha-se a ela por apontar para a comunhão divina escatológica. Bolyki rechaça a idéia de que o texto tenha a eucaristia como elemento determinante, pelo fato de o v. 41, que se refere ao partir do pão, ser considerado acréscimo redacional. A eucaristia seria, neste caso, um tema trazido de fora para dentro da perícopa (cf. János Bolyki, op. cit., p. 94 e 97).

¹⁷⁵ Cf. János Bolyki, op. cit., p. 96.

¹⁷⁶ Cf. Bernd Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 199; Joachim Gnillka, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 254; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium I*, p. 349.

¹⁷⁷ O autor János Bolyki (op. cit., p. 97) vê a presença da metáfora pastor-rebanho também na correspondência entre o verbo *chortátso*, v. 42, (apascentar o rebanho) e o substantivo *chórtos*, v. 39, (capim).

Marcos coloca esta metáfora a serviço do caráter inclusivo das comunhões de mesa de Jesus, de aceitação de todo o povo, já que não se apascenta indivíduos, mas sim o rebanho¹⁷⁸.

Cabe ressaltar ainda que uma das particularidades desta narrativa de milagre é que nela não há a intenção de se mostrar a autoridade de Jesus como milagreiro. Jesus não profere, ao longo da narração, nenhuma palavra referente à sua autoridade (como nas curas e no acalmar da tempestade). O que se pretende é apontar para a autoridade do Pai, já que Jesus a ele se dirige humildemente, como filho, para lhe agradecer¹⁷⁹.

Uma abordagem sociológica das narrativas da multiplicação dos pães acrescenta dados importantes para a sua interpretação. Três são os momentos nos quais é possível perceber aspectos de ordem sociológica¹⁸⁰. O primeiro se refere ao início e ao fim da história. A introdução (v. 30-34) está ligada ao conflito havido entre Herodes Agripa e Jesus após a decapitação de João Batista (veja a perícopes anterior). Do final da história (6.45s) se pode depreender que a atitude de Jesus, de se retirar, afastou-o do papel de um Messias político.

O segundo aspecto aponta para um processo de transformação do público participante deste episódio. O texto de Marcos (6.30-44) utiliza três termos diferentes em três momentos distintos de um processo, para designar o público envolvido. No início (6.34) menciona-se o *óchlos*, como sinônimo de massa amórfica¹⁸¹.

¹⁷⁸ Cf. János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 97.

¹⁷⁹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 98.

¹⁸⁰ Cf. Id., *Ibid.*, p. 99.

¹⁸¹ De acordo com János Bolyki, op. cit., p. 234, *óchlos* significa, na língua grega clássica, a multidão do povo. Esta definição sugere um grande grupo humano caracterizado por uma certa desordem, pela falta de regras claras, por agitação, barulho e por um nível social baixo.

Esta multidão desorganizada se torna, no v. 39, *sympósia*, ou seja, grupos sentados sobre a relva, visando a facilitação da distribuição dos alimentos; a grande massa se transforma, agora, em diversas comunidades de mesa¹⁸².

Finalmente, em 6.40, a designação que se emprega é *prasia*, que quer dizer, grupos humanos bem organizados, sentados em carreiras como os canteiros de uma horta¹⁸³. Não se trata mais de uma organização apenas funcional, mas o povo agora se transforma numa comunidade que ouve a pregação de Jesus; que exercita, de forma organizada e consciente, a comunhão de mesa, no espírito de como Jesus o fazia em outras oportunidades.

Com base nestes dados, János Bolyki conclui que uma multidão que, organizada em grupos, em comunhões de mesa, ouve os ensinamentos de Jesus, não mais permanece massa; passa por um processo de transformação e se torna comunidade¹⁸⁴.

Quanto a isto, Ched Myers entende que Marcos de fato quer apresentar Jesus como sendo um "organizador" com a intenção de alimentar as pessoas necessitadas. E isso torna a ideologia da narrativa subversiva, pois, abriga implicitamente uma crítica política.

Em sua argumentação, o referido autor lembra que a metáfora do "rebanho sem pastor" é usada, no contexto dos profetas, para

¹⁸² Os números "cinquenta" e "cem" lembram a organização militar. Conforme János Bolyki (*Jesu Tischgemeinschaften*, p. 238), no texto, esses números não são usados como uma referência militar, mas em função da organização das comunhões de mesa. Joachim Gnllka lembra que um escrito de Qumran (ISQSa2,11-22) fala da formação de grupos de cem e cinquenta para a ceia messiânica do tempo final (*Das Evangelium nach Markus* I, p. 261, nota 37).

¹⁸³ O termo *prasia* vem de *práision* (Allium Porrum) e tem como primeiro significado "canteiro de alho" e como segundo "canteiro de hortaliças". János Bolyki entende que Marcos (talvez como primeiro) emprega esse termo com sentido figurado, para designar um grupo humano bem organizado, acomodado em carreiras, separadas umas das outras como os canteiros da horta. *Prasia* no sentido de um termo sociológico, corresponde ao que em hebraico significa comunhão de mesa. Como idéia de grupos humanos bem organizados, o termo *prasia* foi empregado também para designar grupos de alunos (cf. János Bolyki, op. cit., p. 236s).

¹⁸⁴ Cf. János Bolyki, op. cit., p. 234.

criticar a liderança de Israel (cf. Ez 34.20; Zc 11.5,17): a classe dirigente está mais ocupada em proteger seus próprios privilégios do que a prosperidade coletiva do povo, tornando-se, por isso, mercenária em vez de pastoral. Em razão disso, pode-se dizer que “decididamente, ligar Jesus – como alguém que aguarda os famintos das multidões no deserto – com tradições proféticas significa criticar a economia política da Palestina e da classe dirigente que se aproveita dela”¹⁸⁵.

No uso da metáfora “pastor-rebanho” também Günter A. Wolff percebe a intenção do evangelista Marcos de denunciar a omissão e a opressão de Herodes. A multidão que ele deveria “apascentar” está desorientada como ovelhas sem pastor (6.34). Ao contrário do pseudo-pastor, Jesus se compadece¹⁸⁶ do povo, dá-lhe orientação (6.34) e comida (6.41)¹⁸⁷.

Confirmando este aspecto, Uwe Wegner constata que “não pode ser casualidade que dentro da seção toda um banquete da vida segue imediatamente a um banquete da morte (6.14-29)”¹⁸⁸. De acordo com o mesmo autor, o banquete em que se trama a morte do líder do povo, João Batista, é o banquete da elite. Neste círculo, é verdade, há produção de pão: os fariseus e Herodes possuem o fermento que faz crescer o pão (8.15). Este, porém, é servido nos banquetes dos “dignatários de Herodes, aos oficiais militares e aos principais da Galiléia” (6.21). É pão para minorias. Não é pão distribuído.

¹⁸⁵ Ched MYERS, *O Evangelho de São Marcos*, p. 258.

¹⁸⁶ A tradução literal do verbo *splagchnízomai* é sentir a dor nas “entranhas” (cf. Ched MYERS, *O Evangelho de São Marcos*, p. 255).

¹⁸⁷ Cf. Günter A. WOLFF, *A organização motivada pela fé em Jesus traz pão para todos*, p. 18. Em acordo com Ched Myers, Airton José da Silva afirma que no Antigo Testamento “os líderes de Israel são chamados habitualmente pastores do povo e são duramente criticados pelos profetas por pastorearem a si mesmos e abandonarem seu rebanho (cf. Jr 23.1-8; Ez 34.1-31). Marcos apresenta Jesus como verdadeiro pastor do povo abandonado” (*Por que milagres?* p. 52).

¹⁸⁸ Uwe WEGNER, *Jesus e Economia no Evangelho de Marcos*, p. 99.

Enquanto isso, o banquete da vida é servido a toda gente: "todos comeram e se fartaram" (6.42). É pão partilhado.

Os discípulos de Jesus, entretanto, têm dificuldades para compreender esta atitude de seu mestre. Duas vezes sugerem a Jesus que a solução para a fome das multidões está em "comprar" alimentos (6.36s). Entendem que para comer é necessário ter dinheiro. "Quem acumulou riqueza, quem tem dinheiro, pode comer. Os demais estão condenados a pedir esmolas ou a se converter em assaltantes"¹⁸⁹.

Na compreensão de Günter A. Wolff¹⁹⁰, estas propostas dos discípulos "deixam intacto o sistema sócio-político-econômico-religioso vigente". Mantêm o individualismo¹⁹¹.

Jesus sabe que o povo não tem dinheiro, mas sabe também que a comida está no seu meio (6.38), porque a produz. Por isso, o primeiro passo para se combater a fome é "descobrir onde e com quem está a comida"¹⁹². É o que Jesus ordena aos discípulos: "ide ver" (6.38)¹⁹³.

Isto está em acordo com o que diz Ched Myers: "A solução de Jesus nada tem a ver com a participação na ordem econômica

¹⁸⁹ Rúben DRI, *A utopia de Jesus*, p. 154. O autor lembra que esta é a lógica de qualquer sociedade mercantil e que, com a introdução do escravismo romano, a Galiléia passou a ser regida por uma economia de acúmulo, em prejuízo da tradicional economia de troca.

¹⁹⁰ Recomendo também o estudo de Uwe WEGNER, *Jesus e Economia no Evangelho de Marcos*, no livro *Reflexos da Brisa Leve*, p. 98ss.

¹⁹¹ Günter A. WOLFF, *A organização motivada pela fé em Jesus traz pão para todos*, p. 20ss. O autor lembra que "a massa desorganizada não tem força" e que "a organização do povo", é necessária para que possa "lutar por aquilo que é dele: o produto do seu trabalho". E, "para ficar com o produto do seu trabalho, ele precisa conquistar os meios de produção que estão nas mãos da classe dominante".

¹⁹² Id., *Ibid.*, p. 22. O autor conclui: "Comida não falta no mundo. O que falta é o povo organizado conquistar esta comida por ele produzida, para partilhá-la com todos" (p. 24).

¹⁹³ Na compreensão de Uwe Wegner, o texto chama nossa atenção para a importância e a necessidade de uma "leitura atenta da realidade" quanto àquilo que efetivamente se tem. Exemplifica: "somos um país de 8.511.965 quilômetros quadrados. Por que se teima em nos repassar a idéia de que não há mais terra para 'tantos sem terra'?". Somos um país de salário mínimo de fome, inconstitucional. Mas contamos, simultaneamente, entre as 10 primeiras economias do mundo" (op. cit., p. 99s).

dominante (...) O milagre aí é o triúngo da economia da partilha”¹⁹⁴.

Rúben Dri, ao considerar que a economia fundamentada no consumismo deteriora as relações sociais, interpreta que Jesus não admite uma sociedade em que as pessoas se relacionam como coisas. Por isso, em vez de consentir com a proposta da *compra* de pães, ordena-lhes *dar, repartir*; ou seja, propõe-lhes mudar as relações sociais, a economia. E esta mudança “não produzirá escassez, mas trará abundância de bens para todos”¹⁹⁵.

O desafio da mudança das relações sociais, contido nas palavras “dai-lhes vós mesmos de comer” (6. 37), pressupõe um outro aspecto importante, que é o da participação:

leva a um comprometimento para com a multidão. Jesus diz que eu faço parte da solução, não estou isento de batalhar pela solução dos problemas do povo. Eu estou incluído na luta, não sou espectador. O problema do povo é também meu problema. Assim se expressa o amor ao próximo.¹⁹⁶

János Bolyki denomina este aspecto de “responsabilidade diaconal dos discípulos (da comunidade) pela multidão”¹⁹⁷. Entende que desta palavra “dai-lhes vós mesmos de comer” não só se pode explicar a prática do ágape como instituição diaconal¹⁹⁸, como

¹⁹⁴ Ched MYERS, *O Evangelho de São Marcos*, p. 255. Assim também Airton José da Silva: “Os discípulos falam em *comprar*, Jesus fala em *dar*: o Messias opera uma verdadeira subversão do sistema econômico corrente, *uma radical negação do sistema de mercado através do dinheiro e uma defesa do sistema de partilha*. Puxa o tapete do sistema de classes daquela sociedade, onde muitos passam fome, mas só alguns detêm toda a riqueza e poder” (*Por que milagres*, p. 52).

¹⁹⁵ Rúben DRI, *A utopia de Jesus*, p. 154s.

¹⁹⁶ Günter A. WOLFF, *A organização motivada pela fé em Jesus traz pão para todos*, p. 21 e 24.

¹⁹⁷ “Diakonische Verantwortung der Jünger (der Gemeinde) für die Menge” (János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 99).

¹⁹⁸ “Os ágapes surgiram como significativas celebrações de ceias em continuação das comunhões de mesa de Jesus” (“Die Agapen sind entstanden (...) als (...) bedeutsame Mahlfeiern in Fortsetzung der Tischgemeinschaften Jesu”) - W. D. Hauschild, apud János BOLYKI, op. cit., p. 99.

também todas as demais funções diaconais da igreja, inclusive aquela em favor de pessoas que se encontram fora de seus muros¹⁹⁹.

É importante registrar ainda, no contexto da abordagem sociológica da multiplicação dos pães, que no texto encontra-se a descrição de uma comunhão de mesa a mais inclusiva possível. Ninguém é dela excluído. Uma comunhão de mesa tão inclusiva, os autores antigos não mencionam em nenhuma parte²⁰⁰.

No contexto do tema da inclusividade, não poderíamos deixar de apontar para uma ênfase especial que encontramos no segundo relato de Marcos da multiplicação dos pães, em 8.1-10. Aqui a preocupação do evangelista não é a alimentação de uma multidão enganada pelos falsos pastores, mas o sustento dos que vinham “de longe” (8.3). Segundo Ched Myers, trata-se claramente de uma referência à multidão dos gentios (o episódio se deu no fim do ciclo gentílico do ministério de Jesus).

Jesus não quer que esta multidão volte para as suas casas em jejum e desfaleça pelo caminho (8.3). Inconfundivelmente, a menção do jejum lembra as controvérsias de Jesus com os fariseus, narradas em 2.18-28. Aí o jejum ritual dos fariseus contrastava com a fome real dos discípulos (2.25).

Se, na percepção de Marcos, Jesus quer evitar que a multidão de gentios desfaleça pelo caminho (o termo *caminho* servia para designar o discipulado) por causa do jejum imposto, então é porque

¹⁹⁹ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 99. Quanto a isto, José Comblin afirma que a obediência dos discípulos à ordem de Jesus implica a saciação das pessoas famintas “já nesta terra”. Pela ação dos discípulos de Jesus acontece a antecipação da grande inversão prometida no cântico de Maria, de que o Senhor “enche de bens os famintos e despede vazios os ricos” (Lc 1.53). “Quem muda este mundo, são os discípulos. Os discípulos vão superar a fome, até ela desaparecer” (*A fome e a Bíblia*, p. 31).

²⁰⁰ Cf. János BOLYKI, op. cit., p. 99. Jesus oferece comunhão de mesa a um público indiscriminado. A comunidade de comensais extrapola o círculo doméstico, o grupo corriqueiro de hóspedes ou de indivíduos especialmente escolhidos. A história estende a comunhão à multidão, ao povo todo, permitindo que se torne *sumpósion* (grupo de convivas).

mais uma vez ele percebe que o sistema normativo religioso é opressivo diante das necessidades reais dessa gente e por isso "rejeita a piedade do jejum em favor da prática de ir ao encontro das necessidades humanas reais". O aparato religioso não pode ser levado a sério quando serve de sustentação à realidade de miséria do povo. E o autor conclui: "Pela segunda vez Marcos apresentou o ápice de sua construção simbólica do mundo por meio da visão da satisfação econômica das massas e da ideologia da partilha"²⁰¹.

Várias são as conclusões teológicas que se tem extraído da narrativa da multiplicação dos pães. Atentemos para as seguintes.

De acordo com Bernd Kollmann, a mensagem central da perícope da alimentação da multidão está na menção da abundância de pão. Este seria um elemento através do qual se quer apontar para a ceia salvífica que Jesus, como Messias, haverá de oferecer no tempo escatológico. Antecipadamente os participantes experimentam, no presente, a futura glória do reino de Deus²⁰².

János Bolyki traz um detalhe do estudo de F. Neugebauer²⁰³ sobre Mc 6.30-44, que aquele autor vê como um dos aspectos da identidade de Jesus, revelada neste texto: Jesus e seus discípulos renunciam ao seu próprio descanso e alimentação planejados, para que primeiro a multidão fosse atendida em sua necessidade. Eles cumprem o princípio ético de que em primeiro lugar está o reino de Deus e só depois vêm as outras preocupações (Mt 6.33).

Semelhantemente Joachim Gnilka, ao referir-se ao registro da existência de cinco pães e dois peixes em poder dos discípulos, os quais são disponibilizados para a ação de Jesus, percebe um

²⁰¹ Ched MYERS, *O Evangelho de São Marcos*, p. 259.

²⁰² Cf. Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 205.

²⁰³ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 101, baseando-se em F. NEUGEBAUER, *Die wunderbare Speisung (Mc 6.30-44 parr) und Jesu Identität* (KuD 32, 1986, p. 254-277).

desafio na perspectiva da auto-doação, ou seja: para o surgimento da comunhão, sempre é necessário algum tipo de renúncia ao que é particular em favor do coletivo. E conclui que a comunidade cristã tem a obrigação de, ao lado do Evangelho, também promover a diaconia do pão²⁰⁴. Pode-se afirmar, então, que esta narrativa testemunha a prática da partilha mesmo independentemente do milagre da multiplicação dos pães.

János Bolyki destaca o dado do grande número de participantes desta ceia, por expressar que na comunhão de mesa inclusiva de Jesus não existem barreiras quantitativas nem qualitativas (acolhe-se pessoas pecadores, gentias e mulheres)²⁰⁵.

Finalmente o referido autor considera importante o paradoxo entre a quantidade pequena de alimentos antes e os abundantes restos após o milagre, por expressar o duplo movimento da fé: primeiro colocamos confiantemente nas mãos de Jesus aquilo que possuímos, o que nas nossas próprias mãos se mostra pouco demais, para então receber, com confiança, bênção e gratidão, das mãos de Jesus aquilo que é de Deus, ou seja, o pão que cria comunhão e vence a miséria²⁰⁶.

Uwe Wegner interpreta bem esta afirmação:

A partilha produz mais: produz, inclusive, excedente, sobra. Numa sociedade consumista, o destino das sobras em comida é o lixo. Dentro da economia de Jesus o pão é por demais sagrado para ser jogado fora: é a base de sustento do pobre. Por isso sua economia é também uma economia de "recolhimento", de "guarda" do quê, se hoje é demais, amanhã poderá fazer falta, e do quê, se para mim está sobrando, para outros pode ser necessário.²⁰⁷

²⁰⁴ Cf. Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium* II, 9s.

²⁰⁵ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 102.

²⁰⁶ Cf. Id., *Ibid.*, p. 102.

²⁰⁷ Uwe WEGNER, *Jesus e Economia no Evangelho de Marcos*, p. 101.

Para concluir, ressaltemos do estudo apresentado os seguintes aspectos, buscando identificar neles traços do contexto afro-brasileiro.

1. O tema do pão e sua partilha recebe um tratamento privilegiado nos evangelhos, fato constatável pela “multiplicação” das narrativas que o abordam e pela maneira de como Marcos situa as histórias da multiplicação de pães em sua obra²⁰⁸. Há correspondência entre este dado bíblico e a importância conferida à comida e sua partilha tanto nos ritos do candomblé quanto nos quilombos e nas comunidades remanescentes de quilombos.

2. A narrativa da “multiplicação dos pães” dá ênfase ao aspecto da inclusividade (em termos quantitativos e qualitativos): ninguém é excluído. A história do quilombo de Palmares aponta, de maneira especial, para uma experiência de mesa partilhada de caráter inclusivo²⁰⁹.

3. Jesus, ao repartir o pão, se volta a Deus, o Criador, para lhe agradecer; o pão não é um objeto de manipulação, como se fosse um pertence particular; é dádiva; o pão pertence a Deus e ele o quer dar a toda gente; “comida partilhada é comida abençoada por Deus”²¹⁰. Nas comunidades afro-brasileiras pesquisadas, a gratidão ao Criador pelo pão de cada dia parece ser um sentimento comum; por isso, a produção de alimentos deve obedecer ao seu papel prioritário: a saciação da fome²¹¹.

²⁰⁸ Zildo Barbosa Rocha e Sebastião Armando Gameleira Soares defendem a tese de que o tema da fome pervade toda a Bíblia a ponto de dever ser considerado um de seus eixos centrais (cf. *O escândalo da fome e a práxis da vida cristã*, p. 19-24).

²⁰⁹ Em termos quantitativos, surpreende a estimativa que se faz da população de Palmares (em torno de 20.000 pessoas); parece não ter havido a preocupação de restringir o número de “hóspedes” nesta “mesa”. Qualitativamente, esta comunidade mostrou abertura em relação a todos os tipos de pessoas que a procuraram (indígenas, brancos, fugitivos, mulheres, crianças, pessoas idosas, soldados, prostitutas).

²¹⁰ Günter WOLFF, *A organização motivada pela fé em Jesus traz pão para todos*, p. 24.

²¹¹ Tanto o quilombo de Palmares quanto as comunidades remanescentes de quilombos destinam à comercialização apenas o excedente da produção. A prioridade é prover a comunidade com os alimentos necessários, inclusive através do sistema de armazéns reguladores.

4. Jesus se nega a exercer o papel de um político populista que se auto-promove com a doação de "cestas básicas" para a massa, mas age como o enviado de Deus que inaugura o tempo messiânico em que haverá abundância de pão para todas as pessoas. Este tempo se torna presente na comunhão de mesa. O tempo presente é de partilha. Mostrar abundância de alimentos, apesar da carência, é um gesto que caracteriza as comunidades afro-brasileiras. Pode-se tratar da sinalização da esperança por um futuro com fartura. Entretanto, em Palmares, esta utopia se aproximou da realidade: era tempo de produzir alimentos em abundância e instituir a partilha como princípio do sistema social.

5. A ação de Jesus tem um caráter transformador: a massa se torna comunidade ao ouvir seus ensinamentos. O texto testemunha a importância do processo de organização e conscientização da massa faminta. A multidão desorientada, como ovelhas sem pastor, mencionada pelo texto, lembra as "turbas desesperadas de homens e mulheres, velhos e crianças"²¹² que rumavam para Palmares. A multidão de escravos e escravas fugidos dos engenhos, composta pela confusão de gente com diferentes origens tribais, lingüísticas e religiosas, lembra a massa amórfica que buscava Jesus no deserto. Assim como na ceia do deserto, também nas montanhas palmarinas houve um processo de transformação, que resultou em comunidade organizada²¹³.

6. Jesus exige a ação diaconal de seus discípulos: "dai-lhes vós mesmos de comer". Confronta-os, assim, com a realidade mercantilista orientada pelo princípio de que só pode comer quem

²¹² Mário José MAESTRI FILHO, *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*, p. 88.

²¹³ O processo de transformação dos escravos, aliás, teve o seu início no momento da fuga, quando deixaram de ser objetos (anunciados nas páginas comerciais dos jornais) para se tornarem sujeitos participantes de um processo político-social (procurados como perturbadores da ordem estabelecida). Exemplo de organização comunitária, além dos quilombos, é também a criação da Associação dos Herdeiros do Benvido Pereira dos Anjos, através da qual a comunidade de Retiro do Mangaraí se constitui sujeito jurídico coletivo, tendo em vista a preservação do caráter comum de seu território.

possui dinheiro, excluindo quem a ele não tem acesso. Esta exigência de Jesus foi desconsiderada pelos que se diziam seus seguidores na sociedade escravocrata brasileira. O exemplo veio, antes, da parte dos escravos fugidos, quando provaram ser possível encher a mesa de pão, dando eles mesmos de comer às vítimas "do mau regime alimentar decorrente da monocultura"²¹⁴.

7. A comunhão de mesa (a diaconia do pão) exige renúncia, entrega e doação. No texto, isto tem menos a ver com a piedade abnegada dos fariseus (imposição do jejum) e mais com o "compadecer-se" (v. 34) da multidão desorientada e faminta e com o "quantos pães tendes?" (v. 38), ou seja, com a entrega dos recursos disponíveis em situação de fome. Uma cena do filme "Quilombo" retrata justamente a dificuldade dessa entrega, quando um palmarino, confrontado com a proposta da partilha, insiste em dizer: "este milho é meu, porque foi colhido em minha terra"²¹⁵.

8. A partilha do pão entre todas as pessoas, na narrativa da multiplicação dos pães (banquete da vida), é uma experiência que denuncia profeticamente todo acúmulo, que se faz em benefício de poucos (banquetes da morte). É o anúncio de uma nova economia possível, fundamentada na partilha. O quilombo de Palmares, ao demonstrar a viabilidade de uma economia de partilha, denuncia profeticamente o modelo de sociedade que se ergue sobre a miséria da maioria²¹⁶.

²¹⁴ Gilberto FREYRE, *Casa grande & senzala*, p. 34.

²¹⁵ Cf. Carlos DIEGUES, *Quilombo*. A mesma dificuldade pode ser percebida na comunidade do Retiro de Mangaraí, quando "herdeiros de fora" exigem, na justiça, o direito de venda da herança na terra comum dos Benvindos.

²¹⁶ O modelo de sociedade escravista foi construído não só sobre a fome dos escravos, como também sobre o suplício dos castigos, sobre a morte das crianças, sobre o abandono dos velhos e inválidos ("ordinários cegos, aleijados, velhos e estropeados"), sobre violentação moral, física e religiosa dos escravos, sobre o massacre dos fugitivos. Os banquetes realizados com os lucros desse sistema, eram banquetes de morte.

4.1.2 - O casamento em Caná (Jo 2.1-11)

O gênero literário da perícopes é de milagre de dádiva²¹⁷, idêntica à da multiplicação dos pães.

No que se refere à tradição oral assumida pelo evangelista João nesta narrativa, János Bolyki afirma que não é difícil suspeitar que seu pano de fundo seja um fato real, ainda mais quando sabemos da tradição sinótica que os oponentes de Jesus o chamavam de *oinopótes* (bebedor de vinho) e que ele aceitava convites para ceias²¹⁸.

Uma influência da idéia eucarística sobre esta perícopes, como quiseram demonstrar vários intérpretes, não pode ser comprovada²¹⁹.

A função dos milagres no evangelho de João se distancia da dos sinóticos. O relato de Jo 2.1-11 é sem analogia. Esta constatação é importante para o tema das comunhões de mesa porque aponta para o fato de esta prática ocupar um lugar tão central na vida de Jesus, que ela deveria ser expressa também através da linguagem do milagre; quer-se mostrar que os participantes dessa comunhão de mesa foram beneficiados por Jesus com dádivas tais que superaram os acontecimentos naturais do cotidiano²²⁰.

A relevância que João confere ao tema das comunhões de mesa pode ser constatada também pela localização do relato das bodas de Caná no início do evangelho. Aí parece ter a função de ser o correspondente de um outro relato de comunhão de mesa, situado no

²¹⁷Cf. Uwe WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, p. 193 (nota 334). De acordo com Gerd Theissen, *milagres de dádiva* são “ações extraordinárias, através das quais Jesus coloca bens materiais à disposição de pessoas” (*Urchristliche Wundergeschichten*, p. 111-114).

²¹⁸ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 103. Cf. também Mário VELOSO, *Comentário do Evangelho de João*, p. 72.

²¹⁹ Cf. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 84 (nota 1); Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 208; Johannes SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 82s.

²²⁰ Cf. János BOLYKI, *op. cit.*, p. 104.

fim da obra, em 21.1ss. Assim, o conjunto dos textos (com exceção do primeiro capítulo) se encontra entre duas comunhões de mesa. Sendo o capítulo 21 um acréscimo redacional, conclui-se que João escolheu conscientemente o tema das comunhões de mesa como moldura de seu evangelho²²¹.

Outra marca de Jo 2.1-11 é a realização da comunhão de mesa com um público diferenciado, ampliando o leque dos grupos que a experimentaram²²².

O convite para este casamento, provavelmente ele o recebeu através de Maria²²³. Acredita-se, inclusive, que a participação de Jesus nesta festa está ligada ao parentesco entre os noivos e Maria²²⁴.

Esta possibilidade contribui para a caracterização de uma participação real de Jesus nesta festa de casamento. O dado é de importância para uma leitura que queira levar em conta o contexto histórico e cultural em que Jesus viveu, e que queira evitar abstrações como fez, por exemplo, Rudolf Bultmann²²⁵, ao buscar a mensagem do texto exclusivamente no tema da glória de Jesus e da fé dos discípulos, negando o significado próprio do milagre²²⁶.

Seja acrescentado que a festa tradicional de bodas em Israel era, conforme Mário Veloso, uma cerimônia cheia de alegria, que

²²¹ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 106.

²²² Jesus aqui não come na companhia de seus parceiros de discussão, nem com as pessoas pecadoras e miseráveis ou com a multidão, e nem se encontra no círculo restrito de seus discípulos, mas na companhia de seus conhecidos e familiares.

²²³ Cf. János BOLYKI, op. cit., p. 103.

²²⁴ Cf. Mário VELOSO, *Comentário do Evangelho de João*, p. 73. Indícios para isto são a) a preocupação de Maria com a falta de vinho e o seu pedido a Jesus que ajudasse a resolver o problema; consta entre os costumes judaicos da época que os familiares dos noivos tinham o dever de ajudar em todos os trabalhos que a festa de um casamento exigia; mais do que isto, o vinho da festa devia ser um presente dos convidados e especialmente dos parentes; b) a presença de Jesus, acompanhado do grupo de discípulos, provavelmente não se deve a uma passagem casual por esta cidade, mas a uma viagem especial para atender ao convite, já que Caná não está na rota da viagem que Jesus empreendeu da Judéia para Cafarnaum (cf. 1.43 e 2.12).

²²⁵ Cf. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 84.

²²⁶ Sobre isto, cf. também Walter ALTMANN, *Carnaval: festejar é preciso*, p. 44.

normalmente durava uma semana (cf. Gn 29.27; Jz 14.12)²²⁷. Proporcional ao tempo de duração e à alegria da festa é a quantidade de vinho de que fala o texto²²⁸. O espírito festivo e a abundância estão em relevo.

Quer nos parecer que a menção dos recipientes de pedra, aproveitados como depósitos do vinho, tradicionalmente utilizados pelos judeus em seus ritos de purificação com água antes das refeições (v. 6), possui relevância para a interpretação da perícope²²⁹. Certamente não é acaso o registro de que as talhas estão vazias. Os ritos foram cumpridos e, considerando a capacidade dos recipientes, foram cumpridos com todo o rigor.

Sabemos que os preceitos em torno das tradições religiosas desse tipo haviam se tornado um peso para a população, dada a rigidez da vigilância exercida pelas autoridades. Justamente o legalismo havia separado o povo em puros e impuros. Mário Veloso descreve esta situação da seguinte maneira:

Os dirigentes da nação, que também eram os mais ricos, trabalhavam constantemente para conservar a tradição e o formalismo. Para consegui-lo, sacrificavam a verdadeira liberdade de pensamento e ação. Para evitar o contato com o 'imundo', mantinham-se separados, não só dos gentios, mas também da maior parte de seu povo²³⁰.

Jesus faz uso das talhas (que aqui simbolizam esse sistema de segregação), para lhes dar uma nova finalidade: serem instrumentos a serviço do prosseguimento da comunhão festiva do casamento²³¹.

²²⁷ Cf. Mário VELOSO, *Comentário do Evangelho de João*, p. 72.

²²⁸ Menciona-se, no v. 6, como recipientes, seis talhas, sendo que cada uma comportava duas ou três metretas. A capacidade de cada metreta era de 39,39 litros, sendo que a quantidade de vinho que Jesus acrescentou ao que já havia sido consumido era de 480 a 700 litros (Cf. Mário VELOSO, op. cit., p. 75.e. também Walter ALTMANN, *Carnaval: festejar é preciso*, p. 44).

²²⁹ Contra Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 84 (nota 2).

²³⁰ Mário VELOSO, op. cit., p. 75.

²³¹ Trata-se, na verdade, de um gesto subversivo, que expõe a face opressiva do sistema religioso vigente.

Importa "derribar as barreiras que separavam as diversas classes sociais, a fim de unir os homens como filhos de uma só família"²³².

As pessoas sabem que agora teve início o tempo do *gâmos* (casamento), em que Deus começa a criar um novo mundo de abundância; por isso podem festejar com alegria e empolgação²³³.

Assim, o casamento de Caná é uma antecipação da nova criação e da ceia festiva escatológica. "Pelo seu agir, Jesus dá a entender que o tempo de salvação acaba de irromper"²³⁴.

A isto Walter Altmann acrescenta:

o Reino de Deus irrompeu no meio das angústias e perversidades do mundo. Desde então a comunidade cristã é uma comunhão de celebração, alegre festejo de fé. (...) Jesus comparece a nossas festividades como àquele casamento em Caná da Galiléia. Compartilha e dignifica, portanto, toda alegria humana²³⁵.

No estudo de comunidades afro-brasileiras, caiu em vista o espírito alegre e festivo das celebrações rituais, seja em nível doméstico, público ou nos terreiros. A partilha da comida e bebida acontece em clima de música, ritmo, dança, cores e brilho. Quem pode negar o caráter subversivo deste traço cultural africano, quando se manifesta em meio a uma realidade perversa, de pobreza e

²³² Mário VELOSO, *Comentário do Evangelho de João*, p. 75. Segundo este autor, um outro registro que o texto faz referente ao aprisionamento das lideranças religiosas à tradição, são as palavras do mestre-sala (v. 10), acusando o noivo de não ter observado a regra de oferecer o melhor vinho no início da festa.

²³³ Isto está em acordo com os paralelos vétero-testamentários da perícopes. Conforme Johannes Schneider, no contexto dos profetas, o vinho é o sinal de alegria e abundância escatológica, um anúncio do tempo salvífico messiânico, onde se oferecerá vinho de extraordinária qualidade e com grande abundância (cf. Am 9.13s; Jr 31.12; Os 14.7s). Os dias messiânicos se assemelham a um casamento (Is 42.4s.) A sabedoria personificada prepara uma ceia festiva (Pv 9.5), para que as pessoas comam pão e bebam vinho (cf. Johannes SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 83; cf. também Walter ALTMANN, *Carnaval: festejar é preciso*, p. 44s e János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 105s).

²³⁴ Johannes SCHNEIDER, op. cit., p. 83: "Jesus gibt durch sein Handeln zu verstehen, dass die Zeit des Heils bereits angebrochen ist".

²³⁵ Walter ALTMANN, op. cit., p. 46 e 47.

discriminação?²³⁶ Anuncia um tempo novo, de abundância e alegria, que ganha contornos reais em experiências de mesa partilhada²³⁷.

4.2 – Narrativas biográficas

4.2.1 – A ceia com os publicanos e pecadores (Mc 2.13-17 par)

A perícope faz parte do gênero literário das narrativas biográficas e é aqui um apotegma²³⁸.

Na opinião da maioria dos pesquisadores, a cena da comunhão de mesa narrada por este texto, é historicamente digna de fé²³⁹.

O texto pode ser desdobrado em três partes²⁴⁰: a) o v. 15 apresenta o cenário do evento, ou seja, uma casa em que é realizada uma ceia, com a presença de Jesus, seus discípulos e muitos publicanos e pecadores; b) o v. 16 descreve a atitude dos escribas dos fariseus; vendo o cenário, dirigem-se aos discípulos com a pergunta “por que come [e bebe] ele com os publicanos e pecadores?”; c) o v. 17 traz a reação de Jesus à indagação feita: “os sãos não precisam de médico, e, sim, os doentes; não vim chamar justos, e, sim, pecadores”.

²³⁶ Seja lembrado o que a historiografia do Espírito Santo registra sobre a dança do Congo, em Nova Almeida: os batuques, as danças e os ajuntamentos de negros em louvor a São Benedito foram proibidos quando se percebeu a sua identificação com a luta dos quilombolas contra seus ex-senhores. Pois, “o Congo (...) era feito não apenas ao som dos tambores e reco-reco, mas, também, ao som de panelas, latas e colheres, significando protesto contra a má alimentação oferecida pelos senhores e o desejo de liberdade” (Osvaldo Martins de OLIVEIRA, *Negros, Parentes e Herdeiros*, p. 153). O Congo se tornou, assim, um “ritual de rebelião” e uma forma de “dançar contra” a opressão (Idem, p. 155s).

²³⁷ Pode estar equivocado o missionário cristão Sebastião Lúcio Guimarães, quando interpreta o som dos tambores africanos como testemunho das mentes malignas de seus tocadores e do abandono de Deus (cf. Sebastião Lúcio GUIMARÃES, *Os tambores da África*, p. 56).

²³⁸ Cf. Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 191. Cf. também János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 106.

²³⁹ Cf. Bernd KOLLMANN op. cit., p. 192; Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus I*, p. 110; Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium*, I, p. 167.

²⁴⁰ Cf. Uwe WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, p. 279.

De acordo com Uwe Wegner, o ponto alto do texto é perceptível no fato de que toda a narrativa está voltada a um *dito* de Jesus, apresentado em duas frases: "os sãos não precisam de médico, e, sim, os doentes; não vim chamar justos, e, sim, pecadores"²⁴¹.

O referido *dito* é o desenlace do dilema criado com a pergunta dos escribas dos fariseus; porém, tanto a pergunta, quanto a resposta são motivadas pela ceia que Jesus está realizando com "publicanos e pecadores". Portanto, a prática da comensalidade é que está em discussão no texto; é o motivo da tensão; tudo gira em torno dela, formando, assim, o eixo do texto²⁴².

A identificação do eixo do texto impõe a pergunta: quem são os mencionados "publicanos e pecadores"?

Para saber quem são os *publicanos*²⁴³ é útil a informação de que a cobrança dos impostos na Palestina era feita pelo sistema de arrendamento. O império romano e os governos locais "terceirizavam" a atividade de arrecadação, arrendando-a por um ou mais anos para aquelas pessoas que pagassem, por antecipação, o valor mais alto (apurado através de leilão), pelo conjunto de tributos e taxas a serem cobrados em determinada cidade ou região.

O grande volume de impostos e taxas existentes explica a presença simultânea de vários cobradores em determinadas localidades. Entretanto, a informação do texto de que participaram da ceia *muitos* publicanos, parece não ser viável quando se pensa apenas nos empresários, arrendatários dos impostos, por não existirem em tão grande número numa mesma área geográfica. Por isso, Luise Schottroff e Wolfgang Stegemann²⁴⁴ propõem uma

²⁴¹ Cf. Uwe WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, p. 279.

²⁴² Cf. Id., *Ibid.*, p. 280.

²⁴³ Sobre este tema, confira Uwe WEGNER, op. cit., p. 280ss.

²⁴⁴ Cf. Luise SCHOTTROFF, Wolfgang STEGEMANN, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, p. 17s.

distinção entre os *telônai* (cobradores de impostos) e os *architelônai* (os arrendatários, chefes; veja, por exemplo, Zaqueu, Lc 19.2).

Os *telônai* são as pessoas comuns, contratadas pelos empresários para o serviço de frente nas coletorias; eram, portanto, pessoas assalariadas, sentadas nos postos fiscais (a exemplo de Levi, Mc 2.14).

Luise Schottroff e Wolfgang Stegemann avaliam que deve tratar-se de pessoas que, não encontrando trabalho mais digno, tinham que se contentar com esse, como era o caso de escravos e outros serventes; são um grupo de pessoas marcado por grande instabilidade, flutuação no mercado de trabalho e rejeição social. Nessas condições, são também pessoas que facilmente podiam ser corrompidas. As trapaças dos publicanos, que parecem ter estado sempre na ordem do dia (Lc 3.12-13), aconteciam nos postos em que estas pessoas trabalhavam²⁴⁵.

Os coletores de impostos constavam, por tudo isso, na relação dos profissionais desprezados, juntamente com cuidadores de porcos, curtidores de couro, carreteiros, pastores de ovelhas, etc., todos mal remunerados e pobres²⁴⁶. A má reputação de sua profissão, sendo considerados desonestos e contados entre os ladrões, tinha o agravante de serem sonegadores dos impostos ao templo. Tudo isto os colocava entre os pecadores²⁴⁷.

²⁴⁵ Cf. Luise SCHOTTROFF, Wolfgang STEGEMANN, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, p. 18s.

²⁴⁶ Cf. Id., *Ibid.*, p. 22. Cf. também Gottfried BRAKEMEIER, *Pobres e Pecadores na Ótica de Jesus*, p. 29.

²⁴⁷ Cf. Jürgen BECKER, *Jesus von Nazaret*, p. 204. Neste contexto, János Bolyki considera importante lembrar os acréscimos que Lucas e Mateus fazem em relação ao texto de Marcos, incluída a perícopes precedente. Lc 5.28 ressalta que Levi se levantou e deixou tudo para trás. O autor interpreta que este “tudo” não é só o dinheiro sobre a mesa da coletoria, mas indica a renúncia a uma forma de vida. A vida de Levi passa de uma mesa para outra: da mesa de publicanos para a mesa da ceia festiva messiânica. No v. 29, *doché megále* não é uma refeição simbólica, mas significa uma “grande recepção”, uma ceia festiva (cf. *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 109). No que se refere a Mateus, em 9.13, ele acrescenta a citação de Os 6.6: “Misericórdia quero e não sacrifícios”, referindo-se ao cumprimento da vontade misericordiosa de Deus na atitude de Jesus de acolher as pessoas pecadoras, contra a postura legalista dos fariseus (v. 11).

Conforme Uwe Wegner, embora todos os publicanos possam ser considerados pecadores, nem todas as pessoas presentes à comunhão de mesa referida pelo texto eram publicanos. Por isso, deve haver na narrativa a intenção de fazer referência a mais um grupo de pessoas, marcado especialmente pela desqualificação religiosa de *pecadores*²⁴⁸.

Nesta situação se encontravam, conforme Luise Schottroff e Wolfgang Stegemann, aquelas pessoas cujo modo de vida imoral era notório, como adúlteros e ladrões (cf. Lc 18.11), prostitutas (Mt 21.31), assassinos, ladrões, trapaceiros, pastores que apascentam o gado em propriedades alheias. São criminosos que realmente cometeram um dos crimes que lhes são atribuídos²⁴⁹.

Entretanto, é justo lembrar que no contexto maior das comunhões de mesa com pessoas consideradas desprezíveis, o círculo dos comensais de Jesus é ainda mais amplo. Jürgen Becker afirma que o número de participantes das ceias nas vilas da Galiléia não deve ser estimado muito baixo, porque além de contarem com a participação da família hospedeira e dos discípulos de Jesus, estas comunhões eram abertas (Mc 2.15 par; Mt 11.19 par; Lc 15.2; comp. Lc 14.1ss), o que é assegurado também na parábola de Mt 22.9 (Lc 14.21), sendo que "entre eles se encontravam, com toda certeza, os pobres (Mt 5.3 par; 11.5 par) e os doentes (Lc 14.21 par)"²⁵⁰.

Pobres e doentes são mencionados, na tradição mais antiga sobre Jesus, num só fôlego (Mt 11.2-5) e pobreza é sinônimo de

²⁴⁸ Cf. Uwe WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, p. 283.

²⁴⁹ Cf. Luise SCHOTTROFF, Wolfgang STEGEMANN, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, p. 24s. Jürgen Becker afirma que com "publicanos e pecadores" certamente se quer dizer "publicanos e todas as demais pessoas suspeitas" ("Zöllner und alle sonstigen suspekten Leute" (*Jesus von Nazaret*, p. 204). Cf. também Uwe WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, p. 285.

²⁵⁰ Jürgen BECKER, *Jesus von Nazaret*, p. 202s.: "Unter ihnen befanden sich ganz sicher die Armen... und die Kranken". Cf. também Gottfried BRAKEMEIER, *Pobres e Pecadores na Ótica de Jesus*, p. 15.

fome e lamento (Lc 6.20s; cf. Lc 1.46ss), como atestam Luise Schotttroff e Wolfgang Stegemann.

Devido a isso, os autores mencionados sugerem não entender o termo *pobres* simplesmente como mendigos, mas também como grupos que se encontram em situação desprotegida, como: pequenos agricultores que, por conta dos penosos impostos, colheitas frustradas e conseqüente endividamento, entram em situação de falência e miséria (cf. Mt 18.25); diaristas que não encontram trabalho (Mt 20. 6s); escravos fugitivos ou estrangeiros²⁵¹.

Neste sentido, dada a realidade da Palestina na época, terra com "graves conflitos sociais e estruturas geradoras de pobreza em grande proporção"²⁵², as comunhões de mesa abertas de Jesus contavam com comensais marcados não só pelo pecado, mas também pela fome. Em conseqüência, além de Jesus oferecer aceitação e perdão, seus encontros se davam em torno de mesas em que havia partilha de pão.

Entendemos que exegetas como Klaus Berger²⁵³ e Joachim Jeremias²⁵⁴, têm razão quando detectam como mensagem do texto a alegria por causa do perdão que Jesus oferece às pessoas pecadoras. Entretanto, ponderamos que sua interpretação contém o risco da espiritualização da mensagem, colocando-a a serviço, por

²⁵¹ Cf. Luise SCHOTTROFF, Wolfgang STEGEMANN, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, p. 27.

²⁵² Gottfried BRAKEMEIER, *Pobres e Pecadores na Ótica de Jesus*, p. 21.

²⁵³ Klaus Berger quer ver esta perícopa ligada ao seu contexto (2.19ss), e assim entender que sua principal mensagem é a alegria por causa da aceitação de pessoas pecadoras na mesa da comunhão. Afirma que o jejum do qual se fala em Mc 2. 19s não é o rito tradicional, mas o jejum como sinal de luto, em contraposição ao comer como sinal de alegria. O tempo da presença de Jesus não é tempo de luto, mas de alegria pelo motivo de até os piores pecadores estarem sendo acolhidos; por isso, não é tempo de jejuar, e sim, tempo de comer festivamente. (cf. *Exegese des Neuen Testaments*, p. 61). O autor, ao destacar o tema da alegria, por causa da aceitação de pessoas pecadoras por parte de Jesus, lembra Lc 15, onde na série das três parábolas, o júbilo pela mesma razão é mencionado seis vezes (v. 5,6,7,9,10 e 32). Assim como Mc 2.13-17, também Lc 15 (v. 2) e Mt 11.19 contrapõe a essa alegria a murmuração dos oponentes de Jesus. As reclamações dos guardiães da lei religiosa só vêm confirmar que as comunhões de mesa de Jesus com as pessoas religiosamente discriminadas eram ceias de alegria. (*Exegese des Neuen Testaments*, p. 60s).

²⁵⁴ O autor diz que a cena da comunhão de mesa de Mc 2.15-17 representa o que é o perdão dos pecados nos evangelhos. Conforme sua visão, "a boa nova da alegria consiste no fato de Jesus convidar os pecadores para a ceia festiva de Deus" (Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, p. 115).

exemplo, de missões que vêem seu papel na exorcização dos pecados das pessoas ainda não convertidas ao cristianismo²⁵⁵.

O motivo da alegria nesta comunhão de mesa possui uma dimensão maior do que dá a entender a convencional expressão "perdão dos pecados". Embora o perdão seja uma necessidade real para as pessoas mencionadas, o texto trata da materialidade de uma mesa servida com comida; no texto palpita a vida concreta de pessoas, cujo trabalho é mal remunerado, cuja profissão é social e religiosamente estigmatizada, pessoas arruinadas, cuja saúde e dignidade estão gravemente afetadas e cuja sobrevivência está ameaçada²⁵⁶.

Nestas circunstâncias é impossível transformar simplesmente a comensalidade de Jesus num ato simbólico, colocado a serviço da única mensagem do perdão dos pecados²⁵⁷.

O perfil dos comensais de Jesus é idêntico ao das pessoas que procuram os terreiros do candomblé ou os templos neo-pentecostais no Brasil: pobres, desorientadas, doentes, desempregadas, arruinadas, discriminadas. Ou as que buscaram a mesa farta do quilombo de Palmares: indígenas, fugitivos, prostitutas, soldados, escravos forros entregues à mendicância, "ordinários cegos, aleijados, velhos e estropeados". Buscam apenas o perdão dos pecados?

Nas comunhões de mesa de Jesus se trata de uma ceia festiva²⁵⁸

²⁵⁵ É o que move, por exemplo, o missionário Sebastião Lúcio Guimarães, quando, em relação aos ritos de comunidades africanas, afirma ser dever da igreja de Cristo oferecer o perdão àqueles que abandonaram a Deus (cf. Sebastião Lúcio GUIMARÃES, *Os tambores da África*, p. 56).

²⁵⁶ "O ser humano não é um ser compartimentado, divisível, exequível de uma separação entre a vida profissional e a pessoal" (Maurício HAACKE, *Pastoral na indústria: um ministério missionário*, p. 15).

²⁵⁷ Esta leitura só faz sentido num contexto em que a mesa, o trabalho, a moradia, a saúde das pessoas deixaram de ser uma preocupação existencial.

²⁵⁸ O caráter festivo da ceia narrada na perícopes de Mc 2.15-17 é apontado pelo verbo kata,keimai (deitar-se à mesa). Nos casos de refeições simples, os hóspedes se sentavam à mesa (cf. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, p. 115).

que celebra a alegria do irrompimento do reino de Deus, da libertação da vida em sua integralidade, incluindo os aspectos espiritual, social e econômico.

Apoiamos o que diz a este respeito Gottfried Brakemeier:

A comunhão de mesa que Jesus dá a pecadores e publicanos, pobres, aleijados, coxos e cegos (cf. Lc 14.13s; 14.21s), significa a um só tempo a promessa de sua participação na ceia festiva do futuro reino de Deus e a antecipação escatológica da mesma.²⁵⁹

A antecipação escatológica da festiva ceia do reino de Deus se dá, pois, nas comunhões de mesa do tempo presente, em que as pessoas são acolhidas como Jesus as acolheu. Por isso, esses *ensaí*os de comunhão se integram na grande obra de Deus de preparo da mesa escatológica²⁶⁰.

4.2.2 - A ceia com Zaqueu (Lc 19.1-10)

O gênero literário da história de Zaqueu é uma narração biográfica ou um apotegma de controvérsia²⁶¹. A partir de seu tema ela é, de qualquer forma, uma história de comunhão de mesa.

A história de Zaqueu contém vários aspectos semelhantes a Mc 2.14-17, onde se narra a vocação do publicano Levi e se faz seguir uma perícope de comunhão de mesa. Aliás, o evangelista Lucas apresenta esta mesma seqüência também em 5.27-32²⁶². Por isso mesmo

²⁵⁹ Gottfried BRAKEMEIER, *A Santa Ceia do Novo Testamento e na Prática Atual*, p.251s.

²⁶⁰ Se esta percepção é correta, o que impede de compreender a mesa acolhedora do quilombo de Palmares como parte da obra de Deus?

²⁶¹ Cf. Klaus BERGER, *As Formas Literárias do Novo Testamento*, p. 78 e 83. O autor inclui esta narrativa no gênero que ele designa de “créia” (“uma fala ou uma ação ocasionada na vida de uma pessoa importante pela situação, mas transcendendo-a. Causa e reação andam sempre juntas. E, já que a causa e a situação resultam da vida da pessoa, a créia tem a tendência natural de se tornar material de construção para o gênero ‘biografia’”).

²⁶² Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 109.

Walter Schmithals considera as histórias das vocações de Zaqueu e de Levi uma duplicação do mesmo fato histórico²⁶³.

János Bolyki discorda de Schmithals e aponta diferenças significativas entre as duas histórias²⁶⁴. Parece-nos importante dar atenção à argumentação deste autor, porque contribui para colocar em relevo os contornos específicos da comunhão de mesa realizada na casa de Zaqueu.

1. Além das diferenças nos nomes das personagens e nas circunstâncias em que as duas histórias acontecem, o autor chama a atenção para a diferença nas posições sociais de Levi e Zaqueu. O primeiro é funcionário da alfândega e o segundo, um rico arrendatário de distritos de arrecadação de impostos.

2. São diferentes os lugares de onde ambos são chamados: Levi, da mesa do posto de alfândega, na Galiléia, e Zaqueu, do sicômoro à beira da estrada, na Judéia. No caso de Levi, a mesa da coletoria tem claramente um significado metafórico: ela é uma alusão à profissão moralmente questionável de um cobrador de impostos. Mas também a menção da *sykomoréa* (figueira silvestre), na história de Zaqueu (Lc 19.4), tem, provavelmente, um sentido figurado, já que Zaqueu lança mão, na sua confissão de culpa, do verbo *sykofantéo* (defraudar), que lembra *sykomoréa*²⁶⁵. É uma referência à fraude no sistema econômico e à opressão exercida pelos empresários cobradores de impostos, que, ao que tudo indica, era o caso de Zaqueu.

²⁶³ Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 185.

²⁶⁴ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 109s.

²⁶⁵ O significado original deste verbo é “denunciar alguém por causa da exportação proibida de figos em Atenas”. Conforme o *Dicionário do Novo Testamento Grego*, de William Carey TAYLOR, p. 206s, *sykofantéo* significa: “dar denúncia falsa”, numa referência a alguns “fiscais de exportação em Atenas que deviam denunciar qualquer exportador de figos, mas os *sykofántai* aceitavam gorjetas dos réus como preço do silêncio e se tornaram sinônimos de *acusadores mercenários por má vontade, caluniadores gratuitos e avaros*”.

3. Há diferença no modo de como os erros do passado são reparados. Para Levi basta deixar a mesa de arrecadação de impostos (Mc 2.14). Zaqueu, no entanto, dá a metade de seus bens aos pobres e restitui quatro vezes os prejuízos de suas vítimas²⁶⁶.

4. Finalmente, há diferença na vocação destes dois homens: Levi deixa tudo e segue Jesus; Zaqueu não entrega tudo nem acompanha Jesus, mas se torna um apoiador externo de sua causa (um simpatizante)²⁶⁷.

Na avaliação de János Bolyki, trata-se de duas histórias diferentes de adesão à causa de Jesus, mas que têm em comum o lugar em que acontecem: as comunhões de mesa²⁶⁸.

Justamente na perspectiva das comunhões de mesa, a análise de Lc 19.1-10 permite constatações e reflexões como as que seguem.

1. É importante o destaque que os v. 1 a 5 dão aos advérbios e preposições como "diante", "em cima", enquanto, a partir de 5b, domina o advérbio "para baixo"²⁶⁹. Zaqueu, que corria na frente e subia numa figueira, precisa descer para encontrar-se com Jesus.

Entendemos que essa observação contribui para explicitar o caráter das comunhões de mesa promovidas por Jesus: não se dão na

²⁶⁶ A lei mosaica exigia, como reparação de um roubo, a sua restituição por inteiro, mais 20% do seu valor (Lv 6.1-5; Nm 5.6s); em caso de animais, exige-se a restituição do dobro (Ex 22.4). A restituição de quatro vezes o valor do prejuízo, corresponde, conforme Walter Schmithals, ao direito romano (*Das Evangelium nach Lukas*, p. 185).

²⁶⁷ Joachim Jeremias afirma que Jesus exigiu a renúncia total aos bens apenas daqueles discípulos que o acompanhavam. Por isso, era possível para Zaqueu desfazer-se apenas da metade de seus bens. O autor chama atenção para uma analogia deste fato na comunidade de Qumran: os essênios exigiam a entrega de todos os bens apenas daquelas pessoas que ingressavam na vida monástica da comunidade, podendo haver simpatizantes da causa fora da comunidade. Um dado importante no estudo de Jeremias é que no caso de Qumran, o destino dos bens entregues pelos adeptos era a comunidade; no caso de Jesus, ao contrário, ele não pensa na criação de uma propriedade comunitária, mas os bens que resultassem da renúncia de seus seguidores deveriam ser dados aos pobres (*Neutestamentliche Theologie*, p. 214s).

²⁶⁸ Cf. János BÖLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 110.

²⁶⁹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 111s. No v. 4, *pro-*, *émprosten*, *ána-*, *épi*; no v. 5 *ána-* (cinco vezes "adiante" e "subir"). Conforme o autor, as duas vezes em que aparece *kata-* (descer), nos v. 5 e 6, indicam a mudança que a história está narrando (p. 111, nota 186).

esfera da "superioridade" e do "adiantamento", que são as categorias válidas no universo social e econômico de um grande empresário do ramo da arrecadação de impostos. Pelo contrário, Jesus se coloca no nível das pessoas que vivem na "inferioridade" e no "atraso"; para encontrá-lo é necessário descer e não subir.

A teologia que se busca elaborar na América Latina nas últimas décadas tem o seu distintivo justamente neste aspecto: orienta-se pelo desafio de compreender Jesus como aquele que se encontra na esfera da inferioridade humana. Conceber uma teologia a partir das vítimas, desde a periferia do mundo, significa o esforço de reação a uma outra, que chegou a comungar com o sistema escravocrata. Coloca-se em andamento um processo de inversão dos valores na própria teologia.

O convite de Jesus a Zaqueu ("maioral dos publicanos, e rico", v. 2) teve a força de fazê-lo "descer".

2. Uma surpreendente inversão está subjacente também no uso do binômio "procurar-encontrar": conforme o v. 3, Zaqueu *procura* Jesus²⁷⁰; enquanto isso, conclui-se do v. 10, que o sentido de todo o envio de Jesus, como Filho do humano, é *encontrar* pessoas como Zaqueu²⁷¹.

Na comunhão de mesa, que se dá no espírito de Jesus, aquele que está empenhado em buscar, às voltas com as amarras de suas próprias limitações, é surpreendido pelo fato de ser encontrado. A teologia e a igreja, que muito se caracterizam pelo esforço da busca, podem surpreendentemente ser encontradas por Jesus, quando aceitam o convite para as suas comunhões de mesa.

²⁷⁰ ele faz um enorme esforço para poder vê-lo (como pessoa de baixa estatura, em meio à multidão, não consegue ver; precisa correr adiante; subir em um sicômoro).

²⁷¹ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 112.

A comunhão de mesa é uma dádiva: ela é tornada possível apesar das limitações inerentes aos convivas; estes são pessoas convidadas, sem imposição de condições prévias²⁷². Como dádiva, a comunhão rompe e transcende a todo tipo de barreira que a condição humana, cultural, econômica, religiosa e social impõe às pessoas convidadas e encontradas.

3. O convite a Zaqueu foi feito sem a existência de qualquer indício de uma possível conversão. Jesus demonstrou confiança *antecipada* ao propor a comunhão de mesa. A mudança na vida de Zaqueu ocorreu não por causa de uma exigência prévia de conversão, mas como consequência desta confiança. Também aqui se mostra a inversão que caracteriza o ministério de Jesus. E "inversão é mais do que apenas conversão"²⁷³. No contexto de pluralidade cultural e religiosa da América Latina, talvez tenha se aproximado o momento em que a exigência da conversão possa ceder mais espaço ao esforço pela inversão.

4. Não é Zaqueu quem convida Jesus, mas Jesus "se convida" para visitar Zaqueu. Nesta inversão está implícito o rompimento de algumas barreiras. O código ético condicionava a entrada na casa de alguém a um convite prévio. Mais do que isto, o código religioso proibia a visita a pessoas pecadoras²⁷⁴. Por isto, Zaqueu nem podia arriscar a formulação de um convite, sob pena de ser humilhado diante dos vigilantes da lei. "A sociedade não aceita a inversão do código social"²⁷⁵. Restava-lhe o isolamento.

Este isolamento é quebrado por Jesus ao tomar a iniciativa do convite; com isto, chamou sobre si a humilhação que estava reservada a Zaqueu: "todos os que viram isto murmuraram" (v.7).

²⁷² Quanto a este aspecto, recomendo Albérico BAESKE, *Lucas 19.1-10*, p. 112ss.

²⁷³ André DROOGERS, *Lucas 19.1-10*, p. 224.

²⁷⁴ Cf. Id., *Ibid.*, p. 222.

²⁷⁵ Cf. Id., *Ibid.*, p. 222.

Assim, Zaqueu se tornou um convidado em sua própria casa; isto, porém, em vez de lhe causar constrangimento, significou a mais pura libertação. Como pessoa gratuitamente resgatada do seu isolamento, Zaqueu estava, agora, em condições de exercitar a hospitalidade em relação a Jesus, oferecendo-lhe o "ficar em sua casa" (v. 5).

Para o exercício da hospitalidade cristã vale esta inversão radical: saber-se hóspede em sua própria casa. Desde o momento em que Jesus se torna o anfitrião de nossas comunhões de mesa, os seus critérios de escolha dos comensais superam os nossos critérios particulares e os do código social.

5. Esta inversão descrita, abre portas diante de uma situação de conflito na comunidade do redator do texto²⁷⁶. A convivência entre cristãos de origem judaica e gentílica podia ter nesta narrativa uma orientação clara: a comunhão de mesa entre os diferentes, impossibilitada quando as diferenças assumem o império absoluto a partir de julgamentos morais, é tornada milagrosamente possível quando todos aceitam ser simplesmente convidados do mesmo anfitrião, Jesus.

A visita de Jesus a Zaqueu fundamenta, pois, a comunhão de mesa entre os diferentes. O texto liberta para as possibilidades de convidar o estranho à nossa mesa e de aceitar o convite para a mesa do estranho.

6. Zaqueu faz, durante a comunhão de mesa, a sua confissão de culpa e anuncia sua intenção de corrigir os erros cometidos no passado (v. 8). Ele não expõe os seus pecados numa confissão sob quatro olhos, mas diante de toda a comunidade de mesa reunida²⁷⁷. É

²⁷⁶ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 112.

²⁷⁷ Cf. Id., *Ibid.*, p. 112.

uma confissão pública. Sem dúvida, a dimensão comunitária deste episódio é colocada em relevo.

Aliás, a discriminação social de um publicano se estendia também à sua família²⁷⁸. Por isso, Jesus não fala da salvação de um indivíduo pecador, mas da salvação que houve “nesta casa” (v. 9), uma referência a toda a comunidade reunida²⁷⁹.

7. Um “filho de Abraão” é salvo (v. 9). Conforme János Bolyki, o tema “Abraão” sempre acusa, nos ditos de Jesus, a proximidade de Deus (por ex.: Lc 16.22; Mc 8.11; Lc 13.28)²⁸⁰. Em Jesus, Deus se coloca próximo a um filho excomungado²⁸¹, um sinal que tem em vista a restauração da comunhão do povo de Deus. Esta “proximidade de Deus” é sublinhada pelo significado do nome “Zaqueu” (Zacarias), ou seja, “o Senhor se recorda”²⁸². Jesus chama o excluído pelo nome, anunciando-lhe que Deus não o esqueceu.

Assim como Jesus ensina na parábola do pai amoroso (Lc 15.11-32), na visita a Zaqueu ele o demonstra na prática: Deus se solidariza com o filho excomungado. Ao caracterizar o povo afro-brasileiro como quem se sabe colocado “debaixo da mesa”, Sílvia Regina de Lima Silva²⁸³ manifesta o sentimento de um “filho excomungado”. Cabe à igreja meditar e refletir sobre a solidariedade de Deus com este seu filho.

8. O mesmo Zaqueu, o filho excomungado, encontrado pela misericórdia de Deus, carrega ainda o peso da culpa pela riqueza

²⁷⁸ Cf. André DROOGERS, *Lucas 19.1-10*, p. 221. Este autor informa que “a tradição rabínica aconselha não aceitar esmola de um publicano, e não reconhecer um publicano como testemunha. A família do publicano era tratada da mesma maneira”.

²⁷⁹ O caráter comunitário da comensalidade de Jesus, a exemplo do que se deu na visita à “casa” (grande-família) de Zaqueu, relaciona a salvação ao nível comunitário.

²⁸⁰ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 112.

²⁸¹ Cf. André DROOGERS, op. cit., p. 225.

²⁸² Albérico BAESKE, *Lucas 19.1-10*, p. 115.

²⁸³ Sílvia Regina de Lima SILVA, *Comunidade em diálogo na causa afro-brasileira*, p. 221.

conquistada de forma fraudulenta. A perícope descreve a reação do publicano à experiência da imponente bondade de Jesus, de lhe ter devolvido a honra ao hospedar-se em sua casa e partir com ele o pão²⁸⁴, de lhe ter dado a sua comunhão²⁸⁵. Esta bondade vence Zaqueu²⁸⁶. Reconhece publicamente seu erro e promete corrigi-lo (v. 8). “A bondade de Deus é a única força que pode realmente levar um homem à conversão”²⁸⁷.

O sinal da transformação está em que o maioral dos publicanos restitui quatro vezes mais àqueles que havia defraudado (v. 8). De acordo com Albérico Baeske, a sua justiça excede em muito a dos escribas e fariseus (Mt 5.20). Estes, apoiados em Lv 6.2ss, consideram suficiente a devolução do prejuízo por inteiro mais a quinta parte. Zaqueu, ao prontificar-se a dar o quádruplo, se coloca na situação dos ladrões dos quais se exige, conforme Êx 22.1, a restituição de quatro ou cinco vezes o espólio.

Na avaliação de Albérico Baeske, Zaqueu desperta para a consciência de que a sua propriedade é roubo. Todavia, não se entrega ao desespero, a ponto de desfazer-se dela de qualquer maneira. Sua consciência o leva a dar um sentido social ao que havia acumulado, ajudando as pessoas espoliadas a recuperarem a sua dignidade. Segundo o autor referido, Zaqueu

descobre que propriedade particular tem caráter provisório, visto que Deus exige prestação de contas sobre seu surgimento e sua aplicação. Zaqueu é curado da idéia fixa de que ela seja santa e inviolável. Ele

²⁸⁴ Cf. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, p. 55 (nota 20).

²⁸⁵ Na compreensão de Albérico Baeske, “para viver, se precisa mais do que o perdão. Pois existir sozinho é uma barbaridade; necessita-se do próximo. Deste, Zaqueu é privado. Comunidade e sociedade, por suas razões, o discriminaram e se retiraram dele. Consequentemente foi condenado a colocar a si próprio como próximo” (*Lucas 19.1-10*, p 118).

²⁸⁶ Cf. Joachim JEREMIAS, op. cit., p. 240. Sobre isto Albérico Baeske diz: “Hospedando-se na casa de Zaqueu, Jesus rompe o seu isolamento. Ele se apresenta como o seu próximo. Este acontecimento chama-lhe a atenção para o seu estado de ‘incurvatus in se ipso’” (Albérico BAESKE, op. cit., p. 118).

²⁸⁷ Joachim JEREMIAS, op. cit, p. 241.

coloca o bem geral à frente do duvidoso direito à propriedade privada²⁸⁸.

O autor conclui que tudo o que Zaqueu faz é manifestação de gratidão e amor, pois entende que foi amado primeiro; Zaqueu "recorda pois é recordado; vê, pois é visto; procura, pois é procurado. (...) É impossível separar da fé as obras"²⁸⁹.

Entendemos que a narrativa de Zaqueu coloca os alicerces evangélicos para a prática das comunhões de mesa: Jesus demonstra que Deus desce ao abismo das pessoas isoladas, vê-as, recorda-se delas, encontra-as, torna-se o seu próximo, devolve-lhes a cidadania de seu povo, oferece-lhes a comunhão gratuita.

A demonstração da bondade de Deus transforma as pessoas a ponto de passarem a descer à situação das vítimas da discriminação e espoliação, enxergá-las, recordar-se delas, encontrá-las, tornar-se próximo para elas, possibilitar-lhes a recuperação da cidadania e oferecer-lhes a comunhão gratuita.

A comunhão gratuita só pode ser oferecida por alguém que experimentou a gratuidade, sendo libertado da necessidade de julgar moralmente os diferentes (como era o caso dos fariseus); alguém que aceita ser "um convidado em sua própria casa". E oferecer comunhão gratuita só pode alguém que foi libertado da necessidade de construir a vida sobre valores provisórios (como era o caso de Zaqueu); alguém que está disposto a dar um sentido social à sua propriedade particular.

²⁸⁸ Albérico BAESKE, *Lucas 19.1-10*, p. 119.

²⁸⁹ Id., *Ibid.*, p. 119s.

4.2.3 - A unção dos pés de Jesus (Lc 7.36-50)

O gênero da perícope é um apotegma biográfico, com uma breve parábola (v. 40-42)²⁹⁰.

O conteúdo da perícope se enquadra, sem dificuldades, no contexto da atuação histórica de Jesus. Sinais para isto são as afinidades do relato com o ambiente cultural da Palestina e com tantas outras narrativas que tratam da solidariedade de Jesus com pessoas discriminadas, provocando a irritação dos fariseus²⁹¹.

Este parecer é compartilhado por Joachim Jeremias, quando afirma que a transmissão da narrativa pode ter se dado numa circunstância em que a comunhão de mesa com pessoas pecadoras e com mulheres era questionada. Seu estudo sugere as comunidades da Palestina, porque a sociedade judaica estava fortemente marcada pelo direito do homem²⁹².

O contexto acentuadamente patriarcal, androcêntrico em que se deu o episódio²⁹³, é um atestado das proporções do escândalo causado pela mulher referida no texto e, concomitantemente, de sua ousadia e coragem. Como mulher, e ainda mais, como pecadora notória (cf. v. 39, prostituta²⁹⁴), a sua entrada pela porta da casa do fariseu equívaleu à transposição da barreira de um universo bloqueado, guarnecido pelo mais rígido aparato legal.

A comunhão de mesa está planejada para Jesus e um fariseu

²⁹⁰ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 114.

²⁹¹ Cf. Id., *Ibid.*, p. 114. Assim também Wolfgang WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 155.

²⁹² Cf. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, p. 217s.

²⁹³ Quanto a isto, recomendo: 1) TEPEDINO, Ana Maria. *As Discípulas de Jesus*. Petrópolis : Vozes, 1990. 2) RIZZANTE, Ana Maria. "A mulher, tremendo e temendo, caiu aos pés dele". In: HUEFNER, Bárbara, MONTEIRO, Simeí (org.). *O que esta mulher está fazendo aqui?* São Bernardo do Campo : Editeo/Imprensa Metodista, 1992, p. 73-83. 3) SCHRAGE, Wolfgang. *Ética do Novo Testamento*. São Leopoldo : Sinodal, 1994. 4) FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As Origens Cristãs a partir da Mulher : uma nova hermenêutica*. São Paulo : Paulinas, 1992.

²⁹⁴ Cf. Wolfgang WIEFEL, op. cit., p.154.

(7.36)²⁹⁵. Entretanto, visivelmente, a presença informal da mulher pecadora “rouba” a cena nesta ceia tão formal²⁹⁶: exceto o primeiro versículo, toda a narrativa está em função da mulher. Apesar de ela não ser convidada e não ser bem-vinda na casa de Simão, a narrativa abre espaço à sua presença naquela comunhão de mesa. O verdadeiro anfitrião passa a ser Jesus, porque é ele quem acolhe a mulher como pessoa, independentemente de seu estado moral.

Por isso causa estranheza que a maioria dos intérpretes deste texto faz desembocar toda a sua mensagem no perdão a uma pecadora penitente²⁹⁷, deixando na penumbra todo o conflito social e cultural que emerge do texto a partir do seu Sitz im Leben²⁹⁸.

Mesmo que a necessidade de perdão da mulher seja indiscutível, cai em vista que no texto, em nenhum momento, ela formula algum pedido de perdão. Aliás, nenhuma palavra sai da boca da mulher. É o seu corpo todo que fala. O que expressa são sentimentos de dor (“... aos seus pés, chorando, regava-os com suas lágrimas”, v. 38a) e de amor (“...beijava-lhe os pés e os ungia com o unguento”, v. 38b).

As lágrimas de uma pessoa não podem ser simplesmente reduzidas a uma expressão de penitência²⁹⁹. Elas denunciam um estado de sofrimento humano, que explode numa expressão espontânea do corpo e da alma. Revelam, portanto, uma situação de dor que

²⁹⁵ Lucas informa em outros dois textos que Jesus foi convidado por fariseus e aceitou ter com eles comunhão de mesa (11.37; 14.1). No contexto judaico era usual convidar mestres ilustres, na noite de sexta-feira, para a casa de piedosos (cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 114). Isto atesta que da parte de Jesus não há discriminação quanto ao perfil de seus comensais.

²⁹⁶ Trata-se de uma ceia festiva, porque os participantes não estão sentados e sim deitados à mesa (katakli,nw, kata,keimai) . Cf. Karl Heinrich RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 102.

²⁹⁷ inclusive insistindo que as atitudes da mulher (de lavar e ungir os pés de Jesus) se deram em consequência do perdão recebido, como é o caso, por exemplo, de Wolfgang Wiefel, (*Das Evangelium nach Lukas*, p.156).

²⁹⁸ János Bolyki concentra sua atenção no binômio “pecado-perdão”, além de apresentar uma relação de pesquisadores (Schmithals, Klein, Jeremias, Calvin, Schürmann) que procedem da mesma forma (cf. *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 115).

²⁹⁹ Como sugere o estudo de Wolfgang Wiefel (op. cit., p.155).

tomou conta de todo o ser desta mulher. A sua necessidade excede a uma absolvição de pecados que diga respeito apenas à sua fraqueza moral e espiritual. Considerar resolvido o problema dessa mulher através do perdão dos pecados equívale a transferir toda a causa de seus problemas para o plano pessoal e moral. É como se alguém quisesse ter resolvido o problema da escravidão brasileira oferecendo perdão aos escravos.

O cuidado que Jesus dispensa a essa mulher tem um caráter mais profundo. Oferece-lhe a paz (v. 50). A expressão usada ("vai-te em paz") lembra inconfundivelmente as curas de Jesus (cf. Mc 5.34 par; 10.52 par; Lc 17.19; Mt 9.29). Wolfgang Wiefel tem razão quando aponta este dado como indício de que Jesus acolheu a mulher como quem buscava a cura³⁰⁰.

Ora, a cura que Jesus concede tem sempre o significado de um ato de salvação da pessoa na sua integralidade, incluindo a sua dignidade no conjunto da vida familiar, social, cultural, econômica e religiosa. Aponta sempre a necessidade de cura do ambiente em que vive a pessoa doente. No caso presente, a cura inclui o corpo da mulher, como corpo explorado no meio em que ela vive. É sob este enfoque que deve ser compreendida a dádiva do perdão à mulher pecadora.

O acolhimento que Jesus dá à mulher desde o início do episódio, revela-o como profeta do reino de Deus (cf. v. 39): torna-se solidário com a sua atitude de romper todo um estado de coisas estabelecido por um sistema legalista excludente. Tudo indica que a mulher já o havia reconhecido antes como tal. Este é o motivo de ela ir ao seu encontro com a disposição de amá-lo e servi-lo, lavando e ungindo-lhe os pés (v. 38).

³⁰⁰ Cf. Wolfgang WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*, p.156.

Não será por acaso que Lucas faz seguir a este episódio o relato das mulheres que serviram a Jesus (Lc 8.1-3). Justamente aquelas que haviam sido curadas, passam a “prestar assistência” (*diekónoun*) à obra daquele que “andava de cidade em cidade e de aldeia em aldeia, pregando e anunciando o evangelho do reino de Deus” (Lc 8.1).

Concluindo, podemos afirmar que o evangelista Lucas, em coerência com o que se deu historicamente nas comunhões de mesa de Jesus, proclama à sua comunidade: onde Jesus é o hospedeiro, o círculo da comunhão se abre para incluir as mulheres e entre elas as prostitutas, desmascarando profeticamente o sistema moral e androcêntrico que as exclui. A inclusão, neste caso, significa a oferta de cura no sentido de que os corpos explorados possam ter vida com paz³⁰¹.

4.2.4 – Marta e Maria (Lc 10.38-42)

A perícope de Marta e Maria faz parte da matéria exclusiva de Lucas e, conforme Walter Schmithals, cumpre, na posição em que se encontra, claramente uma função redacional³⁰². Em concordância com esta informação, Carlos Arthur Dreher explica:

No contexto menor, Lucas faz a parábola do Bom Samaritano preceder a nossa perícope. Segue-se a ela a versão lucânica do Pai Nosso e os ensinamentos de Jesus sobre a oração. A narrativa sobre Marta e Maria está, pois, colocada entre o amor ao próximo e o amor a Deus, entre ação e palavra.³⁰³

No que diz respeito ao contexto maior, a perícope cabe perfeitamente no quadro de uma narrativa de viagem (9.51) e faz

³⁰¹ A fuga dos escravos e a constituição de quilombos nada mais foi do que a busca por esta cura, que trouxesse paz para seus corpos explorados. E a busca tem prosseguimento hoje através da organização comunitária nos terreiros e nas terras comuns dos remanescentes de quilombos. É a busca por um espaço de paz.

³⁰² Cf. Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 129. De acordo com este autor, do ponto de vista dos gêneros literários, esta perícope pode ser contada formalmente entre os apotegmas (v. 41b,42).

³⁰³ Carlos Arthur DREHER, *Lucas 10.38-42*, p.124.

parte do bloco de 9.51-19.27, em que Lucas relata a caminhada de Jesus rumo a Jerusalém. Conforme Walter Grundmann, o evangelista quer, neste relato, apresentar Jesus como o peregrino visitante³⁰⁴.

János Bolyki arrola quatro argumentos em favor da credibilidade histórica da narrativa: a) o perfil de Marta e Maria se enquadra na existência histórica de *simpatizantes* da causa de Jesus³⁰⁵; b) a preocupação de Marta, como hospedeira, está em coerência com a realidade histórica das mulheres, cujo discipulado era dificultado pelas obrigações domésticas³⁰⁶; c) a posição que Maria assume, sentada aos pés de Jesus, corresponde ao lugar que os alunos da época ocupavam, assentados aos pés dos mestres ou escribas; d) a coincidência das informações sobre as particularidades de Maria e Marta trazidas por três evangelistas³⁰⁷.

A análise do texto permite que se chegue a alguns resultados teológicos³⁰⁸.

Walter Schmithals interpreta que a intenção do redator é evitar o mal entendido de que na vida cristã basta servir ao próximo, como poder-se-ia concluir do contexto anterior (v. 27b-

³⁰⁴ Cf. Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 198. O autor acrescenta que a concepção cristológica de Lucas, de um Jesus itinerante e visitante, perpassa todo o evangelho (cf. 1.78s; 7.16; 7.36ss; 19.44); e é acentuada especialmente no relato da caminhada (cf. 9.52s; 9.58; 10.5-11; 10.16; 10.38ss; 11.37; 14.1; 15.1s; 19.5-10).

³⁰⁵ Marta e Maria representam pessoas ou famílias que podem ser caracterizadas como simpatizantes da causa de Jesus. Os conhecimentos que a exegese possui sobre pessoas simpatizantes coincidem com os dados desta narrativa, seja quanto ao lugar de residência, seja quanto à sua relação com Jesus (cf. János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 116s).

³⁰⁶ No contexto cultural judaico, os trabalhos domésticos eram considerados de competência das mulheres. Na realidade das comunidades cristãs, estes afazeres sempre muito absorventes, lhes dificultavam o discipulado. Neste sentido, o que nosso texto descreve com o verbo *perispáo* (v. 40, grande preocupação) tem um correspondente em 1Co 7.35, no termo *aperispáptos* (desimpedidamente). Isto significa que o discipulado exigia pessoas desimpedidas, excluindo, assim, as mulheres casadas, comprometidas com a casa. Este dado vem confirmar a historicidade do problema na Igreja (cf. János Bolyki, op. cit., p. 116).

³⁰⁷ Sobre Marta (Lc 10.38,40s; Jo 11.20s,28,39s; 12.2). Sobre Maria (Lc 10.39,42,59; Jo 11.20,29-32; 12.3s; Mc 14.3s). Cf. János Bolyki, op. cit., p. 116 (nota 213).

³⁰⁸ Quer nos parecer insuficiente limitar-se ao caráter paradigmático da história para o comportamento dos pregadores itinerantes em sua relação com as pessoas que os hospedam, especialmente quando estas são mulheres ("pouca coisa é necessária"), como quer Gerd Theissen (cf. *Sociologia da Cristandade Primitiva*, p. 36ss).

37, o bom samaritano), uma postura assumida, na perícopa, por Marta (*diakonein*, v. 40). Lucas quer esclarecer que o mandamento do amor tem um significado duplo.

No entendimento do mesmo autor, o serviço de Marta não é, de nenhuma forma, criticado nesta perícopa³⁰⁹. Aliás, ele corresponde ao que é exigido na parábola do bom samaritano, sendo, por isso, louvável³¹⁰. Mas, quando o visitante é Jesus, a prioridade é ouvir o que ele tem a ensinar. Em vista disso, Lucas quer estabelecer a ordem correta³¹¹.

No que se refere a Maria e à sua opção pela única atitude necessária no contexto da visita de Jesus, pensamos que Carlos Arthur Dreher aponta para o que é fundamental: Maria se deixou servir por Jesus. Ela reconheceu nele o enviado de Deus, que não veio para ser servido, mas para servir (cf. Lc 22.27). Diante dele, Maria entendeu que ela nada tem a oferecer. Suas mãos estão vazias e só ele as pode preencher³¹². Com a presença de Jesus, Maria aceitou ser hóspede em sua própria casa, tal qual Zaqueu.

Neste caso, a preocupação de Marta a desviava da oportunidade de ouvir o Senhor, cujo serviço também ela necessitava. Não

³⁰⁹ De acordo com János Bolyki (*Jesu Tischgemeinschaften*, p. 117s, nota 213), Marta é a irmã mais velha e como tal lhe cabe assumir a responsabilidade pela casa e emitir as ordens necessárias (Lc 10.38,40s; Jo 11.20s,28,39s; 12.2). Isto se confirma pela escolha do nome “Marta” para esta personagem, cujo significado, em aramaico, conforme Walter Grundmann, é “senhora” (*Das Evangelium nach Lukas*, p. 226).

³¹⁰ Lucas parece reconhecer na atitude de Marta (“ocupada em muitos serviços”) uma dimensão positiva, ao designá-la com a expressão *pollén diakonía* (10.40), um serviço feito em favor de uma pessoa que necessitava de sua hospitalidade. Enquanto isso, o mesmo evangelista usa, com referência ao irmão mais velho do filho pródigo, que declarava a seu pai “há tantos anos que te sirvo”, o termo *douléo* ((15.29), uma indicação do caráter serviçal e não diaconal do esforço deste homem; sua ocupação não passava de um fiel cumprimento das regras pré-estabelecidas.

³¹¹ Cf. Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 129. O autor propõe considerar Lc 10.27-42 como unidade e vê neste conjunto uma estruturação quiástica, uma correspondência cruzada entre o amor de Deus (v. 27a) e o amor ao próximo (v. 27b); amor ao próximo (v. 29-37) e amor a Deus (v. 38-42).

³¹² Cf. Carlos Arthur DREHER, *Lucas 10.38-42*, p. 127. Entendemos que esta reflexão é coerente com a mensagem de outros textos abordados neste estudo: a) na história da multiplicação dos pães (Mc 6.30-44), o pouco que os discípulos possuíam foi colocado confiantemente nas mãos de Jesus para que ele o abençoasse; a partir deste serviço de Jesus é que o serviço dos discípulos ganhou sentido; b) o filho pródigo (Lc 15.11-32), após perder o orgulho próprio e dirigir-se de mãos vazias ao pai, aceitou que se lhe servisse a mesa; c) Zaqueu (Lc 19.1-10) entendeu que tudo o que possuía não era suficiente para salvá-lo; disto abriu mão quando recebeu de Jesus a única coisa necessária.

podemos esquecer que o visitante era aquele que ia em direção à cruz.

Se Marta é a "senhora" na casa, então está correto que ela se preocupe em servir bem ao hóspede. Mas, se Jesus é o Senhor, na perspectiva da cruz, a única atitude correta diante dele é deixar-se servir. "A ação não pode tornar-se independente do ouvir". Quando isto acontece incorremos no erro de um "ativismo irrefletido"³¹³, descolado do ensinamento de Jesus e que não tem o seu fundamento na cruz de Cristo.

O texto apresenta claramente uma inversão dos valores vigentes. Se no contexto religioso a ordem era servir a Deus, numa relação vertical "pessoa piedosa - Deus", Jesus propõe uma relação invertida "Deus - pessoa necessitada"³¹⁴. Na conjuntura das comunhões de mesa, isto significa que Jesus é sempre o hospedeiro, e os comensais são hóspedes em sua própria casa. Em consequência, não são os comensais que lhe servem a mesa, mas ele serve a mesa aos comensais para que estes e estas possam ter entre si comunhão verdadeira e gratuita.

É neste sentido que Carlos Arthur Dreher pondera: "Antes que alguém queira servir ao Senhor, precisa deixar-se servir por ele"³¹⁵.

János Bolyki, em sua leitura do texto na ótica da comunhão de mesa, considera importante, em primeiro lugar, que a história de Marta e Maria ganha, na matéria exclusiva de Lucas, um espaço entre as histórias de ceias.

³¹³Cf. Carlos Arthur DREHER, *Lucas 10.38-42*, p. 128s.

³¹⁴ Neste sentido, Walter Altmann afirma: "É absolutamente irrenunciável a teologia da cruz, que rejeita todas as formas de auto-exaltação da piedade humana" (*Que Igreja Queremos?*, p. 3).

³¹⁵ Carlos Arthur DREHER, op. cit., p. 129.

Em segundo lugar, compreende esta perícope como variante da parábola do filho pródigo (15.11-32), com a diferença de que aqui as personagens são femininas. O autor justifica sua posição da seguinte maneira: em ambas as histórias há um fato que impede a realização da comunhão de mesa e em ambos os textos a causa do impedimento é o ciúme entre irmãos³¹⁶.

Como consequência desta interpretação, o autor afirma que, na comunhão de mesa, os comensais não devem estar ocupados em observar os erros (certamente reais) dos convivas, em vista de que a atenção deve estar voltada para o anfitrião Jesus. Podemos acrescentar que este faz da comunhão uma dádiva, diante da qual todas as pessoas são colocadas na mesma condição de hóspedes beneficiados e beneficiadas.

Finalmente, o autor extrai desta perícope uma conceituação de Diaconia: a comunhão de mesa cristã não se pauta pelo valor da quantidade (de alimentos servidos, de tempo despendido, de preocupação com "muitas" coisas), mas de qualidade. Diaconia verdadeira só existe ali onde a diaconia de Jesus nos liberta da agitação e preocupação conosco mesmos e nos leva para o ouvir da Palavra. "Só assim a diaconia cristã encontrará o seu lugar devido"³¹⁷.

Não podemos deixar de apontar para um outro dado não menos importante da perícope: ela coloca em cena duas mulheres³¹⁸. São

³¹⁶ János Bolyki, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 117s. Sendo Marta a irmã mais velha, o ciúme que impede a comunhão de mesa é dos irmãos mais velhos nas duas histórias. Em consequência, os "irmãos mais velhos" seriam uma referência aos líderes da tradição judaica, que não viam com bons olhos o acolhimento de pessoas com comportamento questionável na comunidade de Jesus. É comum a ambos a priorização do *fazer* em detrimento do *ouvir*: Marta "agitava-se de um lado para outro, ocupada em muitos serviços" (Lc 10.40); do irmão mais velho do filho pródigo se diz que "estivera no campo" e que ele argumentou com seu pai "há tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua" (Lc 15.25 e 29).

³¹⁷ Id., *Ibid.*, p. 118.

³¹⁸ A exegese tradicional passa de largo deste dado. Também János Bolyki, ao propor que a história de Marta e Maria seja uma variante da parábola do Filho Pródigo com personagens femininos, não extrai as consequências quanto ao papel destas personagens no texto.

personagens que revelam limites e possibilidades do universo feminino no contexto patriarcal. A pessoa de Marta denuncia a realidade do aprisionamento da mulher à lida doméstica. A de Maria anuncia a justeza de sua experiência de libertação: Jesus é seu cúmplice em sua ousadia de romper a barreira da discriminação de gênero e tornar-se uma discípula³¹⁹.

Ao concluir, podemos afirmar que o estudo da perícope coloca em discussão aspectos relevantes para a compreensão cristã de Diaconia. Queremos chamar a atenção para os que seguem.

1. A ação solidária cristã tem o seu fundamento na diaconia de Deus (tornada concreta nas comunhões de mesa de Jesus, tendo o seu auge na cruz), sob pena de tornar-se um ativismo irrefletido e superficial, exposto a frustrações diante de cada nova dificuldade.

2. Para cristãos e cristãs, Jesus é o *visitante* mais importante nas comunhões de mesa, tornando-se o verdadeiro anfitrião. Esta espiritualidade possibilita aceitar a comunhão com comensais diferentes: se o anfitrião deseja comungar com hóspedes diferentes entre si (veja o pai amoroso da parábola do filho perdido), não mais cabe aos comensais impedir a comunhão por causa de ciúmes.

3. Em consequência, as comunhões de mesa, na compreensão cristã, são libertadas da necessidade de se servir a mesa à

³¹⁹ O conflito de gênero que emerge do universo cultural do texto encontra sua contextualização na situação enfrentada pelas mulheres nos terreiros do candomblé de Salvador. Estas formam a maioria no corpo das comunidades. Como mães-de-santo, ocupam um espaço majoritário também nas posições de liderança. Entretanto, este quadro esconde uma realidade de discriminação no âmbito social: elas estão no terreiro porque perdem espaço para os homens no mercado de trabalho. Com um grau de escolaridade baixo e, em geral, pobres, continua sobre seus ombros o peso da lida doméstica (também nos terreiros), tal qual acontecia com as mulheres representadas por Marta. Ao mesmo tempo, a ousadia de Maria não está ausente do contexto do terreiro: internamente, a mulher já conquistou o “discipulado” da religião dos orixás; a partir disso, ela passa a ter consciência de que, se neste espaço a sua capacidade de liderança se faz reconhecida, então sua discriminação na sociedade deixa de ser um destino irreversível. O terreiro eleva sua auto-estima e ela passa a descobrir-se como sujeito.

divindade. Sendo a divindade que serve a mesa a seus convidados, estes estão livres para servi-la às pessoas necessitadas.

4. Na comunhão de mesa em que Jesus é o anfitrião, há cumplicidade em relação a toda experiência feminina de rompimento das barreiras discriminatórias.

4.3 - A última ceia de Jesus

Dos textos que narram a última ceia de Jesus, queremos destacar tão somente três temas: a) a relação entre comunhão de mesa e traição; b) a relação entre a partilha do pão e a presença de Jesus e c) a relação entre a comunhão de mesa e a expectativa escatológica.

4.3.1 - Comunhão de mesa e traição (Mc 14.17-21; Mt 26.20-25; Lc 22.21-23; Jo 13.1-30)

A última comunhão de mesa de Jesus com seus discípulos nos permite destacar três idéias básicas com relação à traição³²⁰. A primeira é a tensão entre comunhão de mesa e traição.

Os textos mostram que quanto mais intensa for a comunhão, tanto mais grave é considerado o ato da traição. O traidor é apresentado como aquele que usufrui de uma relação de comunhão muito estreita com Jesus junto à mesa: não só come o pão de Jesus, e não só come o pão com Jesus, mas também mete com ele a mão no prato (Mc 14.18,20). "A traição vem da parte de uma pessoa que

³²⁰ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 121.

comunga a própria experiência do pão partilhado”³²¹. Dois extremos acontecem numa mesma ocasião: comunhão intensa e traição³²².

A segunda idéia é que na Última Ceia o pecado da traição em relação à comunhão que se exercita em torno da mesa é maximizado. Os textos o expressam ao relatarem que o traidor não pratica a traição em relação a qualquer hospedeiro, mas contra Jesus, o qual é apresentado com o título de Filho do humano (Mc 14.21; Mt 26.24 e Lc 22.22) e como quem possui o dom divino de prever os fatos (Mt 26.21; Mc 14.18; Lc 22.21). Quem está sendo traído é o enviado de Deus, o *Kyriós*.

Em relação a isto, János Bolyki conclui que não existe comunhão mais comprometedora com Jesus do que sentar-se com ele à mesa, e não existe pecado maior contra Jesus do que, enquanto participante da comunhão de mesa, voltar-se contra ele³²³.

A terceira idéia, proveniente especialmente do texto de Marcos, é que ninguém pode estar tão seguro de si, a ponto de não ter necessidade de um exame de consciência quando se acusa a presença de um traidor: “Porventura sou eu?” (Mc 14.19). A comunidade de Jesus não é feita de pessoas auto-justificadas. Dela participam “maus e bons” (Mt 22.10). “Aquele que dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro que lhe atire pedra” (Jo 8.7)³²⁴.

³²¹ Uwe WEGNER, *Jesus e Economia no Evangelho de Marcos*, p. 103. O autor acrescenta que esta talvez seja “uma das experiências mais frustrantes de Jesus”.

³²² O relato da Última Ceia no evangelho de João (13.1-30) também destaca, no v. 18s, o pecado de Judas (compare v. 2): “aquele que come do meu pão”, isto é, aquele que se encontra comigo em comunhão de mesa, esse “levantou contra mim seu calcanhar”.

³²³ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 131.

³²⁴ “Convém, pois, não se iludir”, afirma Uwe Wegner, que passa a atualizar a realidade da traição colocada pelo texto: “Em parte a crise do socialismo em países do Leste europeu deveu-se à traição a esta proposta de economia socializada por parte dos seus próprios defensores ardorosos da boca para fora, mas que, no fundo, buscavam privilégios sem querer reparti-los com os demais... Talvez grande parte das dificuldades que propostas de caráter socializante tenham em países como o nosso se explique por motivos semelhantes” (op. cit., p. 103).

Diante do exposto, vale destacar o gesto de Jesus de oferecer a Judas um bocado de pão molhado (Jo 13.26s). Este era, no antigo Oriente, um sinal de gentileza com o qual se podia honrar um comensal³²⁵. Com isto Jesus oferece a Judas, e este já sob a influência diabólica (v. 2), até o último momento, a oportunidade da comunhão. Mesmo diante da iminente traição, o traidor não é excluído da comunhão de mesa.

A comunhão de mesa oferecida por Jesus se dá apesar da condição dos comensais, por mais contraditória que esta seja. Neste sentido, não está excluída a tensão, nem mesmo a traição, apesar de ser considerada extremamente grave.

Estes dados ajudam a compreender as comunhões de mesa com todo o realismo; liberta os comensais da arrogância farisaica e evita a idealização desta prática humana. Por isso, a mensagem dos evangelistas neste contexto certamente é um convite dirigido às pessoas que se encontram ao redor da mesa: que tenham uma postura de humildade entre si e diante de Deus que os convida³²⁶. Assim, pode prevalecer a alegria da comunhão, apesar das diferenças.

4.3.2 - A partilha do pão e a presença de Jesus (Mc 14.22-26; Mt 26.26-30; Lc 22.19-23)

Como em todas as comunhões de mesa, também em sua última ceia Jesus partilha o pão. A diferença é que nesta oportunidade, estabelece uma relação entre o pão que está sendo partilhado e a

³²⁵ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 132.

³²⁶ Cf. Id., *Ibid.*, p. 121.

sua futura presença entre os seus: "isto é o meu corpo" (Mc 14.22)³²⁷.

É necessário atentar para o fato de que não é simplesmente ao "pão" que Jesus se refere, mas ao "pão partido e dado" (Mc 14.22). É para isto que Uwe Wegner nos quer chamar a atenção: "Não mais pode ser casualidade que Jesus tenha escolhido exatamente um pão partilhado para sinalizar a sua presença entre nós"³²⁸.

Portanto, ao mesmo tempo em que Jesus confronta os discípulos com a realidade de sua ausência, garante-lhes a sua presença no pão partilhado. Seu corpo doravante será o pão partilhado. Estará presente no ato da partilha do pão.

Dos quatro evangelistas, três relacionam a presença do Cristo ressurreto com comunhões de mesa (Mc 16.14; Lc 24.13-35; Lc 24.41-43 e Jo 21.1-14). Nos testemunhos de Lucas e João, o ressurreto é reconhecido no ato da partilha do pão (Lc 24.13-35; 24.41-43; Jo 21.1-14). Em Mateus, o Cristo do juízo final está presente neste mundo através daquelas pessoas cuja fome reivindica a partilha do pão (Mt 25.31-46).

No entender de Fernando Belo, o testemunho dos Atos dos Apóstolos sobre a vida das primeiras comunidades cristãs reflete claramente a compreensão de que a presença de Jesus se dá no partir do pão (cf. At 2.42ss; 4.32ss). Celebrar a presença de Jesus no partir do pão significou o estabelecimento de novas relações sociais, que eliminaram as relações de classes do espaço eclesial. "É isto a eucaristia, não um acto de culto religioso,

³²⁷ Quanto a isto, Gottfried Brakemeier afirma: "Enquanto a comunhão de mesa com os pecadores pertence às origens remotas da Santa Ceia, a última ceia de Jesus com seus discípulos antes da crucificação adquire relevância decisiva (...) como o momento da instituição da eucaristia. (...) Na última ceia de Jesus, portanto, temos a origem histórica deste sacramento" (*A Santa Ceia do Novo Testamento e na Prática Atual*, p. 253).

³²⁸ Uwe WEGNER, *Jesus e Economia no Evangelho de Marcos*, p. 103.

mas uma prática econômica de pobres que partilham e são saciados”³²⁹.

Neste contexto é inevitável fazer mais uma breve referência à compreensão paulina de eucaristia, refletida claramente em 1 Co 11.17-34. Como já fizemos menção no primeiro capítulo, este texto representa uma crítica veemente do apóstolo à distorção do sentido da eucaristia, em prejuízo justamente da partilha do pão com as pessoas pobres.

A comunidade de Corinto se reunia para jantares de confraternização (ágapes), junto aos quais se celebrava a eucaristia. A prática que deveria ser de partilha entre todos, passou a ser motivo de divisão entre os membros abastados, que chegavam mais cedo, fartavam-se e até se embriagavam; enquanto isso, os pobres, que pouco ou nada podiam trazer, ao chegarem, já não encontravam comida, sendo envergonhados em sua fome³³⁰.

Na análise deste texto, Reginaldo Veloso considera que uma refeição em que não se partilha entre todos o que cada um trouxe, onde cada um come egoisticamente o seu próprio prato, não poderá servir de contexto à celebração da ceia do Senhor. E conclui:

o momento da celebração será a coroação de toda uma vida vivida em regime de partilha e fraternidade, em comunhão com a pessoa do Cristo... Se esta prática da fraternidade, que se evidencia antes de tudo na partilha do pão de cada dia, não acontece antes, durante e

³²⁹ Fernando BELO, *Uma leitura política do Evangelho*, p. 87, 89. Aqui gostaríamos de remeter também ao estudo de John Dominic Crossan “Fazei isto em memória de mim”, em seu livro *O Jesus Histórico*, p. 398-405. Sua tese é de que Marcos se opõe a um ritual eucarístico institucionalizado, porque este inviabiliza que judeus e gentios se sentem à mesma mesa. O processo de ritualização da refeição cria distância da refeição real de Jesus, que era comensalidade aberta. Considera a ritualização do comer e beber incoerente também em relação ao contexto de miséria da Palestina. O autor discorda de Gottfried Brakemeier (citado acima) sobre a origem da eucaristia, afirmando que ela provém da comensalidade aberta praticada por Jesus em sua vida e não numa última refeição antes de sua morte (cf. op. cit., p. 436). Cf também Norman PERRIN, *O que ensinou Jesus realmente*, p. 130.

³³⁰ Quanto a isto, José Oscar Beozzo afirma: “As primeiras comunidades, ao elaborar um projeto de fraternidade, onde a partilha procura superar o velho problema dos necessitados, adquirem consciência de que a ofensa maior à celebração da ceia (...) reside, precisamente, na quebra da fraternidade nesta esfera do econômico e das necessidades materiais” (*Evangelho e Escravidão na Teologia Latino-Americana*, p. 85).

depois da celebração, com certeza, já não será a ceia do Senhor o que estamos celebrando.³³¹

Portanto, também na compreensão do apóstolo Paulo, o corpo de Cristo está presente onde o pão é partilhado sem discriminações.

4.3.3 - Comunhão de mesa e perspectiva escatológica (Mc 14.25; Mt 26.29; Lc 22.18)

Todos os três sinóticos incluem, em seus relatos sobre a última ceia de Jesus, o significado escatológico deste evento.

No contexto da Última Ceia, Jesus entende que sua morte representa o elo de ligação entre as comunhões de mesa do tempo presente e a grande e definitiva comunhão no reino vindouro. A comunhão entre Jesus e seus seguidores e suas seguidoras, experimentada na Última Ceia (e em todas as anteriores), poderá novamente ser vivenciada junto à mesa do reino de Deus, por causa da morte de Jesus. Esta não é, portanto, uma morte passiva, mas o pressuposto para a ceia salvífica escatológica da qual Jesus é o iniciador: "Para além da escura noite da morte, ele enxerga a plenitude"³³².

János Bolyki lembra que a esperança de Jesus pelo cumprimento da festa pascal, ou seja, pela continuidade da comunhão de mesa, aponta para além do sofrimento que tomou sobre si. "Em nenhum outro lugar, nas comunhões de mesa de Jesus, a esperança escatológica é tão forte como justamente na sua última ceia, onde a cruz e morte estão imediatamente à frente"³³³.

³³¹ Reginaldo VELOSO, *Fome e eucaristia nos escritos do novo Testamento*, p. 57ss.

³³² Joachim GNILKA, *Jesus de Nazaré*, p. 261. Cf. a interpretação da Última Ceia pelo mesmo autor, às p. 258-266.

³³³ "Nirgendwo ist in den Tischgemeinschaften Jesu die eschatologische Hoffnung so stark wie gerade bei seinem letzten Abendbrot, wo eben Kreuz und Tod unmittelbar bevorstehen" (János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 124).

No texto de Lc 22.24-30, mais especificamente no v. 27, Jesus compreende a sua atuação junto à mesa, na comunhão com seus discípulos, como sendo *diakonéo*³³⁴. Walter Schmithals³³⁵ informa que, com relação a este versículo, o Kodex D apresenta uma alternativa de texto interessante: em vez de *eimí* usa *élton*. A diferença está em que, pela variante, Jesus entende não só aquele momento específico, mas também toda a sua vida e sua obra como uma existência de serviço, estabelecendo, assim, a conexão entre uma comunhão que teve aqui o seu início e que vai ser completa no reino vindouro.

Faz parte da comunhão de mesa da Última Ceia a "instituição" da Ceia do Senhor (Mc 14.22-26 par). Neste contexto, vale considerar especialmente o que János Bolyki constata a respeito do caráter inclusivo deste evento: o *hypér pollôn* marquino (14.24) ou o *perí pollôn* mateano (26.28) apontam, com base em Is 53.11, para além dos doze discípulos ou as doze tribos de Israel, referindo-se, portanto, também aos povos, aos gentios³³⁶.

Também Gottfried Brakemeier acentua este aspecto. Referindo-se ao texto de Marcos, traduz "muitos" por "todos", acrescentando a explicação de que se trata de "um semitismo com significado inclusivo abrangente"³³⁷.

Seja registrado, então, que também neste contexto da Última Ceia, retorna a afirmação da abertura, inclusividade e universalidade da comunhão de mesa de Jesus.

³³⁴ Cf. Klaus BERGER, *Exegese des Neuen Testaments*, p. 101 (cf. também p. 241 e 246).

³³⁵ Cf. Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 210s.

³³⁶ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 149s. O autor informa que os pesquisadores consideram o *pollôn* de Marcos e Mateus, por causa de sua universalidade e sua afinidade com Is 53.11, mais antigo que a variante de Lucas.

³³⁷ Gottfried BRAKEMEIER, *A Santa Ceia do Novo Testamento e na Prática Atual*, p. 263.

Concluindo, resta afirmar que Jesus, quando compreende a sua morte como elo de ligação entre a Última Ceia e a grande ceia do reino de Deus, coloca todas as comunhões de mesa de seu ministério nesta mesma perspectiva de continuidade: como experiências históricas (práticas de partilha que se dão apesar da realidade da traição) perpassam e transcendem a própria história. Dignifica, assim, cada experiência de comunhão de mesa como sendo um momento de antecipação do Reino consumado, nas quais o próprio Jesus está presente.

4.4 - As comunhões de mesa do ressurreto

4.4.1 - Os discípulos de Emaús (Lc 24.28-35)

Com as mesmas palavras usadas na alimentação dos cinco mil e na instituição na Ceia do Senhor, o v. 30 do texto informa que Jesus toma o pão, abençoa-o, parte-o e o dá aos dois discípulos³³⁸.

Merece registro o fato de que o partir do pão aparece duas vezes num curto trecho literário: no v. 30 e no 35, realçando sua importância teológica.

Há, segundo János Bolyki, três propostas de interpretação do texto: a) como retro-projeção do culto da Igreja Primitiva; b) como retro-projeção da Ceia do Senhor do cristianismo primitivo; c) como construção da conexão entre as comunhões de mesa pré-pascais e a eucaristia pós-pascal.

Quanto a isto, o culto parece não ser o *Sitz im Leben* do texto. Bernd Kollmann o situa no contexto da instrução cristã³³⁹. Igualmente parece não ser a intenção do texto fazer referência à

³³⁸ No texto grego, em 9.16; 22.19 e 24.30, os termos se correspondem.

³³⁹ Cf. Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 228s.

eucaristia: em nenhum dos dois relatos da refeição de Emaús (v. 30 e 35), o cálice ou o vinho são mencionados³⁴⁰.

Se há alguma projeção sobre o evento, deverá ser a do ágape das primeiras comunidades cristãs. Resta destacar o fato indiscutível: o texto testemunha que a presença do ressurreto é reconhecida na comunhão de mesa, "no gesto de partilha do pão durante a refeição"³⁴¹.

4.4.2 - O comer de Jesus diante dos discípulos (Lc 24.36-43)

A unidade maior (v. 36-42) se ocupa com um tema antigo, que já estava presente na tradição oral (1Co 15.5ss): o ressurreto aparece aos onze e àquelas pessoas que estavam com eles (cf. também Mc 16.7). Ao lado desta tradição há outra que *descreve* o ressurreto: Jesus não está aí apenas com o seu *pneuma* (*edókoun pneuma teorein*, v.37), mas no seu corpo ressuscitado³⁴².

Duas são as maneiras de como Jesus demonstra a sua ressurreição corporal: a) aparece em "carne e osso" (v. 39), com as marcas da crucificação nas mãos e nos pés (v. 40); o ressurreto é o crucificado. b) pede aos presentes uma refeição e come diante deles (v. 41-43)³⁴³.

Na cena da refeição (v. 41) Jesus pergunta: "Tendes aqui alguma coisa que comer?" Os discípulos lhe dão um pedaço de peixe assado (v. 42)³⁴⁴, que ele come diante de seus olhos³⁴⁵. Para tirar

³⁴⁰ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 160 (nota 411).

³⁴¹ Id., *Ibid.*, p. 159.

³⁴² Cf. Id., *Ibid.*, p. 160s.

³⁴³ Vale conferir as coincidências verbais entre esses versículos e Jo 20.19s, nos textos originais (cf. Id., *Ibid.*, p. 161).

³⁴⁴ Segundo Mc 16.14, os discípulos se encontravam à mesa.

³⁴⁵ Este é, conforme János Bolyki, provavelmente o único lugar nos evangelhos em que o próprio Jesus se expressa sobre o seu ato de comer (op. cit., p. 162). O mesmo autor afirma que nos escritos apócrifos se pode encontrar vários relatos de refeições do ressurreto com pessoas que lhe eram próximas (op. cit., p. 163).

dos discípulos a última dúvida quanto à sua identidade, Jesus come diante deles “como nos dias passados”³⁴⁶.

Wolfgang Wiefel informa que uma parte dos manuscritos acrescenta ao v. 43 que Jesus, após comer, distribuiu o restante aos discípulos, aproximando o evento ao relato da multiplicação dos pães³⁴⁷. Neste caso, quer-se testemunhar que, além de se tratar de uma demonstração da ressurreição corporal, o comer de Jesus se deu com os discípulos, numa comunhão de mesa³⁴⁸. O ressurreto é aquele que serve à mesa na sua comunhão com os discípulos³⁴⁹, assim como era a prática do Nazareno.

Com isto as pessoas presentes se tornaram testemunhas não só da ressurreição em si, mas especificamente também da ressurreição corporal e da comunhão de mesa com ele realizada. E esta refeição com o ressuscitado veio a se tornar um critério importante para a legitimação do apostolado: “nós que comemos e bebemos com ele após sua ressurreição” (At 10.41)³⁵⁰.

Podemos concluir a partir deste texto que também no contexto da ressurreição os evangelhos conferem aos temas da corporalidade, da materialidade da comida e da comunhão de mesa espaço e atenção surpreendentes.

A insistência dos evangelistas em recorrer à mesa, à comida, à partilha para anunciar a ressurreição, confirma, de uma parte, a relevância da comensalidade no ministério de Jesus e, de outra, nos remete ao contexto das comunidades afro-brasileiras, em que as

³⁴⁶ Karl Heinrich RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 285: “...isst er sogar wie in früheren Tagen vor ihnen”.

³⁴⁷ Cf. Wolfgang WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 413.

³⁴⁸ Cf. János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 163.

³⁴⁹ Cf. Karl Heinrich RENGSTORF, op. cit., p. 285.

³⁵⁰ Cf. János BOLYKI, op. cit., p. 162.

refeições comunitárias, o compartilhar dos alimentos assume um papel tão marcante em todos os eventos, ritos e mitos.

A constatação de uma impressionante convergência desses dados contribui para a tese de que a comunhão de mesa é uma prática mais relevante do que um aspecto da vida de uma ou outra expressão religiosa: representa a possibilidade de encontro das religiões no campo da necessidade comum da humanidade – o pão, e o que é mais importante, a partilha do pão e a comunhão³⁵¹.

4.4.3 – A comunhão de mesa à beira-mar (Jo 21.1-14)

Quanto ao gênero literário, o cap. 21 do evangelho de João é uma epifania do ressurreto³⁵². Nos versículos 1-14, dois temas são reunidos: a pesca maravilhosa e a comunhão de mesa³⁵³.

A descrição deste acontecimento pós-pascal mostra primeiro uma pesca mal sucedida (empreendida a partir das próprias forças, v. 1-3) e depois uma pesca maravilhosa (levada a efeito em obediência à palavra de Jesus, v. 4-8).

Na cena seguinte, os discípulos descobrem na praia as brasas e sobre elas os peixes e o pão (v. 9). Vêem os alimentos e ouvem o convite de Jesus para a refeição, mas não se atrevem a perguntar quem é o hospedeiro. Há uma “parede separatória entre eles e o

³⁵¹ A partir dessa tese, apresenta-se uma pergunta de interesse das Ciências da Religião, que não pode ser perseguida neste trabalho: não seria a comunhão de mesa uma forma de expressão da religiosidade do ser humano como tal? Não seria ela uma prática capaz de dar forma ao sentimento do ser religioso tanto em relação à divindade quanto aos seus semelhantes? Neste caso, comunhão de mesa seria uma prática religiosa, simplesmente. Um traço comum às religiões. Em razão de sua transversalidade, teria o potencial de facilitar o encontro das religiões, em sentido geral.

³⁵² Cf. Ernst HAENCHEN, *Johannes Evangelium*, p.595. Cf. também Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 232.

³⁵³ Cf. Bernd KOLLMANN, op. cit., p. 231. Cf. também Ernst HAENCHEN, op. cit., p.594ss.

ressurreto”³⁵⁴. Esta parede é removida quando Jesus se aproxima e lhes dá pão e peixe (v. 13). É restabelecida a comunhão de mesa entre o ressurreto e os discípulos³⁵⁵.

Na opinião de János Bolyki, “esta epifania está relacionada tanto à pesca maravilhosa, quanto à maravilhosa comunhão de mesa. (...) Ligam-se aqui o milagre de dádiva com o milagre da comunhão de mesa”³⁵⁶.

Uma pergunta importante, que sempre é levantada em relação a este texto, é quanto à sua relação com a eucaristia. Autores como Raymond E. Brown recorrem à semelhança do relato com Lc 24.31 para situá-lo no contexto da Ceia do Senhor³⁵⁷. János Bolyki contesta esta interpretação afirmando que, de nenhuma forma, pode-se comprovar que o “partir do pão” em Emaús tenha sido a celebração da eucaristia.

Por isso, o mencionado autor, em concordância com Bernd Kollmann³⁵⁸ defende a idéia de uma comunhão de mesa que se dá em continuidade àquelas que Jesus realizava antes de sua morte³⁵⁹.

Podemos concluir com a afirmação de János Bolyki: “O conteúdo teológico da história é que, na comunhão de mesa dos discípulos, o *Kyriós* ressuscitado está presente”³⁶⁰.

³⁵⁴ Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 549.

³⁵⁵ Cf. Id., *Ibid.*, p. 549.

³⁵⁶ János BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, p. 165: “So verknüpft sich die Epiphanie sowohl mit dem wunderbaren Fischzug als auch mit der wunderbaren Tischgemeinschaft. Wie ich meine, verbinden sich hier das Geschenkwunder mit dem Wunder der Tischgemeinschaft”.

³⁵⁷ Cf. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 1099s.

³⁵⁸ Cf. Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, p. 232.

³⁵⁹ Cf. János BOLYKI, op. cit., p. 165.

³⁶⁰ Id., *Ibid.*, p. 165: “Die theologische Aussage der Geschichte ist, dass bei der Tischgemeinschaft der Jünger der auferstandene Ku,riouj anwesend ist”.

5.0 - Conclusão

Tendo como pano de fundo o contexto latino-americano de muitas mesas vazias de pão e de comunhão, realidade que atinge, de modo especial, a população afro-brasileira, realizamos o estudo das práticas e dos ensinamentos de Jesus a respeito da comunhão de mesa. Na abordagem desse tema, fomos movidos pela expectativa quanto à importância dos aspectos de materialidade (saciação da fome de pão) e de comunitariedade (satisfação da necessidade de comunhão), dimensões que caracterizam a Diaconia.

Cabe apresentar, neste momento, uma sistematização conclusiva dos estudos bíblicos. Em se tratando, nestes estudos, de uma leitura que procura colocar as comunhões de mesa de Jesus em diálogo com a realidade e as experiências de comunidades afro-brasileiras, pretendemos promover um encontro mais direto entre o texto e o contexto.

Em consonância com os objetivos da mediação hermenêutica, que orientam a pesquisa do presente capítulo, as conclusões deverão mostrar como as comunhões de mesa de Jesus e o contexto afro-brasileiro se fecundam e se criticam mutuamente, seja no nível teórico, seja no prático.

Para nos desincumbirmos desta tarefa, preferimos, ao invés de trazer uma sistematização do estudo de cada texto bíblico, proceder a uma retrospectiva temática.

De acordo com a nossa percepção, a mensagem dos textos abordados podem ser reunidas nos seguintes temas: a) abertura e inclusividade; b) gratidão ao Criador, que dá alimento a toda gente; c) abundância de alimentos; d) esperança escatológica; e) alegria, espírito festivo junto à mesa; f) partilha do pão; g) comunitariedade; h) transformação dos participantes; i) dimensão

profética; j) reconciliação; k) afirmação da corporeidade e da materialidade; l) participação das mulheres; m) solidariedade; n) gratuidade, doação.

Antes, porém, de abordar cada um desses temas na perspectiva de seu diálogo com o contexto afro-brasileiro, queremos mencionar dois aspectos gerais.

1. Tanto a história do povo afro-brasileiro quanto o tema das comunhões de mesa de Jesus reivindicam o seu resgate de dentro da periferia do universo da pesquisa.

No que se refere à história do povo afro-brasileiro, o escravismo colonial representa cerca de dois terços do transcurso da história do Brasil. Enquanto, neste período, as pessoas negras formavam a grande maioria de nossa população, continuam hoje a representar um número próximo à metade, que se faz presente em todas as partes do território nacional. Estes dados gerais mostram apenas a moldura de uma presença cultural, religiosa, política, social e econômica a que a historiografia oficial não tem dedicado um espaço proporcional à sua importância.

Quanto às comunhões de mesa de Jesus com pessoas social e religiosamente discriminadas, a pesquisa teológica demora em se dar conta de que não se trata de acontecimentos periféricos no ministério de Jesus. Sua credibilidade histórica é sinalizada reiteradas vezes nos textos estudados e sua importância se mostra no testemunho de um grande número de relatos distribuídos pelos diferentes gêneros literários. A persistente crítica das lideranças religiosas a esta prática se devia ao seu caráter de abertura e inclusividade, o que torna o seu estudo relevante justamente no contexto de diversidade cultural e religiosa.

2. Tanto as comunhões de mesa de Jesus quanto a história afro-brasileira apresentam como protagonistas pessoas e grupos colocados à margem da mesa do pão e da comunhão.

No caso das comunhões de mesa de Jesus, tratava-se de a) *publicanos e pecadores* (Mc 2.15-17; Lc 19.1-10); este binômio incluía pessoas pobres, doentes e prostitutas (cf. Mt 21.31); b) mulheres (Lc 7.36-50; Lc 10.38-42; Mc 7.24-30); c) mendigos, pobres e pessoas da rua (Lc 16.19-31; Lc 14.13; Mt 22.9s); d) pessoas portadoras de deficiências (Lc 14.12-14); e) pessoas proscritas, excomungadas (Lc 15.11-32); f) pessoas famintas (Mc 6.30-44; Lc 16.20s; Mc 2.18-28) e pessoas culturalmente discriminadas (Mc 7.24-30).

No que tange à população afro-brasileira, tratou-se de pessoas que, já na travessia da África para o Brasil, sofreram a fome, a sede e as epidemias; pessoas cuja alimentação no cativeiro era tão deficiente e escassa a ponto de as levar a lambem o azeite dos lampiões; crianças que foram sacrificadas; escravos que tiveram seus corpos mutilados; pessoas idosas e deficientes que se tornaram descartáveis; pessoas declaradas de raça inferior, para justificar uma ideologia da escravidão; pessoas destinadas, após a abolição, às periferias, ao mundo dos pobres, com baixo nível de escolaridade, com dificuldades de acesso ao mercado de trabalho. Enfim, uma população submetida a um processo de inferiorização nos níveis físico, moral, cultural, religioso e social.

Os dados acima anunciam que o encontro entre texto e contexto se dá entre universos periféricos. As experiências de vida afastadas da mesa de pão e de comunhão se interpretam mutuamente.

Ao mesmo tempo, porém, interpretam-se as experiências positivas de enfrentamento da exclusão, mediante a concepção de

alternativas e construção de mesas de partilha e comunhão. A seguir, sejam mencionados os principais temas pelos quais se pode estabelecer um diálogo entre o contexto afro-brasileiro e as comunhões de mesa de Jesus.

1. Abertura e inclusividade

Dados da pesquisa contestam a versão de que as comunidades afro-brasileiras tenham assumido características de guetos. Apontam, isto sim, para atitudes de abertura e inclusividade em momentos importantes da história.

O quilombo de Palmares acolheu no convívio dos escravos fugidos pessoas excluídas da sociedade colonialista, como indígenas e pobres livres, entre os quais soldados, pessoas perseguidas, endividadas e prostitutas.

A república palmarina, como projeto alternativo ao estado de miséria vigente, representava a única perspectiva de inclusão também para os últimos dos últimos rejeitados da sociedade escravista, entregues à mendicância e descritos como *ordinários cegos, aleijados, velhos e estropeados*.

Percebemos aí algo como uma responsabilidade ética (ou *diaconal*) dos ex-escravos por uma multidão faminta, assim como Jesus a exigiu de seus discípulos no episódio da multiplicação dos pães (Mc 6.30-44).

Comunidades remanescentes de quilombos, apesar de serem encurraladas em trincheiras de resistência, demonstram disposição para estender seus laços de parentesco a outras pessoas e etnias, por exemplo, através do casamento e do compadrio.

Confrarias de terreiro dão as boas-vindas a quem quer participar de seus ritos e iniciar-se em sua religião, alegrando-

se sempre com quem chega ou retorna. Em festas de homenagem aos orixás, as confraternizações são abertas. Nos carurus dos Ibejis, especialmente as crianças pobres das ruas são acolhidas, como se fossem representantes das divindades homenageadas, gesto que faz lembrar as palavras de Jesus: "o que fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes" (Mt 25.40).

O maior sinal de abertura da religião afro-brasileira é certamente a paciência histórica exercitada no processo de identificação de suas divindades proibidas com imagens religiosas alheias à sua cultura.

Quanto ao tema da abertura e inclusividade nas comunhões de mesa de Jesus, podemos lembrar que, na parábola da grande ceia do reino de Deus, "a sala do banquete ficou repleta de convidados" porque prevaleceu a soberana liberdade de Deus de romper o círculo restrito de pessoas convidadas e ampliá-lo até os becos e as encruzilhadas, incluindo as pessoas pobres, aleijadas, cegas e coxas, más e boas (Mt 22.9s; Lc 14.21). A inclusão dos gentios é da vontade de Deus. As barreiras que separam pessoas e povos se rompem. Somente a auto-exclusão (quando o sentido da vida se esgota na construção de reinos particulares) pode privar alguém da participação no projeto de reconciliação total de Deus.

Na ceia com o fariseu, Jesus desafia seu hospedeiro a incluir na lista de seus convidados os pobres, aleijados, coxos e cegos, os que não têm com que retribuir o convite (Lc 14.7-14). A existência de grupos fechados, preocupados com o fortalecimento dos laços internos entre os iguais, associado à ambição material e à indiferença em relação aos problemas sociais, não se coaduna com os valores do reino de Deus. Por isso, na parábola do homem rico e Lázaro, o primeiro é desafiado a incluir em sua mesa o mendigo que

se encontra à sua porta (Lc 16.19-31). Abrir a porta ao diferente: esta é a mensagem do Evangelho.

Na parábola do pai amoroso, o filho perdido é novamente incluído na comunhão familiar e cidadã, assim como também o filho invejoso é insistentemente convidado para a comunhão de mesa (Lc 15.11-32). Na multiplicação dos pães, "todos comeram e se fartaram", expressão de inclusividade total (Mc 6.42). Na comensalidade com os pecadores, Jesus inclui os últimos da sociedade num círculo de comunhão (Mc 2.15-17). Jesus não faz discriminação quanto ao perfil de seus comensais, nem no que se refere às pessoas discriminadas, nem no que diz respeito aos que discriminam. Sinal disto é que aceita o convite de fariseus para a comunhão de mesa.

2. Gratidão ao Criador, que dá alimento a toda gente

Há uma convergência entre a atitude de Jesus de dar graças ao Pai no ato da partilha do pão e a reiterada manifestação de "graças a Deus" por parte de representantes de comunidades afro-brasileiras, quando se referem ao pão de cada dia. Em ambos os casos, o alimento é recebido como dádiva do Criador. A terra e os fatores naturais que possibilitam as colheitas estão sob o governo divino. Em consequência, parece ser comum a idéia do caráter sagrado do pão: deve ser produzido para saciar a fome das pessoas e não para ser objeto de especulação comercial. O acesso ao pão não deve ser condicionado a uma economia de consumo. E a terra, que está a serviço da vida, é dádiva, e, por isso, de posse coletiva, tendo de ser conservada para as gerações futuras.

3. Abundância de alimentos

Comum é também, entre as comunhões de mesa de Jesus e as comunidades afro-brasileiras o mistério da abundância de pão em

pleno deserto. O lugar ermo em que se dá a multiplicação dos pães, ou as talhas vazias do casamento de Caná, de uma parte, e a pobreza das comunidades de descendência africana, de outra, não conseguem impedir a experiência da fartura.

No deserto, as sobras encheram doze cestos, assim como nas montanhas de Palmares, os celeiros ficavam abarrotados de comida, sem contar o excedente destinado às trocas. Nos rituais de iniciação e nas festas de homenagem aos orixás, as mesas ficam cheias de comida e bebida, assim como o vinho ficou abundante na festa de Caná. As comunidades remanescentes de quilombos produziam, em mutirões, enormes quantidades de farinha de mandioca e continuam a produzir uma surpreendente variedade de gêneros alimentícios.

O zelo pela fartura é, certamente, um elemento profético que grita pelo direito à abundância de pão, mas também um elemento místico, que aponta para frente, para fora da realidade presente, que antecipa uma nova situação esperada, de superação da escassez.

4. Esperança escatológica

O ministério de Jesus é marcado pela expectativa de um grande e festivo banquete no reino de Deus, que reunirá todos os povos da terra (Mt 8.11ss), que não mais conhecerá a provisoriedade e que porá fim, definitivamente, à fome e à exclusão.

Esta esperança ilumina o comportamento histórico de Jesus, conduzindo-o a promover, em nome de Deus, comunhões de mesa abertas, nas quais as pessoas são saciadas e aceitas como filhas e filhos de Deus. Assim, a vida dos convivas passa a se dar, desde já, sob o signo do que virá no banquete do Reino. Quem adere à causa de Jesus, pauta sua vida pela ética das comunhões de mesa, promovendo-as como sinal de vigilância, até que venha o tempo em

que o Senhor haverá de cingir-se para servir o banquete do Reino (Lc 12.35-38).

A última ceia de Jesus se dá na iminência de sua morte na cruz. As suas práticas históricas de comunhão de mesa chegam ao ponto final. Entretanto, o fracasso é transformado em vitória quando a morte do Cristo se torna a ponte para o banquete do Reino, preparado para toda gente. A cruz dá sentido transcendental a toda experiência histórica de comunhão de mesa, mesmo que ela se realize em meio a tensões e traições. A partir da cruz nenhuma comunhão de mesa é sem futuro (Mc 14.25 par).

Jesus ressurreto é reconhecido na comunhão de mesa através do gesto da partilha do pão. Esta prática, que identificava o ministério do Jesus histórico, transcende a sua morte e o identifica como ressurreto (Lc 24.28-35). O *Kyriós* se faz presente na comunhão de mesa (ágape) das pessoas que o seguem (Jo 21.1-14).

Quer nos parecer que na religião dos orixás o elemento correspondente da esperança pelo que há de vir é a roda de dança ritual, interpretada como antecipação do *xirê* infinito, em que a celebração da vida, com todos os seus valores, será permanente.

Embora nossa pesquisa não tenha aprofundado este aspecto, alguns dados indicam também a divergência no modo de interpretar a esperança. Quanto a Jesus, parece ser claro que sua expectativa em relação ao reino de Deus consumado ilumina seu presente histórico, tornando-se ela a base de sua esperança e a motivação de sua ação ao redor das mesas. As ações históricas são uma antecipação esmaecida do que está por vir, pela intervenção definitiva de Deus.

A religião dos orixás não se pauta por esta mesma lógica. A relação dos orixás com a ancestralidade contribui para um olhar

mais retrospectivo do que para horizontes futuros. Neste sentido, a Mãe-África assume o papel de lugar ideal (o paraíso perdido). Os mitos dos orixás, embora façam referência ao céu, não projetam a vida humana para o futuro. Não há nesta religião a divisão rígida entre céu (futuro) e terra (presente). Há a compreensão de uma unidade cósmica, cujo equilíbrio deve ser buscado constantemente, em vista do bem-estar de todo o universo.

Neste sentido, vive-se o presente menos em função de um encantamento futuro, e mais em função do encontro atual com as divindades nos ritos, que sempre conduzem a experiências de comunhão e partilha, tanto no nível vertical quanto no horizontal.

Este dado da religião africana contribui para uma avaliação crítica da escatologia cristã. Pois, embora a igreja cristã celebre também o encontro de Deus com sua comunidade no tempo presente, através da eucaristia (cujo sentido é, igualmente, o de promover a comunhão e a partilha), tem sido refém de uma interpretação que transfere o bem-estar das pessoas para o além, descomprometendo-a da intervenção histórica.

5. Alegria e festividade

O ato de comer e beber em comunidade é inseparável da alegria e da festividade. As celebrações rituais do candomblé, seja no terreiro, em casa ou nas festas públicas, incluem sempre a ceia festiva, acompanhada de música, ritmo, dança, cores e brilho. A comunhão se faz com festa e partilha de comida. Certamente, contribui para a manifestação da alegria o contexto cultural em que se valoriza a corporeidade e sua tendência à expansão.

Nas comunhões de mesa de Jesus o aspecto da alegria também vem à tona em diversos momentos, como no relato do grande banquete (Mt 22.10), do casamento de Caná (Jo 2.1-11), e, especialmente, do

retorno do filho perdido (Lc 15.22-24). O motivo da alegria, neste caso, é a gratuidade do convite e a ruptura das barreiras que impediam a comunhão (discriminação religiosa e social).

Todavia, o espírito alegre e festivo das comunidades afro-brasileiras enseja um olhar crítico sobre a tradição dos textos bíblicos que retratam as comunhões de mesa de Jesus. Os relatos, com exceção da parábola em que o pai festeja efusivamente o retorno do filho perdido, não se detêm em descrever manifestações de alegria, na proporção exigida pelo caráter extraordinário dos acontecimentos. De alguma maneira, percebe-se que a expressão corporal dos sentimentos é mais contida. As explosões de alegria ficam apenas subentendidas.

6. Partilha do pão

A partilha do pão é uma prática que perpassa as comunhões de mesa de Jesus: na multiplicação dos pães (Mc 6.30-44), na Última Ceia (Mc 14.22-26), no jantar em Emaús (Lc 24.29-35), na aparição do ressurreto aos discípulos no mar de Tiberíades (Jo 21.12s), na reunião com publicanos e pecadores (Mc 2.15-17). A partilha do pão ou a sua negação é tematizada também nas parábolas: do servo vigilante (Lc 12.37), do filho pródigo (Lc 15.23), do homem rico e Lázaro (Lc 16.19-21) e na narrativa do simpósio na casa do fariseu (Lc 14.7-14).

Nesta última, a crítica de Jesus aponta para o perigo do fechamento de grupos de iguais, de semelhantes, de próximos, excluindo a participação dos diferentes, dos dessemelhantes e dos distantes. A inclusão dos que *não têm com que recompensar* só é possível mediante a mudança de paradigma: do de troca para o de doação. Para a economia de uma sociedade dividida em ricos e pobres, esta alternativa significa a construção de relações

humanas sobre o princípio da doação, da redistribuição dos recursos, da partilha. Quando, na relação entre abastados e miseráveis, a recompensa é abolida, não haverá mais clientelismo.

Os relatos da Última Ceia estabelecem a relação entre a presença de Jesus e o pão partilhado. Através da presença de Jesus na prática da partilha do pão, a comunidade ensaia novas relações sociais, nova prática econômica que contesta a existência das diferenças sociais e tem em vista a superação da fome.

Também na dinâmica da vida das comunidades afro-brasileiras, o repartir dos alimentos assume um papel relevante. Constatamo-lo na história do quilombo de Palmares, em que a posse e o uso comum da terra e o trabalho cooperativo garantiam trabalho e alimento a todas as pessoas e em que os excedentes de produção eram armazenados para a distribuição em épocas de escassez. A festa da colheita representava simbolicamente o ponto alto da prática de partilha em Palmares.

Verificamos também a partilha da comida em todas as práticas rituais do candomblé, gesto que proporciona sempre a comunhão com as divindades, entre os filhos e as filhas-de-santo e entre estes e as pessoas não-iniciadas, presentes às cerimônias. Igualmente, a partilha se dá através do sistema de reciprocidade das confrarias, na forma de ajuda mútua, assim como também na vida comunitária das famílias remanescentes de quilombos.

Na comunidade afro-brasileira há algo como uma cultura da partilha e um senso de responsabilidade pelo semelhante, a ponto de Gilberto Freyre lhe atribuir tendências *comunistas* ou *coletivistas*.

7. Comunitariedade

Em meio ao povo de origem africana, a tradição cultural da família extensa desempenha uma função importante: um grupo convive, torna-se uma só família, independentemente dos laços de consangüinidade. De modo natural pessoas estranhas se tornam irmãs e irmãos, compadres e comadres, enfim, *malungos* (companheiros de viagem). Os *parentes* formam comunidades, que desenvolvem atividades de bem-estar coletivo. Nas confrarias religiosas, os indivíduos cooperam para a edificação do corpo comunitário e, através dos ritos nas celebrações domésticas, fortalecem a comunhão desse corpo.

Jesus, ao reunir pessoas para a comunhão de mesa, está formando comunidades: a massa de gente desorientada no deserto se transforma em células (Mc 6.30-44); o fariseu é desafiado a reconsiderar seu conceito de comunidade excludente (Lc 14.7-14); nas parábolas, o pai amoroso quer restaurar a comunhão familiar (Lc 15.11-32) e o homem rico é desafiado a formar comunidade com o mendigo Lázaro (Lc 16.19-31).

Zaqueu, desgarrado, é unido à sua família e comunidade (Lc 19.1-10); a transformação por ele experimentada não se completa no nível vertical de uma relação pessoal com Deus, nem num gesto isolado de alívio da consciência, mediante a destinação de recursos para a área social. A dimensão horizontal do processo de transformação o remete ao círculo comunitário em que está inserido. A salvação não descola o indivíduo de seu meio ambiente. Sendo uma dádiva que rompe a excomunhão, implica comprometimento de caráter público e comunitário. Na comunhão de mesa as pessoas excluídas experimentam a restauração da comunhão do corpo coletivo.

A compreensão de comunidade de Jesus foge à abstração. A partir da Última Ceia nos é permitido olhar as comunidades de mesa com todo o realismo necessário para as relações humanas, sem subestimar o poder das tensões, dos ciúmes e das traições. Diante da condição humana todo purismo é arrogância farisaica; apesar dela, Jesus oferece a sua comunhão. Na presença de Jesus, como anfitrião de toda comunhão de mesa cristã, cabe a humildade e o respeito entre todas as pessoas convidadas (Mc 14.17-21 par).

A leitura crítica dos textos das comunhões de mesa de Jesus à luz do modo fraterno de ser das comunidades afro-brasileiras nos faz perceber a timidez com que a tradição expressa o espírito de união, fraternidade e cumplicidade que deve ter movido as comunidades de Jesus, formadas ao redor das mesas. Por que esta referência só é feita de modo mais claro em relação à vida da comunidade cristã pós-pascal (At 4.32)?

8. Transformação

Onde há formação de comunidades de mesa, as pessoas são envolvidas num processo de transformação. Na atividade de Jesus, esta tese se confirma especialmente na multiplicação dos pães (Mc 6.30-44).

Em comunidades afro-brasileiras, podemos perceber experiências e sinais de transformação quando uma massa desorientada e faminta de escravos se constitui em comunidades de quilombos, organizando complexos sistemas políticos, econômicos e militares, colocados a serviço da liberdade e do pão para a coletividade.

A mesma transformação é visível em comunidades remanescentes de quilombos, quando se organizam em mutirões e associações com o objetivo de defender a posse e o uso comum da terra. Ou em

confrarias do candomblé, quando a iniciação e o conseqüente pertencimento ao terreiro eleva a auto-estima das pessoas miseráveis da sociedade, a ponto de lhes transformar a visão fatalista do mundo em iniciativas de solidariedade. Busca-se, nessas comunidades, a construção do bom caráter de seus membros, para que sejam boas as relações com a divindade, com os semelhantes, com a natureza e com a comunidade.

9. Dimensão profética

Às comunhões de mesa de Jesus está ligada a denúncia de situações de injustiça. A saciação da fome de pessoas que a sociedade excluía e a inclusão de pessoas discriminadas são por si só gestos que expõem à avaliação pública as deficiências do modelo político vigente, tanto na área civil quanto na religiosa (veja os atritos de Jesus com a autoridade política, no contexto da multiplicação dos pães, Mc 6.14-29, e com as autoridades religiosas, no contexto das leis do sábado, da pureza e do jejum, Mc 2.18-28).

Assim, as narrativas revelam as vítimas do sistema e propõem alternativas, visando a reconstrução da vida em sociedade. O Estado, ao invés de banquetes de morte, deve promover banquetes de vida, nos quais todas as pessoas possam comer e se fartar (Mc 6.42). A religião não deve avaliar o ser humano a partir de um sistema normativo excludente, mas, ao contrário, este sistema deve ser avaliado a partir do ser humano excluído (Lc 15.11-32). A serviço do bem-estar deste deve estar a lei, a moral, a religião (Mc 2.23-28), além da economia (Lc 14.12ss) e da política.

O convite aleatório e a comensalidade aberta a todas as pessoas e grupos (Mt 22.9) é claramente um ato de contestação social, porque nela se desconstrói hierarquias, distinções e

discriminações. O igualitarismo no nível da comida e da mesa subverte as estruturas que estão a serviço da manutenção do status quo.

Na parábola do rico e Lázaro há consciência e denúncia das causas da fome: o acúmulo avarento das riquezas. Anuncia a alternativa da solidariedade, como valor capaz de superar as diferenças sociais, concretamente através da partilha do pão na comunhão de mesa.

O mesmo pode ser dito em relação ao quilombo de Palmares e às comunidades remanescentes de quilombos, onde a resistência na terra, de posse e uso comum, é um grito de denúncia da concentração fundiária e do uso especulativo da terra, em prejuízo do pão de cada dia de um enorme contingente de trabalhadores e trabalhadoras rurais sem terra. Ao mesmo tempo, a experiência da vida em comum nos quilombos é o anúncio de modelos alternativos de inclusão social.

Quanto às confrarias do candomblé, entretanto, o aspecto profético nos parece pouco articulado, principalmente no que se refere a uma participação política de contestação da realidade vigente.

10 - Reconciliação

A visão de mundo das religiões africanas é de uma integração de todos os elementos do universo. Esta percepção holística rejeita a fragmentação e a compartimentalização do mundo e da pessoa humana. Resulta numa relação estreita, respeitosa e de comunhão com a natureza. Ela é o lugar em que as divindades transitam, manifestando-se no movimento das florestas, dos rios, das cachoeiras, do vento, da chuva, do mar. O axé (a força vital) provém especialmente da seiva das folhas. O espírito das

divindades flui pelas entranhas da natureza. Por isso, a agressão ao ambiente natural afeta diretamente a espiritualidade.

A urgente necessidade de empenho pelo resgate do equilíbrio ecológico nos tempos atuais não pode prescindir de uma espiritualidade que tenha em vista a comunhão em termos amplos. Neste sentido, as religiões africanas são detentoras de um enorme potencial de articulação da reconciliação do ser humano com o meio ambiente.

Embora os textos das comunhões de mesa de Jesus não façam referência explícita à relação do ser humano com a natureza, esta perspectiva parece estar embutida na ligação direta que se faz entre o pão de cada dia e o Criador. Sinal disto é o costumeiro gesto de Jesus, antes das refeições, de erguer os olhos aos céus e dar graças ao Pai. A reverência ao Criador implica respeito à criação, por intermédio da qual o alimento é dado a todas as pessoas.

Além disso, os textos transportam a idéia da necessidade de restauração da comunhão de um corpo dividido. Sempre que Jesus se confronta com a realidade de divisão, seja do ser humano individual ou do povo de Deus como um todo, sua atitude é a de promover gestos de reconciliação.

Assim, o convite aleatório à festa do banquete rompe o conceito estreito do exclusivismo do povo de Deus, estendendo a salvação a toda gente (Mt 22.1-10); a insistência do pai amoroso em colocar lado a lado, na mesa da comunhão, o filho excomungado (os proscritos) e o filho fiel (os justos), visa restabelecer a relação quebrada (Lc 15.11-32); a parábola do homem rico e Lázaro, ao apontar o absurdo do abismo existente entre os extremos da pirâmide social, pressupõe a necessidade de sua eliminação (Lc

16.19-31; cf. também Lc 14.7-14); a concordância com a argumentação da mulher siro-fenícia indica o apoio de Jesus ao enfrentamento das barreiras culturais (Mc 7.24-30).

Portanto, é possível afirmar que as comunhões de mesa de Jesus fundamentam uma visão reconciliatória no que diz respeito ao indivíduo, à sociedade humana e até mesmo à criação como um todo, na medida em que, diante da necessidade de pão e de comunhão, Jesus anuncia Deus como criador e mantenedor da vida integral de cada pessoa, de todas as criaturas e seres viventes (sustenta até os pardais, conforme Mt 6.26) e anuncia Deus como Pai, que deseja a comunhão sem fronteiras de todos os seus filhos e suas filhas.

Mesmo assim, a leitura dos textos das comunhões de mesa de Jesus na ótica da religiosidade afro-brasileira, aponta criticamente a timidez das referências à integração do ser humano ao conjunto da criação de Deus e questiona uma tendência antropocêntrica da mensagem cristã.

11 - Afirmação da corporeidade e da materialidade

À preocupação de Jesus com a inteireza do corpo da humanidade corresponde a visão de integralidade do indivíduo. Os textos contestam a dicotomização do ser humano em dimensões mais e menos valorizadas (Mc 2.18-28; Lc 24.36-43; Lc 7.50; Lc 15. 11-32 e Mc 2.15-17).

Assim, as comunhões de mesa de Jesus resgatam a dignidade do corpo e suas relações: o corpo faminto precisa ser saciado, mesmo em dia de sábado (Mc 2.18-28); o corpo explorado da mulher merece a paz (Lc 7.50); o sofrimento físico do mendigo, coberto de chagas, cujas úlceras eram lambidas pelos cães, precisa ser reprovado (Lc 16.20s); o ressurreto afirma não ser um *espírito*, mostrando seu corpo de carne e osso e participando da comunhão de

mesa; o Cristo ressurreto não pode ser dissociado daquele que traz no corpo as marcas da cruz (Lc 24.36-43).

As comunhões de mesa de Jesus não podem ser espiritualizadas como sendo apenas perdão a pecadores penitentes. Nelas são acolhidas, além de pessoas de má conduta moral, aquelas que haviam perdido sua condição cidadã, que passavam fome, que exerciam profissões indignas, que eram exploradas no trabalho, que haviam empobrecido (Lc 15. 11-32 e Mc 2.15-17).

A afirmação da corporeidade tem um ponto alto também na maneira de ser das comunidades afro-brasileiras. Elas tornam isto visível através do empenho pelo bem-estar físico ("somos pobres, mas de barriga cheia", afirmava um integrante do quilombo do Laudêncio); através da valorização do aspecto estético, no modo de se vestir, de caminhar e de dançar; e, especialmente, através do envolvimento pleno do corpo nos ritos religiosos (música, dança, ritmo, transe). A manifestação dos orixás à comunidade é impensável senão através do corpo de seus devotos. E as práticas religiosas são inimagináveis sem a presença do pão.

12. Participação das mulheres

O panteão dos orixás se compõe também de divindades femininas. Estas são apresentadas, pela mitologia, em funções autônomas e femininas. Nos terreiros do candomblé de Salvador as mulheres formam a maioria, assumindo, na mesma proporção, os postos de liderança nas comunidades. Constatamos que as experiências de autonomia nos terreiros podem contribuir para o despertar das consciências quanto às estruturas de discriminação de gênero na sociedade.

Nos relatos sobre a comensalidade de Jesus, em pelo menos três momentos as mulheres são protagonistas: a) a mulher siro-

fenícia advoga, em nome de sua filha doente, o direito de participação nos benefícios do reino de Deus (Mc 7.24-30); b) Maria, irmã de Marta, faz a experiência ousada e corajosa de desafiar a discriminação de gênero, reivindicando o direito ao discipulado e à libertação da condição de prisioneira doméstica (Lc 10.38-42); c) a mulher pecadora realiza um gesto profético ao ungir os pés de Jesus para a sepultura (Lc 7.36-50). Acrescente-se que nas ceias de Jesus com "publicanos e pecadores" havia a participação de mulheres e, mais especificamente, de prostitutas (Mc 2.15-17; cf. também Mt 21.31)³⁶¹.

13. Solidariedade

Já no cativeiro, o povo de origem africana demonstrava sua solidariedade através do compadrio e do companheirismo (*malungos*). No quilombo de Palmares, fazia-o através do acolhimento das outras vítimas do sistema de latifúndio e monocultura do escravismo colonial. Nas comunidades remanescentes de quilombos, os mutirões são a melhor expressão de solidariedade e no candomblé, a ajuda mútua nas esferas do religioso e do social. Na mitologia, as divindades são, muitas vezes, solidárias com os humanos (Ogum livra uma pessoa pobre de seus exploradores, Oxóssi é solidário com as pessoas famintas, Oxalá e Omolu, com as pessoas atingidas por uma epidemia, etc.).

Nas comunhões de mesa de Jesus, este aspecto se manifesta, em primeiro lugar, como solidariedade de Deus através das ações e dos ensinamentos de Jesus. Esta é anunciada, por exemplo, ao filho proscrito (Lc 15.11-32), ao pobre Lázaro (Lc 16.19-31) e demonstrada à mulher siro-fenícia (Mc 7.24-30), à mulher pecadora (Lc 7.36-50), às pessoas pobres, aleijadas, cegas e coxas (Lc

³⁶¹ Sobre a participação das mulheres nas comunhões de mesa e outras atividades de Jesus, cf. Rodolfo GAEDE NETO, *A diaconia de Jesus*, p. 116-133 e 163-175.

14.7-14), às pessoas pecadoras e estigmatizadas (Mc 2.15-17). A solidariedade, nestes casos, fundamenta-se sempre no princípio da doação, da gratuidade incondicional.

14 - Sacrifício e gratuidade

No estudo do candomblé de Salvador, verificamos que se trata de uma religião edificada sobre o princípio da reciprocidade, tanto no que diz respeito às relações verticais quanto às horizontais. Ou seja, os benefícios das divindades são alcançadas mediante as oferendas de seus devotos e a solidariedade entre os membros das confrarias obedece a um sistema de trocas. Realiza-se sacrifícios em favor da divindade ou do semelhante na expectativa de receber o retorno na mesma medida³⁶².

Na comparação com as comunhões de mesa de Jesus, deparamo-nos aqui com o mais importante ponto de divergência. Nos textos bíblicos abordados, prevalece a idéia da gratuidade nas relações de solidariedade³⁶³.

No nível vertical, a solidariedade de Deus, através de Jesus, não exige contrapartida. Este é, aliás, a causa de todos os conflitos com os escribas dos fariseus, quando estes faziam depender a benevolência de Deus do cumprimento dos preceitos religiosos, mesmo que isso implicasse prejuízo para o bem-estar das pessoas (cf. Mc 2. 15-17, Mc 2.18-22 e Mc 2. 23-28).

A ação gratuita de Deus é explicitada quando Jesus coloca a vida e o bem-estar acima do legalismo e moralismo vigentes, comendo com as pessoas pecadoras, festejando com quem fazia jejum

³⁶² Cabe ressaltar que este sistema de reciprocidade é praticado por comunidades colocadas em situação de resistência, diferentemente daquele grupo criticado por Jesus (Lc 14.7-14), que assumira posição de dominação e usava o sistema de reciprocidade para manter o *status quo*.

³⁶³ Com esta afirmação não se quer desconsiderar o fato de que a teologia cristã conhece também a idéia da morte sacrificial de Jesus. Quanto a isto, recomendo Gerhard O. FORDE, *A Obra de Cristo*, p. 35ss.

forçado e permitindo que seus discípulos saciassem sua fome colhendo espigas em dia de sábado.

As comunhões de mesa constituem-se justamente como lugar em que a gratuidade da ação divina é demonstrada: junto à mesa, Jesus acolhe Zaqueu (Lc 19.1-10), a mulher pecadora (Lc 7.36-50) e a mulher siro-fenícia (Mc 7.24-30) e reivindica a inclusão dos pobres, cegos, coxos e aleijados (Lc 14.12ss). Através das parábolas de comunhão de mesa, Jesus ensina a graça de Deus: o pai acolhe o filho perdido (Lc 15.11-32), o rei abre as portas de sua sala de festas (Mt 22.1-14), enquanto a atitude do homem rico, de não abrir a porta ao pobre Lázaro, é desaprovada (Lc 16.19-31).

Nas comunhões de mesa construídas sobre o fundamento da gratuidade, os erros dos e das comensais (certamente reais) não mais são o centro das atenções. Os olhos se voltam ao verdadeiro anfitrião, aquele que serve a mesa gratuitamente. Qualquer tentativa de inversão pode redundar em ativismo irrefletido e superficial, em concorrência e ciúmes, que levam sempre a divisões e frustrações (Lc 10.38-42).

A mesa passa a ser uma dádiva diante da qual todas as pessoas participantes são hóspedes convidados e convidadas, em condição de igualdade diante dos benefícios oferecidos. Por isso, a verdadeira comunhão de mesa é aquela em que o hospedeiro é hóspede em sua própria casa (Lc 19.1-10).

Na perspectiva cristã, realiza-se a comunhão de mesa porque Deus, através de Jesus de Nazaré, desce ao abismo das pessoas estigmatizadas, hospeda-se em sua casa, vê-as, recorda-se delas, encontra-as, quebra seu isolamento, torna-se seu próximo, oferece-lhes comunhão, devolve-lhes a honra perdida e a cidadania, parte com elas o pão (Lc 19.1-10).

Esta demonstração de bondade é a motivação para a solidariedade no nível horizontal. Ela transforma as pessoas a tal ponto que passam a descer à situação das vítimas da espoliação; dão um sentido social às suas propriedades; colocam o bem geral à frente da concentração das riquezas; distribuem para que as pessoas empobrecidas recuperem sua dignidade; são libertas da necessidade de construírem todo o sentido da vida sobre valores provisórios (Lc 19.1-10).

Após o exercício de diálogo entre as experiências de exclusão e inclusão em comunidades afro-brasileiras e nas comunhões de mesa de Jesus, resta anotar algumas conclusões.

1. As comunhões de mesa de Jesus fundamentam a diaconia cristã na medida em que orientam teologicamente o serviço junto à mesa.

2. O serviço junto à mesa, na perspectiva da comensalidade de Jesus, refere-se tanto à satisfação das necessidades de pão (materialidade) quanto de comunhão (comunitariedade).

3. O contexto brasileiro e latino-americano se distingue, de uma parte, pelas mesas vazias de pão para uma grande parte da população, em consequência da vigência de uma lógica de exclusão. De outra parte, caracteriza-se por mesas vazias de comunhão, como reflexo da diversidade cultural e religiosa. Ambas as necessidades afetam, de modo especial, as comunidades de origem africana.

4. Assim, a diaconia cristã, que busca sua inserção no contexto brasileiro e latino-americano, encontra na realidade da população de descendência africana uma interpelação incontornável. Cabe-lhe assumir responsabilidade ética diante de uma multidão faminta de pão e comunhão.

5. A motivação cristã para a ação diaconal é o serviço de Deus através de Jesus de Nazaré, que se torna o verdadeiro anfitrião da comunhão de mesa. A sua hospitalidade gratuita liberta seus seguidores e suas seguidoras para o exercício do acolhimento, da partilha, da solidariedade, do enfrentamento das barreiras de discriminação e exclusão social, cultural, econômica, política e religiosa.

6. A motivação proveniente das comunhões de mesa de Jesus capacita a comunidade cristã a relacionar-se com a comunidade de origem africana de forma hospitaleira e solidária.

7. A motivação cristã para essa ação diaconal em relação à comunidade afro-brasileira, todavia, representa apenas uma dimensão dos estudos até aqui realizados. A mediação hermenêutica no processo de contextualização da diaconia cristã numa realidade de diversidade cultural e religiosa, inclui o reconhecimento das motivações de seus interlocutores a partir de seu próprio "texto sagrado". Só assim se pode evitar uma intervenção de cunho proselitista, que transforma os interlocutores em objetos da ação diaconal cristã.

8. Para o reconhecimento das motivações próprias de comunidades afro-brasileiras contribuiu o estudo comparativo entre as experiências de comunidades afro-brasileiras e as das comunidades de mesa de Jesus. Em grande medida há convergência de propósitos: na atitude de abertura e inclusividade, na gratidão ao Criador pelo pão de cada dia, no zelo pela abundância de alimentos, na alegria e no espírito festivo em torno da mesa, na disposição para a solidariedade e a partilha, no espírito comunitário, na transformação dos participantes, na atitude profética, na disposição para a reconciliação, na afirmação da corporeidade, na participação das mulheres. Essas convergências

apontam um caminho possível de diálogo e de cooperação entre comunidades cristãs e afro-brasileiras, contribuindo, assim, para o enfrentamento da xenofobia, que caracteriza algumas comunidades cristãs³⁶⁴.

9. O reconhecimento das motivações próprias do interlocutor inclui a identificação das diferenças e mesmo das divergências. Estas ficaram caracterizadas especialmente na abordagem do tema da gratuidade e do sacrifício. Contribuem para a percepção da identidade própria de cada um dos interlocutores. Seu conhecimento é imprescindível para o diálogo maduro. Desafiam a um testemunho consciente das convicções de parte a parte, sem a necessidade de anulação do diferente. Pois, Deus pode emitir mensagens à igreja cristã através da realidade de sofrimento e das experiências de solidariedade do povo afro-brasileiro e, inversamente, Deus pode emitir mensagens à comunidade afro-brasileira através das comunhões de mesa de Jesus.

10. O estudo até aqui realizado aponta para a mesa como lugar privilegiado para o encontro, o diálogo e a cooperação entre comunidades cristãs e comunidades afro-brasileiras. Ou seja, a maior convergência de propósitos se dá no campo social, onde se busca satisfazer as necessidades de pão e comunhão. Este dado conduz à próxima tarefa: a reflexão sobre a prática diaconal, na perspectiva da elaboração de subsídios teológicos que contribuam para a concepção de uma prática mais coerente com o contexto de diversidade cultural e religiosa na América Latina.

³⁶⁴ O medo de relacionar-se com o diferente é uma marca especialmente daquelas comunidades protestantes que são fruto do transplante de igrejas para a América Latina e que aqui reproduziram modelos e preservam formas culturais de seus países de origem (cf. Rolf SCHÜNNEMANN, *Do Gueto à Participação*, p. 35).