



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO**

ANA LÚCIA ALENCAR DE SOUZA

**OS POBRES NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: UM ESTUDO DA
TERMINOLOGIA PARA EXPRESSAR O MUNDO DOS POBRES NO EVANGELHO
SEGUNDO LUCAS E NO ANTIGO TESTAMENTO, UMA REALIDADE QUE
INTERPELA AINDA HOJE**

RECIFE

2023

ANA LÚCIA ALENCAR DE SOUZA

**OS POBRES NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: UM ESTUDO DA
TERMINOLOGIA PARA EXPRESSAR O MUNDO DOS POBRES NO EVANGELHO
SEGUNDO LUCAS E NO ANTIGO TESTAMENTO, UMA REALIDADE QUE
INTERPELA AINDA HOJE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia sistemático-Pastoral

Linha de pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni

RECIFE

2023

FICHA CATALOGRÁFICA
ELABORADA NA BIBLIOTECA CENTAL DA UNICAP – PE

S729p Souza, Ana Lúcia Alencar de
Os pobres no evangelho segundo Lucas : um estudo da terminologia para expressar o mundo dos pobres no evangelho segundo Lucas e no antigo testamento, uma realidade que interpela ainda hoje / Ana Lúcia Alencar de Souza, 2023.
114 f.

Orientador: Cláudio Vianney Malzoni
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2023.

1. Pobreza - Aspectos Religiosos - Cristianismo.
2. Teologia da libertação. 3. Bíblia. N.T. Lucas.
4. Francisco, Papa, 1936-. I. Título.

CDU 25

Luciana Vidal - CRB 4/1338

Os pobres no evangelho segundo Lucas: um estudo da terminologia para expressar o mundo dos pobres no evangelho segundo Lucas e no antigo testamento, uma realidade que interpela ainda hoje. © 2023 by Ana Lúcia Alencar de Souza is licensed under CC BY-NC-ND 4.0

ANA LÚCIA ALENCAR DE SOUZA

**OS POBRES NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: UM ESTUDO DA
TERMINOLOGIA PARA EXPRESSAR O MUNDO DOS POBRES NO EVANGELHO
SEGUNDO LUCAS E NO ANTIGO TESTAMENTO, UMA REALIDADE QUE
INTERPELA AINDA HOJE**

Dissertação de Mestrado em Teologia apresentada à Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em teologia.

Aprovada em 27 de junho de 2023.

BANCA EXAMINADORA

C. V. Malzoni

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Orientador

João Luiz Correia Júnior

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Leitor interno

Jair Rodrigues Melo

Prof. Dr. Jair Rodrigues Melo
Leitor externo

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Instituto Religioso Nova Jerusalém: Ao nosso fundador Pe. Caetano Minette de Tillesse (*in memoriam*): por acreditar e incentivar uma leitura feminina da Bíblia. Às minhas irmãs de comunidade, que muito me ajudaram nesta pesquisa, seja de forma direta, com sugestões e correções, seja de forma indireta, com suas orações.

Ao Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni, orientador desta pesquisa, pela competência, paciência, responsabilidade, dedicação e amor pelo que faz.

À UNICAP, que sempre investe no crescimento intelectual, incentivando a pesquisa e concedendo sua bolsa institucional para esse projeto.

A todos os professores, professoras e funcionários da UNICAP, de maneira toda especial agradeço aos funcionários e funcionárias da Biblioteca Central, que sempre nos atenderam de maneira gentil e sempre foram solícitos às nossas demandas.

Aos professores, professoras e corpo de funcionários do PPGTEO pela simpatia, clareza, agilidade e solicitude no trato com os alunos do programa.

Aos professores Dr. João Luiz Correia Júnior e Dr. Jair Rodrigues Melo, pela leitura e contribuição que deram a esta pesquisa.

À Profa. Dra. Tânia Maria Couto Maia que, apesar de não ter chegado até o final, participou de boa parte do caminho. Ela sempre me inspirou como voz feminina que ensina, proclama e encarna a Palavra de Deus.

Aos colegas que participaram dessa caminhada, pelo apoio, carinho e contribuições indispensáveis. A todas as pessoas que de maneira direta ou indireta tiveram participação nesse projeto.

RESUMO

A presente pesquisa pretende retomar e repensar uma realidade de todos os tempos, a existência da pobreza, a partir do testemunho dos antigos, presente nos textos bíblicos. Em toda a Escritura, a noção de pobreza é mencionada, e os pobres são apresentados como aqueles que são os preferidos de YHWH, justamente por serem abandonados e explorados pela classe dominante. Neste trabalho, serão vistos alguns aspectos e nuances da terminologia relativa ao pobre/pobres; contudo, enfatizar-se-á a pobreza econômica e social. Para uma melhor compreensão, tem-se no estudo da terminologia para pobre/pobres na literatura veterotestamentária em relação à terminologia no Evangelho segundo Lucas como o objeto material que norteará esta pesquisa. Sendo assim, a pesquisa tem por objetivo pesquisar o vocabulário referente ao tema dos pobres no Evangelho segundo Lucas, colocando-o em relação com a terminologia usada no Antigo Testamento para este tema, levando em consideração as interpelações dessa realidade para o mundo atual. A pesquisa se desenvolveu a partir de investigação bibliográfica de comentários; dicionários bíblicos e teológicos, como também, dicionários de grego-português e hebraico-português, como também foi feita pesquisa em revistas, periódicos, artigos digitais e impressos, com enfoque hermenêutico dentro de uma perspectiva político-social e pastoral. A pesquisa será apresentada em três etapas: na primeira se fará a exposição da terminologia relativa a pobre/pobreza na literatura veterotestamentária; na sequência, e tendo o Evangelho segundo Lucas como fonte, se fará uma análise histórico-literária do texto lucano, e, para uma maior compreensão da recepção e aplicação da terminologia referente a pobre/pobreza na mensagem da boa-nova de Jesus para sua comunidade; para tanto, serão analisadas as seguintes perícopes: Lc 1,46-56; 4,14-30; 16,19-31; 21,1-4. A terceira etapa versa sobre a resposta dos cristãos e cristãs de hoje à boa-nova aos pobres, vinda do Antigo Testamento e referendada por Jesus Cristo. Entre os tantos desafios e flagelos que assolam a humanidade pós-moderna está o escândalo da pobreza, exigindo da comunidade cristã uma renovação do compromisso com a boa-nova de Jesus que foi primeiramente para os pobres e sofredores. A mensagem do evangelho de Cristo refuta a aporofobia e ressalta a caridade e a empatia para com o sujeito da pobreza.

Palavras-chave: Pobres. Pobreza. Libertação. Evangelho de Lucas. Papa Francisco.

ABSTRACT

The present research intends to resume and rethink a reality of all times, the existence of poverty, from the testimony of the ancients, present in the biblical texts. Throughout Scripture, the notion of poverty is mentioned, and the poor are presented as those who are preferred by YHWH, precisely because they are abandoned and exploited by the ruling class. In this work, some aspects and nuances of the terminology related to the poor/poor will be seen; however, emphasis will be placed on economic and social poverty. For a better understanding, the study of the terminology for the poor/poor in the Old Testament literature in relation to the terminology in the Gospel according to Luke is the material object that will guide this research. Therefore, the research will aim to research the vocabulary related to the theme of the poor in the Gospel according to Luke, putting it in relation with the terminology used in the Old Testament for this theme, considering the interpellations of this reality for the current world. The research will be developed from bibliographical investigation of comments; biblical and theological dictionaries, as well as Greek-Portuguese and Hebrew-Portuguese dictionaries, as well as research in magazines, periodicals, digital and printed articles, with a hermeneutic focus within a political, social and pastoral perspective. The research will be presented in three stages: the first will expose the terminology related to poor/poverty in the Old Testament literature; then, and having the Gospel according to Luke as a source, a historical-literary analysis of the lucan text will be made, and, for a greater understanding of the reception and application of the terminology referring to poor/poverty in the message of the good news of Jesus to his community ; for that, the following passages will be analyzed: Lk 1,46-56; 4.14-30; 16.19-31; 21.1-4. The third stage deals with the response of Christians today to the good news for the poor, coming from the Old Testament and endorsed by Jesus Christ. Among the many challenges and scourges that plague postmodern humanity is the scandal of poverty, demanding from the Christian community a renewal of commitment to the good news of Jesus that was primarily for the poor and suffering. The message of the Gospel of Christ refutes aporophobia and emphasizes charity and empathy towards the subject of poverty.

Keywords: Poor. Poverty. Release. Gospel of Luke. Pope Francis.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	9
2 HISTÓRIA DA TERMINOLOGIA REFERENTE À POBREZA NO CHÃO DA VIDA DO POVO DA BÍBLIA	13
2.1 A EXPERIÊNCIA DE POBREZA ATESTADA PELO POVO DA BÍBLIA.....	14
2.1.1 A Terminologia para Pobre/Pobreza na Língua Hebraica	17
2.1.1.1 'ěbyôn	18
2.1.1.2 dal	19
2.1.1.3 miskēn.....	20
2.1.1.4 'ānī.....	20
2.1.1.5 rīš / rûš	22
2.1.1.6 ḥēlēkā'	22
2.1.1.7 rāzāh	22
2.1.2 A Terminologia para Pobre/Pobreza na Língua Grega.....	23
2.1.2.1 pénēs.....	23
2.1.2.2 ptōchós	24
2.2 ASPECTOS DA POBREZA BÍBLICA	25
2.2.1 Delineamento do Rosto do Pobre ao Longo da Sagrada Escritura.....	27
2.2.1.1 O Pentateuco	28
2.2.1.2 Livros Históricos	30
2.2.1.3 A literatura profética.....	32
2.2.1.4 A literatura sapiencial	34
3 O POBRE NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: CONTEXTO HISTÓRICO E LITERÁRIO	37
3.1 O AMBIENTE SOCIOCULTURAL DE LUCAS E SUA INCIDÊNCIA EM SEUS PERSONAGENS	37
3.1.1 Panorama Geral do Terceiro Evangelho	38
3.1.2 Os Destinatários da Mensagem Lucana.....	39
3.1.3 A Organização Social Geradora de Morte.....	41
3.1.4 Os Cristãos e a Orientação para sua Relação com os Bens Materiais.....	42
3.1.4 Jesus Segundo Lucas: Profeta e Salvador	45
3.2 OS POBRES NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: PASSAGENS SELECIONADAS	47
3.2.1 O Magnificat (Lc 1,46-56): o Louvor dos Pobres.....	47

3.2.2 A Sinagoga de Nazaré (Lc 4,14-30): o Lugar do Pobre no Programa Missionário de Jesus	55
3.2.3 A Parábola do Rico e do Pobre Lázaro (Lc 16,19-31)	64
3.2.4 A Oferta da Pobre Viúva (Lc 21,1-4)	70
4 A IGREJA DE CRISTO VAI AO ENCONTRO DO POBRE	75
4.1 O PACTO DAS CATACUMBAS	76
4.2 A OPÇÃO PREFERENCIAL PELO POBRE.....	79
4.3 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	82
4.3.1 As raízes da Teologia da Libertação.....	83
4.3.2. O Método da Teologia da Libertação: Ver-Julgar-Agir.....	83
4.3.3. A Redenção dentro da História.....	85
4.3.4. O Pobre na Teologia da Libertação.....	87
4.4 O ENFRENTAMENTO À POBREZA A PARTIR DE DUAS REALIDADES DIVERGENTES.....	88
4.4.1 Aporofobia	89
4.4.1.1 Discurso e/ou crime de ódio.....	90
4.4.1.2 Nosso cérebro aporofóbico.....	92
4.4.1.3 Vencendo a aporofobia	94
4.4.2 O Pobre no Pontificado de Francisco.....	95
4.4.2.1 A alegria do Evangelho (EG).....	96
4.4.2.2 A economia de Francisco	100
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	104
REFERÊNCIAS	108

1 INTRODUÇÃO

O que dizer de uma sociedade globalizada, na qual as vozes que falam mais alto são as do dinheiro e do poder? E de um mundo no qual apenas uma pequena parcela de privilegiados fica cada vez mais rica e a grande maioria da população cada vez mais pobre? O tema do pobre e da pobreza é relevante e urgente porque é recorrente.

Em uma mensagem pela passagem do Dia Internacional da Erradicação da Pobreza, 17 de outubro de 2022, o secretário geral da O.N.U., António Guterres, inicia renovando seu desejo de tornar a pobreza um assunto do passado; na sequência, porém, afirma que infelizmente esse sonho torna-se cada vez mais distante. Apesar de alguns passos percorridos para a erradicação da pobreza mundial, a pandemia da COVID 19 e a guerra na Ucrânia fizeram retroceder o pouco que se tinha caminhado. Guterres aponta que o número de pobres no mundo hoje alcança a faixa de 1,5 bilhão de pessoas. Como transformação dessa realidade miserável que assola o mundo, Guterres propõe uma mudança no sistema financeiro global; o acesso à educação e à moradia, e pela igualdade de gênero, e finalmente, recorda o secretário geral que nada disso será possível sem a cultura de paz entre os povos (ONU NEWS, 2022).

No Brasil, segundo a mais recente pesquisa da Fundação Getúlio Vargas de 2022 que analisa a pobreza em nosso território, principalmente em relação a COVID 19, vemos um cenário aterrador. A pesquisa expõe que o número de pessoas com renda domiciliar per capita de até R\$ 497,00 mensais atingiu em 2021 o percentual de 29,6% da população, isto em números de habitantes, atingiria mais de 62,9 milhões de brasileiros. Esse número em 2021 corresponde a 9,6 milhões a mais que em 2019, é quase o número de habitantes de Portugal dos novos pobres que surgiram no período da pandemia; nunca se teve um índice tão alto na história do Brasil até aqui (NERY, 2022). E se aumenta a pobreza, inevitavelmente aumenta a insegurança alimentar.

A pandemia fez com que o Brasil ocupasse, infelizmente, um lugar de destaque no quesito insegurança alimentar. A porcentagem de brasileiros que não tiveram dinheiro para alimentar a si e a sua família teve uma alta de 30% em agosto

de 2019 para 36% em novembro de 2021, sendo a primeira vez que a taxa brasileira supera a taxa média mundial de insegurança alimentar. Comparando a taxa brasileira de insegurança alimentar com a de outros 120 países, que subiu de 4,48%, no Brasil esse aumento foi de 6,0%. Nota-se aqui uma total falta de ações governamentais no intuito de coibir esse exagerado crescimento da insegurança alimentar. Ressalta-se também que, bem antes da pandemia, o Brasil gozava de uma posição mais cômoda: bem abaixo da norma internacional devido a seu nível de renda. Contudo, o Brasil pandêmico trouxe a insegurança alimentar de volta para sua população. Os números da pesquisa apontam que o aumento da insegurança alimentar entre os 20% mais pobres no Brasil, na pandemia, foi de 22%; saindo de 53% em 2019 para 75% em 2021. Já os 20% mais ricos do Brasil tiveram uma queda de insegurança alimentar de 3%, passando de 10% para 7% em 2021. Outra descoberta trazida pela pesquisa é que essa insegurança tem gênero, isto é, pode-se falar de uma feminilização da fome, pois atesta a pesquisa que, se tratando de insegurança alimentar, se vê uma marcante diferença entre homens e mulheres, a saber, em 2019 a 2021; queda de 1% para os homens (27% para 26%), e um aumento de 14% para as mulheres (33% para 47%). Logo, essa diferença de gênero no Brasil é 6 vezes maior que a média global. Outro dado relevante e preocupante está na faixa etária dessas mulheres que é entre 30 e 49 anos e que elas geralmente vivem em torno de crianças que também irão sofrer as consequências da fome (NERY, 2022). No ranking dos 10 países com maior insegurança alimentar o Brasil está à frente de países como a Venezuela (72%) e o Afeganistão (70%), com 75%.

Afinal, quais seriam as causas da extrema pobreza em nosso país? Seria a histórica conjuntura de abissal desigualdade social? A má gestão da economia cuja consequência é a má distribuição de renda? A falta de políticas públicas?

É certo que os elementos citados têm sua parte na construção da atual conjuntura, e que a mão do Estado tem um peso muito grande no que diz respeito a esta questão. Deve-se, contudo, levar em conta que a sociedade também é responsável por esse cenário. A maior parte da população brasileira declara-se cristã, o que implica que, seguindo os passos de Jesus de Nazaré, tem sua vida pautada pelos valores da justiça, da fraternidade e da partilha. Assim, a pobreza é uma questão social, mas também é uma questão teológica. Como pode haver tanta

desigualdade em um país cuja maioria de sua população professa a fé cristã? Que têm feito os cristãos, em face desta situação, para amenizar as dores e sofrimentos dos pobres e sofredores, daqueles que estão à margem da sociedade?

Diante desse quadro de pobreza mundial, nesta pesquisa, escolheu-se o caminho da Escritura Sagrada para refletir sobre a questão. Em toda a Sagrada Escritura, a noção de pobreza é mencionada, e os pobres são apresentados como aqueles que são os preferidos de Deus, justamente por serem abandonados e explorados pela classe dominante.

Será dentro da ótica cristã que se quer contribuir, com essa pesquisa, com a reflexão sobre a pobreza. É certo que muito já foi escrito e pesquisado sobre a noção de pobre nas Escrituras. Todavia, a relevância do tema na atualidade, é um desafio e um encorajamento a uma vez mais estudar, a desenvolver uma pesquisa nos textos bíblicos, tomados como referências de fé e regra de vida para grande parte da população brasileira, ainda que a partir de perspectivas hermenêuticas diversas e até divergentes.

Frente a isso perguntar-se-á: como a Bíblia pode orientar os cristãos a um maior comprometimento com a transformação de uma realidade tão obscura como a situação de indigência na qual vivem muitos irmãos e irmãs? O ponto de partida é a constatação de que o tema do pobre e da pobreza perpassa toda a Bíblia. O povo de Israel, em relação a seus vizinhos, era um povo pobre, pequeno (Gn 34,30), sem exército, sem grandes guerreiros. Esse povo tinha em seu Deus sua maior riqueza. Esse mesmo Deus cobrará de Israel uma postura moral e ética (Lv 19,2), uma santidade que se comprovará por meio de ações concretas, sobretudo no tocante ao acolhimento dos desamparados (Ex 23,11; Lv 25,25).

Com esta pesquisa, pretende-se fazer um estudo da terminologia pobre/pobres considerando o Antigo Testamento e o Evangelho segundo Lucas, de modo a traçar um caminho de compreensão do termo *ptochós* até o entendimento presente na literatura lucana. Assim será possível identificar pistas deixadas pela literatura lucana que ajudem os cristãos da atualidade a construir um olhar verdadeiramente cristão para a realidade da pobreza.

Esta pesquisa está disposta em três capítulos. No primeiro capítulo discorre-se sobre os termos pobre/pobreza usados na Bíblia. Para tanto, pontua-se os

diversos termos usados na língua hebraica, e sua versão grega, para designar o sujeito da pobreza no Antigo Testamento. Para tanto, a partir das subdivisões da primeira parte da Escritura, ressalta-se o conceito e a preocupação com os pobres.

No capítulo seguinte, tendo o Evangelho segundo Lucas como fonte desse olhar todo especial de Jesus aos menos favorecidos, faz-se uma análise literária e contextual para se compreender melhor a mensagem profética do evangelista à sua comunidade em relação aos pobres. Também nesse capítulo, tratar-se-á do tema do pobre no Evangelho segundo Lucas a partir de algumas perícopes selecionadas, nas quais o evangelista sinaliza o lugar do pobre no Reino de YHWH e na missão dos cristãos em sua comunidade.

Na primeira parte do terceiro e último capítulo, abordar-se-á algumas ações efetivas da Igreja cristã frente ao problema da pobreza, ressaltar-se-á também o lugar privilegiado do pobre no Reino de YHWH e na missão da Igreja. Na segunda parte do capítulo, são apresentados dois caminhos antagônicos para o confronto da pobreza no mundo, a saber, a aporofobia e o resgate da mensagem evangélica no pontificado do Papa Francisco.

O convite hoje do Papa Francisco à vivência de uma comunidade cristã pobre e direcionada aos pobres vai ao encontro de uma reflexão lucana: “Por que me chamais Senhor! Senhor! mas não fazeis o que eu digo?” (Lc 6,46). O versículo evoca a prática da Palavra de Jesus, pois não basta ouvir e responder em forma de belas orações. O essencial para o/a discípulo/discípula é colocar essa Palavra em prática na sua vida.

2 HISTÓRIA DA TERMINOLOGIA REFERENTE À POBREZA NO CHÃO DA VIDA DO POVO DA BÍBLIA

Para uma maior e melhor compreensão de um termo, faz-se necessário conhecer sua origem, isto é, sua etimologia¹. A terminologia a ser abordada tem sua origem em civilizações muito antigas; dentre essas civilizações estavam a judaica e a grega. A tarefa é percorrer o pensamento dessas duas civilizações no significado da terminologia para se referir ao pobre e à pobreza, com seus nuances próprios, diferenças e semelhanças. Como motor dessa caminhada usar-se-á a Sagrada Escritura.

Em qualquer bom dicionário português encontra-se o significado e a aplicação das palavras pobre e pobreza, a saber: pessoa privada do necessário, que não produz e/ou que não tem nada, aquela pessoa que é digna de pena; a pobreza é a classe do pobre, isto é, estado ou qualidade do pobre. A palavra pobre, na língua portuguesa, tem sua origem no latim *pauper*, significando o sujeito que não tem o necessário para viver (CUNHA, 1982, p. 505).

Nesse sentido, o que se propõe é um aprofundamento dos termos pobre / pobreza, dentro de um contexto cristão. Para se alcançar esse fim, buscar-se-á no livro sagrado para judeus e cristãos, a Bíblia, o significado primitivo dos termos “pobre” e “pobreza”.

Para tanto, faz-se necessário percorrer o universo das línguas originais da Bíblia: hebraico e grego. A literatura veterotestamentária tem sua origem no idioma do povo judeu, Judá e Israel, o hebraico; contendo também alguns trechos em aramaico, que era a língua administrativa do Império Persa (KONINGS, 2011, p. 17).

O grego será a escrita oficial do Novo Testamento. O grego era a língua de boa parte dos cristãos do primeiro século, o grego popular ou *koiné / comum*. No Novo Testamento, esse grego popular foi influenciado pelo hebraico, aramaico e outras línguas de origem semita (KONINGS, 2011, p. 17). A Bíblia conhecida e usada pela Igreja primitiva será a de língua grega, que teria sido traduzida por volta do século II a.C.; também conhecida por Bíblia dos Setenta.

O nome *setenta* (sigla LXX) deriva da carta do pseudo-Aristéia, um estudioso hebreu do século II a. C., que pretende fazer um relato da origem

¹ Parte gramatical que estuda a origem e a formação das palavras.

da versão.² Deste documento pode-se ao menos deduzir que uma versão grega do Pentateuco, feita pelas comunidades hebraicas da diáspora que não falavam mais hebraico, existia desde o século III a. C. (...) portanto, pelo fim do século II a. C. certamente existia uma versão grega do AT, fruto de outras versões feitas em tempos diversos e por vários autores, que não possuíam a mesma perícia no traduzir (MANNUCCI, 1985, p. 112).

Em vista disso, quando os autores do Novo Testamento mencionam algum termo do Antigo Testamento, já o fazem dentro de uma compreensão grega do termo citado.

Todavia, antes de pisar no chão da Escritura, é interessante conhecer o povo que preparou e aplainou esse chão para os que viriam depois. Desde seus primórdios, o povo de Israel se reconhece como um povo pobre, formado por grupos de beduínos do deserto que fogem da exploração da classe dominante e vai para as montanhas em busca de melhores condições de vida. Em seu caminhar pelo deserto, faz uma experiência e uma aliança com YHWH, invisível e onipotente.

Com o passar do tempo, Israel sente a necessidade de escrever sua história a partir de sua experiência com YHWH, para que todos reconheçam que YHWH é único (Dt 6,4) e conheçam tudo que fez aos antepassados (Dt 6,12-14). Assim, nasce o texto sagrado do povo de Israel que os cristãos conhecem por Antigo Testamento.

Na sequência, identifica-se a origem e o significado da terminologia usada para se referir ao pobre na língua hebraica, para, em um momento seguinte, serem identificados os termos usados na Bíblia dos Setenta quando da tradução dessa terminologia hebraica, bem como o significado desses termos gregos utilizados.

2.1 A EXPERIÊNCIA DE POBREZA ATESTADA PELO POVO DA BÍBLIA

Em suas origens, Israel era um povo pobre. Os primeiros grupos que formaram o povo de Israel apareceram no cenário mundial por volta de 1.208 a. C. Esses grupos eram formados por camponeses que, dispersos pelas montanhas em um movimento de migração, fugiam da opressão das cidades-estados cananeias, dos altos tributos e da miséria. A esses grupos, juntam-se depois outros grupos que contam uma história de rebelião e uma saída espetacular do Egito, pelas mãos da divindade, onde foram escravos (BOFF, PIXLEY, 1987, p. 43). A união desses

² Reza a lenda que Ptolomeu II (283-246 a. C.) pede a 72 sábios judeus que traduzam seu livro sagrado para ser colocado na famosa biblioteca de Alexandria. Daí a origem do termo *setenta*.

grupos fez-se necessária para escapar da indigência, sonhar e viver a liberdade de uma sociedade igualitária, pois viviam uma situação social e econômica bastante precária (GOTTWALD, 1998, p. 219).

Por ser incerta sua derivação etimológica, em muitos casos atribui-se a origem da palavra hebreus a *habirus*. Esses *habirus* não se constituíam como um povo específico, mas sim uma classe excluída da sociedade: “Trata-se de pessoas que não pertencem à ordem estabelecida, se separam ou são excluídas desta” (GUNNEWEG, 2005, p. 52). Aplicando-se tal definição, o povo da Bíblia nasce em um contexto de exclusão social, posto que para o Oriente antigo esses *habirus*, que nada tinham de seu, eram conhecidos como ladrões, malfeitores e rebeldes, que só serviam para tumultuar a ordem estabelecida (GUNNEWEG, 2005, p. 51).

Na Bíblia, essa história começa a ser contada a partir de Abraão (Gn 12) e seu clã, isto é, os membros de sua família, bem como seus escravos. Os chefes dos clãs eram denominados de patriarcas. Em uma caminhada crescente na constituição de Israel como nação, o clã vira tribo, que era composta de um número maior de famílias, que acreditavam ser descendentes de um mesmo patriarca. Esse era o vínculo real ou suposto que unia o grupo (Jz 9,2), principalmente, em seus movimentos migratórios e/ou nas guerras (DE VAUX, 2003, p. 23).

Na época das tribos, ainda não era sentida a diferença econômica entre as pessoas. Contudo, é certo que havia famílias ricas e famílias pobres; porém nem mesmo os escravos eram um grupo à parte, pois seu sustento e suas necessidades eram providos pela família à qual pertenciam. “Segundo tudo o que podemos saber, essa situação foi a mesma em todo o tempo que Israel levou uma vida seminômade” (DE VAUX, 2003, p. 92).

Os primeiros patriarcas fazem uma experiência com YHWH: um Deus invisível e nômade, como aquele povo pobre e seminômade à procura de terra em uma constante transumância. Posteriormente, esse Deus passará a ser conhecido por *Deus dos pais* porque não permanece em nenhum lugar ou santuário. Assume, porém, uma relação de amizade com um grupo de pessoas que o cultua (GUNNEWEG, 2005, p. 46-47). É um Deus que age na história de seu povo. Corrobora tal afirmação todo o processo histórico e formativo do povo e de Israel como nação (GUNNEWEG, 2005, p. 47).

A experiência do êxodo do Egito foi o evento fundante e originário na história de Israel. Esse fato foi tão extraordinário que, em muitas passagens bíblicas, o povo

conta a sua história a partir do êxodo (1Rs 6,1; Dt 9,7; Jz 19,30; Jr 7,25; etc.), e, por conseguinte, a experiência com o *Deus dos pais* também advém desse momento histórico: YHWH é o Deus que olha, ouve e atende o clamor de seu povo oprimido (Ex 2,24-25). Logo, o êxodo é um momento em que YHWH se auto revela ao povo de Israel como o Deus que salva e liberta seu povo de toda espécie de escravidão. Por isso, YHWH é único e verdadeiro, pois somente Ele ouviu o clamor dos oprimidos e os libertou da escravidão (PIXLEY, 2002, p. 9-10).

Toda essa experiência de sofrimento, passada como escravos no Egito, e de libertação desse sofrimento fará com que, reunidos em grupos, como nômades, essas pessoas contribuam para uma vivência de partilha e de solidariedade, principalmente, no período das tribos. Todavia, “a sedentarização produzirá uma profunda transformação” (DE VAUX, 2003, p. 92), principalmente, com a instituição da monarquia em Israel (1Sm 8). Nessa nova realidade, surgirá, de um lado da sociedade, a figura do necessitado, do indigente, do mendigo.

Do lado oposto, emergiam as classes privilegiadas: o monarca e sua família real, a corte suntuosa composta dos funcionários reais civis e militares, como também a classe clerical, composta por sacerdotes e levitas que viviam, comiam e bebiam à custa da corte. Era, portanto, uma classe privilegiada que, em vista de seus interesses econômicos, comerciais e imobiliários, rompe com a igualdade entre as famílias, aumentando, dessa forma, a desigualdade entre o povo que outrora tinha como regra de vida a partilha e a solidariedade (DE VAUX, 2003, p. 92). Logo, cria-se, em Israel, como hoje, uma sociedade em que a riqueza se concentra nas mãos de poucos, enquanto isso, os pobres e necessitados eram a maioria da sociedade (MACKENZIE, 1984, p. 729-732). Mesmo mostrando de forma explícita essa diferença na sociedade de Israel, De Vaux (2003, p. 93) é enfático em afirmar:

Na realidade, em Israel nunca houve classes sociais em sentido moderno, isto é, grupos conscientes de seus interesses particulares e opostos entre si. Para evitar paralelos enganosos, preferimos falar aqui de “elementos da população”. Além disso, não é fácil determiná-los pela variedade e incerteza do vocábulo.

Por conta disso, é possível encontrar diversos termos para designar o homem em estado de pobreza, de indigência; porém, nenhum deles pode ser traduzido exatamente por pobre. Um dos termos mais usado é *’ānî*, que, em seu sentido literal, significa aflito adquirindo a compreensão de pobre, será entendido

como o sujeito dessa aflição, aquela pessoa que pertence a uma classe mais baixa, sujeita à opressão: sem meios para se defender. O mesmo ocorrerá com *dal*, que significa desfalecido, fraco e que vai designar a fraqueza social que deriva de sua indigência. O vocábulo *ʿěbyôn*, que tem seu significado no verbo desejar, será entendido como o pedinte, o mendigo, o indigente. É o pobre no sentido daquele que necessita de algo (MACKENZIE, 1984, p. 729-732). Por esses exemplos, percebe-se a dificuldade de se encontrar o sentido real e o que foi aplicado nos textos bíblicos para falar acerca do sujeito da pobreza.

A pobreza, como questão social, sempre foi uma preocupação desde os mais antigos povos que habitaram o Oriente Médio Antigo. No Israel antigo, também não foi diferente. Porém, não existia uma palavra específica para conceituar o sujeito da pobreza. Por conta dessa dificuldade da tradição judaica, de encontrar um único termo para definir o ser pobre, a língua hebraica conceberá alguns termos para designar o sujeito da pobreza, a saber: o aflito, o magro, o humilde, o necessitado, o mendigo etc. Esses diversos sentidos vão aparecer no decorrer da história de Israel.

Considerando-se que a grande maioria do texto veterotestamentário teve sua origem na língua hebraica³, é mister conhecer a terminologia usada para caracterizar o sujeito da pobreza, como também suas nuances. No que concerne ao contexto histórico e ao gênero literário do livro, a terminologia pode ter seu sentido alterado. É o que será visto adiante.

2.1.1 A Terminologia para Pobre/Pobreza na Língua Hebraica

Enquanto o pensamento ocidental entende pobreza apenas sob o aspecto econômico, o pensamento do Oriente antigo o faz sob o aspecto da vergonha e da honra, isto é, se ter poder, propriedades, segurança econômica e posição social eram requisitos dos ricos, quem não tinha nada disso, por conseguinte, era pobre, indigente, necessitado (DOMERIS, 2011, p. 222).

Convém recordar, contudo, que essa preocupação com a classe menos privilegiada da sociedade não foi inaugurada por Israel. Há escritos antigos, no Oriente, que comprovam essa preocupação com a pobreza humana, a saber, o código de Hamurabi (1772 a. C.), na Mesopotâmia (2400 a. C.), em Ur-Namu (2050

³ Salvo alguns trechos em aramaico; como também os últimos livros do Antigo Testamento tenham sido escritos em grego.

a. C.) e nas instruções egípcias de Amenemope (1000 a. C.) já se encontrava a preocupação com o pobre, o necessitado, o órfão e a viúva, bem como com a liberdade e o perdão das dívidas do pobre após três anos (DOMERIS, 2011, p. 222).

Passa-se agora a considerar as palavras que aparecem na Bíblia Hebraica para significar o pobre.

2.1.1.1 'ěbyôn

A etimologia deste termo é incerta. A explicação mais comum é que 'ěbyôn esteja relacionado à raiz 'BH, que significa sentir falta ou ter necessidade de. Entre os cognatos sugeridos, estão o ugarítico *bynl* e o copta *ebven*, ambos com o sentido de pobre (DOMERIS, 2011, p. 222).

Há autores que divergem acerca da origem do termo. Uns acreditam que é de origem egípcia, já outros acreditam que o substantivo tenha sua origem no conjunto de línguas conhecidas por semitas. Porém, todos concordam que o termo, no texto bíblico, tem o sentido de necessitado. No texto bíblico, esse termo tem a função de adjetivo e designa toda pessoa que foi privada de seu direito de viver em sociedade com o mínimo possível para viver com dignidade (COPPES, 1998, p. 4).

'ěbyôn, na Bíblia, enfatiza a pobreza material. Refere-se àquele que perdeu suas terras (Ex 23,11); que virou mendigo (Dt 15, 7.9.11); que não tem o que comer (Sl 132,15), que vive de doações (Est 9,22) e que caiu na pobreza (Jó 30,25). “O substantivo é usado no sentido social para se referir aos que precisam de proteção” (COPPES, 1998, p. 3-4). Pode-se constatar pela leitura do capítulo 15 do livro do Deuteronômio que a lei assegurava ao necessitado não só o perdão das dívidas e sua liberdade no ano jubilar, bem como o pedido aos mais abastados para que usassem de generosidade ao emprestar dinheiro ao necessitado.

Essa terminologia social do necessitado perpassa todo o Antigo Testamento. Referências ao necessitado que está sendo oprimido podem ser encontradas em Pr 30,14; 31,9.20; Am 2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6; Jr 22,16; Is 25,4; 2Rs 22,16. Essa palavra está presente nos Salmos 33 vezes. Em um primeiro sentido, trata-se do homem justo que perdeu seus bens pela mão de seus inimigos. Por isso, esse necessitado recorre a YHWH, para que seus bens sejam restituídos (Sl 9,18(19); 86,1). No segundo momento, o termo adquire um sentido espiritual. O necessitado é aquele homem piedoso, isto é, que confia plenamente em YHWH e sabe que somente Ele pode libertá-lo da opressão dos inimigos (Sl 12,5(6); 109,31; 70,5(6); 40,17(18)). “O

verdadeiro povo espiritual de Deus são os necessitados” (SI 72,4). E o Messias de YHWH virá para socorrer todos os necessitados (SI 72,12; Is 29,19) (COPPES, 1998, p. 3-4).

2.1.1.2 dal

É um adjetivo que tem sua origem no verbo DLL, *dalāl*, que significa *estar baixo, ficar dependurado*. Ocorre 62 vezes no Antigo Testamento, quer no seu sentido objetivo, quer no sentido de condição humana, isto é, para designar o mais pobre, o inferior. Refere-se, portanto, ao humilde, àquele que vive na extrema penúria. “Metaforicamente o verbo descreve um estado de privação que, devido à extrema penúria, expressa um clamor a Deus” (COPPES, 1998, p. 313-314). Diferentemente dos demais, esse termo não expressa a necessidade em seu sentido absoluto, mas predomina o entendimento de uma privação física (material), a magreza (Gn 41,19), a fraqueza de uma família (Jz 6,15), a fraqueza oriunda de uma doença (2Sm 13,4). Refere-se às classes mais pobres de Israel (2Rs 24,14; 25,12), os pobres da terra deixados pelos babilônios (2Rs 24, 14). Em Pr 10,15, o termo denota a privação de bens materiais. Em Jr 5,4, ocorre um caso raro deste termo. Na passagem em questão, o termo é entendido como pobreza espiritual (COPPES, 1998, p. 313-314).

De acordo com Carroll (2011, p. 925-926), o adjetivo *dal* tem o sentido de ser pequeno, insignificante. Esse adjetivo tem o sentido de inferior, escasso, desamparado, impotente, insignificante e abatido. O verbo ocorre 7 vezes e, em quatro delas, refere-se ao clamor dos piedosos a Deus em decorrência de suas dores, quer por enfermidades ou pela opressão dos inimigos. Como adjetivo, aparece, por exemplo, em Gn 41,19 e enfatiza uma compreensão conotativa do adjetivo *dal*. A palavra sugere fraqueza, necessidade, impotência. Embora essa palavra também possa significar um grupo inferior de uma nação (Jz 6,15; 2Sm 3,1), todavia, ao menos 48 vezes, o vocábulo é utilizado para designar o pobre (CARROLL, 2011, p. 925-926). O comentário ainda acrescenta:

Os לַיִם não são apresentados como pessoas totalmente destituídas. Embora eles possam sofrer dificuldades econômicas, considera-se que tenham condição de oferecer sacrifícios e de ser tributados (Lv 14,21; Am 5,11; (Cf. Jr 39,10) (CARROLL, 2011, p. 926).

Assim, como se lê em Jeremias, o termo pode ser usado também para indicar grupos de “aldeões e lavradores pobres”. O substantivo *dallāh* aparece 5 vezes no texto bíblico e faz referência “ao povo mais pobre da terra”: os que não foram exilados para a Babilônia (2Cr 24,14; 25,12; Jr 40,7; 52,15-16) (CARROLL, 2011, p. 927).

2.1.1.3 miskēn

Essa palavra deriva da raiz verbal *SKN*, *sakēn*, *ser pobre*, e pode ser adjetivo ou substantivo. Essa terminologia aparece somente no livro do Eclesiastes (4,13; 9,15-16). Na língua portuguesa, ela dará origem à palavra mesquinho e suas derivações. Devido à sua escassez no texto bíblico, torna-se difícil chegar ao seu real sentido. Porém, o sentido parece claro quando da leitura do Eclesiastes 4,13, que mostra o contraste entre o rico e o pobre. A LXX irá ajudar a uma melhor compreensão do termo ao traduzi-lo por *pénēs*, que designa a pessoa que não tem tantos bens e que precisa do salário de seu trabalho para se sustentar (CARR, 1998, p. 858).

2.1.1.4 ‘ānî

Esse adjetivo deriva da terceira raiz do verbo *‘ānî* (*afligir*), que significa oprimir e humilhar. O *‘ānî* diferencia-se do *‘ēbyôn* e do *dal*, pois enfatiza a pobreza como algo que aflige, oprime e humilha e dá a ideia de alguma disfunção física ou aflição. Em Dt 24,14-15, está atestada a aflição dos pobres que têm seus salários atrasados ou do pobre que precisa de um empréstimo para sobreviver ou, ainda, como, em Dt 15,9-10, quando o autor alerta para a necessidade de se praticar a caridade para com o pobre, posto que o próprio Deus está a seu favor. Em toda a lei de Israel, há uma proteção explícita ao *‘ānî*, seja na questão financeira, assegurando-lhe seu salário, seja na questão biológica, garantindo-lhe o alimento e o manto para que, no final do dia, tenha com que aquecer seu corpo já tão maltratado pela indigência, e cada um que seguir esses preceitos em favor do *‘ānî* terá a bênção de Deus (Dt 15,11) e será considerado piedoso (Ez 18,17).

Em contrapartida, quem não se compadece da aflição do *‘ānî* é considerado ímpio (Jó 24,9; Pr 14,21; Is 58,7). O termo não determina uma classe social, mas uma condição social: “As privações materiais e as dificuldades consequentes estão

intimamente associadas à opressão social. A aflição social é o que claramente se tem em mente em Isaías 3,14 e Ezequiel 18,17” (COPPES,1998, p. 1146). Por isso, Deus instrui seu povo a tratar corretamente o *‘ānî* (Is 10,2). Mesmo o rei é exortado a proteger o *‘ānî* (Sl 82,3). O termo também fala da aflição física do *‘ānî* que foi exilado (Sl 51,21) ou do aflito em decorrência de uma enfermidade (Sl 88,15[16]). Por vezes, a aflição física está ligada à aflição espiritual (Sl 22,24-25). E nos momentos de profunda aflição, o *‘ānî* clama por seu Deus (Sl 25,16; 34,6[7]; 69,29[30]) e Deus responde a aflição de seu *‘ānî* (Sl 9,18[19]; 74,19; 49,130) e o salva (34,6[7]; 35,10; 72,2.4). A palavra *‘ānî* também pode ter o sentido de humilde e/ou modesto, como ocorre na descrição do Messias em Zc 9,9, e em Pr 3,34 (CARROLL, 1998, p. 858).

Usado como adjetivo, *‘ānî* designa o humilde, o necessitado, o aflito, o pobre. Como substantivo, *‘ānāwāh*, significa humildade. A raiz hebraica *‘nh* enfatiza o uso da força levando à humilhação (Is 31,4; Zc 10,2); do aramaico *‘ānāh* que significa: andar baixo, submisso. *‘ānî*, essencialmente, é a pessoa que foi humilhada, afligida pelas necessidades ou circunstâncias. Aqui se percebe a dificuldade da condição e um certo grau de incapacidade. Nota-se, assim, a diferença entre os termos *dal*, empobrecido e *‘ānî*, necessitado, que sempre foram colocados como termos similares. Essa incapacidade é mais bem compreendida quando se diz que:

O עני estava no mesmo nível do estrangeiro residente, da viúva e do órfão, todos eles desamparados em razão de sua condição social e cuja sobrevivência e bem-estar dependiam diariamente dos outros (DUMBRELL, 2011, p. 454).

O plural de *‘ānî* é *‘ānîyyîm*. No texto veterotestamentário, esse termo vai designar o povo pobre que sempre é protegido e amparado por YHWH. Importa perceber, nos textos do Antigo Testamento, que o antagonista do pobre não é o rico, mas o que comete perversidade contra o mais fraco (Sl 9,18/19), o que pratica a violência (Ez 18,10-12) e o opressor (Am 4,1). Na volta do exílio babilônico, o termo, além de expressar a necessidade material do povo, também irá designar os *‘ānāwîm* como aqueles que permanecem fiéis a YHWH e esperam ansiosos a chegada do Messias que virá para inaugurar o reinado definitivo de YHWH no mundo (DUMBRELL, 2011, p. 454-462).

2.1.1.5 rîš / rûš

Essa forma verbal significa ser pobre; *rēš* ou *rîš* é o substantivo para designar a pobreza. Também há o vocábulo *rîš*, encontrado apenas no livro de Provérbios, com o sentido de pobreza. Esta raiz deixa implícita a ideia de privação absoluta de bens. O termo ocorre 32 vezes no texto bíblico. Pode ter sua origem no ugarítico *rsh* (1Rs 10,22), significando *destruir*. A raiz verbal refere-se à experiência de pertencer à classe dos pobres. É usado quando Davi se diz indigno de desposar a filha do rei Saul (1Sm 18,23), e é encontrado na parábola contada pela boca de Natan (2Sm 12,1ss) (WHITE, 1998, p. 1414).

2.1.1.6 ḥēlēkâ'

Este substantivo deriva da raiz verbal *hlk* e comporta o sentido de infeliz, aquele que não teve sorte, o pobre. A palavra é usada apenas como substantivo e apenas em um contexto, o do Salmo 10,8-14. A perícopé fala do ímpio que, desobedecendo a Deus, explora e oprime o homem desafortunado e infeliz em sua pobreza. Ao pobre, o salmista exorta a voltar-se para Deus que é o amparo de todo o *ḥēlēkâ'* (SMICK, 1998, p. 468-469).

2.1.1.7 rāzāh

É o verbo ser magro, emagrecer. Desse verbo, virá mais um adjetivo para designar o sujeito da pobreza, a saber o adjetivo magro: *rāzeh* (Ez 24,20; Nm 13,20), como também suas derivações: *rāzôn* no sentido de magreza (Is 10,16), definhamento (Sl 106,15) e escassez (Mq 6,10) e, *rāzî*, magreza, definhamento (Is 24,16) (WHITE, 1998, p. 1415).

Até aqui foi apresentada a terminologia usada nos textos veterotestamentários para designar os empobrecidos no percurso histórico de Israel, a partir de seu livro sagrado; livro este escrito em hebraico.

Contudo, a tradução a que as comunidades cristãs primitivas terão acesso é o texto traduzido para o grego. Em vista disso, na sequência, abordar-se-á a terminologia grega usada no Novo Testamento para se referir ao pobre.

2.1.2 A Terminologia para Pobre/Pobreza na Língua Grega

Na Grécia antiga, não existia uma preocupação com as classes menos favorecidas, pelo contrário, era necessário que houvesse tais classes para que servissem à elite da *pólis*. O primeiro conceito de pobre no mundo grego se referia à pessoa destituída de posses: propriedades e ou bens materiais. E, já que não tinha bens, era obrigada a trabalhar (*pénēs*) ou pedir esmolas (*ptōchós*) (COENEN, 1993, p. 380). Quando da tradução da LXX, a terminologia escolhida pelos judeus helenistas para designar o pobre será: *pénēs*; como por exemplo em Lv 19,10; 23,22, onde está *‘ānī*, que teria o sentido de *ptōchós*, é substituído por *pénēs*. Dessa forma, emprega um vocábulo mais ameno, o que, na mentalidade grega, é compreensível, ao passo que perde seu sentido fundamental *ptōchós* (ESSER, 1993, p. 381-382).

Considera-se, a seguir, as palavras que aparecem na LXX para designar o pobre, a pobreza.

2.1.2.1 *pénēs*

Essa palavra significa pobre, que, em derivação de sua raiz *ponós*, tem o sentido de “peso”, “fardo”, e *penichrós*, que também denomina o pobre. Em um primeiro momento, o pobre referido por esse termo era a pessoa que, não tendo qualquer bem, tinha que trabalhar para se manter. Assim, esse termo é atribuído ao relativamente pobre, isto é, aquele que trabalha com as mãos, o pequeno artesão e os camponeses, e não àquele que precisa pedir esmolas para sobreviver, o necessitado do amparo da sociedade: o *ptōchós* (COENEN, 2000, p. 1682-1683). Na LXX, o termo *pénēs* ocorre aproximadamente 50 vezes e seu sinônimo *penichrós*, 3 vezes (Ex 22,24 [*‘ānī*]; Pv 28,15; 29,7 [*dal*]). Embora o termo *rāš* seja o que mais se aproxima deste vocábulo grego em seu sentido, e ocorrendo 21 vezes no Antigo Testamento, ele terá *pénēs* como seu correspondente em apenas em 6 ocasiões (2Sm, 12,1; 3,4; Ecl 4,14; 5,7; Sl 82[81],3). Esse termo, no texto bíblico da LXX, é indicado para mostrar o oprimido jurídica e economicamente. É empregado 29 vezes para *‘ěbyôn*, só nos Salmos, 15 vezes (Sl 72,4.13; 86,1; 109,31), como também em Am 2,6; 4,1; 5,12; 8,4. 6; Ez 18,12. Por 12 vezes, tem como correspondente *‘ānī* (Sl 9,12.18; 72,12; Dt 24,14-15), e *dal*, por 9 vezes, será traduzido por este vocábulo (1Sm 2,8) (COENEN, 2000, p. 1682-1683).

No contexto grego, portanto, no que diz respeito à terminologia para a compreensão da pobreza, parece nítida a distinção entre a pessoa que era relativamente pobre e aquela que era obrigada a mendigar. Já no contexto hebraico, por conta dos vários termos para expressar a realidade da pobreza, que inclusive não têm em sua origem relação com o conceito de propriedade e de ordem social, não é tão nítida essa distinção. Israel irá conhecer e combater a pobreza a partir de seu viés religioso e a partir do surgimento das injustiças, isto é, “o fracasso da comunidade e a desobediência a Deus” (COENEN, 2000, p. 1682-1683).

2.1.2.2 *ptōchós*

Essa palavra significa pobre e seus derivados mais importantes são: *ptōcheyō*: ser pobre, mendigar; *ptōcheia*, pobreza.

Ptōchós pertence à raiz *ptê*, com o sentido de agachar juntos; ter medo, esquivar-se com medo, ser tímido. É aquele que vive em total dependência da sociedade. Adjetivado significa mendigo. “O pobre como mendigo e o que depende da ajuda de estranhos” (BROWN, 2000, p. 1683-1691).

Essa palavra é também o antônimo de rico (*plousios*), aquele que possui propriedades. Na LXX, o termo *ptōchós* assumirá os termos hebraicos para designar o pobre por aproximadamente 100 vezes. Como tradução de *ʿānī*, ocorrerá 37 vezes para designar o oprimido, o pobre, o humilde, o modesto (Lv 19,10; 2Sm 22,28; Jó 29,12; 10,9 [9,30]; Is 3, 14-15). Designa em geral os socialmente pobres; os que não têm terra quando não se identifica, nitidamente, o opressor. Como tradução de *dal* ocorre 22 vezes para designar *a pessoa fraca, baixa, pobre e magra* (Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,4.6; Sl 72 [71]; 113 [112],1). O termo indica o fisicamente fraco. (BROWN, 2000, p. 1683-1691).

Portanto, o termo *ptōchós* designará as classes sociais mais baixas, como os camponeses pobres, os necessitados. O termo *ʿěbyōn* é o correspondente de *ptōchos* 11 vezes e significa o pobre, o carente. É o termo hebraico que mais se aproxima do vocábulo grego *ptōchos* e significa pedinte de esmolas, mendigo. Designa, então, os muito pobres e os que não têm casa para morar. A junção de *ʿānī ʿěbyōn* (pobre e necessitado; *ptōchós kai pénēs*) surgirá com uma conotação religiosa, principalmente nos Salmos (35[34],10; 86[85],1), a saber, “Aquele que ora

pertence a Deus e, portanto, vem diante dEle em súplica” (BROWN, 2000, p. 1682-1691).

Por sua vez, o termo *rāš* é substituído por *ptōchós* 11 vezes, com o sentido social e econômico de pobreza; ele é o pobre, o carente, o necessitado. É muito usado na literatura sapiencial, principalmente em contraste com o rico (Pr 13,8; 14,20; 17,5; 19,7; 28,6.27). Nos últimos escritos veterotestamentários, aparece o termo hebraico *miskēn*, mendigo, inferior, para designar os inferiores, pobres da sociedade (Ecl 4,13; 9,15-16), em Sir 30,14 é traduzido por *ptōchós* e, em Dt 8,9, seu derivado *miskēnut* é designado por *ptōcheia*, pobreza (BROWN, 2000, p.1682-1691).

Observa-se o quanto uma tradução pode modificar ou até mesmo esvaziar o sentido original de uma palavra. A cultura, a religião e a sociedade de maneira geral têm esse poder de adequar novos vocábulos à sua realidade. E dentro desses dois universos, judeu e grego, da Escritura existia dois tipos de pobreza que irá permear toda a Bíblia.

2.2 ASPECTOS DA POBREZA BÍBLICA

Após serem apresentados os termos usados para designar o sujeito da pobreza, será traçada a fisionomia do pobre presente no Antigo Testamento, bem como delineados os dois aspectos principais abordados na Bíblia quando o assunto é pobre/pobreza.

A pobreza e, conseqüentemente, aquele que a vive, sempre estiveram presentes no contexto literário da Bíblia. Com suas formas variadas de distinguir o sujeito da pobreza, o tema é recorrente em todo texto bíblico, nos aspectos ético, sociológico, religioso e escatológico. “Na Bíblia o pobre é tutelado e defendido, mas também criticado e incitado a superar sua condição” (GUTIERREZ, 2013, p. 47-55).

Apesar das diversas abordagens possíveis da categoria de pobre no universo bíblico, existem dois aspectos da pobreza que perpassam toda a Sagrada Escritura: a pobreza efetiva e a pobreza espiritual. De acordo com Champlin, “A pobreza é uma categoria ou situação econômica na qual as pessoas são incapazes de obter (de possuir) os meios de sustento, por seus próprios esforços, evitando assim passar necessidade” (2001, p. 306-307).

É este o sentido da pobreza efetiva: o homem, por si, não consegue suprir suas necessidades básicas de moradia, de alimentação e que depende de ações externas para viver com um mínimo de dignidade. Por conta disso, é chamado de pobre, de necessitado, e, por vezes, se torna mendigo. A pobreza é um dos problemas mais antigos e vergonhosos da história (CHAMPLIN, 2001, p. 306-307).

A teologia da retribuição em Israel contribuiu para uma visão marginal a respeito da pobreza, a de atribuir ao pobre a pecha de pecador. Essa teologia é bem explicitada na história do justo Jó, sendo originária de civilizações pagãs. Tendo sido acolhida por Israel no percurso de sua história, tendo muitos adeptos, esse movimento se estenderá até o final do período histórico de Israel conhecido por judaísmo (GELIN, 1973, p. 25). A teologia dizia que o homem abençoado por YHWH teria uma fecunda descendência, uma vida longa e muitos bens materiais como foi, por exemplo, com os patriarcas. Contudo, ao pobre lhe seria assegurado seu direito de caráter irrevogável, se não fosse nesta vida, seria na era messiânica (Is 11,14). Com o passar do tempo, a pobreza passará a ser vista como uma virtude (GELIN, 1973, p. 25).

A essa virtude se dará o nome de pobreza espiritual. Esse novo olhar sobre a pobreza nasce no contexto do pós-exílio. Os descendentes daqueles que foram exilados voltam a Jerusalém e se autodenominam como o resto de Israel, retomando a expressão resto contida no livro de Amós, pois sobreviveram a toda a catástrofe. Tempos depois, porém, os profetas testemunharão que o verdadeiro resto de Israel é o povo pobre e oprimido, que tem em seu Deus sua maior riqueza e proteção, e não seus opressores. A partir de então, a pobreza passa a significar uma atitude diante de Deus. Assim, nasce na Bíblia a expressão “um povo pobre (*‘ānī*) e humilde (*dal*)” (Sf 3,11-13). Pode-se definir a pobreza “como fé, isto é, um abandonar-se com humildade e confiança diante de Deus” (GELIN, 1973, p. 36).

A terminologia foi muito bem traduzida para o grego, pois além de compreenderem o sentido da pobreza efetiva ao usar *ptōchós* e *pénēs* para conceituar o necessitado, o que vive na indigência, usa também o vocábulo *prays*, que faz lembrar uma atitude de quietude e mansidão, sobretudo na provação (ROY, 2013, p. 800-801). O sentimento ou qualidade que melhor define esse aspecto da pobreza é a humildade; numa atitude de reconhecimento de quem não é nada diante de YHWH, este sim é sua maior riqueza e o ampara nos momentos de aflição e sofrimento. Nesse reconhecimento da riqueza que é YHWH em sua vida, está

também presente sua pertença incondicional a YHWH traduzida por sua fé no cumprimento das promessas de YHWH. Logo, YHWH é aquele que sempre ouve o clamor de seu povo (Ex 2,23-25; Jó 34,28; Sl 9—10). Por tudo isso, são definidos como os pobres de YHWH, como bem pontua Roy:

Os que sofrem e rezam com tais sentimentos bem merecem o nome de “pobres de Javé”, (Sl 74,19; 149,4); são o objeto de seu amor benevolente (cf. Is 49,13; 66,2) e constituem as primícias do “povo humilde e modesto” (Sf 3,12s.), da “Igreja dos pobres” que o Messias reunirá (2013, p. 801).

Uma vez feita essa explanação sobre os dois sentidos da pobreza que permeiam todo o texto bíblico: a pobreza efetiva e a pobreza espiritual, passa-se agora à verificação do uso da terminologia nos dois momentos da Escritura: Antigo e Novo Testamento. Porém, faz-se necessário dar um rosto para o mais necessitado nos textos veterotestamentários. Afinal de contas, quem é, na prática da vida do povo, o sujeito designado pela terminologia em seus vários adjetivos?

Assim como hoje, a figura da pessoa pobre associa-se ao desempregado, ao morador de comunidade, à pessoa em situação de rua, na história de Israel, apesar de toda a preocupação com a classe pobre, havia três categorias que eram vistas por todos como aqueles que viviam em uma extrema penúria, que dependiam da ajuda dos outros, da esmola para sobreviver: o órfão, a viúva e o estrangeiro.

Nessas três categorias, encontra-se o rosto de todos os pobres de Israel. Serão eles sempre amparados: por YHWH e pela comunidade que, cumprindo as leis e os preceitos de seu criador, acolhe os menos favorecidos. Em Israel, o núcleo familiar era o primeiro responsável por proteger seus parentes, principalmente no caso das viúvas e dos órfãos. Quanto aos estrangeiros, também deveriam ser bem tratados, para que o povo israelita nunca esquecesse que foram também estrangeiros um dia.

Para fundamentar tal zelo e amor pelos pobres, há os textos bíblicos. Em cada subdivisão histórica do texto bíblico, tem-se uma abordagem acerca do pobre e da pobreza. Aqui se usará a divisão da bíblia grega: Pentateuco, livros históricos, literatura profética e literatura sapiencial para se discorrer sobre o tema.

2.2.1 Delineamento do Rosto do Pobre ao Longo da Sagrada Escritura

Em todo processo histórico de Israel, sempre esteve presente a

preocupação com os mais necessitados ecoando em seus escritos sagrados. Os textos veterotestamentários elencam, entre os pobres, três categorias que, em seu contexto histórico, são os mais pobres, os mais necessitados: a viúva, o órfão e o estrangeiro (Dt 24,17; Jr 7,6; Ml 3,5).

Tendo em vista o modelo patriarcal da família israelita, a palavra família no texto hebraico, *bet áb*, designa a casa paterna, na qual o patriarca era o senhor de sua esposa e de seus filhos (DE VAUX, 2003, p. 42). Percebe-se assim, a importância da figura do pai/marido como provedor de seu clã; com sua morte, sua esposa e filhos ficavam desamparados, como se lê no livro de Rute. Se tivessem algum familiar que os acolhesse, estariam seguros; caso contrário, levariam uma vida de mendicância. As viúvas, na maioria das vezes, encontravam-se em condições miseráveis. Contudo, eram amparadas pela lei e o próprio YHWH era seu protetor e provedor (Sl 146,9) (DE VAUX, 2003, p. 63). A viúva, em particular, vive dois lutos: está indefesa e perde a esperança da fecundidade. A viuvez é solitária (Br 4,14-16) e causa de infelicidade (Is 47,9) (SADEVOIR, 2013, p. 1125-1126).

Os estrangeiros, ou *gerím*, residiam em Israel; apesar de não serem escravos, não tinham seus direitos civis assegurados. Eram pobres e são associados aos indigentes, às viúvas e aos órfãos, a todos os economicamente fracos. Logo, estão sob a proteção de YHWH (Dt 10,18; Sl 146,9; Ml 3,5). Esse cuidado com os estrangeiros também tem por fundamento a memória histórica do povo da Bíblia que, por muitas vezes, foi estrangeiro (Ex 22,20; 23,9); não obstante esse cuidado, o israelita é convocado a exercer o amor pelo estrangeiro (Lv 19,34; Dt 10,19) (DE VAUX, 2003, p. 98-99).

Após conhecer o sujeito da pobreza nos textos do Antigo Testamento, o passo seguinte será percorrer o texto veterotestamentário, respeitando sua subdivisão, para se descobrir o peso e o significado da terminologia pobre/pobreza em cada momento da história de Israel.

2.2.1.1 O Pentateuco

Assim é conhecido o grupo de texto que compreende os cinco primeiros livros da Sagrada Escritura. Já no prefácio do livro do Eclesiástico se encontra a denominação desse bloco de livros que inicia a Escritura. Apesar de conter muitas leis, não se pode dizer que seu conteúdo seja meramente legislativo. Além das leis, encontra-se nesses livros prescrições culturais, a história da origem da humanidade e

do mundo, a origem do povo da Bíblia, que começa por Abraão, enfim, a história da promessa feita aos pais de uma terra onde mana leite e mel e termina com a visão da terra prometida pelo grande legislador Moisés. Todavia, as leis e os estatutos de YHWH é que são o caminho a ser seguido para que o povo possa ser sempre fiel a YHWH para conseguir tomar posse da terra prometida (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 21-31).

A lei, em um modo geral, nasce para solucionar um conflito entre duas pessoas, isto é, em um sentido particular. A legislação no Antigo Testamento, em seu conceito coletivo, significa o conjunto de regras que irá “ordenar as relações do homem para com Deus e dos homens entre si” (DE VAUX, 2003, p. 176). Será a essa legislação que o povo de Israel terá que ajustar sua vida moral, social e religiosa para receber a salvação de YHWH. O texto da Escritura faz menção a três grandes coletâneas de leis que são a base da legislação de Israel, a saber, o código da aliança, o código deuteronomio e o código da santidade.

O código da Aliança (Ex 20,22—25,19):

Se emprestares dinheiro a um compatriota, ao indigente que está em teu meio, não agirás com ele como credor que impõe juros. Se tomares o manto do teu próximo em penhor, tu lho restituirás antes do pôr-do-sol. Porque é com ele que se cobre, é a veste do seu corpo: em que se deitaria? Se clamar a mim, eu o ouvirei, porque sou compassivo (Ex 22,24-25)⁴.

“Neste versículo se encontra a lei econômica mais antiga da bíblia, que trata sobre o empréstimo aos mais necessitados” (CRUSEMANN, 2001, p. 263). O texto fala de camponeses empobrecidos e endividados que, devido a essa situação, podem perder sua liberdade e se tornar escravos. Aqui, os termos atribuídos aos pobres sempre têm um valor concreto, que expressa a realidade da pessoa; o pobre é o oprimido (*‘ānî*), o magro (*dal*), o socialmente empobrecido (*‘ēbyôn*) (CRUSEMANN, 2001, p. 264).

Há, neste que é o mais antigo código de leis do Antigo Testamento, leis que garantiam o direito dos mais necessitados, a saber: estrangeiros (Ex 22,20; 23,9.12), a viúva e o órfão (22,21-23), os indigentes (Ex 22,24-26) e os escravos (Ex 21,26-27.32). E, assim, “O Código da Aliança é determinado pela ideia de que os direitos dos estrangeiros, dos pobres e das outras categorias de explorados são exigências de Deus em benefício de seu povo” (CRUSEMANN, 2001, p. 270). Mesmo sendo

⁴ Todos os textos bíblicos citados a partir daqui, serão da edição 2002 da Bíblia de Jerusalém.

leis civis, que expressam a solidariedade e a partilha com os mais necessitados, essas leis têm o mesmo peso e valor que as demais leis cultuais em Israel (CRUSEMANN, 2001, p. 270).

Em sentido teológico, é a voz de YHWH que se faz ouvir nesses mandamentos e decretos e que tem por destinatário o povo da experiência do êxodo. “E mesmo decorridos séculos do fato ocorrido até se chegar ao texto escrito, servia para manter viva a memória das origens e para que tivesse efeitos práticos na vida social” (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 58).

O Código Deuterônômico foi o resultado de uma revisão da antiga tradição legal, feita depois da destruição da Samaria. São leis direcionadas a uma mínima economia para com os pobres (Dt 23,16-17.24-25; 24,14-15.19). O autor ampliará o decálogo (Ex 20,1-17) e o código da aliança (Ex 20,22–23,33) e focará no amor a YHWH como mandamento primordial (GRELOT, 2013, p. 528).

O Código da Santidade, datado do pós-exílio, preserva a preocupação com os pobres (Lv 19,9.15), sobretudo em relação à posse da terra (Lv 25) (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 54). Como pedra de toque desse código, está a imitação de YHWH para o cumprimento da lei: “Sede santos, porque eu, YHWH vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2)

A proteção e o amparo ao aflito, ao que tem fome, ao necessitado está assegurada em todos esses códigos legislativos: distribuição de terras para todos (Ex 6,4.8), a lei da respiga (livro de Rute), a esmola aos órfãos, estrangeiros e às viúvas (Dt 23, 24-25), as oferendas de ricos e pobres (Lv 12,8; 14,21; 27,8), o convite do banquete aos pobres (Dt 16,11-14); por fim, a lei proíbe qualquer tipo de opressão ao pobre (Ex 22, 21-27). Agora, se verá o que o bloco conhecido como histórico tem a dizer acerca da situação de pobreza em Israel.

2.2.1.2 Livros Históricos

Um dos marcos na história israelita foi a instauração da monarquia. No texto de 1Sm 8,1-9, o povo procura o sacerdote Samuel e lhe pede um rei. O povo se sente desamparado e desprotegido em meio a grandes reinos ao seu redor.

Boff e Pixley entendem a monarquia de Israel como instrumento de YHWH para defender os pobres de Israel. Tudo começa a partir de Samuel, que, escolhido por YHWH e recebendo a unção de Samuel, organiza um pequeno exército para libertar Israel da opressão de outros povos mais bem organizados (Amom, Moab,

Edon e os filisteus (1Sm 11; 14, 47-52); depois virá o jovem Davi que, ao conquistar Jerusalém, consolidará a monarquia em Israel (1987, p. 50).

Em 1Sm 8,6 Samuel se oporá à instauração da monarquia e dirá que, no final, o rei irá fazer de seu povo meros escravos (1Sm 8,17). Para Israel, seu rei deveria ser escolhido e ungido por YHWH para uma missão específica: ser o guardião e o cumpridor da lei de YHWH, principalmente das leis que deveriam amparar os pobres e esquecidos da sociedade. Quando os monarcas se afastam da lei e relegam os pobres à fome, ao abandono e à miséria, o castigo virá: “Os reis serão julgados conforme tenham praticado justiça aos oprimidos, e a linhagem real pode ser extirpada” (BOFF e PIXLEY, 1987, p. 56).

E quem anunciou aos reis os julgamentos de YHWH foram os profetas. A profecia em Israel terá seu momento mais forte na monarquia, ao recordar aos poderosos de Israel sua missão de levar justiça, liberdade e esperança, principalmente para os pobres.

Neste bloco, encontram-se três histórias chamadas exemplares, pois visam a ratificar a postura correta daquele ou daquela que cumpre fielmente os preceitos de YHWH, principalmente quando se enfatiza a prática da caridade com os menos favorecidos.

O livro de Tobias conta a história de dois judeus exilados, um homem e uma mulher, que, mesmo passando por muitas provações, “se mantêm fiéis à lei e às práticas de caridade judaica” (GONZÁLEZ LAMADRID, 2015, p. 172). O livro tem em Tobit o modelo do judeu caridoso e fiel à lei de YHWH; aquele que, mesmo sofrendo consequências dolorosas, não se cansa de servir aos mais pobres. Assim, por mensagem principal do livro tem-se a ética das boas obras e a oração. Dentre essas boas obras, destaca González Lamadrid: “Entre esses deveres destacam-se também a esmola, a assistência aos necessitados, a hospitalidade, a justa retribuição e a sepultura. (2015, p. 180).

A história de Judite reflete a força dos fracos, que sempre se tornará vencedora quando mantém sua fé em seu Deus. Em Jt 16,16, está escrito que a força que derrotará os inimigos de Israel está personificada na fragilidade e beleza de uma mulher judia. Assim, a violência e opressão sofridas pelo frágil Israel terminam na grandiosa fé dos pequenos. Desta forma, a história de Judite pode ser uma analogia à história de Davi e Golias: o que faz a vitória não é o poder, nem as armas, mas a fidelidade à lei e à fé em YHWH (GONZÁLEZ LAMADRID, 2015, p.

180-188). Para González Lamadrid, a mensagem do livro de Judite: “É um convite a que sigam firmes na tradição recebida, que punha a salvação na fidelidade e obediência a Deus e à sua lei. Armados com essas virtudes, os frágeis vencem os fortes” (Jt 9) (2015, p. 189).

A terceira história exemplar está no livro de Rute. A mensagem do livro vai de encontro ao pensamento exclusivista e nacionalista de Israel do pós-exílio, no qual se procurava, em nome da pureza da raça, expulsar toda mulher estrangeira e seus filhos de Israel. Rute representa duas das categorias de pessoas que viviam na mendicância em Israel: ela era estrangeira e viúva, portanto era pobre. Por causa da fome, a família de Noemi vai embora de Israel e, muito tempo depois, ela retorna com sua nora Rute (GONZÁLEZ LAMADRID, 2015, p. 199). O segundo capítulo do livro reporta a lei do respinga, que fazia parte do direito inalienável do pobre. Quando se recolhia os frutos, os ceifadores deixavam alguns frutos para que, no final do dia, os pobres pudessem entrar no campo e matar sua fome (GONZÁLEZ LAMADRID, 2015, p. 200). A história da estrangeira Rute prova que YHWH sempre estará ao lado dos pobres que lhes são fiéis.

2.2.1.3 A literatura profética

O advento da monarquia trará à luz um abismo social entre ricos e pobres em Israel e Judá. De um lado, a classe dominante: o rei e sua corte suntuosa, seus funcionários reais: civis e militares, os grandes latifundiários; do outro, está a grande maioria do povo: pobres e necessitados do amparo do Estado. Os profetas serão a voz desses abandonados. Para os ricos, eles evocam um discurso de condenação: contra o luxo das casas (Os 8,14; Am 3,15; 5,11), dos banquetes (Is 5,11-12; Am 6,4), das roupas (Is 3,16-24); contra latifundiários (Mq 2,2); ricos fraudadores (Os 12,8; Am 8,5; Mq 2,15), juízes corruptos (Is 1,23; Jr 5,28; Mq 3,11), credores impiedosos (Am 2,6-8; 8,6). O discurso em relação aos pobres é defensivo e acolhedor (Is 3,14-15; 10,12; 11,4; Am 4,1; 5,12), pois todos estão protegidos pela lei (Ex 22,24-26; 23,6) (DE VAUX, 2003, p. 97).

Mais que um problema social e econômico, a desigualdade, a injustiça, a opressão e a indigência configuram, no profetismo, um grave problema religioso. A religião do povo da Bíblia não era tratada como um setor à parte da vida. Ao contrário, é ela que dá cor e sabor a toda a experiência cotidiana do povo: seja à mesa na Páscoa ou na refeição do sábado, na colheita, nas diversas celebrações e

nas relações com os outros. Logo, “toda a vida é situada na perspectiva religiosa” (FABRIS, 1991, p. 92). Nessa ótica, os opressores estavam diretamente sendo infiéis a YHWH, pois negavam aos menos favorecidos os direitos adquiridos na lei, promulgada por YHWH. Então, os profetas tinham a missão de denunciar as injustiças e opressões sofridas pelos pobres. Assim, durante todo o período monárquico em Israel e Judá os profetas mantiveram viva a tradição de que YHWH prefere os pobres, diante de uma elite social que depende de seu rei e de sua corte (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 60-61).

O profetismo é responsável por compor uma imagem comprometida de YHWH: “Um Deus comprometido com a história, amante da justiça, pai dos órfãos, protetor de viúvas, senhor da natureza, dono da vida e da morte” (SICRE, 2008, p. 127).

Os grandes problemas da monarquia censurados pelos profetas são: o luxo, o latifúndio, a escravidão e a opressão aos pobres. Em seu livro, o profeta Isaías afirma que Jerusalém atraiçooou a YHWH, porque traiu os pobres e que a justiça não existe nem em Judá e nem em Israel (Is 10,1-4). É um mundo de suborno, que leva a absolver o culpado e a condenar o inocente. Toda essa cobiça leva ao perjúrio, à falta de interesse pela causa dos pobres, como também a explorá-los tendo a lei à mão. Logo, não há necessidade de eliminar os pobres, basta suprimir seus direitos. Esses juízes corruptos tinham o poder para excluir os pobres da comunidade, roubar a reivindicação justa aos pobres, escravizar as viúvas, roubar os bens dos órfãos. Assim se refletia de uma maneira escandalosa o poder legislativo em favor dos ricos (SICRE, 2008, p. 360-370).

Além de ser a voz de YHWH diante de um sistema, a monarquia, que corrobora com a miséria e a injustiça para com os pobres, o profeta é aquele que sente a dor do pobre, daquele que é oprimido. Desse modo, com a autoridade que lhe vem de YHWH e contra toda forma de opressão e injustiça é que ele grita com propriedade aos poderosos anunciando-lhes a justiça de YHWH sobre “Aqueles que comeram a carne do meu povo, arrancaram-lhe a pele, quebraram-lhe os ossos, cortaram-no como carne na panela e como vianda dentro do caldeirão” (Mq 3,3). Pois, assim como YHWH, o profeta sabe que só existe pobreza porque a riqueza está nas mãos de um grupo de privilegiados que se nega a tratar os pobres com justiça, não devolvendo-lhes sua dignidade e seus direitos.

Todavia, cientes de que não iriam presenciar esse tempo pleno de justiça, os profetas lançaram sua expectativa de uma mudança radical da sociedade para o futuro. O profetismo fala do Dia do Senhor (Sf 1,14-18), dia em que o Senhor virá instaurar a justiça na terra, libertará o pobre de toda a opressão, “quando todas as coisas serão recriadas e renovadas” (GUTIERREZ, 2013, p. 47-55). Depois, nascerá a crença em um ser vindo da parte de YHWH, filho de Davi; o Ungido de YHWH que virá e que terá por missão a libertação de todas as cadeias que prendem os amados de YHWH: os pobres (Zc 9,9-10).

Agora, se verá o que a literatura sapiencial discorre acerca dos pobres.

2.2.1.4 A literatura sapiencial

Não se evoca, nessa literatura, a experiência do Êxodo. A cultura sapiencial tem raízes na cultura popular de Israel. Logo, sua visão de mundo parte de sua vivência diária. Para o sábio israelita, YHWH era o criador da ordem natural, que sustenta a ordem moral das relações sociais. A sabedoria vem de YHWH para que o sábio possa discernir as coisas do mundo. Aqui, não existe a imagem do ser supremo e poderoso que tira do trono os poderosos e exalta os humildes. A teologia sapiencial surge de uma atenta observação da vida: a criação, os astros e as relações sociais. Na concepção sapiencial, a “pobreza e a necessidade” são os piores males que afligem o ser criado (Pr 14,20; 19,4; 22,7; Eclo 13,3; 15,18-20; 10,30-31) (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 69-70).

Os sábios não ignoram que existam pobres honrados (Pr 19,1.22; 28,6). A literatura sapiencial aponta a preguiça como principal causa da pobreza (Pr 11,16; 21,17). O caminho talvez fosse o meio termo, nem rico e nem pobre, mas que tenha assegurada a porção diária do seu sustento (Pr 30,8ss). No livro de Jó (Jó 24,2-12), destaca-se que o estado de pobreza e de indigência de muitos é a consequência da ganância dos poderosos, contudo, o clamor do pobre chega até Deus (Jó 34,28) (ROY, 2013, p. 799-800).

Outro elemento encontrado na literatura sapiencial é a prática da piedade bíblica da esmola (Eclo 3,30–4,6). O termo esmola que, no Novo Testamento, tem o sentido de se dar algo para beneficiar quem nada tem, não encontra no hebraico nenhum termo que o defina. O que nos chegou ao português como esmola deriva do grego *elemosyne*, que a LXX ora traduzirá por misericórdia de Deus (Sl 24,5; Is 59,16), ou, raramente, por justiça, como a resposta do homem a Deus (Dt 6,25) ou

justiça como a misericórdia do homem com seus semelhantes (Gn 47,29). Contudo, apesar de o termo ser tardio na literatura bíblica, o desejo de ajudar os necessitados vem desde muito cedo em Israel; prova disso são seus códigos de leis que amparavam o pobre, o oprimido, aquele que não tinha como sobreviver sem um auxílio exterior. Assim, pode-se nomear o gesto de dar esmola como “uma imitação dos gestos de Deus, que por primeiro deu prova de bondade para com o homem” (WIÉNER, 2013, p. 292-293).

Na literatura sapiencial, não há uma esperança futura para o indigente, muito menos aquela busca pela justiça social como pregavam os profetas. Boff e Pixley destacam que “no mundo que os sábios veem, a pobreza é uma grande calamidade. Pobreza e necessidade são as piores desgraças que podem acontecer a um ser humano (cf. Pr 14,20; 19,14)” (1987, p. 69). E, diante dessa calamidade que é a pobreza, YHWH é aquele que defende o oprimido (Pr 14,31; 15,25; Eclo 34,23-27). Não há uma condenação contra os ricos, aliás, os textos sapienciais só ameaçam os ricos injustos; portanto, havia também ricos justos na visão sapiencial. Talvez seja esse o limite do pensamento sapiencial: mostrar um YHWH que apesar de apoiar o pobre, não toca abertamente nas injustiças sociais deste mundo (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 72).

Os Salmos, principalmente os tardios, isto é, os do pós-exílio, refletem o momento histórico do povo da Bíblia: uma nação pobre, composta em sua grande maioria por necessitados e indigentes que não possuem nada, a não ser sua fé incondicional em YHWH. Não só refletem a espiritualidade, nascida no exílio, de que Israel é verdadeiramente os pobres, aqueles que se mantiveram fiéis a YHWH, explorado e oprimido pelos estrangeiros, como também a espiritualidade do Antigo Oriente. Nos Salmos, transparecem também duas realidades distintas. Por um lado, o verdadeiro Israel dos necessitados vai de encontro aos ricos e poderosos de Israel, que são a causa de sua pobreza e opressão. Por outro lado, os ricos também se sentem privilegiados por seu Deus, tudo se mistura nesses salmos (LOHFINK, 2001, p. 127).

Nesse contexto, a pobreza indicará “não mais uma categoria social, mas abrange para uma categoria religiosa” (MACKENZIE, 1984 p. 729-732). O pobre agora será entendido como o piedoso, o devoto (Sl 25,16; 40,18; 69,30; 86,1; 103,22). YHWH é o libertador do pobre e do necessitado (Sl 22,27; 35,10; 76,10), os pobres herdarão a terra (Sl 37,11) (MACKENZIE, 1984, p. 729-732).

Assim, esses salmos expressam bem o clamor dos fracos diante de YHWH, são eles pobres, perseguidos, infelizes e que buscam a salvação que virá de YHWH (SI 9-10; 69). Aqui, a terminologia tem um sentido interior, isto é, uma inclinação do coração. O pobre retratado nesses salmos se apresenta como “o amigo e servo de Javé” (SI 86,1ss), em quem ele confia, procura e teme (34,5-11) (ROY, 2013, p. 799-801).

Concluindo, verifica-se, o quanto a literatura veterotestamentária contribui para a compreensão do tema a partir da terminologia usada para falar sobre o pobre/ a pobreza. Desde as suas tradições mais antigas, o texto sagrado de Israel contém essa preocupação e esse cuidado de YHWH para com aqueles que tiveram seus direitos e sua liberdade cerceados por uma minoria que detinha o poder e as riquezas.

Como bem explicita o SI 89,15, ao dizer que a base do trono de YHWH é a justiça e o direito, logo, quem nega a justiça e o direito está negando a realeza de YHWH. Em outras palavras, está transgredindo a Lei do Senhor, posto que a pobreza nada mais é que o fruto da injustiça e da opressão; que só ocorre quando o direito não é exercido com equidade. A literatura profética, dentre as demais do Antigo Testamento, é a que melhor explicita esse amor privilegiado de YHWH pelos pobres, que têm nele e em seus autênticos profetas e profetizas seus defensores e libertadores nos momentos de sofrimento e opressão.

Na sequência, verificar-se-á a ressonância desse amor privilegiado de YHWH pelos pobres no Evangelho segundo Lucas, com ênfase na terminologia usada pelo autor do terceiro evangelho. Lucas mostra em seu escrito, a partir de tradições do Antigo Testamento, que a boa notícia trazida pelo profeta e salvador Jesus de Nazaré, tem na pessoa do pobre o destinatário privilegiado.

3 O POBRE NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: CONTEXTO HISTÓRICO E LITERÁRIO

É unânime entre os estudiosos do Terceiro Evangelho identificá-lo como o Evangelho dos pobres, por conta do caráter social presente ao longo da obra. No Novo Testamento, o termo grego *ptōchos*, *pobres*, aparece 24 vezes, 10 delas no Evangelho segundo Lucas. “Não é exagero qualificar o evangelho de Lucas como o ‘evangelho dos pobres’, isto é, a boa-nova de Deus em favor dos que se acham de alguma maneira privados do necessário” (FABRIS, 2006, p. 110). Vale ressaltar que, quando o autor do Evangelho escolhe o termo *ptōchos*, *pobres*, ele deseja explicitar o sentido de pobreza material. “O sentido deste termo é prevalentemente social, isto é, designa uma pessoa ou uma categoria de pessoas destituídas de bens, que dependem da assistência pública ou da esmola privada” (FABRIS, 2006, p. 111).

A construção das narrativas dos quatro livros que contêm a boa-nova de Jesus Cristo leva em consideração os problemas internos e externos da comunidade a quem os escritores se dirigem. Levando em conta o contexto histórico da comunidade cristã específica, cada autor irá ressaltar pontos peculiares em sua narrativa para melhor responder, a partir de sua teologia da mensagem de Jesus, à sua comunidade. Partindo deste pressuposto, será apresentada uma introdução ao terceiro evangelho para melhor compreensão do termo grego que designa o ser pobre na proposta teológica de Lucas.

3.1 O AMBIENTE SOCIOCULTURAL DE LUCAS E SUA INCIDÊNCIA EM SEUS PERSONAGENS

Sabe-se o quanto o ser humano se deixar influenciar pelo ambiente do qual faz parte, tanto no âmbito social quanto no cultural. Por isso, faz-se necessário conhecer esse ambiente sociocultural no qual foram gerados os escritos de Lucas, posto que será de suma importância para se entender seus personagens e suas atitudes, como também compreender a teologia de seus escritos.

Dentro de um panorama geral do Evangelho segundo Lucas, será feita uma introdução do escrito lucano, quando serão apresentadas suas motivações para a execução de sua obra. O presente tópico terá subdivisões que abrangerão os

destinatários de seus escritos e a organização da sociedade da época, principalmente no aspecto econômico e em relação aos bens. Na última subdivisão, Lucas delineará o rosto de Jesus em seus escritos.

3.1.1 Panorama Geral do Terceiro Evangelho

No momento histórico em que Lucas escreveu seu texto, há uma demanda em seus leitores acerca do que é ser cristão. A partir dessa demanda, Lucas retoma os ensinamentos de Jesus, sua vida, seu ministério, para que seus leitores possam ter uma convicção mais sólida de sua fé em Cristo. E o valor desses ensinamentos está baseado no testemunho histórico do mestre de Nazaré (FITZMYER, 1986, p. 31).

Lucas deseja salientar para a geração pós-apostólica que Jesus é o cumprimento da promessa de salvação feita por Deus a Israel. E para enfatizar esta continuidade da economia da salvação iniciada com o povo judeu, e agora recebida pelas testemunhas apostólicas como Pedro e Paulo, o autor fará uso de textos do Antigo Testamento, através de citações, alusões e ecos (FITZMYER, 1986, p. 32).

Para além do trabalho de articulação das fontes usadas por Lucas: Marcos e *Quelle*, existe uma mensagem teológica que precisa ser articulada e transmitida para seus contemporâneos. Todos os evangelhos escritos tiveram por intenção única mostrar quem era Jesus Cristo, o Filho de Deus e o Salvador da humanidade por sua morte vicária na cruz.

Como moldura literária e teológica na construção de seu evangelho, Lucas centralizará seu material próprio e/ou pesquisado no percurso de um caminho teológico e espiritual feito por Jesus e seus seguidores e seguidoras. Sobre esse percurso, afirma Fabris (2006, p. 13):

De fato, a caminhada de Jesus tem como meta Jerusalém, centro e símbolo do antigo povo de Deus, o coração de todas as expectativas e esperanças de Israel. Mas Jesus vai a Jerusalém para consumir o seu projeto e levar a cumprimento todas as profecias.

Todavia, apesar da centralidade da viagem teológica até Jerusalém, Lucas prepara toda uma arquitetura teológica ao discorrer acerca da boa notícia trazida ao mundo pelo Ressuscitado. Apresenta-se, abaixo, a forma como o autor estruturou o evangelho para uma melhor compreensão da pessoa de Jesus e de sua mensagem

para o mundo. O evangelho de Jesus segundo Lucas está assim estruturado, segundo FABRIS (2006, p. 13):

Prólogo: 1,1-4
 Evangelho da infância: 1,5–2,52 - a promessa e seu cumprimento
 Preparação para o ministério: 3,1–4,13
 Ministério na Galileia: 4,14–9,50
 Caminhando para Jerusalém: 9,51–19,28
 Atividade em Jerusalém: 19,29–21,38
 A paixão segundo Lucas: 22,1–23,56
 A ressurreição: 24,1-53.

Lucas se apropria de um roteiro específico para anunciar a boa-nova do reinado de YHWH. Agora não só para Israel, mas para toda a humanidade. Contudo, essa mensagem é transmitida para uma comunidade específica, tendo em vista seu contexto histórico, as tensões existentes dentro e fora da comunidade. Logo, para se compreender a insistência de Lucas em ressaltar a urgência de voltar-se para o pobre, o mais carente dentro da comunidade a quem seu escrito está direcionado, é preciso conhecer mais acuradamente esta comunidade.

3.1.2 Os Destinatários da Mensagem Lucana

Embora não exista consenso quanto ao local específico onde o texto lucano teria sido escrito, a unanimidade entre os comentadores está na afirmação de que a obra de Lucas foi escrita fora da Palestina. Assim, há inúmeras possibilidades de locais: Éfeso, Antioquia, Roma ou Corinto. Ao contrário de Marcos e Mateus, nos quais é fácil identificar os destinatários, Lucas usa uma linguagem bastante diversificada, dificultando o reconhecimento de um grupo específico a quem direcionaria sua obra. Por usar essa linguagem universal, conclui Marguerat (2015, p. 125): “O público ao qual ele destina sua obra se compõe tanto de Igrejas do Mediterrâneo oriental como de leitores desejosos de se informar sobre o cristianismo”.

A distância temporal e geográfica do evento Jesus de Nazaré fez com que essa nova geração de convertidos adquirisse conceitos diversos daquela geração que conviveu com as testemunhas oculares.

Logo, são comunidades que vivem em um contexto cultural e religioso diverso da época de Jesus, que conquistaram sua autonomia religiosa e julgavam estar vivendo sua maturidade na fé, principalmente por acolher os pagãos. Todavia,

será em nome dessa autonomia religiosa que surgirão questionamentos bastante pertinentes, como nos coloca Fabris (2006, p. 17) ao descrever o fator autônomo das comunidades a quem Lucas se dirige: “[e]ste fato constrange os cristãos a repensarem a própria identidade em confronto com as comunidades dos inícios e com a mensagem e a missão histórica de Jesus”.

Além de tentar uma volta às fontes da origem do cristianismo, como as tradições judaicas do messianismo escatológico personificado em Jesus de Nazaré, existiam as tensões internas e o confronto por hegemonia entre pagãos e judeus. Sobre esses conflitos, escreve Fabris (2006, p. 17): “[c]erto é que não faltam tensões dentro das comunidades, com casos de defecção e lassidão; e dificuldades externas, pelos sinais de novas perseguições e as suspeitas e calúnias tanto do ambiente pagão como do judaísmo”.

A sociedade dessa época era classificada como não individualista, isto é, o senso de pertença a um grupo, clã, família ou etnia era primordial para que a pessoa tivesse acesso a privilégios sociais, culturais e econômicos. Sendo assim, ao avaliar uma pessoa, era de fundamental importância saber seu status social, qual o lugar que a pessoa ocupava na sociedade. Isso só seria respondido ao saber a que família pertencia, sua etnia, bem como sua localização geográfica (STELGEMANN, 2021, p. 305).

Esse era o código ético e moral do tempo em que foi escrito o terceiro evangelho. Não é à toa que Lucas relata muitas contradições em seu escrito, a saber: “[e]m Lucas aparecem contrastes sociais entre pobres e ricos, poderosos e fracos, privilegiados e marginalizados” (MOSCONI, 1998, p. 23).

Diante desses contrastes sociais, Lucas levará seus leitores a uma longa viagem à Palestina do tempo de Jesus, onde o mestre de Nazaré convida sua Igreja a construir um reino diferente de todos os reinos já vistos na terra, porque o soberano desse reino é o próprio YHWH. Nesse reinado divino não existem divisão, privilégios, ricos e pobres (FABRIS, 2006, p. 12-13).

Essa boa notícia trazida por Cristo é a plenitude da salvação, isto é, a novidade é uma sociedade fraterna e justa, na qual não existe necessitado e/ou pobre, pois todos os bens serão partilhados por todos (At 2,42-47; 4,32-35). Esse exercício da caridade fraterna gerará vida plena entre os cristãos, ao passo que, quando não vive de acordo com a boa-nova de Cristo, essa comunidade será geradora de morte (At 5,1-11).

Esse era o modelo de morte, de opressão e de miséria que Lucas relatou ao escrever sobre o contexto histórico de Jesus, que vai de encontro à realidade de seus contemporâneos.

3.1.3 A Organização Social Geradora de Morte

A questão social e econômica na Palestina, desde o nascimento de Jesus até a metade do século I, gira em torno de dois fatores: a economia agrícola rural e o sistema político vigente, a mão poderosa, e por vezes cruel, do Império romano, principalmente sobre os mais pobres. Nesse período, podiam ser distinguidas três classes sociais: os ricos, a classe intermediária e os pobres. (FABRIS, 2006, p. 109).

A classe dos ricos era composta pelo imperador, os governadores da Palestina, os sumo sacerdotes, a aristocracia de Jerusalém e os grandes proprietários de terras; a classe média era constituída por todos aqueles que prestavam serviços ao Império, ou seja, os funcionários públicos e pelos dirigentes das aldeias, ou seja, os ricos fazendeiros, dirigentes da sinagoga e fariseus; os pobres eram os camponeses, os pequenos proprietários de terra, os artesãos, os estrangeiros, os impuros, os doentes, os pecadores públicos (MOXNES, 1995, p. 75).

Assim, como na sociedade hodierna, vivia-se entre dois extremos. De um lado, os ricos sempre buscando enriquecer cada vez mais. Do outro lado, estavam os pobres tentando sobreviver com o pouco que tinham ou mendigando para poder viver. No meio, os remediados, na corda bamba, almejando a riqueza, mas por vezes caindo também na indigência.

Jesus, no Evangelho segundo Marcos é descrito como carpinteiro (Mc 6,3) e Mateus o identifica como o filho do carpinteiro (Mt 13,55). Dessa forma, ele se encontra no grupo dos pobres, bem como seus primeiros seguidores, que eram pescadores. Lucas, por sua vez, faz referência a um grupo de senhoras que, com seus bens, ajudavam na manutenção do grupo de Jesus (Lc 8,1-3) (FABRIS, 2006, p. 110). Percebe-se, então, que os ricos que contribuem para a missão do reino de YHWH são louvados pelo seu gesto de generosidade. Porém,

Os destinatários do anúncio de Jesus da sua missão de profeta e messias são os pobres, especialmente os mais deserdados: prisioneiros escravos, endividados. Jesus proclama que a espera dos pobres, dos que contam

com esta promessa de Deus, agora está cumprida: ele está aqui para torná-la realidade histórica (FABRIS, 2006, p. 111).

Tem-se a impressão de certa confusão: a mensagem é para os pobres, assim os ricos não são merecedores do reino de YHWH. Entretanto, alguns ricos colaboram com a missão da Igreja, logo a riqueza não seria de todo má. Todavia, essa dubiedade será mais bem compreendida quando for explicitada a questão do uso dos bens dentro do contexto comunitário cristão.

Qual seria de fato a intenção de Lucas ao abordar de maneira tão veemente o papel preferencial do pobre no reinado de YHWH, usando a terminologia referente ao pobre e à pobreza? Seria apenas para contextualizar a Palestina no tempo de Jesus, em seu aspecto social assimétrico, ou essa intenção tem seu lugar no projeto maior de apresentar a chegada do reinado de YHWH em Jesus Cristo? (FABRIS, 2006, p. 108).

Para se entender o sentido da terminologia referente ao pobre e à pobreza usada por Lucas em sua obra, é necessário compreender o sentido negativo que é atribuído ao uso das riquezas pelos cristãos nessa mesma obra.

3.1.4 Os Cristãos e a Orientação para sua Relação com os Bens Materiais

“Outro fato que impressiona na leitura do evangelho de Lucas, sempre sob o perfil socioeconômico, é a pesada condenação dos ricos, a qualificação do dinheiro como ‘injusto’ ou iníquo e o subsequente apelo ao abandono radical dos bens” (FABRIS, 2006, p. 112). Somente o terceiro evangelho traz uma seção de *ais* que está em paralelo com as bem-aventuranças (Lc 6,24-25), bem como amaldiçoa o dinheiro (Lc 16,9). É Lucas também, diferentemente de Marcos e Mateus, que descreve de maneira mais contundente a ação de abandonar ou mesmo vender os bens pessoais em favor do reino de YHWH. Ao usar a expressão: deixar e abandonar tudo (Lc 5,11.28; 14,33; 18,22), o autor sinaliza que o ato de entrega total corresponde a uma atitude de confiança em YHWH. Afinal, onde deve estar enraizada a fé do cristão, em YHWH ou no dinheiro? (FABRIS, 2006, p. 112). Em At 5,1-11, Lucas mostra que YHWH é maior que qualquer bem que se queira reter para si.

Além da confiança irrestrita em YHWH, a questão do bom uso dos bens diz respeito à partilha no interior da comunidade (At 4,32.34-35) e entre comunidades

irmãos (At 11,28-30). É fato que a sociedade helenista contemporânea do evangelista não tinha como prioridade acolher os mais necessitados, muito menos usar seus recursos financeiros para patrocinar os mais carentes de seu povo. Portanto, Lucas, ao insistir no bom uso dos bens, mostrará a seus leitores a prática de Jesus para com os pobres e marginalizados de seu tempo, para que a Igreja de hoje, do tempo de Lucas, pudesse seguir o exemplo do mestre Jesus e para que essa atitude perpassasse as comunidades cristãs (FABRIS, 2006, p. 112).

Lucas ancora a defesa do bom uso dos bens feita por Jesus em duas grandes tradições bíblicas: a profética e a sapiencial. A literatura sapiencial afirma que os bens materiais são dons de Deus, contudo são passageiros (Sr 11,19; Ecl 2, 23; 5,17-6,2). O profetismo trata a riqueza de uma maneira concreta na história, isto é, a literatura profética condena a riqueza e amaldiçoa o dinheiro porque o seu mau uso produz injustiça, opressão, pobreza (Is 5,8-25; Mq 2,1-5). Assim como os profetas, Lucas escreve sobre os pobres e os ricos, não tratando esse tema de forma abstrata, como pobreza e/ou riqueza (FABRIS, 2006, p. 113).

Jesus, em Lucas, dará um salto qualitativo quanto a duas interpretações veterotestamentárias acerca do uso dos bens:

Perante o bem supremo que é o reino de Deus, agora presente na pessoa e na ação de Jesus, o homem é chamado a tomar uma decisão, sem meios-termos. Ele deve ficar plenamente livre diante dos bens e totalmente disponível para o Reino (FABRIS, 2006, p. 113).

É na perspectiva da instauração do reino de YHWH que o autor do terceiro evangelho discorre acerca do bom uso dos bens, também em vista dos destinatários preferenciais desse reino, e utiliza a palavra *ptōchos*, *pobres*, em sua narrativa.

Logo, para uma melhor compreensão da obra lucana, faz-se necessário entender que não existe comunidade cristã missionária sem voltar-se para os aspectos sociais, antropológicos e éticos (MAZZAROLO, 1999, p. 36). Assim, ele apresenta em sua obra muitos “contrastes sociais entre pobres e ricos, poderosos e fracos, privilegiados e marginalizados” (MOSCONI, 1998, p. 23).

Tendo de um lado as tensões de sua comunidade, e do outro a convicção da continuidade da história da salvação de Israel na boa-nova trazida por Jesus de Nazaré, Lucas estrutura sua obra partindo de dois pressupostos teológicos: delinear o rosto de Jesus e demonstrar a ética cristã que advém do reinado de YHWH

inaugurado e anunciado outrora por seu Filho Jesus, e que agora deve ser anunciado e vivido por sua comunidade (FABRIS, 2006, p. 17).

Lucas assinala que não existe fé em Jesus Cristo sem um compromisso responsável e ético diante da comunidade. Em outras palavras, o reino de YHWH acontece na prática da convivência fraterna.

Assim, o seguimento de Jesus, em Lucas, pressupõe uma vivência solidária com todos, principalmente com aquelas pessoas que mais precisam de ajuda. A narrativa da boa-nova de Jesus é carregada de um teor ético-pastoral. O paradigma dessa ação transformadora ética é a pessoa de Jesus Cristo, em suas palavras e ações. O Ressuscitado, em seu tempo terrestre, ensina aos seguidores que somente com a libertação de toda forma de opressão é que acontecerá o reino de YHWH entre nós (MAZZAROLO, 1999, p. 36).

Lucas, sob a influência de sua tradição particular e da *Quelle*, é o evangelho que mais menciona as implicações éticas da fé (MARGUERAT, 2015, p. 131). Somente quem passar por uma transformação de vida é que pode ser chamado de discípulo, isto é, o seguimento pressupõe a conversão, tema que perpassa todo o Evangelho (Lc 3,3.8; 5,32; 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7-10; 16,30; 17,3-4; 24,47). Para Lucas, converter-se significa reconhecer a graça de Deus. Esse reconhecimento leva a uma mudança radical no agir com justiça para com todos, sem distinção. Por isso, Marguerat afirma que “A perspectiva do julgamento escatológico intensifica este apelo a praticar as obras de justiça” (2015, p. 131).

Jesus veio propor à humanidade uma vida nova, um mundo novo no qual ninguém sofra qualquer tipo de privação, injustiça ou opressão, pois o rei é o pai de todos: homens, mulheres, pobres, ricos. Esta novidade proposta por Jesus à humanidade é o seu seguimento. Esse novo homem “tem o rosto de Jesus que dá dignidade a todos os excluídos, pobres e necessitados; a orientação nova é a do reino de Deus, que torna urgente a atualização da liberdade e justiça para com todos” (FABRIS, 2006, p. 115).

Outra característica dessa nova maneira de viver é a liberdade. “Quem segue Jesus é o homem que fez uma escolha radical, ponderada, como quem empreende uma construção, ou vai para a guerra” (FABRIS, 2006, p. 19).

O discípulo deve renunciar a seus bens em prol da comunidade. O reino exige a vivência radical da pobreza, isto é, o anúncio do reino é incompatível com a riqueza do discípulo. Para o autor do terceiro evangelho, a pobreza, principalmente

daquele que quer seguir Jesus, representa a total liberdade, que deve estar na raiz do seguimento. A riqueza, ao contrário, escraviza, oprime. Nesse sentido, Lucas deixa uma advertência para aquele que quer seguir Jesus: “onde está o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração” (Lc 12,34), para dizer que o maior bem que o discípulo pode ter é Jesus. “Os discípulos são, portanto, homens livres, fiéis e generosos no serviço à comunidade e ao homem necessitado” (FABRIS, 2006, p. 19).

Além da liberdade, o *ethos* do reino pressupõe a oração. O reino não acontece onde não há oração. Lucas mostra esse fato singular ao salientar que cada etapa importante na missão de Jesus era precedida por uma oração (Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28; 10,21; 11,1; 22,31.39-40; 23,34.46). Essa oração, sem cessar (Lc 11,1-13; 18,1-14), significa uma confiança inabalável em YHWH.

Dessa forma, o autor do terceiro evangelho anuncia, às comunidades cristãs contemporâneas, a mensagem de Jesus e o convite à construção do reinado de YHWH sobre a terra na concretude da vivência humana e conclama aos que aderem ao Ressuscitado a uma transformação radical: espiritual, moral e ética, pois, como bem escreve Paulo, que teve Lucas como companheiro de missão, em sua Carta aos Romanos: “Portanto, o Reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas é justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (Rm 14,17).

Assim, o reino só acontece na prática, em ações transformadoras que tragam a justiça, a solidariedade e a salvação dentro da história humana (FABRIS, 2006, p. 19). Quem demonstrará essas práticas de libertação, especialmente para os oprimidos, será Jesus de Nazaré. Portanto, é importante delinear a pessoa de Jesus tal como é apresentada por Lucas.

3.1.4 Jesus Segundo Lucas: Profeta e Salvador

O título de profeta que é atribuído a Jesus nos outros evangelhos canônicos é ampliado no terceiro evangelho. A amplitude dessa dimensão profética é inovadora “e compatível com a sua visão histórico-salvífica” (FABRIS, 2006, p. 17).

Na sinagoga de Nazaré, quando Jesus faz a leitura do profeta Isaías (61,1-2; 58,6), e proclama o cumprimento da boa-nova anunciada aos pobres, Lucas o apresenta como o profeta por excelência, pois além de ter a postura profética: falar em nome de YHWH, ter sido ungido por YHWH, logo está pleno do Espírito de

YHWH, ele é o instrumento usado por YHWH para a realização da promessa feita ao antigo Israel. Jesus é um profeta que veio trazer a salvação para os pagãos, a exemplo de Elias e Eliseu, que profetizaram em terras pagãs. Em Lucas, Jesus é o portador da última palavra de YHWH (Lc 9,30-31.35). E da mesma forma que os profetas de outrora, ele também será rejeitado e terá uma morte violenta em Jerusalém (Lc 13,34) (FABRIS, 2006, p. 17-18).

Dessa maneira, na cruz, Jesus leva a termo sua missão profética. “A sua morte é o fundamento e o início da nova aliança, prometida para o tempo messiânico, da qual o profeta, servo fiel de Deus, é o arauto e o mediador (22,20)” (FABRIS, 2006, p. 18). Ora, se Jesus é o profeta escatológico, se é por ele que a antiga promessa será cumprida, é mais que compreensível atribuir-lhe o título de salvador.

No contexto histórico de Lucas, quem recebia o título de salvador eram os imperadores, assim como alguns deuses pagãos patronos das cidades greco-romanas (Lc 22,25). É possível que este fator tenha influenciado Lucas para escolher esse título para Jesus em sua obra. Porém, sabe-se que esse título poderia ter vindo da teologia paulina. O certo é que o autor utiliza o título *sōtēr*, *salvador*, para se referir a Jesus desde o começo de seu evangelho (Lc 1,54.71.74.77). E essa designação de Jesus como salvador parece ser a profissão de fé da comunidade lucana (FABRIS, 2006, p. 18).

O título também é trazido no texto conhecido como seu evangelho político (Lc 4,18-19), quando Jesus anuncia que é o sujeito da libertação prometida por YHWH. Essa libertação/salvação somente se concretiza quando aquele que adere a Jesus faz a experiência de uma libertação profunda. Agora, com Jesus, o povo é convidado a viver um novo êxodo. Aquele que acredita que Jesus é seu salvador confia que, de agora em diante, estará livre do domínio do mal: doença, medo, mentira, violência, injustiça e opressão. A salvação de Jesus não é uma ideologia, como na cultura greco-romana, mas sim dom de YHWH para todos e todas que creem em Jesus. É muito importante salientar que esta libertação acontece na concretude do espaço histórico da humanidade, porém sua finitude está para além da história (Lc 21,28) (FABRIS, 2006, p. 18-19).

Portanto, o terceiro evangelho visa a enfatizar esse rosto profético e salvador do Jesus histórico, que caminhou com seus discípulos e discípulas, os instruiu a construírem uma comunidade onde não exista desigualdade, injustiça e

nem opressão. Onde a comunidade, em uníssono, possa reconhecê-lo como profeta e salvador. Porém, esse reconhecimento somente se dará quando o discípulo fizer o caminho para aprender com o mestre.

3.2 OS POBRES NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: PASSAGENS SELECIONADAS

Apesar de o termo *ptōchos* ser encontrado 10 vezes, distribuídos em 6 perícopes do terceiro Evangelho, optou-se, para obter brevidade na apresentação das informações, por trabalhar-se três perícopes nas quais o termo *ptōchos* está presente e uma quarta perícope, o Magnificat que, apesar de não trazer o termo *ptōchos*, traduz o conceito hebraico de *‘āniyyîm* com o vocábulo grego *tapeinós*, permanecendo, assim, o mesmo sentido de pobre, mas com ênfase na humilhação fruto da pobreza. As perícopes apresentadas serão: Lc 1,46-56; 4,14-30; 16,19-31; 21,1-4.

O primeiro texto é o Magnificat, um hino escatológico que, a partir do louvor de Maria, recorda a misericórdia de YHWH para com os pobres do antigo Israel. Em seguida, tem-se a narrativa do discurso programático de Jesus; na sequência a parábola do rico e de Lázaro. Por fim, há a narrativa da oferta singela da viúva no templo de Jerusalém.

3.2.1 O Magnificat (Lc 1,46-56): o Louvor dos Pobres

Para a consideração do canto de louvor de Maria, o Magnificat, tem-se necessariamente que entendê-lo em seu contexto. Muitos comentadores o tomam isoladamente porque usam como critério para a delimitação apenas a mudança de gênero literário, pois passa-se do relato ao hino. No entanto, considerando os critérios de tempo, espaço, personagens e temática, o hino do Magnificat não pode ser desmembrado do relato da visita de Maria a Isabel. Esse canto é o desenvolvimento natural do que é narrado no encontro das duas mulheres.

Assim, a perícope se inicia em Lc 1,39 pois ali se encontra a expressão “naqueles dias”, ou seja, uma indicação temporal de contemporaneidade fazendo referência ao redor do tempo em que ocorreu a anunciação. O texto segue indicando uma mudança de lugar: Maria sai de Nazaré (Lc 1,26) para a uma cidade da região

montanhosa da Judeia. Muda também os personagens, já que na perícopes anterior eram Maria e o anjo Gabriel, agora os personagens são Maria e Isabel. A temática também muda porque passa do anúncio à exaltação diante do ocorrido às duas mulheres.

O limite final da perícopes encontra-se no v. 56 quando se diz que Maria “voltou para casa”. A confirmação de que realmente a perícopes se conclui ali, encontra-se no v. 57 porque ali se tem nova indicação temporal “completou-se o tempo para o parto” de Isabel. Muda também a temática, agora se narra o nascimento de João Batista. Até certo ponto, pode-se dizer que muda também os personagens porque Maria sai da cena e entra João Batista recém-nascido. Assim, ainda que haja uma mudança de gênero literário no interior da perícopes, a unidade permanece. O cântico de louvor expresso por Maria é um desdobramento natural do encontro festivo entre as duas mulheres e as duas crianças em seus ventres.

Pode-se ensaiar uma pequena estruturação do texto a partir de alguns termos presentes nele.

- A – 1,39-40: **Maria** ... **casa** de Zacarias ... **Isabel**
- B – 1,41-45: diálogo entre Maria e Isabel
- B' - 1,46-55: louvor de Maria
- A' – 1,56: **Maria** ... com ela [**Isabel**] ... voltou para **casa**

Com essa disposição, percebe-se que o louvor de Maria não se separa da experiência de encontro do precursor e do messias ainda nos ventres de suas mães. Ao contrário, esse encontro desencadeia, pela ação do Espírito, o louvor.

Assim, a perícopes do Magnificat localiza-se entre o paralelismo do anúncio do nascimento de Jesus e o cumprimento do anúncio do nascimento de João Batista, ou seja, a narrativa de seu nascimento. A perícopes pode ainda ser estruturada em três momentos: uma introdução (39-45), que é intencionalmente voltada para o louvor que sai da boca de Maria; o centro da perícopes (46-55), e uma conclusão, com uma informação breve (56).

A perícopes inicia, portanto, com o deslocamento de Maria: ela se coloca a serviço de quem precisa, no caso sua velha prima Isabel. É interessante lembrar que “os homens e as mulheres da Bíblia se colocam a caminho quando são motivados por uma ação direta de Deus” (BOVON, 1995, p. 125).

Após uma breve saudação, na qual além da palavra é também utilizada linguagem corporal, a criança se faz ouvir no seio materno e Isabel, plena do

Espírito Santo, entoará uma benção a Maria, que traz em seu seio a salvação de YHWH prometida a Israel e agora cumprida plenamente. Pode-se dividir esses últimos versículos que antecedem o Magnificat em três momentos: v. 42: a expressão dos desígnios de YHWH; v. 42-43: o encontro das duas mães; v. 45: a fé de Maria (BOVON, 1995, p. 128). A construção do Magnificat por Lucas será a resposta de Maria à alegre saudação de Isabel.

O Magnificat é o primeiro dos três hinos⁵ usados nos dois primeiros capítulos do Evangelho. Acredita-se que o hino tenha sua gênese em um hino judaico-cristão em ação de graças pela salvação de YHWH, principalmente para com os pobres e humildes, numa referência aos pobres de YHWH. Seria, pois, em um ambiente palestinese de pobres que teria surgido este hino (ROSSÉ, 2001, p. 69).

Provavelmente, o autor teria optado por inserir esse hino em seu escrito por portar dois pilares fortes de sua teologia: a figura de Maria, a pobre moça de Nazaré escolhida por YHWH para ser mãe do salvador, e a inversão escatológica operada por YHWH entre ricos e pobres como sinal do Reino de YHWH (ROSSÉ, 2001, p. 70). A cristologia aparece no hino de maneira indireta, ao proclamar que YHWH fez algo decisivo para a salvação da humanidade (BROWN, 2002, p. 320).

Não existe a menor probabilidade de o Magnificat ser um texto hebraico ou aramaico, posto que o texto tem uma afinidade com o grego do Antigo Testamento (FITZMYER, 1986, p. 136).

Quanto ao caráter intertextual, é assertivo dizer que o hino “se apresenta como um mosaico de expressões derivadas do Antigo Testamento” (ROUILLER; VARONE, 1983, p. 140). Brown também afirma que “cada versículo é um eco do Antigo Testamento” (2002, p. 315). Entende-se perfeitamente essas afirmações quando se faz a conexão entre o texto do hino e sua relação com textos veterotestamentários, principalmente com o cântico de Ana (1Sm 2,1-10). ROSSÉ (2001, p. 140) demonstra assim esse mosaico:

- 1,46b-47: 1Sm 2,1-2; Sl 35,9; 1,48a: 1Sm 1,11; Gn 29,32;
- 1,48b: Gn 30,13;
- 1,49a: Dt 10,21;
- 1,49b: Sl 111,9;
- 1,50: Sl 103,17,

⁵ Os outros dois são: o de Zacarias (Lc 1,67-79) e o de Simeão (Lc 2,29-32). Apesar de o autor pontuar apenas 3 hinos, na realidade existe um quarto hino (Lc 2,14).

- 1,51-53: 1Sm 2,7-8; SI 89,11;
- 1,54-55: Is 41,8-9; SI 98,3.

Toda esta ressonância de textos veterotestamentários tem relevância na teologia lucana, que afirma ser Jesus a manifestação da esperança escatológica do povo judeu.

Dessa forma, “o hino exalta Deus por sua última ação, que realiza a salvação de Israel (v. 50-54) e reordena o mundo (51-53)” (SCHÜRMAN, 1983, p. 172). “É uma obra de arte literária, tem uma estrutura perfeitamente construída” (LOHFINK, 2001, p. 26).

Lucas convida Maria, a mãe de Jesus, para entoar este hino escatológico, personificando em si todo o povo da antiga aliança, que espera sua redenção prometida por YHWH. Logo, “Maria busca no cântico de Ana (1Sm 2,1-10) as melhores palavras que a tradição sagrada conserva, para externar os seus sentimentos” (KONINGS; MAZZAROLO, 2016, p. 24). Todavia, somente a comunidade que crê em Jesus Cristo, como cumprimento da promessa feita por YHWH a Israel, pode celebrar e se apropriar das palavras deste hino (SCHÜRMAN, 1983, p. 172).

“Em linhas gerais o Magnificat pode ser classificado, entre os gêneros literários, como “hino de louvor”, a exemplo de muitos salmos (47; 48; 113; 117; 133; 135; 136) (FITZMYER, 1987a, p. 138). Assim, depois de uma frase que indica quem fala (v. 46a), o hino tem seu início com uma introdução composta por elogios ao desempenho e às qualidades de YHWH (46b-47). A parte central do hino (48-53) exalta a misericórdia de YHWH. A conclusão é feita em dois versículos (v. 54-55) (FITZMYER, 1987a, p. 138). O hino pode ainda ser estruturado de outro modo: um trecho de um louvor pessoal (46-49) e um de louvor coletivo (50-55) (BAILEY, 2016, p. 193).

Uma vez considerado o texto em linhas gerais, passa-se a análise do cântico, a partir da terminologia pobre usada pelo autor. Abaixo, dispõe-se o texto conforme a tradução da Bíblia de Jerusalém.

Maria, então disse:

Minha alma engrandece o Senhor,

E meu espírito exulta em Deus em meu Salvador

Porque olhou para a humildade de sua serva.

Sim! Doravante as gerações todas me chamarão de bem-aventurada,

Pois o Todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor. Seu nome é santo

E sua misericórdia perdura de geração em geração para aqueles que o temem.

*Agiu com a força do seu braço,
Dispersou os homens de corações orgulhosos.
Depôs poderosos de seus tronos*

E o humilde exaltou.

*Cumulou de bens a famintos
E despediu ricos de mãos vazias.*

Socorreu Israel seu servo,

*Lembrando de sua misericórdia
- Conforme prometera a nossos pais –
Em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre.*

Faz-se necessário lembrar que a construção deste hino vai ao encontro da saudação e da proclamação verbalizada por Isabel nos v. 42-45, em que ela proclama Jesus como Senhor e Maria, sua mãe, como modelo de crente (FITZMYER, 1987a, p. 135).

“Minha alma engrandece o Senhor ... E meu espírito exulta em Deus em meu Salvador”. Essa introdução do hino tem paralelo direto com o cântico de Ana. Ambas agradecem a YHWH a intervenção divina em suas vidas: Ana recupera sua dignidade de mulher ao gerar uma vida, enquanto a jovem pobre de Nazaré, com sua alma, isto é, em toda a sua integridade como pessoa, como bem diz Murad: “renuncia à autossegurança em torno do ego. Como humilde serva, coloca-se nas mãos do Senhor e reconhece que só ele é grande” (2012, p. 73); e que reconhece a ação salvadora de YHWH que já habita seu seio (FITZMYER, 1987a, p. 138). Desta forma, vemos a ação de YHWH na vida dessas duas mulheres que disseram sim ao projeto de Deus em suas vidas.

Outra característica que se percebe nessa introdução é a alegria. “Para Lucas, a alegria é um sinal claro do novo tempo, no qual o Messias está no meio do seu povo (1,28.44.58; 2,10; 10,17; 19,6; 24,41). Assim, Maria expressa no seu canto um traço cristão essencial: a alegria” (MURAD, 2012, p. 74). Após este momento de louvor, e ainda em um contexto pessoal, Maria reconhece a ação poderosa de YHWH em sua vida humilde de mulher.

“Porque olhou para a humilhação de sua serva”. No primeiro capítulo de seu Evangelho, Lucas atribui a Maria duas características fundamentais para o discipulado de Jesus: humildade (Lc 1,38) e fé (Lc 1,45) (FITZMYER, 1987a, p. 135-136). O olhar de YHWH para a humilde Maria pode ser entendido sob dois aspectos: espiritual e material.

Maria é humilde porque é uma autêntica representante dos *‘ānīyyīm*, isto é, o povo necessitado de Israel, que sempre foi objeto da fidelidade amorosa de

YHWH. Maria pertencia ao povo pobre e, como tal, vivenciava seus problemas e dificuldades (MESTERS, 1981, p. 32-33). Portanto, esse primeiro aspecto designa o pobre/humilde/manso em seu caráter espiritual, em uma atitude de voltar-se para YHWH em momentos de grandes necessidades (Sl 40,17; 102,1: 119,53; Lm 1,9; Ne 9,9; Jó 30,16) (DUMBRELL, 2011, p. 458). Logo, o orante se reconhece pobre e reconhece em Deus seu auxílio e salvação. O salvador age na história concreta do pobre, libertando-o de toda violência e opressão (LOHFINK, 2001, p. 26). Sabe-se o quanto é importante para Lucas associar Maria aos *‘ānīyyīm*, a orante que coloca toda a sua vida nas mãos de YHWH. Porém, não se pode desconsiderar a urgência e a preocupação de Lucas com os pobres no sentido material em seus escritos (Lc 4,18; 6,20-22; 14,13. 21; 16,20-22), utilizando a palavra *ptōchos* para designar o pobre e o marginalizado da sociedade (BEALE; CARSON, 2014, p. 329).

Nessa perícope, o autor usa o termo *tapeinós*, que quer dizer: ser abaixado, aviltar, humilhar, viver humilhado na pobreza (RUSCONI, 2003, p. 450). Logo, YHWH é aquele que “contemplou a condição de humilhação de sua escrava” (LOUW; NIDA, 2013, p. 658). Portanto, Maria entoa uma ação de graças a YHWH, porque, embora fosse pobre, insignificante, ele a percebe não só em sua humildade, como também como sua serva/escrava. Entende-se o título de serva como uma dependência total de YHWH (Sl 123,2).

Na literatura veterotestamentária, alguns personagens também tiveram o título de servos: Abraão, Moisés, Davi, os profetas, o desconhecido personagem *servo sofredor* de Isaías (ROSSÉ, 2001, p. 58). Como entender essa escravidão (Lc 1,38. 48)? Maria era escrava de YHWH porque ela não concebia a vida longe da ação / palavra de YHWH. Assim, Maria aceitou viver a palavra de YHWH em sua vida e com todas as consequências: dor, sofrimento, pois sabia que ele era sua fortaleza.

Em seguida, pela voz de Maria, Lucas realça toda a dignidade de Maria como mãe do Messias; uma maternidade de valor universal (ROSSÉ, 2001, p. 72). Valendo-se de sua humildade, “Maria reconhece que tudo é dom de Deus. Não toma nenhum louvor ou honra para si, mas tudo leva de volta para Deus, em gesto de reverência e ação de graças” (MURAD, 2012, p. 76), ao atribuir à divindade os títulos de poderoso e santo. A menção destes atributos divinos será de fundamental importância para se entender a parte central da perícope.

YHWH é poderoso por causa de toda a intervenção poderosa na história do povo de Israel, como o êxodo (Ex 6,1.6; Dt 3,24; 7,19) e a volta do exílio (Is 51,5. 9; 53,1). YHWH é aquele que, para defender seu povo, age com o poder de seu braço (BEALE; CARSON, 2014, p. 329). E por tudo isso o seu nome é santo (Is 47,41; 57,15; Ez 36,22-25). A expressão:

Santo é o seu Nome” significa na linguagem originária do Antigo Testamento: Deus cuida para que sua fama seja conhecida em toda parte (“Nome”), e isso como fama totalmente positiva da sua natureza divina totalmente diferente (‘santo’) (LOHFINK, 2001, p. 18).

Após expressar os atributos de YHWH, o hino chegará em sua mensagem central: a ação salvífica de YHWH, que esteve presente no passado do povo de Israel e está presente no hoje da salvação, que se encarnou no seio de Maria e estará também no futuro: na Igreja do Ressuscitado. Logo, o lugar da salvação divina é na realidade histórica da humanidade. Desta feita, o hino apresentará outro atributo de YHWH para expressar sua redenção: a misericórdia.

“E sua misericórdia perdura de geração em geração para aqueles que o temem”. O poder de YHWH é expresso em sua misericórdia. Esse amor misericordioso de YHWH é intrinsecamente ligado à aliança com seu povo Israel e, como uma aliança bilateral, deverá ser correspondida pelo povo (Sl 103,17-18) (BEALE; CARSON, 2014, p. 329). A misericórdia de YHWH, em curso no seio de Maria, se revelará na história de cada discípulo e discípula que, a exemplo da mãe de Jesus, souber colocar sua vida a serviço da vontade de YHWH e a serviço dos que sofrem (ROSSÉ, 2001, p. 72). Logo, a expressão *aqueles que temem a YHWH* diz respeito a “uma atitude madura de reconhecer sua grandeza, reverenciá-lo e servi-lo (MURAD, 2012, p. 78). Com este versículo, que exalta a salvação de YHWH na história humana, é concluída a primeira parte do hino.

O segundo momento do hino começa com “a ação transformadora de Deus nas relações sociais” (MURAD, 2012, p. 78). Os versículos 51-53 fazem um paralelo com o cântico de Ana (1Sm 2,4-10). Nesses versículos do cântico entoado por Ana, também está presente a grande inversão social que se esperava do tempo inaugurado pelo Messias, que beneficiaria os pobres de YHWH, aqui representados por Ana (ROSSÉ, 2001, p. 72).

O contexto do cântico de Ana era um Israel sofrido e inseguro, oprimido pelos seus inimigos: os filisteus. YHWH está em silêncio porque não tem mais

profecia. Todavia, YHWH, em sua misericórdia, se lembra de sua promessa aos seus humildes (BROWN, 2002, p. 191).

O nascimento de um novo profeta, Samuel, é o anúncio de um tempo novo para os humildes. O Israel sofredor espera a mudança radical de seu futuro, agora por meio de um profeta nascido por uma intervenção divina (BROWN, 2002, p. 191). O cântico de Ana reforça que a preferência de YHWH pelos excluídos, pequenos e necessitados é de suma importância para o antigo Israel (ROSSÉ, 2001, p. 72). Todavia, essa inversão da realidade histórica tem como limite Israel. O terceiro evangelho, entre seus pares, é o único que trata do tema da inversão da situação histórica em favor dos pobres em detrimento dos ricos (ROSSÉ, 2001, p. 72). O salto qualitativo de Lucas, na percepção dessa inversão, é que o limite deixa de ser Israel e se estenderá para toda a humanidade.

Neste segundo momento do cântico, nos vv. 51-53, ao explicitar a inversão da sorte dos pobres, o autor, como na primeira parte, utiliza a palavra *tapeinós* para designar aquele que está em uma posição inferior, está por baixo, está humilhado, aquele que está numa posição de insignificância (ROSSÉ, 2001, p. 71). O autor utiliza esse termo para realçar o sentido da inversão quando fala da elevação de todos os que estão vivendo abaixo da dignidade humana.

As formas verbais do aoristo presentes nos vv. 51-54 podem ser apreendidas de várias maneiras: podem referir-se a uma ação do passado, também podem designar ação futura; ação atemporal; uma ação que começa no passado e se realiza no futuro ou uma ação ocorrida no presente (HAUBECK; SIEBENTHAL, 2009, p. 404). Logo, nessa diversidade de interpretações da forma verbal, e na teologia do hoje da salvação de Lucas, essa inversão de papéis entre ricos e pobres, humildes e orgulhosos, aqueles que estão em tronos e aqueles que estão no chão é a inauguração da era escatológica na caminhada histórica do povo de YHWH. Pelos lábios de Maria, Lucas ressalta que a pobreza, a injustiça, o sofrimento e a exclusão não fazem parte do mundo pensado por YHWH. Porém, a ameaça contra os ricos, os soberbos e orgulhosos não significa uma condenação, mas um urgente apelo de conversão (ROSSÉ, 2001, p. 73).

Maria, olhando o mundo com os olhos de YHWH, percebe que, com a chegada do Salvador, toda essa realidade de exclusão será transformada. Ela também sabe que a situação sociopolítica da humanidade não tem salvação a não ser com uma intervenção poderosa de YHWH (SCHÜRMAN, 1983, p. 180). A

transformação da realidade histórica será tanto política, porque fará cair os tronos (reis, governantes), quanto social, porque serão alteradas as condições de propriedade (a posse de quem tem muito será dividida com quem nada tem). Assim, essa realidade convida a um equilíbrio harmonioso, em comunidade, em que ninguém sofra privações de qualquer espécie (SCHÜRMAN, 1983, p. 180).

Percebe-se que esta proposta ultrapassa uma mera mudança de realidade:

Esta ação é subversão, “revolução”: os poderosos e ricos serão rebaixados, os pobres e famintos são elevados. Inversão da situação. Portanto, o *Magnificat* não é, de forma alguma, um elogio da pequenez, da modéstia, da existência da obscuridade. Pelo contrário, é a mensagem de um Deus que faz justiça aos prejudicados deste mundo e exclui aqueles que se apropriaram de partes demasiadas deste mundo (LOHFINK, 2001, p. 19).

O tema da inversão de valores pode ser encontrado em outras passagens do Evangelho de Lucas (Lc 6,20-26; 16,19-26). Porém, é no segundo volume de sua obra, no livro de Atos, que essa inversão será vivida na comunidade cristã, pois a regra de ouro das primeiras comunidades era a ausência de necessitados em seu meio (At 4,34), já que a partilha dos bens é posta em comum (At 2,42.44-45; 4,32.34-35) (ROSSÉ, 2001, p. 73).

Portanto, nesse hino “Maria representa a Igreja, que se compromete com o Reino pela fé na palavra de Deus e pela exigência de gerar Cristo para o mundo por meio do anúncio, do testemunho e do serviço (ANDRADE, 2019, p. 236).

Nos versículos finais (54-55), Maria declara que a salvação futura que vem com seu filho Jesus, e depois em sua atividade pública, é a continuação da ação de YHWH na história, ou o cumprimento das promessas feita aos pais (Abraão), e que essa salvação será agora estendida a todos os povos (FITZMYER, 1987a, p. 141).

3.2.2 A Sinagoga de Nazaré (Lc 4,14-30): o Lugar do Pobre no Programa Missionário de Jesus

O texto da “sinagoga de Nazaré” é bem delimitado pelas indicações de espaço, tempo e tema. A cena se passa num sábado, na sinagoga de Nazaré e a questão que move é a identidade de Jesus que culmina com a sua expulsão da cidade. São essas indicações que fazem com que a maioria das traduções marquem o início dessa perícopa no v. 16 e a conclusão no v. 30, considerando os vv. 14-15 uma perícopa à parte.

No entanto, há outros indícios que apontam para a unidade dos vv. 14-15 com o restante do texto. São eles: o nome de Jesus e a indicação de que ele “voltou para a Galileia e ensinava nas sinagogas deles” que se ligam com o “ele” [Jesus] e o “prosseguia seu caminho”, ou seja, percorrendo a Galileia. Também marca a unidade a ocorrência do termo “sinagoga”, no plural, e que retorna, no singular, ao longo da perícopes.

Com isso, o texto está consignado numa inclusão maior que supõe a Galileia, citada no início e suposta no final: o continuar o caminho pela Galileia. A perícopes assim enquadrada, estrutura-se do seguinte modo:

- A – 4,14-15: Jesus voltou para a Galileia
- B - 4,16: Ele foi para Nazara (Nazaré) e entrou na sinagoga
- C – 4,17-19: A profecia de Isaías
- D - 4,20: Na sinagoga todos olham para ele
- E - 4,21 Hoje se cumpre as Escrituras**
- D' – 4,22: Na sinagoga todos falaram bem dele
- C' – 4,23-27: Profetas Elias e Eliseu
- B' – 4,28-29: Ele é rejeitado na sinagoga em Nazaré
- A' – 4,30: Jesus continua seu caminho (Galileia)

Desta forma, todas as ideias propostas por Lucas nessa passagem têm seu ápice no v. 21, que é a chave teológica utilizada por Lucas para se compreender o papel de Jesus na história da salvação de YHWH, em uma primeira compreensão para Israel, e depois para toda a humanidade, salvação essa que se realiza na concretude da história humana.

Essa estrutura corresponde a um procedimento comum no Antigo Testamento, mas também verificado no Novo Testamento. Como afirma Bailey (2016, p. 150):

No Antigo Testamento, as ideias quase sempre são apresentadas e em seguida escritas na ordem inversa, com uma parábola/metáfora no centro. Tais estruturas retóricas aparecem em ambos os Testamentos e podem ser chamadas de parábolas encaixadas.

O personagem principal da perícopes é Jesus, pois toda ação está direcionada para ele: vem para Nazaré, entra na sinagoga no dia de sábado, toma o rolo da lei, faz a leitura do profeta Isaías; em seguida, entrega o livro, senta-se e ensina esta palavra aos seus compatriotas de Nazaré. Com a fala cheia de autoridade de Jesus no v. 21 “hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura”, ele afirma sua messianidade e o programa de sua ação missionária.

Esta palavra provocará reações controversas. Num primeiro momento, suas palavras causam admiração, mas, num segundo momento, causam uma fúria descontrolada em seus ouvintes ao ponto de quererem matá-lo. Nessa narrativa, percebe-se uma tensão dramática em torno da leitura da Escritura feita por Jesus.

Assim, ainda que o tema central da perícopes seja o cumprimento da palavra da Escritura na pessoa de Jesus, tem lugar a reflexão sobre a citação de Isaías apresentada nos vv. 18-19. Isso se justifica porque, na pessoa de Jesus, a palavra lida se torna realidade. Portanto, passa-se agora a consideração da releitura lucana da citação do profeta Isaías.

Para bem entender a releitura lucana, faz-se necessário conhecer um pouco a profecia que ela retoma. O evangelista usa em seu texto um trecho da profecia de Isaías, a saber, Is 61,1-2, e faz uma alusão a Is 58,6.

- ^{18a} O espírito do Senhor sobre mim porque ungiu-me
^{18b} [para] evangelizar os pobres enviou-me
^{18c} [para] anunciar aos cativos, a libertação,
^{18d} **e aos cegos, a restauração,**
^{18e} enviar os oprimidos em libertação,
¹⁹ anunciar um ano da graça do senhor.

O profeta Isaías intenciona falar de restauração. Ele deseja levar uma mensagem de reconstrução, de união entre o povo. Contudo, ele se depara com disputas entre irmãos (judeus) e o desprezo para com os não judeus. É um contexto de pobreza social, de infidelidade aos mandamentos de YHWH. Um povo que já não acredita mais em YHWH como seu salvador. Enfim, é neste chão de conflitos, pobreza, desigualdade social e idolatria que o terceiro Isaías reflete acerca da salvação de YHWH, que virá em forma de libertação de toda forma de opressão (BÍBLIA, 1994, p. 597).

A profecia de Isaías, em 61,1-2, direciona sua mensagem de salvação para os pobres, personificados naquele contexto por Israel: humilhado como escravo, dividido como povo e, portanto, necessitado de YHWH para se sustentar e se fortalecer em todos os aspectos humanos: pessoal, social, físico e econômico.

A palavra usada pelo profeta, no texto hebraico, para designar o pobre é *'ānî*, geralmente traduzida por pobre e seu plural: *'ānāwîm*, significando o grupo de pessoas ou o povo que sente fome espiritual e, por isso, busca a YHWH na oração. Em Isaías, estas duas palavras aparecem 15 vezes; em três, há o sentido do pobre que não tem o suficiente para se alimentar, as demais indicam o homem manso,

humilde e piedoso que busca YHWH. “O texto de Isaías 61,1 tem *‘ānāwîm* que tende na direção de manso e humilde” (BAILEY, 2016, p. 159-160).

A passagem da compreensão da pobreza material para o sentido dos pobres mansos e humildes que buscam YHWH em suas aflições (Sl 14,6) teria ocorrido no contexto do exílio babilônico e se refere aos remanescentes fiéis da promessa de YHWH aos patriarcas, como é colocado na profecia de Sofonias (Sf 2,3; 3,12) (DUBRELL, 2011, p. 458).

Os salmos, do pós-exílio são fecundos nesse tema: Sl 25,18; 31,8; 40,17(18); 102,1; 119,53. O tema do pobre como manso e humilde também está presente em Jó 30,16; Lm 1,9; Ne 9,9, dentre outras passagens da Escritura. Logo, os pobres de YHWH também são conhecidos como *‘ānāwîm*, que designa o povo manso e humilde, que passa por profundas necessidades e aflições e que suplica pela interferência de YHWH para que mude seu destino, pois somente em YHWH está seu consolo e salvação (DUBRELL, 2011, p. 458).

Não será difícil entender o porquê da preferência dessa terminologia no livro de Isaías: o texto, em seus 66 capítulos, contempla um período longo da história de Israel, que vai desde a destruição da Samaria (722 a.C.), a destruição de Jerusalém e o exílio babilônico até o retorno dos exilados (séc. VI a.C.). Assim, o fio condutor da escola de Isaías é a consolação e a restauração de Israel.

Logo em seu início (Is 3,15), o profeta faz a distinção social entre os pobres/*‘ānāwîm*, que são o verdadeiro povo de Deus, e os ricos que são merecedores da condenação divina, posto que são a causa das aflições e necessidades dos pobres. Neste contexto desigual e de exclusão social, faz-se necessária a inversão dessa situação, pois a realidade almejada por YHWH foi distorcida pela fraude, a opressão e a violência para com os preferidos de YHWH. E fica o questionamento: quando será modificada essa realidade disforme? (DUBRELL, 2011, p. 456).

Isaías indicará essa mudança com a chegada de um tempo novo: a era messiânica, inaugurada pelo ungido de YHWH que porá fim em toda iniquidade e opressão dos ricos e poderosos em relação aos *‘ānāwîm*. O messias virá pleno do espírito de YHWH, para cumprir sua missão de defender a causa do pobre e humilde, trazer para esses a libertação de toda opressão. Na era messiânica, se construirá um mundo onde triunfará a justiça. Como essa justiça plena o profeta não testemunhará em sua época, como também seria inimaginável essa plena justiça na sociedade humana, o profeta transporta esse reino, divino, para o futuro, quando

Deus enviar seu messias que recriará o mundo na nova perspectiva de uma sociedade justa onde não exista nenhuma forma de carência entre irmãos (Is 11,1-16) (DUBRELL, 2011, p. 456).

O autor continua: “uma vez que a sociedade que empobrece, escraviza, humilha e marginaliza os desamparados não é o reino de Deus, os profetas incentivam a todos os justos a buscarem em Deus a mudança” (DUBRELL, 2011, p. 456). Dessa forma, o profeta conclama a conversão de seus contemporâneos para se caminhar por uma estrada de justiça para todos.

É preciso recordar, contudo, que Lucas faz uso do texto da LXX que opta por traduzir o termo hebraico por *ptōchos*, *pobres*. Em relação à sua fonte, Lucas faz algumas alterações. A principal é a omissão de toda uma frase. Em Lc 4,18 não se encontra “*enviou-me curar o coração dos oprimidos*”, presente em Is 61,1. Outra diferença, e essa é a mais importante, é a substituição do verbo *kalésai*, convocar, por *kērucsaí*, anunciar, em Lc 4,19. Essa mudança no verbo é importante porque atualiza o texto. O primeiro é uma convocação significando um chamado ou convite a que se celebre um ano da graça do Senhor enquanto o segundo é um anúncio, ou seja, supõe-se já a certeza de se celebrar o ano da graça (GOMES, 2016, p. 198).

Lucas usa como base de sua releitura Is 61,1-2, mas faz alusão a outros textos isaianos, principalmente, Is 58,6 e Is 29,18. A última frase de Lc 4,18 é retirada de Is 58,6. A única diferença entre a frase em Lucas e a de Isaías é o tempo do verbo, pois, em Isaías é o imperativo presente ativo e em Lucas o infinitivo aoristo ativo, pois segue a estrutura do enunciado de Is 61,1-2 (GOMES, 2016, p. 199).

Em Lc 4,18a, lê-se: “O Espírito do Senhor está sobre mim porque ele me consagrou pela unção”. Nessa citação literal de Is 61,1, Jesus se auto revela como esse profeta escatológico, que não só proclama a palavra de YHWH, como também cumpre em sua vida essa profecia. Assim sendo, para o terceiro evangelho, Jesus é o profeta escatológico, o messias salvador enviado por Deus para implantar uma nova ordem mundial e, para tanto, ele será impulsionado por uma força vinda de YHWH, seu Espírito. Desta forma,

Jesus atuava como protagonista de uma nova era para a humanidade, onde Deus interfere na história humana e propõe mudanças de valores. Nessa sua práxis, é possível perceber que a espiritualidade desafia a atitudes práticas de combate a processos de morte (BARBOSA, 2017, p. 16).

Quando Lucas enfatiza a ação do Espírito de YHWH em Jesus, remonta a um dos aspectos da esperada era messiânica anunciada no Antigo Testamento (Jl 3,1-5; Nm 11,24-30; Is 32,15). Ao atualizar a profecia, ele deixa claro que “os episódios do início da atividade de Jesus estão sob a égide do Espírito, força dinâmica e iniciadora, que não se limita ao tempo de Igreja” (FITZMYER, 1986, p. 387).

A ação do Espírito de YHWH em seu Filho Jesus está presente em toda a vida do mestre de Nazaré (Lc 1,15.35.41.67; 2,25-27; 4,1.14.18; 10,21; 11,13; 24,49). Porém, é na narrativa do batismo⁶ que Lucas descreve de uma maneira apocalíptica (céus abrindo e de lá se ouve uma voz), que o hoje da salvação já está entre nós, pois é o próprio YHWH que faz descer do céu seu Espírito que delega a Jesus sua força para cumprir sua missão (BOVON, 1995, p. 259). Portanto, para Lucas, é a descida do Espírito no batismo que, além de habilitar Jesus em sua missão (Lc 4,1.14.18), também o revela como o unigênito de YHWH (FABRIS, 2006, p. 53).

No hoje da salvação de YHWH em Lucas, o dom do Espírito que age em sua Igreja terá por missão “beneficiar aqueles que são economicamente, fisicamente e socialmente infelizes, enfim, chegará para os pobres uma notícia feliz” (BROWN, 2002, p. 89). Depois de ser investido do poder do Espírito de Deus, o profeta escatológico estará apto para executar sua missão, que será: evangelizar os pobres; proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, e restituir a liberdade aos oprimidos.

Na segunda parte do versículo, Lucas omite a expressão usada por Isaías: *curar os quebrantados de coração*, talvez para se distanciar do sentido espiritual de pobreza dos pobres de YHWH. Lucas usa o termo grego *ptōchos*, *pobre*, que possivelmente deriva do verbo *ptōssō* que significa acocorar-se de medo, dobrar, abaixar, encurvar-se. Assim, esses adjetivos vão indicar os pobres, os mendigos, os pedintes (RUSCONI, 2003, p. 403). Neste trecho, o evangelista utiliza o termo no plural *ptōchoi*, *pobres*.

⁶ Apesar da expressão “narrativa do batismo”, usada pelo autor, sabe-se que Lucas supõe o batismo de Jesus; seu texto (3,21-22) discorre acerca da unção do Espírito em Jesus, quando este está em oração.

Logo, quando o autor escreve que a boa-nova do Reino tem por destinatários os pobres, ele enfatiza o pobre concreto na sociedade, o que anda encurvado sob o peso da opressão da injustiça, da aflição e do sofrimento.

E assim, Lucas introduz antecipadamente o cenário aos seus destinatários que ajudará a compreender sua cristologia, a qual será sinalizada posteriormente, conforme afirma também o texto de Lc 7,22, mediante a atuação pública e ministerial de Jesus no decorrer do evangelho (DUPONT, 1985, p. 24-25).

Ao longo do evangelho, Lucas vai demonstrando nas palavras e nas ações do rabino de Nazaré sua iniciativa para erguer todos que se encontram encurvados socialmente, para que pudessem readquirir a dignidade de filhos e filhas de YHWH: Jesus se preocupa com os mais necessitados, ele cura os doentes; aproxima-se dos excluídos; come com os pecadores; acolhe as mulheres; abençoa as crianças; “todas essas categorias de pobres são protagonistas do evangelho de Lucas, os destinatários do alegre anúncio e das primícias da salvação” (FABRIS, 2006, p. 11).

Lucas, em sua teologia, afirma que esse profeta poderoso que traz em si a salvação de YHWH é Jesus, no anúncio da boa notícia que é a inversão do destino dos que sofrem qualquer tipo de injustiça, dos que vivem das migalhas dos que se banqueteam. Os pobres no texto lucano não só representam o Israel que sofre (Lc 6,20), como também aqueles que não têm meios para se sustentar e todos aqueles e aquelas que são rejeitados pelo sistema que oprime (Lc 11,41; 12,33; 14,13). A cegueira dissipada pelo salvador no terceiro evangelho pode ser no sentido literal (Lc 18,35-43), como designar de cegos aqueles que ainda não aceitam Jesus como o salvador e messias de YHWH (Lc 1,78-79; 2,29-32; 3,6) (BEALE; CARSON, 2014, p. 363). O sentido de redenção não só designa no evangelho a entrega total de Jesus na cruz pela salvação do gênero humano, mas também pode ter sentido de libertação do mal (Lc 13,11-13), como a libertação de uma dívida (Lc 11,4). Além da passagem de Is 61,1-2 ser de fundamental importância para a teologia e a cristologia em Lucas, em Lc 7,22, o autor fará uma nova alusão a essa passagem do terceiro Isaiás (BEALE; CARSON, 2014, p. 363).

A salvação, no terceiro evangelho, tem um sentido amplo de libertação: seja dos males físicos e sociais, do egoísmo, da sede de poder, ou da falta de comunhão com YHWH. “É a salvação em sua integralidade que Jesus traz e que interessa ao evangelista” (ROSSÉ, 2001, p. 155).

Talvez por ser médico (Cl 4,14), exista em sua mensagem uma necessidade de cuidar da saúde física e espiritual de seus contemporâneos. Essas exigências de uma saúde espiritual vigorosa provocavam os cristãos a uma vida nova, mudanças de paradigmas e transformação mental (KONINGS; MAZZAROLO, 2016, p. 11).

Assim, a proposta do Reino é a inversão total do paradigma de então: quem é cego agora vai enxergar; o escravo será livre; a salvação, que é para todos e todas que creem que Jesus é o messias de YHWH, virá como aurora para aqueles que são oprimidos. Essa redenção já tem seu momento específico para acontecer: será no ano favorável ao Senhor.

Por fim, Lc 4,19 atesta: “anunciar um ano da graça do Senhor”. O autor recorre à primeira parte de Is 61,2 e exclui o restante do versículo que fala sobre o ano da vingança de YHWH e o consolo aos enlutados. Mais uma vez, Lucas aproveita do texto o que melhor expressa sua teologia. Neste caso, ele retoma a tradição do ano do jubileu (Lv 25).

O ano jubilar, depois de um período de 50 anos⁷, era o ano em que todas as dívidas eram perdoadas, os escravos eram libertos; os campos descansavam; os proprietários podiam ter de volta sua propriedade perdida por dívida; era “um tempo extraordinário, onde toda a terra retorna ao seu criador, que retribui generosamente sua graça a todos” (STUBLMUELLER, 2002, p. 450). Enfim, esse ano representava um recomeço para todos, ressaltando desta forma que YHWH é o Senhor do mundo e da história e que “as estruturas da vida social e econômica devem refletir o governo de Deus” (KARRIS, 2002, p. 899).

Com o passar do tempo, a chegada do ano jubilar foi associada à profecia messiânica e esse ano deixa de ser considerado um ano civil qualquer para simbolizar o tempo do messias esperado (CHAMPLIM, 1985, p. 50). Da mesma forma, o autor do terceiro evangelho o apontará como o início da salvação do mundo em Jesus Cristo (MORRIS, 1986, p. 102).

Em Lucas, o ano da graça de Deus se inicia com a proclamação-cumprimento da Escritura por Jesus na sinagoga de Nazaré. Portanto, o ano jubilar para todos, principalmente para os pobres, foi inaugurado por Jesus, o profeta escatológico, para tornar-se uma realidade histórica, tornando-se acessível a todos, sendo os pobres os destinatários prioritários (Lc 2,25; 7,22).

⁷ Este período tem como referência o tempo do exílio babilônico.

Pontua-se esta passagem do Evangelho como o programa ministerial de Jesus porque o autor, com maestria, conseguiu condensar sua cristologia, a mensagem da boa-nova de YHWH para o mundo, como também identificar os destinatários da mensagem salvífica prometida a Israel por YHWH e cumprida agora por seu filho Jesus.

Jesus é o profeta escatológico, o messias, o redentor que, pleno do Espírito Santo, veio para realizar o projeto revolucionário do Pai, que era restaurar a criação, lembrar a essa sociedade tão assimétrica que seus preferidos são os necessitados, os pobres, o reino é deles.

Desta feita, Lucas conclama a Igreja de Cristo de ontem e de hoje a fazer uma experiência profunda com o Espírito Santo, para receber o múnus profético e anunciar a construção de um Reino para todos, principalmente aos que se encontrarem nas periferias da vida encurvados sob o jugo da opressão, da pobreza. A ação redentora da Igreja de Cristo vai de encontro às desigualdades na sociedade e denuncia todo e qualquer sistema que escraviza e exclui.

A proclamação da Palavra de YHWH na Igreja deve ser este grito de denúncia contra toda manifestação de discriminação e exclusão em qualquer tempo em que esta redenção se plenifica.

Como foi demonstrado, em seu discurso programático, registra-se a relevância dos pobres como prioridade no anúncio da boa-nova de Jesus. Algumas passagens realçam a preocupação do evangelista, no contexto de sua comunidade, com os menos favorecidos que têm, no mal uso das riquezas, no egoísmo e na falta de conversão, a razão da existência de tantas desigualdades entre irmãos e irmãs.

O primeiro texto é o Magnificat, um hino escatológico que, a partir do louvor de Maria, recorda a misericórdia de YHWH para com os pobres do antigo Israel. Em seguida, identifica-se que as ações do presente influenciarão a vida futura na parábola do rico e de Lázaro. Por fim, há a narrativa da oferta singela da viúva no templo de Jerusalém. Ainda no caminho de se entender a relevância da terminologia pobre/pobreza no terceiro evangelho, será analisada a parábola do rico e Lázaro, na qual o foco será a pedra de toque da mensagem do evangelista: o bom e o mal uso das riquezas e como as atitudes do presente podem definir a vida eterna.

3.2.3 A Parábola do Rico e do Pobre Lázaro (Lc 16,19-31)

Esse texto não tem uma delimitação clara porque ele está incrustado numa série de ensinamentos de Jesus. A maior parte desses ensinamentos versa sobre a questão dos bens materiais e do dinheiro. No entanto, o que precede imediatamente a parábola é uma orientação sobre o matrimônio. A parábola teria o seu contexto ideal em Lc 16,16 porque faz uma referência à Lei e aos profetas. Essa menção à Lei faz uma inclusão com o final da parábola pela referência a “Moisés e os profetas”, ou seja, a Lei e a profecia. A perícopes começa em Lc 16,19 porque há uma clara mudança de temática. E se encerra em Lc 16,31 porque no versículo seguinte, em 17,1, tem-se uma indicação temporal, sugerindo um tempo subsequente. Ali, se diz “Depois, disse a seus discípulos”. Isso indica o início de uma nova perícopes. Aí também se encontra a mudança de temática, pois passa-se ao tema dos escândalos.

A – 16,19-21: um homem rico X um pobre chamado Lázaro

B – 16,22: morte de ambos: Lázaro levado ao seio de **Abraão** – rico sepultado

C – 16,23-28: seio de **Abraão** X lugar de tormento dos mortos

B' – 16,29-31: **Abraão** ... Moisés e os Profetas ... “alguém ressuscitado dos mortos”

Essa estrutura, ainda que imperfeita, mostra que a parábola tem seu foco no diálogo entre Abraão e o rico em seu lugar de tormento. Nesse modo de ver, os primeiros versículos preparam o diálogo ao mostrar a situação de cada personagem na terra e a inversão após a morte. Porém, o texto também pode ser pensado em dois momentos: Nos versículos 19-26 observa-se, de maneira clara, a assimetria entre a vida presente e a vida futura quando não se tem uma postura correta diante da riqueza, dos bens materiais. Já nos versículos 27-31, a ausência desta postura indica que não houve conversão, assunto tratado na segunda parte da parábola (FITZMYER, 1987b, p. 752).

Enquanto no relato programático de Jesus e no cântico de Maria a centralidade da mensagem é a inversão de valores entre o mundo sonhado por YHWH e a prática injusta e opressiva do mundo que acontece no caminhar da história humana, o texto de Lc 16,19-31 diz respeito a uma inversão que transcende a concretude da história humana. O sentido da terminologia pobre será muito importante para se entender o tema central da parábola, que é a conversão (FITZMYER, 1987b, p. 752).

Essa parábola se encontra na seção da viagem para Jerusalém (Lc 9,51–19,44). Como já visto anteriormente, o autor do terceiro evangelho, em sua narrativa, mostra Jesus como o mestre itinerante que vai instruindo seus discípulos ao longo de uma caminhada. Aqui, o destino é Jerusalém, onde o Filho cumprirá, até as últimas consequências, a vontade do Pai.

O bloco narrativo ao qual pertence a parábola é Lc 16,1–17,10 e o tema predominante é o bom e o mau uso dos bens materiais. O discurso é direcionado, em primeiro lugar, aos discípulos (Lc 16,1), depois aos fariseus (Lc 16,14), retornando em seguida aos discípulos (Lc 17,1). Aqui, a multidão não é mencionada (ROSSÉ, 2001, p. 617). Essa seção é constituída, em sua maior parte, por materiais vindos da *Quelle* e da fonte particular de Lucas (ROSSÉ, 2001, p. 358).

Não existe uma estrutura definida ou uma ordem lógica para a seção. Percebe-se, por outro lado, na referida seção, a maneira própria de composição do autor: ele junta as palavras de Jesus com parábolas que mais se adequem e melhor ilustrem a sua mensagem teológica, não esquecendo também seus versículos introdutórios e conclusivos. Dessa maneira, o autor almeja que sua narrativa chegue aos leitores de forma contínua (ROSSÉ, 2001, p. 359).

O capítulo precedente (Lc 15) já traz indícios desse tema ao apresentar o filho mais novo que usou mal seus bens e acabou na miséria, depois se arrepende e é acolhido pelo pai misericordioso. O capítulo termina quando o pai amoroso insiste para que o filho mais velho aceite dividir seus bens com seu irmão que retorna para a casa do pai (FITZMYER, 1987b, p. 692). Assim como o capítulo 15, o capítulo seguinte tem por objetivo destacar a má conduta dos fariseus. “Os fariseus do evangelho de Lucas são mais estereótipos do que figuras históricas propriamente ditas (...). A principal característica dos fariseus é ser descritos como antítipos de Jesus e dos discípulos” (MOXNES, 1995, p. 143).

Então, para ressaltar todo o antagonismo da figura do fariseu em seu escrito, Lucas inicia o capítulo 16 contando a parábola de um certo administrador inescrupuloso, que é elogiado pelo seu Senhor, posto que usou de forma boa seus bens. Como se entender a ação de um homem trapaceiro, mas que aqui fez bom uso de seus bens?

A explicação mais provável para o que realmente aconteceu quando o administrador reduziu as dívidas é que ele abriu mão da sua comissão ou os juros. Os juros podiam ser exorbitantes, de modo que não era impossível

chegarem a vinte e cinco (16,7), ou até a cem por cento (16,6) (MOXNES, 1995, p. 133).

O administrador, ao renunciar a sua comissão injusta, foi elogiado pelo seu patrão (MOXNES, 1995, p. 133). Outro ponto positivo foi ele ter usado o dinheiro injusto para fazer amigos. “Fazer amigos, dando aos necessitados tinha efeito libertador. Significava colocar as pessoas em pé de igualdade” (MOXNES, 1995, p. 135).

O versículo 13 é de suma importância para a defesa que faz o autor do bom uso das riquezas: o perigo de deixar-se escravizar pelo dinheiro. Os versículos 14-15 são direcionados aos fariseus em sua idolatria ao dinheiro (FITZMYER, 1987b, p. 724). Esses versículos poderiam ser facilmente uma transição para a parábola do rico e Lázaro, porém os versículos 16-18 ainda discorrem acerca da lei.

Importa ressaltar que esta crítica aos fariseus (14-15) só é encontrada em Lucas (FITZMYER, 1987b, p. 724). Em seguida, está a parábola do rico e do pobre Lázaro (19-30). A seção termina em Lc 17,1-10, agora com recomendações direcionadas aos discípulos (ROSSÉ, 2001, p. 617).

De todos os personagens das parábolas de Jesus: fariseu, publicano, o pai, o filho mais novos, o filho mais velho, somente este pobre é reconhecido por seu nome: Lázaro. Faz-se necessário também conhecer o significado desse nome: *aquele a quem YHWH ajuda* (BAILEY, 2016, p. 384).

A palavra usada pelo autor para se referir a Lázaro é *ptōchos*, *pobre*, aqui como substantivo para designar um mendigo, aquele extremamente necessitado da ajuda do outro para sobreviver a quem, apesar de seu estado extremo de pobreza, é atribuído um nome (HAUBECK; SIEBENTHAL, 2009, p. 510).

O primeiro personagem que aparece é o anônimo rico que, segundo o texto bíblico, faz questão de ostentar roupas caras e banquetes diários. A púrpura, na época, era caríssima, somente os muito ricos poderiam usar. O linho referido pelo texto era um tipo de algodão egípcio usado para roupas íntimas. Logo, o autor faz questão de demonstrar quanto dinheiro tinha este homem (BAILEY, 2016, p. 383).

Na sequência, o autor descreve o outro personagem: o pobre Lázaro, “ele estava doente, faminto e coberto de feridas” (BAILEY, 2016, p. 384). A situação de Lázaro era: sua veste, ao invés de púrpura, eram as feridas que o cobriam; tinha fome e nem as migalhas recebia; os servos que lhe aliviavam as dores eram os cães que lambiam suas chagas (BAILEY, 2016, p. 388).

“A intenção de Lucas é comover o leitor acerca do estado de aflição do pobre, que faz parte da categoria proclamada por Jesus de *bem-aventurados*” (ROSSÉ, 2001, p. 641). Mesmo não traçando um perfil psicológico explícito de Lázaro, pode-se ler nas entrelinhas que Lucas apresenta o mendigo como uma alma simples, pacífica em seu sofrimento, e que sabia conviver bem com os que lhe rodeavam: os cães (BAILEY, 2016, p. 389). Na pessoa de Lázaro, o autor mostra o pobre que encara com paciência e fé seu destino (ROSSÉ, 2001, p. 641).

Nos versículos seguintes (22-23), será o começo da inversão da situação dos dois personagens entre a vida terrena e a vida celeste, pois, segundo o texto, ao morrerem, Lázaro é levado pelos anjos e o rico é apenas sepultado.

O v. 23 é o coração da parábola, pois retrata o lugar onde ambos viverão sua eternidade. “A tensão dramática entre o rico e Lázaro continua na vida após a morte; uma tensão fundamental para aquilo que a parábola traz” (BAILEY, 2016, p. 388). Assim, agora é o pobre Lázaro que é recebido com honras por Abraão e reclina em seu seio, enquanto o rico é atormentado pelo sofrimento aterrador que é estar longe da presença de YHWH. “A situação se inverte: Lázaro está em posição de poder, reclinado ao lado de um homem de muita influência: Abraão” (BAILEY, 2016, p. 388). Dessa forma, o rico, em sua vida extravagante e luxuosa de vestes suntuosas e grandes banquetes, é impedido, por sua vaidade, de olhar para Lázaro, ver a necessidade daquele faminto e doente mendigo que está deitado em seu portão (FITZMYER, 1987b, p. 752).

Ao ver, de longe, Lázaro no seio de Abraão, o rico clama por misericórdia, sentimento que ele nunca demonstrou por Lázaro. Em vida, ele ignorou Lázaro em suas aflições. Agora, apesar dos tormentos, o rico não esboça nenhum arrependimento, pelo contrário, pede a Abraão que mande Lázaro até ele para saciar sua sede, em uma atitude arrogante de senhor e servo (BAILEY, 2016, p. 389).

O rico, mesmo depois da morte, continuava a enxergar Lázaro apenas com os olhos e nunca com misericórdia (BAILEY, 2016, p. 390). A postura de Lázaro é o silêncio, posto que, para o autor, Lázaro é o paradigma do ser misericordioso (Lc 6,35-36). Assim, Lázaro cultivava o silêncio nos dias de sofrimento e permaneceu em silêncio após a inversão de seu destino celeste, quando não existia mais sofrimento, e enquanto escutava o rico exigindo que ele o servisse (BAILEY, 2016, p. 391). Após o clamor do rico, Abraão lhe responde usando o típico “clamor dos

profetas quando apelam com o verbo *lembra-se* (Mq 6,5) para que o desobediente Israel se arrependa” (BAILEY, 2016, p. 392). Mesmo sendo reconhecido como filho por Abraão, essa descendência do patriarca não trará nenhuma mudança ao seu destino eterno (ROSSÉ, 2001, p. 644). Então, Abraão relembra a vida passada do rico e de Lázaro.

A primeira constatação feita por Abraão é que, enquanto vivo, o rico recebeu muitas coisas boas: riqueza, saúde plena. Tudo isso não foi por méritos pessoais, mas foi dom de YHWH (BAILEY, 2016, p. 392). A esse dom de YHWH o rico retribuiu com uma vida extravagante e sem misericórdia para com os pobres. Por outro lado, continua Abraão, Lázaro ficou com os males: pobreza, doença, abandono. Por isso, agora o rico sofre tormentos e Lázaro é consolado.

Esse consolo vem para aplacar a maior aflição do pobre mendigo, que era o tratamento recebido por ele da parte do rico, isto é, seu total desprezo. Assim, “Deus deu boas coisas ao rico, e este mesmo homem, por sua vez, transmitiu coisas ruins a Lázaro, deitado indefeso em seu portão” (BAILEY, 2016, p. 392). O rico esqueceu-se de ouvir Moisés e os profetas, pois, se os tivesse escutado, saberia que a riqueza só é sinal de salvação quando ela é repartida com aqueles que nada tem, como bem diz o sermão de São João Crisóstomo: “Trarei a vós o testemunho das divinas Escrituras, dizendo que roubo não é apenas o desvio dos bens de terceiros. Deixar de compartilhar seus bens com outros é roubo, embuste e fraude” (2022, p. 78). Na sequência, Abraão lhe recorda que a mesma distância que havia em relação ao pobre em sua vida terrena, agora, na eternidade, existe um abismo intransponível entre as duas realidades transcendentais.

Da mesma forma que Lázaro ficava no portão só desejando se fartar das migalhas dos banquetes do rico, agora era a sua vez de apenas ver de longe as delícias do seio de Abraão (BAILEY, 2016, p. 392). Era como se YHWH dissesse ao rico: “Mandei o pobre Lázaro para o teu portão, para ensinar-te a virtude e para receber teu amor. Ignoraste este benefício e recusaste tua ajuda para a salvação” (CRISÓSTOMO, 2022, p. 77).

O rico ainda faz um segundo pedido a Abraão: que mande Lázaro à casa de seus irmãos para que se convertam, para que não passem o mesmo tormento que ele. Se, no primeiro pedido, ele trata Lázaro como um garçom, aqui o trata como um garoto de recado, que servirá aos interesses de seus superiores, o rico e sua família. Como é colocado, o rico não esboça qualquer arrependimento (BAILEY, 2016, p.

393). Alguns comentadores acreditam que o simbolismo dos números faça todo o sentido quando o rico se refere aos seus cinco irmãos ainda vivos, pois seis é um número que significa o mal, o imperfeito. “Tivessem eles recebido Lázaro na família, seriam sete irmãos (o número da perfeição)” (BAILEY, 2016, p. 393). Já outros comentadores apontam para a personificação da comunidade na figura dos cinco irmãos (ROSSÉ, 2001, p. 617).

Mais uma vez, porém, Ihe é negado o pedido. Abraão diz que eles (os irmãos) já têm Moisés e os profetas, que, como no relato dos discípulos a caminho de Emaús (Lc 24,25-27) representam a Escritura. O termo é ouvir, posto que no século I estimava-se que apenas de 3 a 10% da população era alfabetizada. Logo, o judeu praticante da lei ia ao templo ou à sinagoga (Lc 4,14-15) para ouvir a palavra lida pelo sacerdote ou rabino. Assim, a família do rico, se ouvir as palavras da Escritura, numa perspectiva de conversão, certamente, terá um destino diverso que seu irmão que jaz nos tormentos eternos (BAILEY, 2001, p. 394). Apesar da insistência do rico, Abraão encerra a conversa de forma enfática, ao declarar que o único caminho para a conversão é a escuta e a prática da palavra de YHWH. Pode-se dizer que:

A parábola evoca um quadro realista de parte muito grande do mundo em que a divisão entre ricos e pobres refletem uma brutal injustiça. Não deveria haver este tipo de coisa. O leitor/ouvinte é incentivado e estimulado a criar uma sociedade justa, em que os cuidados adequados se estendam aos pobres (BAILEY, 2016, p. 395).

A parábola lucana nos mostra um caminho para a construção de uma sociedade justa, solidária e fraterna, em que todas as pessoas tenham os mesmos direitos e deveres. Esse caminho é a palavra de YHWH. Agora, além de Moisés e os profetas, há a palavra de nossa salvação, isto é, a boa-nova de Jesus, para ouvir, ler e anunciar ao mundo a construção do Reino de YHWH entre nós.

E assim, fortalecendo-se nas Escrituras, se aprenderá a compartilhar todo dom que se recebe de YHWH, pois tudo o que YHWH oferece à humanidade, seja uma virtude ou um bem material, é para ser compartilhado com todos, principalmente com os mais necessitados, que muitas vezes estão sentados em nossos portões, e que, por falta do ensinamento da Palavra, não se consegue enxergar. A conversão se faz necessária, no hoje de nossa vida. Uma conversão

sincera, de um coração contrito e totalmente entregue nas mãos de YHWH, como nos mostra a próxima perícopes de Lucas 21,1-4.

Por fim, ao se referir à metodologia de ensino do mestre de Nazaré, afirma BAILEY:

Jesus foi um teólogo metafórico, isto é, seu principal método de criar sentido era por meio de metáforas, símiles, parábolas e ações dramáticas e não mediante lógica e razão. Ele criava significado como um dramaturgo e um poeta e não como um filósofo (2016, p. 281).

É em forma de parábola que Jesus adverte seus seguidores sobre como encontrar a felicidade na vida eterna a partir de suas atitudes concretas no presente de sua vida. A perícopes continuará a discorrer acerca da misericórdia. A lição desta parábola é que a pessoa que não usar de misericórdia para com o seu próximo, nesta vida, não encontrará misericórdia da parte de YHWH, na outra vida (KONINGS; MAZZAROLO, 2016, p. 102). A parábola não trata da oposição entre ricos e pobres e nem da vida além-túmulo, mas se propõe a advertir a comunidade, com muitos ricos, a não ter o mesmo fim do personagem rico da parábola (ROSSÉ, 2001, p. 639).

3.2.4 A Oferta da Pobre Viúva (Lc 21,1-4)

A perícopes começa em Lc 21,1 e termina em 21,4. Embora não haja mudança de espaço, Jesus continua no templo (Lc 20,1). É dentro do templo que ele “levanta os olhos e vê”. O que justifica o recorte aqui é a mudança de foco porque Jesus se volta para personagens secundários, ou seja, eles não têm nenhuma fala, os ricos e uma viúva pobre para usá-los como exemplos em seu ensinamento. O limite final pode ser justificado porque no versículo seguinte percebe-se uma mudança de personagens e de tema: agora entra um personagem coletivo indistinto indicado pelo termo “alguns” e passa-se da questão da oferta para o discurso escatológico. Além da mudança de tema, existe a mudança de gênero literário.

O texto pode ser assim estruturado:

A – 21,1: Levantando os olhos, ele viu **os ricos** *lançando ofertas* no Tesouro do Templo

B – 21,2: Viu também uma viúva indigente, que *lançava duas moedinhas*

C – 21,3: E disse: “De fato, eu vos digo que essa pobre viúva *lançou mais que todos*,

B' – 21,4a: Pois **todos aqueles** deram do que sobrava para as *ofertas*;

A' – 21,4b: Esta, porém, na sua penúria, *ofereceu tudo* o que possuía para viver”

Agora se faz necessário entender o texto em seu contexto. Essa perícopes faz parte da seção (Lc 19,45–21,38), que, como diz a profecia de Mt 3,1, é o Messias que chega ao templo. Sem dúvida, a chegada do Messias ao templo é o ponto de chegada da viagem que tinha por destino a cidade santa dos judeus, ponto de encontro e de dispersão entre Israel e a igreja dentro da história da salvação (ROSSÉ, 2001, p. 750). O templo é, para Lucas, “lugar da presença de YHWH, é a casa do Pai, logo, é a residência oficial de Jesus” (ROSSÉ, 2001, p. 750).

Quando criança, ele foi apresentado no templo (Lc 2,34). Agora, o Messias retorna para ensinar. Esse ensinamento provocará duas reações a seus interlocutores: a multidão o ouvirá com atenção (Lc 19,48; 21,38), enquanto sofrerá hostilidade (ROSSÉ, 2001, p. 750) das autoridades judaicas: escribas, fariseus e a classe sacerdotal.

Antes, porém, de iniciar seu ensino, faz-se necessário descontaminar o local (Lc 19,45-46). Dessa forma, ele chega à cidade como rei e entra no templo como um profeta (ROSSÉ, 2001, p. 750). E assim, os dias de Jesus serão dedicados ao ensino (ROSSÉ, 2001, p. 755).

A perícopes que precede Lc 21,1-4 é a admoestação contra os escribas em Lc 20,45-47. Trata-se da acusação contra as autoridades religiosas, que devoram as casas das viúvas, isto é, aproveitam-se de sua fragilidade para enganá-las e roubá-las (BROWN, 2002, p. 346). A perícopes posterior (Lc 21,5-19) diz respeito ao futuro de Jerusalém (KONINGS; MAZZAROLO, 2016, p. 120). A grande seção terminará em Lc 21,37-38, cujos dois versículos finais constituem um sumário da atividade de Jesus no templo (FITZMYER, 2005, p. 263). Nestes quatro versículos da perícopes, a palavra pobre é usada duas vezes. Será verificado o sentido do termo para uma maior compreensão da mensagem do autor.

Seguindo a dinâmica das duas perícopes analisadas anteriormente, a perícopes trata, mais uma vez, do contraste entre ricos e pobres e, novamente, o tema da inversão de conceitos e valores será ressaltado. Na cena, encontram-se Jesus, os ricos e a viúva.

No final do capítulo anterior, Jesus identifica o seu auditório: “Jesus se dirige aos discípulos diante de todo o povo que, na linguagem lucana, alude à comunidade futura” (FABRIS, 2006, p. 200). A fonte da perícopes é Mc 12,41,44. Lucas irá compor

sua própria introdução⁸. A intenção da fonte usada por Lucas é contrastar e fazer a inversão de conceitos entre ricos e pobres. É de fundamental importância para o autor demonstrar que a oferta não é mensurada pelo seu valor monetário, mas pelo que o doador deixou de si, isto é, quanto custaria àquele que deixou a oferta? (FITZMYER, 2005, p. 207).

Aqui, a viúva não é nomeada, mas qualificada como pobre. Lucas faz uso de dois termos para expressar esse estado de pobreza da viúva: *penichros*, que designa o pobre como necessitado, aquela pessoa que tem apenas meios necessários para sobreviver (CASALEGNO, 1988, p. 10) e *ptōchos*, o pobre, o mendigo, aquela pessoa que vive uma situação contínua de pobreza (LOUW; NIDA, 2013, p. 502). Na sequência serão apresentadas as características dos ricos que fazem a oferta no templo.

A maneira como os ricos são apresentados por Jesus “é uma crítica impiedosa da vaidade e avareza dos peritos da lei judaica” (FABRIS, 2006, p. 200). Os ricos são aqueles que tiram proveito das pessoas indefesas e fracas, para ficarem cada vez mais ricos e poderosos. Jesus, como o profeta escatológico, denuncia as más ações dos líderes religiosos e os condena sem piedade (FABRIS, 2006, p. 200). Esta condenação é demonstrada nos quatro primeiros versículos do capítulo 21. O texto diz que Jesus levanta a vista e vê as duas cenas de oferta, a dos ricos e a da viúva.

Os ricos, supõe-se que venham com vestes suntuosas e que sejam os mesmos que extorquem os mais necessitados (Lc 11,41-46), chegam para fazer sua oferta. Naquela época, não existia dinheiro em papel, então o que eles traziam eram volumes e mais volumes de moedas para depositar no cofre do templo e para ostentar seu poder e sua riqueza, “faziam tilintar as moedas que caíam no cofre” (KONINGS; MAZZAROLO, 2016, p. 120). Isso para que todos soubessem que eles davam muitas esmolas, para que todos os considerassem fiéis cumpridores da lei. Depois, virá a humilde oferta da viúva: duas moedinhas (dois *leptos*) (KONINGS; MAZZAROLO, 2016, p. 200).

Dessa forma, a oferta da pessoa pobre parece insignificante em relação à oferta do rico. Porém, “Jesus inverte radicalmente o conceito da oferta religiosa” (FABRIS, 2006, p. 200).

⁸ Ele omite a informação de Marcos de que Jesus estava sentado.

A mensagem da pequena perícopa remonta à pergunta de Lc 16,13: a quem se deve servir, a YHWH ou ao dinheiro? A oferta da viúva é de uma total entrega nas mãos de YHWH: ela oferece a YHWH tudo o que tem, pois tem total confiança nele. Por isso, Jesus diz que a oferta maior foi a da viúva pobre, pois ela serve unicamente a YHWH e demonstra, nesta entrega, toda a sua liberdade da angústia de posses. Enquanto o rico, poderoso, arrogante e explorador dos fracos, apesar de ofertar um valor monetário superior, tem como senhor de sua vida o dinheiro (Lc 16,13). Quem ainda é escravo do dinheiro não está preparado para uma entrega total de sua vida a YHWH (FABRIS, 2006, p. 200).

Em sua mensagem teológica, Lucas deseja realçar a relação do/a discípulo/a com o dinheiro e os bens materiais, pois eles interferem de maneira direta nas relações sociais, em comunidade, como também no relacionamento pessoal com YHWH. Em seus textos, o autor “está interessado na estrutura global das relações interpessoais em termo de poder, direitos e recursos” (MOXNES, 1995, p. 156).

O apelo fundamental de Lucas é que sua comunidade entenda que cada pessoa tem seu valor em um contexto de relações sociais. E no centro dessas relações sociais se encontram a economia, o dinheiro, a riqueza. Por isso, interpretando a mensagem de Lucas, Moxnes, afirma: “Quando o dinheiro se torna um fim em si, e não um meio para ser usado para as necessidades em comum, torna-se demoníaco, uma ameaça à coexistência humana” (1995, p. 156).

É comum nos textos lucanos, aparecer de repente o *outro* que pode ser: a mulher, o pobre, a viúva. O outro assume o protagonismo da história, despojando, assim, aqueles privilegiados: ricos, autoridades religiosas, isto é, a elite daquela sociedade. Lucas vira o mundo de cabeça para baixo. Não são os ricos, mas sim os pobres que estão mais próximos de YHWH (Lc 16,19-31), como também os marginalizados e impuros, a “quem o amor de Deus dá vida (7,36-50)” (MOXNES, 1995, p. 157). A partir dessas narrativas, o autor prepara o julgamento escatológico no qual os poderosos serão vencidos (Lc 1,52-53) e acontecerá a inversão dos destinos entre pobres e ricos (Lc 6,20-26). Lucas, ressalta que “os pobres e necessitados entram neste mundo não como simples beneficiários dos dons dos ricos, mas como pessoas de quem depende o futuro do mundo” (MOXNES, 1995, p. 157).

Ao usar a terminologia referente ao pobre e à pobreza, o autor do terceiro evangelho, deseja salientar esse momento novo que é a chegada do Reino de YHWH entre nós. Lucas trata a questão da urgência da conversão. Essa conversão se dará paulatinamente na história concreta do mundo, e principalmente nesse novo olhar das relações humanas, nas quais o dinheiro e as riquezas não serão os paradigmas, e sim a caridade, a fraternidade e a solidariedade. O Reino é partilha, comunhão e união. Para Lucas, o Reino vai brotando na fé no Ressuscitado e na vivência cristã diária, até que chegue à plenitude da salvação em seu determinado tempo histórico e no tempo escatológico.

E dentro dessa perspectiva escatológica da inversão de papéis entre fracos e poderosos, ricos e pobres, que traços ou ecos podem-se perceber nas comunidades cristãs de hoje? Como os discípulos e discípulas de Jesus Cristo estão levando essa redenção aos que vivem aprisionados em nossa sociedade?

O pobre de hoje pode ser identificado como o carente, o que nada tem de seu para que possa viver com um mínimo de dignidade. Porém, existem grupos marginalizados pela sociedade, que são acolhidos no coração misericordioso e paternal de YHWH: mulheres, imigrantes, pretos/pretas, indígenas, LGBTQIA+ etc. E assim, o mundo, cristão ou não, tende a construir muros para afastar o que lhe é diferente; logo, surgirão expressões que denotam esses muros: xenofobia, homofobia, aporofobia etc.

E a Igreja, que tem como fundamento os apóstolos, como responde a esse apelo de salvação hoje? Como essa Igreja interpreta essa salvação histórica que o evangelista apresenta? O que o atual pontífice tem a ensinar sobre uma Igreja pobre e que acolha os pobres?

4 A IGREJA DE CRISTO VAI AO ENCONTRO DO POBRE

No capítulo anterior, foi vista a centralidade do pobre no anúncio da boa-nova de Jesus a partir da comunidade lucana. Agora, verificar-se-á como a Igreja levará ao mundo a mensagem de libertação e de construção do Reino de YHWH; reino esse que só acontecerá com o acolhimento e a promoção do sujeito da pobreza, posto que esse é o destinatário privilegiado desse reino.

A Igreja nasceu sobre o fundamento das testemunhas oculares que viram e ouviram os ensinamentos de Jesus de Nazaré, que nasceu pobre e escolheu viver junto dos necessitados de sua época: doentes, mulheres, mendigos, prostitutas, crianças, publicanos, estrangeiros.

O cristianismo, das pequenas, pobres e marginais comunidades de seu início, passou à religião oficial do império romano até a Igreja chegar a ser um rico império que buscou deter tanto o poder temporal como o divino em um período da história que foi conhecido por cristandade.

A busca por riquezas, poder e luxo fez com que a Igreja de Cristo se distanciasse da boa-nova anunciada por Jesus, que era a vivência de uma igreja pobre, que deveria ir ao encontro daqueles que eram os destinatários privilegiados do Reino de YHWH: os pobres.

Após um hiato de séculos e depois das duas grandes guerras do século XX, a Igreja desejou um retorno às fontes do cristianismo e esteve disposta a refletir sobre seu papel em um novo contexto histórico, no qual ela não era mais o centro do mundo e a fé era cada vez mais ignorada diante de um mundo cada vez mais racional.

Logo, a Igreja precisou se aproximar do mundo, isto é, dos problemas concretos do ser humano. Essa aproximação se deu com a convocação, por S. João XXIII, do Concílio Vaticano II.

É certo que o Concílio não tratou o problema da pobreza de forma concreta; lançou, porém, sementes para que a Igreja se voltasse para a pessoa do pobre. Assim, dentro do Concílio surgiu um grupo de padres conciliares, chamado Igreja dos pobres, que, até o final do Concílio, propôs um pacto para uma vivência pobre em uma Igreja pobre.

Depois, a Igreja particular latino-americana e caribenha propôs uma opção preferencial à pessoa pobre. Surgiu, também na América Latina, uma teologia encarnada na história e que tem, na pessoa do pobre, seu fundamento e meta, conhecida como da libertação.

Dando seguimento, pontuar-se-á algumas posições da Igreja na busca de retomar a mensagem evangélica, principalmente em relação aos pobres: os preferidos de YHWH, posições essas que terão ressonância a partir do Concílio Vaticano II. A primeira posição terá um caráter pessoal, quando uma boa parte dos padres conciliares optou por uma forma de vida pobre com os simples, almejando uma igreja pobre. As outras duas posições a serem colocadas se desenvolveram numa Igreja particular: a Igreja latino-americana.

Depois, trazendo o tema dos pobres para os dias atuais, mostrar-se-á, por duas óticas diversas, como é vista a situação dos pobres. A aporofobia e a mensagem evangélica são esses dois olhares que o mundo atual propõe para o enfrentamento da pobreza. Diante de dados atuais, que serão verificados no final deste capítulo, se entende a urgência no enfrentamento à pobreza.

No tópico seguinte, serão mostradas três dessas ações concretas da Igreja, a partir do Concílio iniciado por S. João XXIII, que pretendia um retorno às fontes evangélicas, mais precisamente à premissa evangélica de uma Igreja pobre em direção aos pobres. A primeira dessas ações, que será lembrada como o pacto das catacumbas, aconteceu ainda dentro do Concílio, a partir de um grupo de padres conciliares que viam a urgência de uma postura firme da Igreja frente às desigualdades do mundo. Apesar de não ter sido um pacto uníssono na Igreja, contribuiu para que outras ações surgissem.

4.1 O PACTO DAS CATACUMBAS

Em 11 de setembro de 1962, um mês antes da abertura do Concílio, o Papa João XXIII, em uma mensagem radiofônica, utilizou a expressão Igreja dos pobres, para destacar como a Igreja deve se colocar no mundo: a partir de sua fé em Cristo, buscando viver a justiça e a igualdade entre todos os povos, e tendo por prioridade os pobres. No entender de João XXIII, essa Igreja deveria dar um passo além, isto é, para que pudesse ser uma Igreja de todos ela teria que ser prioritariamente dos pobres (DOMEZI, 2015, p. 14).

Pode-se afirmar que, a maior contribuição de João XXIII para o Concílio foi o uso da expressão Igreja dos pobres, posto que a intenção por trás da expressão era objetivar uma Igreja que se identificasse com os pobres. Contudo, a voz do Papa João XXIII, para que o pobre tivesse um protagonismo dentro do Concílio, não encontrou eco nos padres conciliares, já que o Concílio girou em torno do ecumenismo e do diálogo da Igreja com o mundo. Contudo, pode-se afirmar que, mesmo sem o protagonismo almejado por João XXIII, a preocupação com o pobre ultrapassou o Concílio.

Com a morte de João XXIII, ocorrida logo após a primeira seção conciliar, o Papa Paulo VI concluiu o Concílio, dando continuidade à missão do Papa anterior, que era mostrar ao mundo uma nova imagem da Igreja de Cristo, isto é, afastar-se “da velha imagem de senhora autossuficiente, para entender-se e agir como servidora da humanidade” (DOMEZI, 2015, p. 14).

Foi nessa perspectiva de uma Igreja servidora e pobre para os pobres que surgiu um grupo denominado Igreja dos pobres. A rede Igreja dos pobres tinha cerca de 50 bispos e 30 outros membros que, de maneira periférica, fomentavam discussões acerca da temática do pobre e da pobreza durante as seções conciliares. Esse grupo foi de fundamental importância na elaboração da *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança) e da *Populorum Progressio* (Progresso dos Povos) e terá o ápice de sua atividade na elaboração de um compromisso concreto no final do Concílio.

O grupo nasce na primeira seção do Concílio. Em sua primeira reunião, realizada em 26 de outubro de 1961, foi proposto o objetivo fundamental do grupo: “colocar o problema da evangelização dos pobres e do apostolado do meio operário no centro das preocupações conciliares” (DOMEZI, 2015, p. 16).

Contudo, o grupo nunca teve status oficial no Concílio, assim como nunca conseguiu, como planejado, instituir uma secretaria conciliar destinada à causa do pobre e da pobreza (DOMEZI, 2015, p. 16).

O grupo era formado por três correntes. A primeira tinha à frente o padre francês Paul Gauthier, que era professor de teologia, mas que fazia um trabalho de inserção no mundo dos operários. Em seu livro: “Jesus, a Igreja e os pobres”, trouxe sua experiência de inserção para apresentar aos padres conciliares. A segunda corrente era a vida de serviço junto aos pobres dos Irmãos de Foucauld. A espiritualidade de Foucauld deixa, assim, um legado de um abandono total nas

mãos de Deus a serviço dos mais pobres e humildes. A terceira corrente desse grupo veio dos bispos do chamado terceiro mundo, isto é, dos países subdesenvolvidos que vivenciavam e denunciavam uma sociedade opressora e desigual em seus países de origem (DOMEZI, 2015, p. 16-18).

Dentre os bispos latino-americanos que se destacaram nessa corrente, pode-se citar alguns brasileiros: D. João Batista da Mota Albuquerque, e seu auxiliar D. Luis Gonzaga Fernandes (Vitória-ES); D. David Picão (Santos-SP); D. Antônio Batista Fragoso (Crato-CE); D. Manuel Pereira da Costa (Campina Grande-PB); D. Francisco de Mesquita (Afogados de Ingazeira-PE); D. Severino Mariano de Aguiar (Pesqueira-PE), e aquele que foi reconhecido pelo próprio Papa Paulo VI como aquele que trabalhou incansavelmente para a construção de uma Igreja pobre e para os pobres: D. Helder Câmara (Olinda e Recife-PE) (DOMEZI, 2015, p. 58).

Todavia, ao constatarem que o tema da pobreza não teria um destaque considerável no Concílio, os membros do grupo optaram por fazer um pacto pessoal e pastoral, em que defendiam uma “vida de pobreza segundo o Evangelho” (BEOZZO, 2015, p. 13-14). Sobre o pacto, escreve Sobrino: “apesar do texto não ultrapassar duas laudas, será a semente, principalmente da Igreja da América Latina, de uma Igreja que se compromete a viver a pobreza com o pobre e que se dispõe a ser servidora dos que sofrem (2015, p. 153). Domezi resumiu assim o pacto das catacumbas; dividiu-os em três momentos de conversão:

Conversão na vida pessoal: viver a simplicidade evangélica, à maneira do povo, no que diz respeito à moradia, locomoção e alimentação; buscar ser humanamente presente, acolhedor, aberto a todos sem distinção de religião; renunciar às insígnias de riqueza e privilégios, bem como a possuir riqueza material no próprio nome; não bajular os ricos.

Conversão na vida eclesial, ministerial e pastoral: confiar às pessoas leigas a gestão financeira, de modo a ser mais pastor e apóstolo que administrador; dedicar aos pobres e aos trabalhadores o melhor de seu coração, seu tempo, meios e reflexão; amparar os que evangelizam, compartilhando a vida com essas pessoas; compartilhar a vida e o ministério episcopal com os irmãos em Cristo, inclusive do laicato, na caridade pastoral; fazer com eles revisão de vida; suscitar liderança de animadores mais que de chefes.

Conversão na ação social: transformar a beneficência em obras sociais, na perspectiva de nova ordem social e dignidade humana; empenhar-se numa global superação da miséria, fazendo valer a colegialidade dos bispos e movendo os organismos internacionais (2015, p. 24).

Esse pacto ficou conhecido como pacto das catacumbas, porque foi celebrado na manhã do dia 16 de novembro de 1965, na catacumba de Santa

Domitila em Roma. “O local evocava o testemunho corajoso dos mártires das primeiras comunidades e selava, por parte daquelas quatro dezenas de bispos, o compromisso com uma Igreja servidora dos pobres e empenhada em suas lutas por justiça, dignidade e solidariedade” (BEOZZO, 2015, p. 27-28).

Até o encerramento do Concílio, que contou com a presença de dois mil e quinhentos padres conciliares, cerca de quinhentos (20% do total) teriam assinado o pacto. O referido pacto terá papel fundamental para as conferências episcopais da América Latina e do Caribe (CELAM), quando essas estabelecerem uma preferência pelo pobre em sua Igreja local (DOMEZI, 2015, p. 23).

As duas ações seguintes nascem quase que concomitantes na Igreja particular da América Latina: que é a opção preferencial pelos pobres e a Teologia da Libertação.

4.2 A OPÇÃO PREFERENCIAL PELO POBRE

Os anos 60 do século passado foram anos de efervescência política e social no mundo, mas principalmente na América Latina. Na grande maioria de seus países, se experimentava momentos truculentos de ditaduras militares. Como resultado desse panorama local, se tem a recessão econômica, o aumento da dívida externa, o aumento da pobreza e, por conseguinte, da injustiça e da opressão na sociedade (DOMEZI, 2015, p. 35).

Todavia, foi neste momento de aflição que ocorreu um movimento mundial, denominado por teólogos como irrupção dos pobres. Na América Latina, essa irrupção se deu quando os pobres foram ao encontro de sua identidade social. Pouco a pouco, esse movimento foi encontrando apoio entre os intelectuais e os movimentos populares como: “camponeses, sindicatos, movimentos estudantis e movimentos de educação popular” (DOMEZI, 2015, p. 35). E para não ficar fora do trem da história, a Igreja católica da América Latina também embarcou nesta irrupção.

Tendo seu episcopado participado do Concílio, como também muitos participaram do pacto das catacumbas, a Igreja Latino-americana compreendeu seu papel como “advogada da justiça em favor dos empobrecidos e oprimidos” (DOMEZI, 2015, p. 35).

Pontua-se, como mais um fruto do Concílio Vaticano II, a opção da Igreja local Latino-americana e Caribenha por um olhar e cuidado preferencial pelos que vivem em estado de pobreza extrema. Pode-se dizer que: “A Igreja da América Latina viveu o Concílio sob o signo da revolução dos explorados, por essa mesma burguesia moderna, e seu desafio teológico era a morte do ser humano” (RICHARD, 1982, p. 183-184).

Na prática, contudo, quem deveria assumir esta opção preferencial pelo pobre? Essa opção deve ser feita pela Igreja institucional, isto é, o Papa, os bispos, os padres, religiosos e religiosas, como também os leigos e leigas. Ao se fazer essa opção, constata-se o quanto a Igreja se afastou de sua missão de reconhecer o pobre como prioridade do Reino de YHWH.

Dessa forma, ao reconhecer a urgência dessa opção, a Igreja também compreende seu chamado à “conversão e à redefinição de sua missão na história” (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 159). Optar pelo pobre é optar por Cristo. Essa identificação acontece no campo histórico-salvífico, posto que essa opção “está toda sob a jurisdição espiritual da fé em Cristo” (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 147).

Portanto, a opção pelo pobre tem seu primeiro momento na fé em Jesus Cristo para, em um segundo momento, demonstrar todo seu cuidado e amor aos irmãos e irmãs empobrecidos, e essa passagem é mediada pela justiça. Pode-se entender que: optar por Cristo, indubitavelmente, é optar pela justiça, “e optar pela justiça é optar pelos pobres” (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 147). Assim, “Cristo-justiça-pobres formam uma trilogia indissociável e, ao mesmo tempo, articulada” (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 147).

A justiça, portanto, é ponto fundamental para se chegar ao pleno cumprimento da vontade de YHWH. Temos como testemunho dessa afirmação os textos bíblicos do Antigo Testamento, como as palavras neotestamentárias do Messias. Logo, optar pelos miseráveis e abandonados é fazer uma opção em três níveis distintos: fé, ética e política. Dar-se-á o exemplo da parábola do samaritano (Lc 10,25-37): “seguir a Cristo (fé) é “fazer misericórdia” (justiça), e “fazer misericórdia” é amar concretamente o próximo caído à beira do caminho (opção pelos pobres)” (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 147).

Acrescentar-se-á a essa opção o qualitativo preferencial. Qual será o peso dessa palavra no entendimento dessa opção? A expressão preferencial denota a não exclusividade dessa opção, isto é, “tal opção não pode ser exclusiva dos

pobres, ou seja, fechada aos não pobres” (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 155). Logo, a expressão ressalta o amor privilegiado pelo empobrecido, porém esse amor nunca deve ser exclusivo (BOFF; PIXLEY, 1987, p. 155).

Os autores Boff e Pixley vão além, e falam de três momentos fundamentais desse amor (ágape) preferencial pelos pobres:

Afetivo: inclinação natural da comunidade cristã a se voltar para os oprimidos, assim como fez Jesus de Nazaré, que se compadeceu com a dor dos marginalizados de seu tempo; como profeta, teve coragem de denunciar as injustiças causadas pelos poderosos, buscando, assim, libertar seu povo de todo tipo de opressão.

Prático: a opção pelos pobres deve resultar em ações concretas. Esse amor deve ser priorizado nas ações pastorais e sociais em favor dos menos favorecidos.

Dialético: neste sentido do amor, a despeito do que já falaram os autores, a opção pelos pobres se fará exclusiva, como também se demandará mais amor pelos pobres. Nesse estágio, está se falando de luta de classes entre patrões opressores e trabalhadores oprimidos. Nesse contexto, os pobres são forçados a entrar em luta com seus opressores; por outro lado, também será nesse momento que os opressores terão a oportunidade de se converter de suas ações injustas. A dialética seria assim expressada: “amar os opressores, e não a sua opressão – amar a pessoa do opressor, mas combater sua classe e seus interesses ilegítimos – libertar os oprimidos, libertando, assim, os opressores de suas condições e meios de opressão” (1987, p. 155-157).

Para Gutiérrez (2000b, p. 190), essa opção preferencial surgida na Igreja da América Latina encontra seu fundamento bíblico na boa-nova de Jesus (Lc 4,18-19; 6,20). Logo, nessa opção, a “Igreja tem por tarefa primordial a percepção do vínculo entre Deus e o pobre” (GUTIÉRREZ, 2000b, p. 193).

Esse amor preferencial pelos que sofrem opressão e privação de alguma forma foi ratificada pela Igreja Latino-americana e Caribenha em suas conferências episcopais⁹. Além da opção preferencial pelo pobre, a cada encontro desse episcopado foi sendo delineado o rosto do pobre a partir de seu momento histórico.

Contudo, como afirma Aquino Júnior (2016 p. 643), após a conferência de Aparecida, o tema da opção preferencial pelos pobres na Igreja foi silenciado. Para o

⁹ Medellín (Colômbia-1968); Puebla (México-1979); S. Domingo (República Dominicana-1992) e Aparecida S.P.(Brasil-2007).

autor, somente com o pontificado de Francisco, o Papa que veio da América Latina, o tema dos pobres voltou com novo vigor a ser discutido na Igreja. Mais adiante, retornar-se-á ao tema dos pobres e sua relevância no pontificado do Papa Francisco.

Nascida ao mesmo tempo das conferências episcopais da América latina, a Teologia da Libertação é mais uma ação pós Concílio que tem por objetivo resgatar e dignidade dos mais necessitados.

4.3 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Em Medellín, já se vivenciava a Teologia da Libertação, que tem na pessoa do teólogo e dominicano, nascido no Peru, Gustavo Gutiérrez, seu criador oficial. Ao iniciar seu projeto, Gutiérrez diz que não se trata de uma nova teologia, mas de uma nova maneira de se compreender a teologia (DOMEZI, 2015, p. 42). Ao situar o momento do nascimento da Teologia da Libertação, assim dirá seu criador: “a teologia da libertação nasce com este nome pouco antes de Medellín (Chimbote – Peru), em julho de 1968” (GUTIÉRREZ, 2000a, p. 12). Quanto ao modo desse nascimento, ressalta Gutiérrez, que a teologia da libertação nasce a partir de duas premissas: a consciência da realidade latino-americana como chamado de YHWH para anunciar nessa realidade seu evangelho, e a necessidade de ser fiel ao evangelho de Cristo e ao povo da América Latina (2000a, p. 12).

Gutiérrez se apropria de duas palavras, consciência e necessidade, quando fala sobre o surgimento da Teologia da Libertação na Igreja latino-americana: ter consciência da realidade da igreja local, percebendo essa realidade como um chamado de YHWH para anunciar nessa realidade seu evangelho, e a necessidade de ser fiel à boa-nova de Cristo e ao povo da América Latina (2000a, p.12). Gutiérrez ressalta, ainda, que: “a teologia da libertação nasce do desafio que representa para a fé a pobreza geral e desumana existente na América Latina e no Caribe” (1998, p. 29).

É senso comum afirmar que Gutiérrez é o pai da Teologia da Libertação. Contudo, sabe-se que uma nova visão de teologia já era proposta muito antes do Concílio Vaticano II; na sequência se irá pontuar manifestações que contribuíram com o nascimento dessa nova teologia. Depois será mostrada sua metodologia, pela

qual, ela irá interpretar a salvação de YHWH dentro da história humana, como também a centralidade do pobre na construção do Reino de YHWH entre nós.

4.3.1 As raízes da Teologia da Libertação

Segundo Gutiérrez, “o iluminismo foi a vertente intelectual e filosófica do movimento pelas liberdades modernas” (2000b, p. 135). A contribuição da teologia nos 30 anos anteriores ao Concílio Vaticano II permitiu que a teologia alcançasse as realidades profanas, como se verá nos documentos conciliares, como também no entendimento histórico-salvífico da salvação de YHWH para o homem. Logo, todas as dimensões da história humana: economia, sociologia, política dizem respeito à redenção oferecida por YHWH aos homens e mulheres (BOFF; BOFF, 1979, p. 25).

Vale ressaltar também que o método ver-julgar-agir já era difundido cerca de quarenta anos antes do Concílio Vaticano II, pelo Cardeal belga, Josef-Léon Cardijn. Esse método foi usado pela teologia encarnada na história da Igreja latino-americana para auscultar as dores e os sofrimentos de suas ovelhas (DOMEZI, 2015, p. 41). A isso se refere o n. 40 da *Gaudium et Spes*, quando diz que:

a Igreja não se limita a comunicar ao homem a vida divina; espalha sobre todo o mundo os reflexos da sua luz, sobretudo enquanto cura e eleva a dignidade da pessoa humana, consolida a coesão da sociedade e dá um sentido mais profundo à quotidiana actividade dos homens. A Igreja pensa, assim, que por meio de cada um dos seus membros e por toda a sua comunidade, muito pode ajudar para tornar mais humana a família dos homens e a sua história (CONCÍLIO VATICANO II, 2000, p. 192).

Então, a Igreja latino-americana e caribenha precisou julgar a situação escandalosa de opressão por que passavam aqueles e aquelas que são os prediletos de YHWH: os pobres. Como enfatiza Domezi: “A Igreja dos pobres, que tomou corpo na América Latina, é aquela na qual os pobres são sujeitos e agentes de sua história e de sua comunidade eclesial” (2015, p. 43).

Para Brown, a teologia da libertação encontrou terra fértil para fincar suas raízes no texto bíblico do *Magnificat* (Lc 1,45-56), por sua mensagem potente e revolucionária que fala de um reverso na história entre poderosos e fracos, ricos e pobres (2002, p. 320).

4.3.2. O Método da Teologia da Libertação: Ver-Julgar-Agir

Como em toda teologia existe uma mística, não seria diferente na Teologia da

Libertação. Sua mística é “o encontro do Senhor no pobre, que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade caracterizada por um capitalismo dependente, associado e excludente” (BOFF; BOFF, 1979, p. 12).

Porém, para se alcançar esta mística, faz-se necessário sentir a dor dos que sofrem e se indignar com o sofrimento dos que padecem. Para tanto, é preciso ver o mundo com os olhos dos pobres; é primordial sair de uma visão ingênua da realidade e perceber essa realidade de maneira crítica; pois, somente desta forma se “pode agir mais eficazmente sobre ela em nome de nossa fé” (BOFF; BOFF, 1979, p. 14).

Todavia, até se chegar a uma consciência crítica da realidade, passa-se por três movimentos: empírico (fato-consciência ingênua-assistencialismo): quando se tem o fato escandaloso da miséria, mas não se procura saber as causas de tal fato, apenas se tenta resolver de maneira pontual (assistencialismo) tal problema. No segundo movimento, chamado de funcionalismo, já se vê o fato de uma maneira crítica, por se ver os fatos conectados entre si. Porém, acredita-se que todos devem exercer suas funções na sociedade para que a desigualdade seja erradicada.

O terceiro movimento é o olhar crítico da Teologia da Libertação, conhecido por estruturalismo-dialético, isto é, a junção da consciência crítica e de uma radical libertação. Nesse movimento, se busca o conhecimento profundo do sistema que oprime e empobrece, como bem diz a *Populorum Progressio* (Progresso dos Povos) (26) quando define o lucro como o motor essencial de um sistema econômico que empobrece a sociedade. Essa consciência crítica e radical é entendida não como mera reforma social, mas como instrumento que visa a reformular as bases da sociedade, para que todos que nela trabalham possam também usufruir dos lucros e do poder nessa sociedade. Dessa forma, ocorrerá a verdadeira libertação (BOFF; BOFF, 1979, p. 15-17).

Após perceber/ver a realidade opressora, o passo seguinte é julgar essa realidade na fé à luz da Sagrada Escritura, pois somente “a partir dos anseios dos pobres deste mundo, toda a mensagem bíblica emerge como anúncio de libertação; só a partir dos humilhados e ofendidos o Evangelho aparece como boa-nova” (BOFF; BOFF, 1979, p. 32).

Desta forma, elabora-se os critérios teológicos para analisar de forma crítica e radical a sociedade; logo, essa realidade transcenderá. Portanto, mediante a fé, a Escritura, a tradição da Igreja e a teologia, verifica-se, na realidade presente, sinais

ou não do Reino de YHWH. Assim, “onde a análise social diz pobreza estrutural, a fé vai dizer pecado estrutural; onde a análise diz acumulação privada da riqueza, a fé vai dizer pecado de egoísmo, e assim por diante” (BOFF; BOFF, 1979, p. 17).

O processo do julgar passa por três etapas bastantes significativas: a primeira etapa é conhecida como o momento profético da teologia, que é discernir o valor histórico-salvífico da realidade a partir de categorias da fé: Reino de YHWH, graça, pecado, justiça, injustiça, caridade etc., indagando, assim, se a sociedade está ou não construindo o Reino de YHWH. A segunda etapa é quando é feita uma leitura crítico-libertadora da própria tradição da fé, isto é, “interpretar à luz da Palavra de YHWH e da tradição a realidade social, especialmente aquela dos pobres” (BOFF; BOFF, 1979, p. 18). A terceira etapa é fazer uma leitura teológica de toda realidade, seja ela cristã ou não (BOFF; BOFF, 1979, p. 17-18).

O terceiro e último passo da Teologia da Libertação é o agir: a ação prática de tudo que foi visto e julgado. Essa ação será definida como a libertação de todos e todas que se encontram oprimidos e marginalizados. Como sinal de Cristo na terra, a Igreja deverá também ser portadora dessa libertação integral, que é o próprio Reino de YHWH, anunciado por Jesus. Logo, é missão da Igreja e dos cristãos contribuir para essa libertação, também porque a “fé possui uma inegável dimensão libertadora que deve ser ressaltada e mantida viva continuamente” (BOFF; BOFF, 1979, p. 19).

Sobre a Teologia da Libertação, dizem Boff e Boff: “Esta teologia instaura uma mística de compromisso com Deus e com Jesus Cristo nas lutas pelas transformações do mundo, mais digno do homem e mais semelhante ao mundo novo do Reino de Deus” (1979, p. 64). A Teologia da Libertação fala de uma antropologia teológica, isto é, mostra o ser humano “como ser histórico e aberto permanentemente ao transcendente” (BOFF; BOFF, 1979, p. 25), e respondendo sempre ao ser divino de forma negativa ou positiva. E será dentro da história da humanidade que ocorrerá essa salvação.

4.3.3. A Redenção dentro da História

Quando se pensa em salvação, automaticamente se pensa na escatologia, isto é, na salvação de YHWH para com a humanidade que a estará esperando no fim dos tempos. A Teologia da Libertação, porém, apresenta uma salvação presente

e histórica; ela ratifica que essa salvação foi dada por Jesus Cristo. Contudo, ela não está restrita ao fim dos tempos, mas antecipa-se na história. “O homem entra em um processo de salvação já aqui na terra, culminando na eternidade” (BOFF; BOFF, 1979, p. 26). Vendo pelas lentes da Teologia da Libertação, a redenção de YHWH em Jesus Cristo se desenvolve nos limites da história, toda a salvação ocorrida na história pode-se definir como pequenas libertações pontuais, que apontam para os desígnios de YHWH, ou pode-se definir, também, como alicerces do Reino de YHWH.

Logo, quando as dimensões econômicas, sociais e políticas fazem com que todos participem de suas estruturas de forma simétrica, a teologia mostrará uma sociedade justa e libertadora. Por outro lado, como diz Medelín (1968): quando essas mesmas estruturas fomentam desigualdades, as consequências serão: pobreza e pecado estrutural (BOFF; BOFF, 1979, p. 26).

Por conta disso, pode-se afirmar que a Teologia da Libertação “consiste na elaboração de um discurso rigoroso acerca do teológico presente nas libertações socioeconômicas” (BOFF; BOFF, 1979, p. 50). Portanto, trata-se de um discurso teológico regional; encontra-se num lugar específico da realidade humana; tem um caráter político porque se coloca ao lado do necessitado, do injustiçado; além de ter um caráter ético, pois se coloca no antagonismo que é o escândalo da pobreza dentro de uma realidade cristã (BOFF; BOFF, 1979, p. 50).

Dessa forma, a Teologia da Libertação se coloca na defesa e na promoção dos mais necessitados, todos aqueles que não têm vez e nem voz na sociedade. Todavia, esse protagonismo do pobre só ocorrerá quando houver uma revolução “estrutural da realidade histórico-social” (BOFF; BOFF, 1979, p. 50). Por muito tempo, o pobre foi apenas o objeto do assistencialismo dos mais privilegiados, como também da Igreja. A Teologia da Libertação, ao tratar da desigualdade social, coloca o pobre como protagonista da salvação de YHWH, não porque o pobre seja privilegiado por YHWH em detrimento dos não pobres, mas porque o pobre é o que mais necessita de libertação, posto que, devido à sua condição, vive oprimido, vive à margem da sociedade e, por viver sempre à margem, todos os dias, é torturado, flagelado e crucificado também por aqueles e aquelas que se denominam seguidores de Cristo.

4.3.4. O Pobre na Teologia da Libertação

Gutiérrez afirma que o desafio central da Teologia da Libertação é a valorização e a promoção do pobre, isto é, é promover aquelas pessoas que não são reconhecidas como tais pela sociedade que as cerca (2000b, p. 22). Para tanto, ele designa o pobre como a não-pessoa, que é “o pobre, o explorado, aquele que é sistemática e legalmente despojado de sua estatura humana” (2000b, p. 22). Logo, questiona Gutiérrez, ao discorrer sobre a questão central da Teologia da Libertação: “como anunciar Deus como pai em um contexto histórico desumanizante?” (2000b, p. 22).

Esse resgate do pobre tem sua base na Escritura, principalmente na boa-nova de Jesus, posto que os pobres e marginalizados são, por excelência, os destinatários do Reino de YHWH (Lc 6,20); como também é “o critério escatológico, mediante o qual se define a salvação ou a perdição de cada homem (Mt 25,35-46)” (BOFF; BOFF, 1979, p. 50).

A Teologia da Libertação apresenta, assim, uma irrupção dos pobres. A esses pobres não se deve olhar apenas pela ótica religiosa, mas também em toda a sua integralidade: em sua dimensão política, social e econômica, como um movimento crítico e radical que subverta a ordem vigente e faça acontecer o Reino de Deus na história (GUTIÉRREZ, 2000b, p. 22).

Em outras palavras, àqueles que estavam ausentes da história, os pobres, pouco a pouco lhes vai sendo restituído seu protagonismo, que lhes havia sido conferido por Jesus em seu evangelho, dentro da história da salvação, pois esse povo pobre é, ao mesmo tempo, oprimido e cristão. Esse protagonismo se fará presente nas lutas populares por libertação como também na consciência histórica advindas dessas lutas (GUTIÉRREZ, 2000b, p. 22-23).

O aspecto socioeconômico não deixa de ter sua relevância quando se trata da pobreza extrema. Contudo, o problema vai além do dinheiro, isto é, da falta de dinheiro, pois a falta de moradia, de saúde, de educação, enfim, de uma vida digna aponta a pobreza como uma situação real de morte. Gutiérrez enfatiza o sentido escandaloso da pobreza ao afirmar que é “uma situação destruidora de povos, famílias e pessoas, que Medellín e Puebla classificam de violência institucionalizada” (2000a, p. 17).

A Teologia da Libertação deseja redimir o homem e a mulher de toda forma de exploração para que eles tenham a possibilidade de uma vida digna, que cresçam em uma sociedade justa e fraterna (GUTIÉRREZ, 2000a, p. 365). Para Gutiérrez, a Igreja tem por tarefa principal “denunciar a ausência de Deus quando não se faz justiça ao pobre” (2000b, p. 192). A Igreja, como anunciadora do evangelho de Jesus Cristo para a humanidade, é convidada a realizar e viver o Reino de YHWH no interior da história humana (GUTIÉRREZ, 2000b, p. 194).

Trinta anos após o surgimento da Teologia da Libertação, Gutiérrez lança um pequeno livro com o título: *Onde dormirão os pobres?* no qual o autor, ao fazer uma analogia entre a realidade dos pobres e a parábola do rico e de Lázaro (Lc 16,19-31), questiona o lugar do pobre no mundo, no qual a pobreza só aumentou, como também aumentou o fosso entre a minoria de ricos e a extrema maioria de pobres (1998, p. 28).

Diferente da parábola, em que o rico é desconhecido e o pobre tem um nome, nos dias de hoje os pobres são destinados ao anonimato: nascem, vivem e morrem sem serem vistos pelo mundo (GUTIÉRREZ, 1998, p. 28). Os pobres são “peças descartáveis numa história que escapa às suas mãos, e os exclui dela” (GUTIÉRREZ, 1998, p. 28).

Já se passou mais de meio século de ações contundentes da Igreja: Concílio Vaticano II; o pacto das catacumbas, a Teologia da Libertação e a opção preferencial pelo pobre, em tentativas de salvaguardar a mensagem evangélica dirigida ao mais necessitado.

Todavia, a desigualdade só aumentou, a pobreza avança de uma forma imensurável pelo mundo, dentro e fora de contextos cristãos, e a pergunta de Gutiérrez continua a reverberar: onde dormirão os pobres? Que lugar no mundo de hoje tem o pobre?

Na sequência, serão apresentados dois caminhos antagônicos na tentativa de responder à questão acima: a aporofobia e a mensagem evangélica a partir do pontificado do Papa Francisco.

4.4 O ENFRENTAMENTO À POBREZA A PARTIR DE DUAS REALIDADES DIVERGENTES

Falar sobre pobres/ pobreza é discorrer acerca de exclusão, marginalização,

opressão, isto é, ratificar um total abandono, não só do Estado, mas de todos aqueles e aquelas, muitas vezes cristãos, que podendo contribuir não só de maneira efetiva como também no acolhimento, isto é, na empatia com os pobres, muitas vezes se omitem: mudando de caminho para não ver e, por conseguinte, não se comprometer, jogando a culpa no Estado ou mesmo no próprio sujeito da pobreza.

O primeiro caminho é o rechaço, a aversão e medo do pobre, também conhecido como aporofobia. O segundo caminho é a ética, o amor, a libertação para com o mais necessitado, esse caminho tem suas raízes fincadas na boa-nova de Jesus, aqui representado pelo pontificado do Papa Francisco. No último ponto se verificará quão urgente é para a sobrevivência do mundo a discussão e apontar caminhos para esse mal que destrói a vida do ser humano.

4.4.1 Aporofobia

O neologismo aporofobia foi concebido pela filósofa espanhola Adela Cortina; em seu livro *Aporofobia, el rechazo al pobre* (2017), a autora elabora de forma original esse termo, como também afirma que essa aversão aos pobres sempre esteve inserida, de forma intrínseca, dentro de outras aversões e fobias da sociedade como o racismo, a xenofobia, a misoginia etc.

Partindo de sua realidade europeia, a autora pouco a pouco começa a observar que existe um preconceito que vai além da xenofobia: “O problema não é, então, a raça, a etnia, e nem mesmo o estrangeiro. “O problema é a pobreza” (CORTINA, 2020, p. 26). A filósofa chega a esta conclusão ao constatar que o estrangeiro que vem como turista e/ou como investidor em outro país, é sempre bem acolhido, independente de religião ou etnia, posto que vem para contribuir com o desenvolvimento daquele país; existindo, neste contexto, uma troca de interesses (CORTINA, 2020, p. 24-25). Portanto, concluirá Cortina, é aquele que nada tem, o necessitado, que em nada pode contribuir com o PIB do país onde chega ou onde mora há muito tempo que é alvo de desprezo, da fobia, da aversão da sociedade. A pobreza incomoda uma pequena e rica parcela de uma sociedade assimétrica, que teme os problemas trazidos pelos mais carentes (2020, p. 18). A solução encontrada pela classe privilegiada para resolver o problema dos pobres é a exclusão. Dessa forma o pobre é “excluído de um mundo construído sobre o contrato político,

econômico ou social desse mundo de dar e receber, no qual só podem entrar os que parecem ter algo de interessante para dar em retorno” (CORTINA, 2020, p. 19).

Para Cortina, toda atitude de rejeição, fobia e preconceito tem lugar em um conceito de superioridade assumida pela pessoa que acredita que sua raça, etnia, religião, opção sexual, posição social são superiores às do grupo rejeitado. Assim, sua posição é legitimada, desprezando o grupo inferior ao seu (2020, p. 21). Convencida de que a aversão ao pobre vai além da xenofobia, a filósofa espanhola partirá para nomear esta situação específica. “Dar um nome a essa patologia social era urgente para poder diagnosticá-la com maior precisão, para tentar descobrir sua etiologia e propor tratamentos efetivos” (2020, p. 27).

Assim, por analogia como xenofobia e homofobia, Cortina vai buscar o termo grego *áporos*, que designa o pobre, o necessitado, aquele que não possui recursos para sobreviver e unirá ao termo *fobia* que significa aversão rechaço, medo e apresentará ao mundo a palavra aporofobia (2020, p. 27). Para a autora, designar o nome da aversão ao pobre não diz respeito apenas a mais uma nova palavra, mas tem por objetivo específico conhecer as causas, e assim conhecendo suas causas se pode chegar à superação dessa aversão ao pobre que tanto degrada quem a pratica quanto anula a dignidade de pessoas concretas que parecem insignificantes para a sociedade simplesmente por serem pobres. O mundo deve dizer não a essa aversão; um não a favor da dignidade e do direito a uma vida em plenitude a todos que sofrem essa rejeição, pessoas que têm nome e sobrenome (2020, p. 29).

Na sequência se verá, a partir do pensamento de Cortina, alguns movimentos que levam à aporofobia: o social, a partir do discurso de ódio, e o biológico, tendo o cérebro como causador dessa fobia aos pobres. Em seguida Cortina apontará caminhos para se vencer esse rechaço aos pobres.

4.4.1.1 Discurso e/ou crime de ódio

Cortina pontua dois aspectos fundamentais em que estaria enraizada a aversão aos pobres, a saber o social e o biológico.

A essas duas manifestações de ódio, a filósofa espanhola nomeia patologias sociais (CORTINA, 2020, p. 35). A partir de acontecimentos pontuais da história recente, Cortina (2020, p. 33.51) intuirá acerca dessas doenças sociais, que

consistem em atitudes e/ou discursos intolerantes que vão de encontro ao coletivo que, no entender de quem agride, é merecedor da agressão.

Esses dois atos de ódio se manifestam quando existe persistência na conduta de rechaço, desprezo e por vezes violência física a determinadas pessoas em decorrência de vincular-se a determinado coletivo. O discurso de ódio é tão antigo quanto a origem da humanidade. Esse discurso reverbera toda a intolerância e pretensão de superioridade do sujeito que odeia, com a finalidade de “propagar, incitar, promover ou justificar o ódio a determinados grupos sociais” (CORTINA, 2020, p. 37). O crime de ódio propriamente dito só se tornará efetivo quando existir uma infração penal, isto é, o delito ao agredido deve constar como crime no código penal vigente. Nesse caso, considera-se crime, além de uma agressão física, uma situação vexatória, humilhante (CORTINA, 2020, p. 37-38).

Cortina prossegue afirmando que, apesar do discurso e/ou crime de ódio ser dirigido a uma pessoa, um negro, um refugiado, uma mulher, um mendigo, um estrangeiro, ele não visa a atingir o indivíduo, mas dirige-se ao coletivo ao qual a pessoa pertence. Para fundamentar seu conceito de discurso e/ou crime de ódio, presente na aporofobia, Cortina utilizará uma fábula de La Fontaine: O cordeiro e o lobo:

- ...E sei que de mim falaste mal o ano passado.
- Como pude fazê-lo se não havia nascido? – disse o cordeiro. Ainda mamou em minha mãe.
- Se não foste tu, foi teu irmão.
- Não tenho.
- Pois foi um dos teus; porque não me deixais tranquilo. Vós, vossos pastores e vossos cachorros. Disseram-me tenho que me vingar. Lá em cima, no fundo dos bosques. Leva o lobo, e logo o come. Sem mais juízo que esse (2020, p. 39-40).

A partir da fábula, a autora pontua cinco aspectos que se fazem presentes no discurso e/ou crime de ódio em todo o rechaço que se faz a um coletivo específico:

1. O agredido não é reconhecido por sua individualidade, mas por pertencer ao coletivo;
2. O coletivo é rechaçado por algum dano que causa ou causou à sociedade. Embora não se tenha provas concretas desses danos sociais, existem histórias contadas e recontadas que, mesmo não sendo verdadeiras, de tantas vezes repetidas, ninguém mais discute sua veracidade ou não; apenas as aceita como verdade;

3. Aceitando, pois, essas falsas verdades acerca do coletivo rechaçado, o discurso de ódio está instaurado. O passo seguinte é promover, com argumentos convincentes e racionais o quão é perigoso e ultrajante que esse coletivo, nocivo à sociedade, permaneça entre aqueles que se acham superiores;
4. Assim como na fábula, na qual se percebe não um diálogo, mas um monólogo no qual quem fala e age é o lobo, mostrando assim toda a sua superioridade, dessa mesma forma se comporta o grupo que se autodefine como superior à pessoa do coletivo desprezado. A pessoa que faz parte desse coletivo se sente acuada, sem voz, sem ter como lutar contra os poderosos, os que gritam, que humilham e que matam sua existência como ser humano;
5. O importante é esbravejar, incitar o ódio contra o coletivo. Não importa se não há argumentos, o importante é espalhar o ódio (CORTINA, 2020, p. 40-44).

No caso específico da aporofobia, “a pobreza é desagradável, o pobre apresenta problemas e que de algum modo contamina” (CORTINA, 2020, p. 64). Entenda-se aqui que os pobres não são apenas aqueles que efetivamente não têm como se sustentar, mas todos aqueles que não têm voz e nem vez na sociedade, aqueles que vivem nas periferias do mundo. Como bem define Cortina: “O pobre é o sem poder nesse tempo e nesse lugar” (2020, p. 64).

Para se refutar o discurso e/ou crime de ódio faz-se necessário o aprimoramento de uma ética democrática, segundo a qual a liberdade, a igualdade e a dignidade de todos seja respeitada como valor supremo. Sendo esse o aspecto social da aporofobia, será também no âmbito social que se deve encontrar o caminho para pôr fim a esse desprezo pelos pobres, a saber, serão necessários união e diálogo entre Estado e sociedade civil para suprimir de uma vez por todas a aversão aos pobres, devolvendo-lhes sua dignidade e seu poder de fala nesse tempo e nesse lugar.

O segundo aspecto da aporofobia tratado por Cortina é o biológico. O questionamento da autora é: estaria em nossos códigos genéticos a raiz da aporofobia?

4.4.1.2 Nosso cérebro aporofóbico

Ao tratar essa questão, Cortina trará à tona a dissonância entre o discurso e a prática da moral. Todos sabem que para se ter uma sociedade ética e desenvolvida plenamente é necessário que todos, sem exceção, tenham seus

deveres e direitos respeitados, isto é, tenham sua dignidade valorizada de forma integral. Contudo, o que se tem é um grande fosso entre teoria e prática na construção de uma sociedade simétrica (2020, p. 73-76).

Tentando encontrar uma resposta plausível para a disparidade entre discurso e prática da moral, Cortina pontua que, para algumas religiões, inclusive a cristã, a predisposição de rejeitar os pobres encontraria suas raízes na natureza pecadora do ser humano, enquanto a filosofia entende essa inclinação como natural da pessoa ao escolher o egoísmo em detrimento ao dever moral. Todavia, nem as religiões e nem a filosofia conseguem responder à questão. Dessa forma, Cortina, recorrerá à biologia, mais precisamente à neurociência, para constatar que o cérebro humano já nasce xenofóbico e por conseguinte aporofóbico (2020, p. 77).

A primeira tendência do cérebro humano é o egoísmo, fundamentado na autopreservação, no instinto de sobrevivência. Essa disposição leva o ser humano a procurar o que lhe é semelhante, familiar, o que lhe proporcione segurança. Dessa forma, chega-se à segunda disposição cerebral: a de se aproximar de pessoas semelhantes, pois só assim biologicamente se sentirão seguras. Logo, a fobia e a aversão biológica nascerão dessa insegurança e perturbação que a pessoa que é estranha ao grupo causa (CORTINA, 2020, p. 84-85). É nesse terceiro momento que, segundo Cortina, está a raiz da aporofobia: “a meu ver, a aporofobia tem sua raiz biológica aqui, nessa tendência de colocar entre parênteses o que consideramos perturbador” (2020, p. 85). Assim, a tendência natural do cérebro é proteger o grupo de toda e qualquer ameaça que venha de fora, criando-se uma eterna guerra que opõe eles contra o nós.

Não obstante a tendência egoísta do cérebro que leva à aporofobia, Cortina ressalta também que ele é biossocial¹⁰. Logo, com a mesma força que o cérebro exclui o estranho de seu grupo, ele também se abre para cooperar com o outro. Em um primeiro momento dessa abertura, esse cuidado com o outro tende a ser seletivo, isto é, ele é cuidadoso, simpático com os de seu grupo, com aqueles que têm como lhe devolver o favor. Nesse sentido, os pobres estão fora desse cuidado, pois não têm nenhum tipo de moeda de troca. Como não têm nada para oferecer, “parece que, levá-los em consideração implica perder capacidade adaptativa

¹⁰ Possibilidade de mudanças no cérebro a partir das experiências sociais.

biológica e social, pois são os bem situados que podem ajudá-los a sobreviver e a prosperar” (CORTINA, 2020, p. 94).

Graças à plasticidade do cérebro, essa simpatia pode se tornar empatia e fazer a diferença no acolhimento ao diferente, ao estranho, que, ao nível da simpatia não traz nada de bom. Somente essa identificação emocional com a dor da outra pessoa pode contribuir para a construção de uma sociedade igualitária e justa (CORTINA, 2020, p. 88-95). Além da empatia, Cortina pontua outros caminhos para que a sociedade coloque um ponto final no pensamento aporofóbico.

4.4.1.3 Vencendo a aporofobia

Os caminhos apresentados pela autora para vencer a aporofobia¹¹ são “a educação, entendida em sentido amplo, e a construção de instituições econômicas, políticas e sociais capazes de promover o respeito à igual dignidade de cada uma das pessoas concretas” (CORTINA, 2020, p. 97). A designação do medo aos pobres nasce, na percepção da filósofa espanhola, da xenofobia aos refugiados pobres, que não têm o que oferecer aos países aonde chegam. Será também a partir do problema migratório mundial que Cortina discorrerá acerca dessas instituições que devem se abrir para acolher aqueles que mais necessitam. Não olhar os pobres como aqueles que atrapalham, mas tentar cultivar uma abertura para o outro, seja ele quem for exercitando a compaixão que é o caminho do acolhimento fraterno (2020, p. 198). Esse reconhecimento compassivo do outro é uma exigência ética incondicional, que segundo Cortina “surge do reconhecimento da dignidade alheia e própria, do respeito por quem tem dignidade e não um simples preço” (2020, p. 198). Será essa ética que irá corroborar para o fortalecimento de instituições econômicas, políticas e sociais que irão construir uma sociedade sem exclusões.

Outro caminho para se derrotar o rechaço aos pobres é a educação. Essa deve ter seu início na família, depois na escola e deve continuar nos diferentes momentos da vida do indivíduo. Essa educação deve preparar as pessoas para seu tempo e seu lugar, isto é, deve penetrar nos problemas centrais do nosso tempo: guerras, refugiados, fome, miséria, discriminação etc. Para que os estudantes

¹¹ No Brasil o termo se popularizou através das redes sociais do Pe. Júlio Lancellotti contra as arquiteturas hostis que impedem os moradores em situação de rua a se abrigarem em espaços públicos.

estejam aptos para, não só terem argumentos, mas sobretudo, para responderem a todas as demandas que o século XXI lhes apresenta. Educar no século XXI significa formar homens e mulheres compassivos, que tenham empatia pelos que sofrem e que, principalmente, assumam um compromisso com todos que estão à margem da sociedade e segregados em seus guetos: xenofobia, misoginia, homofobia, negros, povos indígenas etc. A educação, portanto, é caminho de reconhecimento do que caminha ao lado (CORTINA, 2020, p. 199).

Procurou-se até aqui mostrar um dos aspectos de como é percebida a situação dos pobres, o quanto esses são destratados e combatidos, até mesmo com violência e desrespeito por parte de um grande número de pessoas, inclusive, muitas das quais afirmam ser seguidores e seguidoras de Jesus. Todavia, o Filho de YHWH em sua permanência terrena acolheu e se fez um com os pobres e sofredores de sua época. Após um hiato, a Igreja volta a soar um discurso de acolhimento e respeito aos pobres. Essa voz vem do primeiro pontífice latino-americano, a ocupar a cátedra de Roma. Ele é o Papa argentino Jorge Mario Bergoglio. Muitos falam de uma verdadeira revolução na Igreja suscitada por esse latino-americano que escolheu ser chamado de Francisco. A seguir, se refletirá sobre as novidades trazidas por Francisco acerca dos pobres.

4.4.2 O Pobre no Pontificado de Francisco

O Papa Francisco, em seu pontificado, trouxe realmente alguma novidade ao centralizar na Igreja a situação periférica dos pobres ou ele apenas faz um resgate da boa-nova de Jesus, que tem os pobres como protagonistas? À luz do evangelho de Cristo, Francisco tentará tirar da sombra os inúmeros passos que a Igreja havia dado em relação aos pobres a partir do Concílio Vaticano II. Acerca dessa continuidade conciliar no pontificado de Francisco, sintetiza Aquino Júnior:

Talvez, deveríamos falar, aqui, de uma nova fase no processo conciliar. Depois da fase de “restauração” conduzida por João Paulo II e Bento XVI, entramos com Francisco numa fase de “retomada” do Concílio, a partir de sua recepção latino-americana (2019, p. 49).

Aquele 13 de março de 2013 trouxe inúmeras surpresas para os cristãos católicos, a saber, agora a Igreja teria um Papa emérito (Bento XVI) e um Papa latino-americano, argentino e jesuíta, o Cardeal Jorge Bergoglio, e que de maneira

inédita escolhe o nome de Francisco, em referência direta a Francisco de Assis, o santo que viveu e ensinou a viver a pobreza evangélica. Na noite de sua eleição, ao apresentar-se ao mundo, “escolheu vestir-se com a simplicidade do branco e com uma cruz de cobre a pender-lhe no peito, humildemente inclinou-se pedindo a oração das pessoas ali irmanadas” (DOMEZI, 2014, p. 7). Brighenti também ressalta a postura austera do pontificado do Papa argentino ao relatar que Francisco tem seu pontificado alicerçado em S. João XXIII e nos santos mártires das causas sociais da América Latina. E ao expressar seu incômodo sonho de uma Igreja pobre para os pobres, essa pobreza começa em sua própria vida: usando trajes simples, trocando o trono por uma cadeira, continuando a usar seus sapatos pretos, preferindo carros populares etc. (2014, p. 17). Segundo Pedrosa-Pádua, a opção pelos pobres proposta pelo Papa Francisco é a “forma de viver uma nova humanidade. Uma espiritualidade que constrói vínculos a partir da opção pelos pobres é uma forma de combater a aporofobia” (2022, p. 117-135).

Como se vê, mesmo não trazendo uma mensagem inédita para o mundo, em seu pontificado, Francisco quer colocar o assunto dos pobres e da pobreza no centro das discussões. Apesar de ser um assunto que incomoda, deve ser tratado com especial respeito e dedicação, principalmente para os seguidores e seguidoras de Cristo. Além de gestos pessoais concretos, o bispo de Roma irá sinalizar em suas exortações, encíclicas, discursos e iniciativas o quão urgente e necessário é amparar o mais necessitado, posto que o Reino de YHWH só se fará presente na história quando não mais existir desigualdade entre os filhos e filhas de YHWH. Com argumentos fortes e contundentes em sua primeira exortação apostólica trará a inclusão social do pobre como algo inerente ao Reino de YHWH.

Além dessa exortação, também serão pontuadas outras ações de Francisco que visam ao resgate dos pobres em sua dignidade de filhos e filhas de YHWH como a contração de uma economia solidária mundial e a proposta de um dia mundial dedicado aos pobres.

4.4.2.1 A alegria do Evangelho (EG)

Na “Exortação Apostólica Alegria do Evangelho”, o Pontífice aponta algumas diretrizes que irão nortear seu pontificado (EG, n. 17), entre as quais está a inclusão

social dos pobres, inclusão essa fundamentada no caráter social da boa-nova de Jesus.

Discorrendo sobre o caráter social do evangelho, Francisco expressa a urgência de se vincular o aspecto social ao anúncio do evangelho de Jesus, e, ainda, que essa união permeia toda a mensagem de Jesus. O centro da vivência cristã primitiva relatada nos evangelhos está na comunidade, nas relações sociais e fraternas, no compromisso de acolher e promover o outro, tendo a caridade como centro das relações sociais (EG, n. 177) (2013, p. 107). Logo, o evangelho de Cristo não pode ser desassociado da justiça e da fraternidade. Assim, o anúncio do evangelho impele o seguidor/a seguidora de Cristo a uma atitude empática, isto é, a sair de si para ir ao encontro do próximo (EG, n. 179) (2013, p. 108-109).

A exortação, contudo, continua com a afirmação de que essa saída de si não deve ter por pressuposto algumas ações filantrópicas pontuais, antes deverá ter por fundamento a implantação do Reino de YHWH no mundo (Lc 4,43). Trata-se de reconhecer a soberania de YHWH no mundo. A Exortação destaca que “à medida em que Ele conseguir reinar entre nós, a vida social será um espaço de fraternidade, de justiça, de paz, de dignidade para todos” (EG, n. 180) (2013, p. 109-110). E de onde viria a fonte da inclusão social dos pobres? Segundo os postulados apresentados enfaticamente na Exortação, “deriva da nossa fé em Cristo, que se fez pobre e sempre se aproximou dos pobres e marginalizados; a preocupação pelo desenvolvimento integral dos mais abandonados da sociedade” (EG, n. 186) (2013, p. 113). Assim, o discípulo de hoje é chamado a ser esse arauto de YHWH que leva libertação e promoção aos pobres e abandonados da sociedade. Tendo sua dignidade resgatada, o pobre poderá integrar-se novamente na sociedade (EG, n. 187) (2013, p. 113-114).

O Pontífice, em sua Exortação, segue afirmando que os pobres ocupam um lugar preferencial no coração de YHWH, e que toda a história da salvação de YHWH para a humanidade foi marcada pelos pobres: toda a história de Israel contida no Antigo Testamento relata a saga de um povo, pequeno e pobre, que teima em sobreviver em meio a grandes reinos e impérios. Quando a salvação de YHWH se encarna, ela precisou de um sim de uma moça pobre e que vivia numa aldeia pobre e esquecida da Galileia. Durante toda a vida, Jesus experimentou pobreza e privação. E, na sinagoga de Nazaré, ao explicitar seu programa missionário, afirma

ter sido enviado para anunciar a boa-nova aos pobres (Lc 4,18), a quem chama, posteriormente, de os bem-aventurados do reino de Deus (Lc 6,20), assim como com eles se identifica (Mt 25,34-40) (EG, n. 197) (2013, p.119). Logo, “A opção pelos pobres está no coração do Evangelho do reinado de Deus e, enquanto tal, ela é constitutiva (e não meramente consecutiva e opcional!) da fé cristã” (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 52).

Dessa forma, a Igreja, chamada a ter o mesmo “sentimento de Cristo Jesus” (Fl 2,5), fez sua opção preferencial pelos pobres. Francisco afirma ainda que “para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica” (EG, n. 198) (2013, p. 119-120). Após evidenciar o fundamento teológico dessa opção, Francisco expõe a sua mais profunda aspiração: “Por isso desejo, uma Igreja pobre para os pobres” (EG, n. 198). Essa opção pelos pobres deve levar a Igreja a uma nova evangelização, isto é, a Igreja deve se deixar evangelizar pelos pobres, posto que esses partilham na vida, no corpo os mesmos sofrimentos de Jesus. Francisco convida a Igreja a admitir a força redentora dos pobres e conseqüentemente trazê-los para o centro do caminhar da Igreja (EG 198). E ainda sobre o vínculo entre os pobres e Jesus, Francisco escreve:

Somos chamados a descobrir Cristo neles: não só a emprestar-lhes nossa voz nas suas causas, mas também a ser seus amigos, a escutá-los, a compreendê-los e a acolher a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar através deles (EG, n. 198) (2013, p.120).

Essa amizade com os pobres será a estrada que levará o discípulo de Cristo a expressar um amor pelos pobres. A prática desse amor se revelará na preocupação pela pessoa do pobre, desejando seu bem-estar, isto é, essa atitude amorosa irá estimar “o pobre na sua bondade própria, com o seu modo de ser, com a sua cultura, com a sua força de viver a fé” (EG, n. 199) (2013, p. 120-121). O verdadeiro amor é compassivo, ele permite que eu veja o outro em sua beleza interior e não em seu aspecto exterior. Nesse amor, o pobre se sente valorizado, posto que não tem nada de valor que sirva de moeda de troca. E é exatamente nesse ponto que a opção pelos pobres se diferencia de ideologias ou de qualquer outro tipo de instrumentalização dos pobres, seja no âmbito social ou político. Francisco ressalta que somente nessa proximidade amorosa e cordial com os pobres é que a Igreja de Cristo pode auxiliá-los em seu processo de libertação.

Dessa maneira, os pobres reconhecerão a Igreja como sua casa (EG 199). Mas, onde se encontram esses pobres?

Francisco usa o termo periferias para mostrar a localização dos pobres e exorta a Igreja a que saia de seu lugar confortável e vá ao encontro dos pobres, que saia do seu comodismo e conforto e vá procurar Jesus que hoje continua a ser humilhado, violentado, desprezado na pessoa do pobre, que vive na periferia. Entenda-se como periferia não só o sentido geográfico, como também no sentido de periferia existencial: os pobres, os oprimidos, os esquecidos por todos e, muitas vezes, até pelos cristãos (EG, n. 20, 30, 59) (2013, p. 21.27.44.).

Depois de apontar o lugar dos pobres, Francisco dará um rosto a essa multidão de desamparados. Assim, hoje os mais necessitados na visão do Papa argentino são os sem abrigo, os toxicodependentes, os refugiados, os povos indígenas, os idosos abandonados, os migrantes, as vítimas do tráfico de pessoas, as mulheres e os nascituros (EG, n. 210-214) (2013, p. 125.126-127). O Papa também destaca que existem também “outros seres frágeis e indefesos, que muitas vezes ficam à mercê dos interesses econômicos ou de um uso discriminado” (EG, n. 215) (2013, p. 127). Nesse ponto, ele se refere à responsabilidade humana na preservação da obra criadora de Deus, o cuidado com o planeta Terra, nossa casa comum, preocupação que ele externará, de forma mais contundente, em sua *Laudato Si'*.

Na *Laudato Si'*, Francisco demonstra que as maiores vítimas da degradação ambiental são os pobres: a poluição dos rios e mananciais afeta diretamente quem não pode comprar água mineral. Muitos pobres têm morte prematura em razão da poluição do ar, nos mares e nos rios (FRANCISCO, 2015, p. 38). Os problemas ambientais que acometem os pobres nunca são encarados como prioridade, pois os pobres não têm lugar de fala na execução ou no planejamento de ações e obras públicas que deveriam ser em seu favor. Além dos documentos de seu pontificado, Francisco propôs algumas iniciativas em vista de trazer luzes para a situação dos pobres no mundo. A seguir, pontuar-se-á duas dessas ações do bispo de Roma: A economia de Francisco e o Dia mundial dos pobres.

4.4.2.2 A economia de Francisco

No dia 1º de maio de 2019, o Papa convidava jovens estudantes, economistas, empresários e empresárias do mundo todo para um encontro a ser realizado de 26 a 28 de março de 2020, na cidade de Assis. Todavia, com a pandemia, o referido encontro aconteceu de forma on-line. Em sua carta-convite, Francisco conclama o público acima citado para um encontro que reunirá credos, culturas e nacionalidades diversas com um único objetivo: repensar o papel da economia no mundo de hoje, transformar uma economia que mata em uma que traga vida e dignidade, principalmente para os pobres. Francisco propõe um pacto: mudar a economia atual para que a economia futura tenha um caráter inclusivo e compassivo para com todos, principalmente, com os pobres. O título do encontro “A economia de Francisco” é uma referência direta a São Francisco de Assis, que, para Francisco de Roma, encarna perfeitamente esse modelo de preocupação e cuidado com os pobres e com a natureza. Dirá o bispo de Roma sobre São Francisco: “Francisco de Assis é o exemplo por excelência do cuidado pelos fracos e de uma ecologia integral” (FRANCISCO apud MOREIRA, 2020).

Por que o convite é especificamente para os jovens? Para Francisco, a juventude sempre almeja um mundo melhor e feliz. Logo, os jovens, para o Pontífice, já seriam os profetas de uma economia que priorizaria o ser humano e o meio ambiente. Francisco acredita que os jovens estão mais atentos aos clamores que vêm dos pobres e da natureza, como também se propõem a enfrentar tais situações de sofrimento diferentemente daqueles que viram o rosto para não ver. Assim, Francisco vê os jovens como agentes de transformação para o mundo.

O Papa argentino proporá aos jovens a construção de um novo modelo econômico que tenha como objetivo “promover a vida e a casa comum, ao invés do lucro e do capital” (NASCIMENTO, 2021). Como se vê, o centro do projeto “A economia de Francisco” é o ser humano, principalmente os mais carentes, e a casa comum. Nascimento ressalta que a iniciativa de Francisco, apesar de não indicar um ponto de chegada, tem uma longa estrada a ser percorrida, isto é, esse caminho terá a inclusão de todos, valorizando uma vida digna para todos como também o cuidado com o meio ambiente (2021). Essa inclusão se torna urgente em um novo modelo econômico, porque o atual modelo não só exclui, como também escancara o abismo crescente entre ricos e pobres.

Finalmente, em setembro de 2022, o encontro presencial acontece em Assis. Francisco, em seu discurso do dia 24 de setembro de 2022, depois de pontuar o porquê da urgência de um novo modelo de economia mundial, pontuará três metas para que se chegue a uma economia de justiça, de paz e de inclusão. A primeira implica em olhar o mundo com os olhos dos pobres. Somente olhando o mundo com as lentes das vítimas e dos descartados tornará possível a mudança da economia. Esse olhar do pobre só acontecerá quando houver uma aproximação, quando os pobres forem tratados com amor e respeito, pois como diz o evangelho (Lc 6,20), será deles o Reino de YHWH. Logo, a aproximação aos pobres é a aproximação ao Reino de YHWH.

A segunda meta é o olhar para o trabalhador. Francisco pede a esses jovens empreendedores que procurem criar postos de trabalhos bons para todos. A terceira meta é a encarnação, aqui entendida como realizações concretas dentro dessa nova economia. Francisco ressalta que entre os três processos da linguagem, a saber, o coração, a cabeça e as mãos são importantes, porém, o mais importante é as mãos, isto é, as ações concretas que deverão impactar a vida das pessoas, como a construção de escolas, universidades, abrigos, sindicatos etc. Nada se fará mais necessário do que as ações concretas nessa nova economia (FRANCISCO, carta 24/09/2022).

4.4.2.3 O dia dedicado aos pobres

Como fruto do ano da misericórdia e por meio de sua Carta Apostólica Misericórdia Misera, o Papa Francisco instituiu o XXXIII domingo do tempo comum da liturgia como o Dia Mundial dos Pobres. Claro que esse dia dedicado aos pobres não é meramente uma homenagem ao sujeito da pobreza. Antes de tudo, esse dia foi instituído para que a Igreja nunca esqueça a mensagem contundente do evangelho ao referir-se aos pobres como privilegiados e primeiros destinatários do Reino de Deus. Zanini, deixa claro que o objetivo da instituição do dia dos pobres é “ênfatisar a necessidade de a Igreja colocar os pobres, os prediletos de Cristo, no centro de sua missão” (2020, p. 96-107).

Nas cartas anuais do Dia dos Pobres, Francisco retoma conceitos e temas acerca dos pobres já trabalhados na *Evangelii Gaudium*, como também retoma a Conferência de Medellín (1968), quando essa fala das três dimensões da pobreza, a

saber: a pobreza como carência, fruto da injustiça; a pobreza evangélica, como recordam os profetas e o próprio Jesus; e a pobreza como realidade solidária, missão intrínseca da vida da Igreja (ZANINI, 2020, p. 96-107).

Em sua primeira carta ao dia dedicado aos pobres, escreverá Francisco que “na relação com os pobres se toca com as mãos a carne de Cristo. É nos irmãos mais frágeis que o corpo de Cristo continua a ressoar” (2017, n. 3).

Em sua VI carta para o Dia dos Pobres que, em 2022, aconteceu no dia 13 de novembro, o Papa faz uma reflexão da segunda carta de Paulo aos coríntios (2Cor 8,9). E assim ele introduz sua mensagem: “O Dia Mundial dos Pobres torna este ano como uma sadia provocação para nos ajudar a refletir sobre o nosso estilo de vida e as inúmeras pobreza da hora atual” (FRANCISCO, 2022, n. 1). Em seguida, ele contextualiza a carta e relembra que enquanto o mundo retorna à vida depois da pandemia de Covid-19, quando se estava tentando recomeçar, eis que vem a guerra da Ucrânia, além de tantas guerras regionais. Francisco continua afirmando que quem mais sofre nesses conflitos são os mais vulneráveis, entre os quais, ele pontua especialmente as mulheres, as crianças e os idosos (2022, n. 2).

No n. 7 da mesma carta, Francisco adverte para o relaxamento da fé do seguidor de Jesus, como a má compreensão no uso dos bens, com uma total indiferença em relação aos pobres. Essas atitudes Francisco classifica como: “situações que manifestam uma fé frágil e uma esperança fraca e míope” (2022). Sabe-se, contudo, que o problema não é o dinheiro em si, mas o uso e o lugar que ele ocupa na vida da pessoa. Quando o dinheiro ocupa um lugar absoluto na vida de alguém, esta pessoa não consegue enxergar o seu próximo em suas necessidades, posto que sua única meta é o dinheiro. Então, “nada pode ser mais nocivo para um cristão, uma comunidade do que ser ofuscado pelo ídolo da riqueza que acaba por acorrentar a uma visão efêmera e falhada da vida” (FRANCISCO, 2022, n. 7). Ainda em sua carta e refletindo o cenário atual do mundo, Francisco recorda que estamos neste mundo para ser livres e felizes e não numa atitude de sobrevivência. Jesus, insiste o Pontífice, nos oferece uma vida abundante. Esta liberdade será encontrada ao descobrir que além da pobreza que mata existe a pobreza de Jesus, é essa que liberta e traz felicidade aos seus seguidores. Dirá Francisco:

A pobreza que mata é a miséria, filha da injustiça, da exploração, da violência e da iníqua destruição dos recursos. É a pobreza desesperada,

sem futuro, porque é imposta pela cultura do descarte que não oferece perspectivas nem vias de saída (2022, n. 8).

Por outro lado, a pobreza que liberta é aquela serenidade que vai tirando toda visão deturpada da vida, de toda a superficialidade da existência para que a pessoa priorize a essência em sua vida: o amor gratuito e sincero pelo próximo, principalmente por aqueles que são deixados nas periferias existenciais, abandonados e maltratados. “Na realidade, os pobres, antes de ser objeto de nossa esmola, são sujeitos que ajudam a libertar-nos das armadilhas da inquietação e da superficialidade” (FRANCISCO, 2022, n. 8).

Francisco finaliza a carta explicando a passagem de 2Cor 8,9, cuja pergunta central é: como se pode enriquecer com a pobreza de Cristo? O primeiro conceito a ser entendido é a riqueza de Jesus que é o amor, um amor incondicional por todos, que o faz ir ao encontro do outro, principalmente dos pobres, dos marginalizados, dos que sofrem, dos que são oprimidos. Desta forma, aqueles que o seguem devem também trilhar o caminho da pobreza:

Partilhando a vida por amor, repartindo o pão da existência com irmãos e irmãs, a começar pelos últimos, por aqueles que carecem do necessário, para que se crie a igualdade, os pobres sejam libertados da miséria e os ricos da vaidade, ambos, sem esperança” (FRANCISCO, 2022, n. 9).

Foi dito que o Papa Francisco estava fazendo uma revolução no seu pontificado. Contudo, sua mensagem não é inédita. Em sua revolução, ele simplesmente resgata a mensagem central do evangelho de Cristo que é a urgência do acontecimento do reino de Deus no mundo. O ato revolucionário de Francisco foi ter a coragem de trazer a questão social, política e econômica, implícita na boa-nova de Jesus, para o centro da vida da Igreja; tirar o lixo debaixo do tapete, limpar a casa para que todos, sem distinção, possam ter acesso, com toda a dignidade de filhos e filhas, à casa comum.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta da pesquisa, tendo como base o livro sagrado dos cristãos, foi encontrar iluminação para o escândalo humano da pobreza. O que teria a oferecer um livro tão antigo e de uma cultura tão diversa à nossa que ajude na transformação de um mundo injusto e desigual em um mundo mais solidário?

Visando a alcançar esse objetivo, procurou-se mergulhar na história do povo de Israel: sua origem como um povo pobre; sua relação de fé com YHWH e como sua constituição como povo pobre de YHWH irá interferir em seus escritos e atitudes com os mais necessitados. O caminho escolhido para essa imersão na história desse povo particular foi o conhecimento da terminologia usada por Israel ao longo de sua história para designar o sujeito da pobreza.

O segundo momento desse caminho foi a consideração do Evangelho segundo Lucas, pois o evangelista, entendendo a história passada de Israel como a gênese da história da salvação do mundo em Jesus Cristo, atualiza antigos textos proféticos para anunciar a boa-nova de Jesus aos cristãos de sua época, sedentos de ensinamentos. Esse caminho do seguimento a Jesus, apresentado por Lucas, passa inevitavelmente pela pobreza. Lucas, escrevendo para sua comunidade, ressalta que o Reino de YHWH, inaugurado pelo Nazareno, acontece na prática da caridade, da partilha e da justiça.

Em vista da atualização da mensagem do Evangelho, pergunta-se: como a comunidade cristã de hoje recebe a mensagem da boa-nova, direcionada prioritariamente aos pobres como enfatiza Lucas em seu Evangelho? A resposta a essa questão, encontra-se na consideração feita em relação a algumas ações específicas orientadas pelo Concílio Vaticano II; na sequência, tendo por elemento norteador o pontificado do Papa Francisco, encontrou-se o apelo à comunidade cristã a retornar a uma postura pobre, pois somente sendo pobre a comunidade cristã pode ir ao encontro dos mais pobres devolvendo-lhes a dignidade de filhos e filhas de YHWH.

Na pesquisa realizada, verificou-se que os textos veterotestamentários não trazem uma palavra específica para designar o pobre, porém apresentam alguns adjetivos e/ou substantivos para identificá-lo. Logo, durante a história do povo da Bíblia e em seus escritos, o pobre foi conhecido como: o fraco, o aflito, o magro, o

necessitado, o humilde, o mendigo. Entretanto, apesar de não ter um termo específico para designá-lo, em Israel, o pobre tinha rosto: a viúva, o órfão e o estrangeiro. A essas três categorias era assegurada a assistência e a esmola. Em seus códigos legais mais primitivos já se encontrava o cuidado com aquele que nada tinha. Contudo, a partir da literatura profética, a realidade miserável do pobre passa de uma mera assistência pontual a um compromisso de justiça social, como diz Isaías: “Lavai-vos, purificai-vos! Tirai da minha vista vossas más ações! Cessai de praticar o mal, aprendei a fazer o bem! Buscai o direito, corrigi o opressor! Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva” (1,16-17).

O Antigo Testamento deixa como herança dois conceitos de pobreza, a saber, o mais comum que é o indigente, ou seja, aquele que não tem condições materiais de sobreviver; falta-lhe dinheiro, logo não tem onde morar, do que se alimentar; é a chamada pobreza efetiva. O outro conceito de pobreza é a conhecida como espiritual. Este conceito nasce no contexto do pós-exílio, principalmente na literatura dos salmos. Este pobre é aquele que tem sua esperança em YHWH; aquele fiel que espera o cumprimento das promessas de YHWH.

Lucas, tendo por missão fortalecer a fé de sua comunidade a partir dos ensinamentos a da prática de Jesus, retoma com maior ênfase o tema da pobreza. O evangelista apresenta Jesus como o Messias e o Salvador, anunciado pelos profetas para inaugurar o tempo da graça de YHWH entre nós, também conhecido como Reino de YHWH. Esse Reino se torna real na história concreta do mundo toda vez que a comunidade cristã for instrumento de libertação para todo aquele que se encontra oprimido e desamparado como aquele que vive na miséria, pois como disse Jesus: o Reino é destinado para esses que só têm YHWH como seu protetor.

A palavra usada por Lucas para se referir ao pobre é *ptōchos*, que designa a pobreza material, em um sentido predominantemente social, um bom exemplo é a orientação para o bom uso dos bens materiais por parte dos cristãos.

Ao fazer referência aos pobres espirituais, Lucas mostra, no início de seu evangelho, figuras que personificam esse Israel antigo que, confiando nas promessas de YHWH, são agraciadas com o cumprimento dessas promessas: Ana, Simeão, Isabel, Zacarias e a própria Maria, apresentada no Magnificat, como a humilde serva do Senhor.

Logo, para o seguimento de Jesus é indispensável que o discípulo e a discípula sejam livres. Para o evangelista, o verdadeiro seguidor/ seguidora é aquele

que nada tem de seu, pois tudo que tem deve pertencer somente a Jesus e aos irmãos e irmãs. Lucas não concebe uma comunidade cristã que não priorize os aspectos sociais, éticos e antropológicos, isto é, em seu anúncio da salvação de YHWH, Jesus afirma que o Reino de YHWH é destinado a eles. Logo, o cristão, a cristã que deseja contribuir para a construção do Reino de YHWH hoje deve cultivar a pobreza evangélica, isto é, abandonar-se totalmente nas mãos de YHWH, sem nada reter para si, como também estar aberto para acolher e promover seus irmãos mais carentes que vivem à margem da sociedade.

Após um longo período de letargia, a Igreja cristã resgatará seu anúncio e missão: ser sinal do Reino de Deus em meio à humanidade. O Concílio Vaticano II foi o grande responsável por retomar este tema, de suma importância no anúncio do evangelho de Jesus e na missão da Igreja. Esse voltar às fontes evangélicas fez a Igreja particular da América Latina descobrir uma teologia encarnada na história, por isso, fez a opção preferencial pelos pobres do Reino de YHWH. Com o passar do tempo, a urgência de uma Igreja pobre e para os pobres parece ter ficado para trás e, concomitante a isso, a pobreza no mundo só aumenta.

Dentro do quadro catastrófico atual, de um mundo onde impera a miséria, a desigualdade social, o desrespeito pelos mais carentes e o aumento da insegurança alimentar, potencializado pela pandemia de Covid 19, a realidade nos oferece dois caminhos para enfrentar a situação de pobreza entre nós. O primeiro é a negação, a indiferença ou mesmo o rechaço ao sujeito da pobreza. Esse é o caminho mais cômodo, pois, ignorando o problema, o sujeito estará isento de qualquer responsabilidade. Essa rejeição ao pobre também é conhecida como aporofobia. Esse caminho do medo e da rejeição ao pobre pode ser vencido na abertura ao outro, pela compaixão, pela empatia, pelo ato de se colocar no lugar do outro.

O outro caminho de enfrentamento da pobreza é a boa notícia de Jesus para o mundo ao declarar que eles são bem-aventurados, pois são os destinatários do Reino de YHWH. Esse resgate da mensagem evangélica é feito no pontificado do Papa Francisco. O Papa argentino pede uma igreja pobre e para os pobres. Em documentos e ações pontuais, Francisco solicita aos seguidores de Cristo, a começar pelos pastores, que se dirijam às periferias dos grandes centros urbanos e resgatem aquelas pessoas que vivem também perdidas em suas periferias existenciais. Francisco apela para que os cristãos se aproximem dos pobres e miseráveis e tenham com eles um encontro solidário e fraterno devolvendo-lhes a

dignidade de filhos e filhas de YHWH. O caminho do Evangelho é o caminho do amor e da promoção humana. E assim, em nome da empatia, do amor fraterno e solidário, homens e mulheres de nosso tempo são convidados a serem como o samaritano da parábola de Lucas: tornarem-se próximos daqueles que estão caídos à beira da estrada.

Todavia, o caminho do cristianismo tem alcance universal, pois tanto o cristão quanto aquele que nunca ouviu falar de Jesus têm na empatia a chave para a transformação do mundo. Buscando esse encontro fraterno com o mais carente; procurando ver a vida através de suas dores e sofrimentos e tentando resgatá-los para uma vida digna, onde possam ter seus direitos respeitados: educação, moradia, lazer, trabalho etc. Dessa forma, indo ao encontro do pobre em suas necessidades se contribui para uma sociedade mais justa e solidária.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. *Palavra viva e eficaz: roteiros homiléticos*. Ano C. São Paulo: Paulus, 2019.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. “Uma Igreja pobre e para os pobres”: abordagem teológico-pastoral. *Revista Pistis Praxis*, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 631-657, set./dez. 2016. DOI: <https://doi.org/10.7213/pp.v8i3.1306>. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/1306>. Acesso em: 15 jun. 2020.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas; Recife: UNICAP, 2019.

BAILEY, Kenneth E. *Jesus pela ótica do Oriente Médio: estudos culturais sobre os evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

BARBOSA, João Cândido. *Espiritualidade e estilo de vida: contribuições éticas, econômicas a partir do Evangelho de Lucas*. 2017. 207f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

BEOZZO, José Oscar. *Pacto das catacumbas: por uma igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, 1979.

BOFF, Clodovis; PIXLEY, Jorge. *Opção pelos pobres*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1987. v. 5

BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas I: Lc 1,1–9,50*. Salamanca: Sígueme, 1995. (BEB, 85).

BROWN, Colin. Pobre. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, v. 2, p. 1684-1691.

BROWN, Raymond Edward. *Introducción al Nuevo Testamento: cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Madrid: Trotta, 2002.

CARR, G. Lloyd. Mamrē. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 848.

CARROLL R. M. Daniel. **דָּלִי**. In: VAN GEMEREN, Willem A. (Org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. 1, p. 925-928.

CASALEGNO, Alberto. Pobreza e riqueza no Evangelho de Lucas. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 20, n. 50. 1988; p. 9-23.

CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Filosofia e Teologia*. São Paulo: Hagnos, 2001, v. 5.

CHAMPLIN, Russel Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. 5. ed. São Paulo: Milenium, 1985.

COENEN, Lothar. Pénis. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2, p. 1682-1683.

COENEN, Lothar. Pobre. In: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. (Orgs.). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. 3.ed. Salamanca: Sígueme, 1993. v. 3, p. 380-384.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Concílio Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 29.ed. Coordenação de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 2000.

COPPE, Leonard J. 'Ebyôn. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 4-5.

CORTINA, Adela. *Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia*. São Paulo: Contracorrente, 2020.

CRISÓSTOMO, João. *A Riqueza e a Pobreza: sermões do boca de ouro São João Crisóstomo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

CRUSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2001.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DE VAUX, René. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.

DOMERIS, William R. אָבִיּוֹן. In: VAN GEMEREN, Willem A. (Org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. 1, p. 222-226.

DOMEZI, Maria Cecília. *O Concílio Vaticano II e os pobres*. São Paulo: Paulinas, 2015.

DUMBRELL, William John. עָנָו. In: VAN GEMEREN, Willem A. (Org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. 3, p. 454-463.

DUPONT, Jacques. *Jesus, messias dos pobres, messias pobre*. São Paulo: Paulinas, 1985.

FABRIS, Rinaldo. *A opção pelos pobres na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1991.

FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Lucas. In: FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas I: introducción general*. Madrid: Cristiandad, 1986.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas II: traducción y comentario - capítulos 1–8,21*. Madrid: Cristiandad, 1987a.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas III: traducción y comentario - capítulos 8,22–18,14*. Madrid: Cristiandad, 1987b.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas IV: traducción y comentario - capítulos 18,15–24,53*. Madrid: Cristiandad, 2005.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica 'Evangelii Gaudium' do Sumo Pontífice ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Fratelli tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Loyola, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. É preciso transformar uma economia que mata em uma economia da vida. (2022). Acesso em: < <https://ihu.unisinos.br/622444-e-preciso-transformar-uma-economia-que-mata-em-uma-economia-da-vida-discurso-do-papa-francisco>> Acesso em: 07/03/2023.

FRANCISCO. Carta (2017). Mensagem do Santo padre para o dia mundial dos pobres. Disponível em: < <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/20220613-messaggio-vi-giornatamondiale-poveri-2022.html>> Acesso:10/03/2023.

GELIN, Albert. *Os pobres que Deus ama*. São Paulo: Paulinas, 1973.

GOMES, Rita Maria. O espírito na igreja contemporânea: uma reflexão a partir de Lc 4,18-19. In: XXIX CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER. *Anais do 29º Congresso Internacional da SOTER: tempos do espírito: inspiração e discernimento*. Belo Horizonte: SOTER, 2016. p. 197-204.

GONZÁLEZ LAMADRID, Antonio. *As tradições históricas de Israel: introdução à história do Antigo Testamento*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*. São Paulo: Paulus, 1998.

GRELOT, Pierre. Lei. In: LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 525-535.

GUNNEWEG, Antonius J. H. *Teologia bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. São Paulo: Teológica, 2005.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000a.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A verdade vos libertará*. São Paulo: Loyola, 2000b.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Onde dormirão os pobres?*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1998.

GUTIERREZ, Hans. Il povero nella Bibbia: fra riconoscimento e critica. *Nuova Rivista de Studi Utopici*. Milano. v. 2, n. 3, p. 47-55, 2013.

HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL, Heinrich von. *Nova chave linguística do Novo Testamento grego: Mateus – Apocalipse*. São Paulo: Targumim; Hagnos, 2009.

KARRIS, Robert J. Il vangelo secondo Luca. In: BROWN, Raymond E.; FIZTMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Eds.). *Nuovo grande comentario bíblico*. 2.ed. Brescia: Queriniana, 2002, p. 880-942.

KONINGS Johan; MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas, o evangelho da graça e da misericórdia: comentário-paráfrase*. São Paulo: Loyola, 2016.

KONINGS, Johan. *A Bíblia, sua origem e sua leitura*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

LOHFINK, Norbert. *Hino dos pobres*. São Paulo: Loyola, 2001.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene Albert (Eds.). *Léxico greco-português do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MANNUCCI, Valério. *Bíblia, palavra de Deus: curso de introdução à Sagrada Escritura*. São Paulo: Paulinas, 1985.

MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas: antropologia da salvação*. Porto Alegre: Editora Comunicação Impressa, 1999.

MOREIRA, Gilvander. Francisco de Assis e o Papa: ecologia integral (2020). In: INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. Acesso em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/599584-francisco-de-assis-e-o-papa-ecologia-integral>. Acesso em 6 de março de 2023.

MORRIS, Leon L. *Lucas: introdução e comentário*. São Paulo, Vida Nova, 1986.

MOSCONI, Luis. *Evangelho de Jesus Cristo segundo Lucas*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 1998.

MOXNES, Halvor. *A economia do reino: conflito social e relações econômicas no Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1995.

MARGUERAT, Daniel. In: MARGUERAT, Daniel (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

MURAD, Afonso. *Maria, toda de Deus e tão humana: compêndio de mariologia*. São Paulo: Paulinas; Santuário, 2012.

NASCIMENTO, Fábio A. do. A centralidade da pessoa na economia de Francisco (2021). Disponível em: < <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/606440-a-centralidade-da-pessoa-na-economia-de-francisco>.> Acesso em: 07/03/2023.

NERY, Marcelo. Mapa da nova pobreza (2022). Disponível em: <https://cps.fgv.br/destaques/fgv-social-lanca-pesquisa-mapa-da-nova-pobreza-com-abertura-para-146-estratos-espaciais> Acesso em: 07/03/2023.

ONU NEWS. Em dia internacional, ONU renova aposta em tornar a pobreza um tema do passado (2022). Disponível em: < <https://news.un.org/pt/story/2022/10/1803817>> Acesso: 07/03/2023.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

RICHARD, Pablo. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

ROSSÉ, Gérard. *Il Vangelo di Luca: comento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2001.

ROUILLER, Gregoire; VARONE, Marie-Christine. *Il Vangelo secondo Luca*. Assis: Cittadella, 1983.

ROY, Léon. Pobres. In: LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 799-803.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SCHÜRMAN, Heinz. *Il vangelo di Luca*: Brescia: Paideia, 1983.

SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas e a mensagem*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SMICK, Elmer B. הלה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 468-469.

WHITE, William. ריש. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 414-416.

WIÉNER, Claude. Esmola. In: LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 292-295.

ZANINI, Rogério L. Os pobres, uma boa notícia para a Igreja: as cartas do Papa Francisco para o dia mundial dos pobres. *Revista Caderno Teológico*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 96-107, jan./jun. 2020.