

A Salvação se Fez Pão?

Perguntas à Prática Exegética na EST

Martin Weingärtner

1. A coletânea *A Salvação se Fez Pão; Estudos Bíblicos sobre “O Pão Nosso de Cada Dia”* (Editora Sinodal, São Leopoldo, 1989) reúne professores e ex-professores da área bíblica da Escola Superior de Teologia em São Leopoldo que dão toda sua contribuição exegética para elucidar o tema do biênio 1989-90 da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Como o livro não foi escrito para um seleto grupo de teólogos, mas é acessível a um público maior, este tem, através desta coletânea, a possibilidade de conhecer, em primeira mão, uma amostragem do ensino bíblico ali praticado.

1.1. No início *Nelson Kilpp* faz uma “Leitura a partir do Antigo Testamento” acerca do tema “Pão Nosso de Cada Dia” (pp. 5-12). Em quatro passos descreve como o povo de Israel reconhece a Deus como doador do pão, como era produzido o pão naquele tempo, qual era a importância do pão e, por fim, qual a função do pão nas celebrações do culto.

O leitor atento observa que o autor, empenhado em fundamentar sua tese de “que, no Antigo Testamento, a vida gira em torno do pão” (p. 8), faz duas colocações que não conferem com os textos bíblicos: 1º: Kilpp afirma que Elias “quis morrer, porque lhe faltava este indispensável” (p. 8), a saber, o pão. Mas 1 Rs 19.4 indica bem outra causa deste desespero quando Elias diz: “Basta! Toma agora, ó Senhor, a minha alma, pois não sou melhor do que meus pais.” Elias sabe que a realidade da culpa traz mais desespero do que a falta de pão, que ele também conhecia! 2º: Kilpp também descreve a viúva de Sarepta (1 Rs 17) como exemplo da situação dos “desprivilegiados da sociedade israelita”. Esta viúva, porém, não era israelita, mas, sim, cananéia. Por isto ela desconhecía o Deus que ampara viúvas e órfãos. Dela certamente poderemos dizer que “terminado o pão, não resta mais esperança de vida” (p. 8), mas jamais dos desprivilegiados da sociedade israelita, como Kilpp o faz. Prova disto é a atitude do perseguido e desprivilegiado Elias no texto citado. Ele não se desesperou, nem mesmo quando o riacho Queribe secou, nem quando esta estrangeira lhe expõe sua situação desoladora. Sua experiência com Deus o motiva a contar com a dádiva do pão contra todas as evidências, pois conheceu o Deus que sustenta o faminto.

Por que o autor omite a dádiva milagrosa de pão? A multiplicação da farinha e do azeite da viúva não é mencionada. O maná no deserto não é retratado como milagre, mas explicado como secreção de insetos. Mesmo que o autor não admita a veracidade destes relatos envolvendo o pão, ele não deveria omiti-los numa “leitura a partir do Antigo Testamento”, pois nele estes milagres jamais são questio-

nados. Ao contrário, muitíssimas vezes são lembrados com admiração e júbilo.

Por que o artigo omite todo culto a Baal do qual certamente poderíamos afirmar que nele “a vida gira em torno do pão”? Pelos ritos de fertilidade este culto cananeu garantia o pão. A grande tentação de Israel sempre foi a de adaptar-se a este contexto. E, justamente em contradição a este culto, o Antigo Testamento retrata a Deus como o único doador de pão. O protesto profético de Elias, Oséias e outros contra o culto cananeu é veemente, pois, ao seguir a Baal, Israel despreza Deus como centro, em torno do qual gravita toda a vida. Este Deus “te humilhou, e te deixou ter fome, e te sustentou com o maná, que tu não conhecestes, nem teus pais o conheceram, para te dar a entender que não só de pão viverá o homem, mas de tudo o que procede da boca do Senhor, disso viverá o homem” (Dt 8.3).

Estas experiências singulares com Javé não rasgaram os horizontes míopes, fazendo Israel descobrir o Criador que pode dar o pão no deserto e sem chuva? Este Deus não desmascara, assim, os baalins e suas promessas de pão como ídolos inócuos, como projeção humana? A revelação graciosa e libertadora do Deus vivo à viúva de Sarepta capacita-a a repartir seu pão com Elias, controlando a natureza faminta que pensa apenas em encher a sua própria barriga, que armazena, mas não reparte. Todas as leis do AT que articulam o repartir da terra e do pão, decorrem também desta premissa fundamental. O Antigo Testamento não nos constrange, assim, a enfocar o assunto “pão”, a partir do primeiro mandamento? Não deveremos sintetizar que no Antigo Testamento a vida gira em torno de Deus que dá o pão e não “em torno do pão (...) que é dádiva de Deus” (p. 8)?

1.2. No segundo ensaio, “O Pão dos Marginalizados” (pp. 13-24), *Carlos A. Dreher* analisa como no Antigo Testamento os marginalizados são contemplados com pão. Ele pergunta pelo acesso à terra, enfoca a situação de viúvas, órfãos e forasteiros, lembra a situação jurídica dos marginalizados e, por fim, descreve a ajuda concreta que garantia o pão aos desamparados. Em todo o artigo denota-se o engajamento do autor pelos marginalizados.

No embalo deste engajamento, tem-se, no entanto, por vezes a impressão de que o autor não esteja descrevendo situações históricas do povo de Israel no milênio antes de Cristo, mas o empobrecimento entre pequenos agricultores no Rio Grande do Sul, sua terra natal: Dreher aponta “más colheitas, doenças do camponês, dificuldades em pagar tributos” (p. 15) como causas do empobrecimento, mas o leitor não tem como conferi-lo. Mais adiante, o autor postula para a sociedade israelita a “divisão em classes” e a desintegração da “solidariedade dos grupos de parentesco” (p. 16). Também aqui Dreher não documenta as suas afirmações, e o leitor não se livra da suspeita de que o retrato apresentado não seja necessariamente dos marginalizados nos tempos bíblicos.

Esta suspeita é reforçada pelo conceito de lei com que Dreher trabalha: o leitor é informado com insistência (6x) que os marginalizados “não dispõem de direitos jurídicos” (pp. 16s.). Como o autor chega a esta conclusão, se ele mesmo enumera diversas leis que justamente expressam este amparo? Dreher não tira esta conclusão, porque analisa as leis do Antigo Testamento em analogia ao nosso sistema legislativo e jurídico? Ele observa que uma “lei só surge quando quer coibir uma prática considerada ruim” (p. 15). A lei postula o que deveria ser, mas com isto de modo algum determina o que deve ser, nem compromete ninguém com o seu cumprimento. Apesar de Dreher referir-se por diversas vezes à lei israelita como sendo divina (pp. 21ss.), ele mesmo relativiza este conceito expressamente: “Sem dúvi-

da, muitas vezes esta legislação não terá passado de ideal” (p. 23). E, como tal, ela é passível de adaptações a “interesses” (p. 20).

A lei no Antigo Testamento será um ideal ou vontade de Deus? Será a projeção do anseio que não se conforma com a realidade que quer transformar, ou será expressão da intervenção divina em defesa da vida entre os homens, intervenção que requer obediência incondicional? O Antigo Testamento conhece a primeira opção? Para ele a lei não é expressão da vontade de Deus e por isto os profetas anunciavam juízo severo contra quem torce o direito que o próprio Deus concedera aos marginalizados?

Pergunto se este retrato do que a Bíblia diz não sofre falta de nitidez por causa do enfoque que Dreher define logo no início de seu ensaio: “Isso (sc. que todo alimento vem da terra) sempre esteve bem claro para o antigo povo de Israel. Sem terra não há pão. É da terra que o ser humano tira seu sustento. Isto fica bem claro em uma série de passagens do Antigo Testamento.” (p. 13)? Precisamos recorrer à Bíblia para chegar a esta conclusão elementar? O que caracteriza especificamente o Antigo Testamento em relação a este assunto não será a observação crítica que poderíamos sintetizar na frase: “Sem Deus não há pão!”? A rebelião contra Deus não é a causa da ruptura do fluxo do alimento da terra? O afastamento de Deus não acarreta que o homem tenha que comer o seu pão “no suor de seu rosto” (Gn 3.19)? Por que Gn 4 retrata que a escalada da violência em torno do pão se deflagra justamente na adoração? Podemos deixar de ver que tanto o empobrecimento como a desconsideração dos marginalizados são vistos como decorrentes deste conflito básico? Por outro lado, poderemos retratar a situação dos marginalizados no Antigo Testamento sem descrever a confiança no Deus que presenteia com pão até sem terra (maná no deserto, trigo e azeite para a viúva de Sarepta)?

A conclusão do estudo leva a mais uma pergunta: por que o engajamento enfático em prol dos marginalizados: “Importa criar mecanismos que lhes permitam ter o pão de cada dia” termina com um melancólico: “Não me cabe aqui apresentar possíveis soluções” (p. 24)?

1.3 No seu pequeno estudo “Pão Roubado?” (pp. 25-30) *Claudio Molz* procura estabelecer e analisar uma analogia entre os que roubaram o pão no passado e os que o fazem hoje. No antigo Israel ele identifica roubadores externos (midianitas, etc.) como internos (reis e levitas e sacerdotes cuja “missão não está relacionada com a justiça para todos”) (p. 25). Ao seu lado coloca os vilões do presente: “os credores internacionais” e os “líderes internos” que mantêm “a dependência malvada e indigna do exterior” (p. 30). Molz não aplica a analogia aos líderes religiosos de hoje (!).

O autor não explica o que sua analogia tem a ver com Dt 28.29, texto que destaca no início. Esta passagem também constata o fato do pão roubado. Mas, se lermos com atenção a longa lista de maldições daquele capítulo, veremos que nela o propósito de falar do roubo do pão é outro: o v. 15 começa com a observação: “(...) se não deres ouvidos à voz do Senhor (...) então virão sobre ti estas maldições!” Assim o propósito não é o de apontar para os vilões que roubam do pão, mas, sim, o de co-responsabilizar o próprio povo nestes acontecimentos, denunciando a sua teimosa surdez para o que Deus diz.

Também na historiografia influenciada pelo Deuteronomio o interesse básico permanece o de apontar a co-responsabilidade do próprio povo na ruína do exílio babilônico. Nem por isto ela deixa de apontar para as responsabilidades dos líderes,

mas o faz sem caricaturá-los como vilões de filmes de mocinho. Assim os relatos históricos no AT podem até elogiá-los naquilo que fizeram em conformidade com a vontade do Senhor. O propósito básico não é o de achar um cisco no olho do outro, mas de chegar ao arrependimento pelo reconhecimento da própria culpa. Molz tem este propósito em suas colocações?

Admira também que o autor conclui o ensaio com um apelo para o pagamento voluntário de impostos e de contribuições (eclesiásticas?).

1.4. *Uwe Wegner* contribui com uma extensa exegese sobre “A Colheita das Espigas — Mc 2.23-28” (pp. 31-47). Na primeira parte Wegner explica detalhes do texto. Nela ele destaca “o erro dos discípulos na ótica dos fariseus”. Apresenta duas possibilidades de entender a crítica aos discípulos pelos fariseus que rejeitavam qualquer trabalho no dia de sábado. Com isto Wegner combina a releitura de J. Sobrino de que os discípulos teriam sido criticados pelos fariseus, porque tinham “arrancado e comido as espigas de um campo alheio”. Wegner sabe da fragilidade desta tese. Por isto procura fundamentá-la, questionando a validade da lei registrada em Dt 23.25: duvida que ela “fosse aceita e reconhecida por todos” (p. 34). Sugere este questionamento até para os fariseus que antes descrevera como “cumpridores rigorosos da lei de Deus” (p. 32). Conta ainda com a possibilidade de esta lei ter caído no esquecimento, já que os discípulos deixam de sugerir-la como solução para alimentar a multidão em Mc 6.31ss. e porque todo NT não menciona Dt 23.25 (p. 35). Assim conclui que “o v. 24 não deixa claro em que reside concretamente a crítica dos fariseus ao comportamento dos discípulos”, pleiteando que “as razões podem ter sido de ordem religiosa e econômica simultaneamente” (p. 35).

O v. 24 será realmente tão obscuro? O interesse na defesa da releitura de Sobrino leva Wegner a omitir que os próprios fariseus introduzem o sábado, mas não a propriedade alheia, como estopim de sua crítica. Também omite a resposta de Jesus que afirma a autoridade do Filho do homem sobre o sábado. Estas omissões na explicação de detalhes não abrem caminho para a interpretação que deseja dar depois ao texto? Por que o autor insiste em colher milho na Palestina (pp. 32, 34) 1.500 anos antes da descoberta das Américas e em fazer a segunda-feira suceder ao sábado (pp. 38, 45)?

Na segunda parte, Wegner apresenta sua interpretação: ele compara a resposta de Jesus com o questionamento dos fariseus e com a história de Davi e Aimeleque (1 Sm 21.1-6). Numa primeira comparação Wegner supõe Jesus polemizando contra a dicotomia helenista de corpo e alma (p. 37). Assim ele conclui que, em contraste com os fariseus que priorizavam o sábado, “para Jesus o mais importante é a necessidade, a fome” (p. 36). “Em nossa história o peso que para os fariseus tinha o cumprimento do sábado é deslocado para a solução do problema da fome. Para Jesus, portanto, a coisa mais importante da religião passa pela barriga, pelas barrigas vazias. Há uma tarefa religiosa mais importante que todas as outras: encher as barrigas vazias” (p. 37). Também observa o contraste no conceito da lei dos fariseus e o expresso por Jesus no v. 27. Se a compreensão dos fariseus se caracterizava pela obediência formal, Wegner sugere que a posição de Jesus autoriza todo o homem a “mandar no sábado” (p. 39), uma vez que não entende a menção do Filho do homem no v. 28 como referência de Jesus a si mesmo. Na segunda comparação Wegner observa que Jesus “quer destacar a soberania de Davi” que se estribou no seu direito de agir na necessidade. E, por fim, aponta para as semelhanças da “solidariedade entre Davi e os que estavam com ele” e entre Jesus com

seus discípulos (pp. 40s.).

Esta interpretação levanta duas perguntas a partir do contexto neotestamentário:

1ª: “Encher as barrigas vazias” realmente tem esta prioridade para Jesus? Na unção em Betânia os discípulos manifestam tal prioridade (Mc 14.5), mas Jesus os repreendeu: “Porque os pobres sempre os tendes convosco e, quando quiserdes, podeis fazer-lhes o bem, mas a mim nem sempre tendes” (v. 7). Sem desmerecer a opção pelos pobres, que considera normal e cotidiana, Jesus não coloca a si mesmo acima dela? Também em outras ocasiões Jesus manifesta esta prioridade: diante da opção de resolver o problema da fome Jesus, na primeira tentação, se reporta a Dt 8.3 onde diz: “Não só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus” (Mt 4.4 + Lc 4.4). Em sintonia com isto João 6 relata que Jesus retirou-se da multidão para não ser proclamado “rei do pão” (vv. 15 + 26-27). Como coadunar isto com o quadro que Wegner retrata? Será o NT tão contraditório no que afirma a respeito de Jesus?

2ª: A questão da autoridade de Jesus pode ser contornada neste texto? A referência à atitude de Davi, que ninguém questionava em sua autoridade, não quer apenas induzir ao reconhecimento da soberania maior de Jesus? O primeiro intérprete de Marcos, o evangelista Mateus, não argumenta nesta direção ao lembrar neste contexto a palavra de Jesus: “Aqui está quem é maior que o templo” (Mt 12.6)? O texto do v. 28 democratiza o senhorio do sábado, conferindo-o aos filhos dos homens? O singular ali empregado não faz a expressão referir-se exclusivamente a um que, no entender de todo o Novo Testamento, é Jesus mesmo? Não é em função desta autoridade de Jesus e orientados nela que os discípulos têm a nova percepção da lei e, em decorrência, também um agir novo?

Na última parte, Wegner aponta para sete aspectos da atualidade do texto interpretado: 1º: No exemplo dos fariseus observa “que o mero cumprimento rigoroso da lei, por si só, ainda não faz o bom cristão”, mas ao cristão compete cumprir a lei que é “expressão de misericórdia”. “Aí, sim, ela será santa e deveremos cumpri-la com todo rigor” (p. 42). [Esta definição da fé cristã não advoga a salvação por obras?]. 2º: Como lei sem misericórdia, Wegner identifica, hoje, “a lei da propriedade privada dos meios de produção”. Baseado na releitura de Sobrino que defendera no início, Wegner agora pode perguntar: “Por que estamos nós (...) dando ares de sagrado para leis injustas que Jesus já dessacralizou há dois mil anos atrás?” (p. 43). 3º: Em analogia a Jesus que “se achou no dever de defender a prática ilegal do grupo dos discípulos (...) porque ela tinha a justiça a seu favor”, Wegner entende “que há hoje no Brasil também muita prática ilegal, esperando que a defendamos e apoiemos” (p. 44). 4º: Assim a atitude de Jesus que “não admite lei que justifique um dia sequer de fome”, desafia “a nossa crítica e protesto à ordem vigente” (p. 45). 5º: Em semelhança aos discípulos que “não fazem discursos, mas agem e criam fatos”, Wegner entende que “é preciso *fazer algo*” já que “os discursos não enchem a barriga de ninguém” (p. 45). 6º: Jesus não participa da ação dos discípulos, mas lhes dá “cobertura ideológica”. Baseado nisto Wegner desarma a explosividade de sua tese anterior, admitindo que “nem todos podem agir, criar fatos, como participar de manifestações, ocupar terra ociosa para plantar ou terrenos de especulação para ter onde morar, etc.” (p. 45). O compromisso rigoroso da 1ª aplicação se bifurca aqui em duas modalidades equivalentes: ação e apoio. (Esta distinção não abre de novo uma brecha para o discurso religioso, que Wegner

condenara antes?) 7º: Wegner encerra suas conclusões conclamando à “prática de repartir o pão” (dos outros?), pois Jesus queria “que a enorme riqueza da Palestina e a enorme riqueza do Brasil não representassem só a felicidade de uns poucos privilegiados, mas constituíssem a alegria de todo o povo” (p. 46)!

Resta perguntar se realmente é necessário recorrer a Jesus para justificar esta tese. Por que fazer malabarismos exegéticos para defender a socialização dos meios de produção? Ela necessita desta defesa religiosa?

1.5. Em “Pão Repartido e Multiplicado” (pp. 48-59) *Osmar Zizemer* apresenta uma exegese de Mc 6.30-44, somente perturbada pela constante e desnecessária menção do *ochlos* (12x). Depois de situar o texto em relação aos paralelos nos outros evangelhos, o autor descreve cuidadosamente o seu contexto e a sua estrutura. Após um breve enfoque literário, Zizemer parafraseia o texto cuidadosamente versículo por versículo, concluindo que “a intenção primeira desta história é *crisológica*. Ela quer nos mostrar quem é este Cristo: a saber, aquele que se compadece... (p. 58). Uma segunda intenção Zizemer deduz do fato de os discípulos serem “desafiados a participar deste apascentar” apesar da sua relutância.

A sugestão de entender a proposta dos discípulos de despedir a multidão como “solução individualista e pessoal” (p. 54), não me parece esgotar o assunto. O desafio de Jesus “Dai-lhes vós mesmos de comer!” desmascara a proposta dos discípulos em seu egoísmo pessoal e coletivo. E Jesus não só a desmascara, mas também a aniquila, exigindo dos seus que abram mão do lanche a que tinham direito! Como na ocasião de sua vocação os discípulos abdicam de novo de todas as suas garantias, confiando unicamente em Jesus. Não reside aí também a nossa fragilidade: nosso egoísmo individual e coletivo não nos leva a velar temerosamente do lanche a que temos direito? Por que resistimos à ordem de repartir? Que voz nos impede de ouvir a ordem de Jesus? Nossa desconfiança em relação ao poder de Jesus teria a ver com nossa desobediência?

O leitor moderno tem dificuldades justamente com o milagre. Zizemer, lamentavelmente, não entra nesta questão. Detalha apenas que o relato segue “à risca a característica do gênero de histórias de milagres de doação” (p. 56). Mas esta hipótese não ajuda a enfrentar estas dúvidas. Também a esperança de que a pesquisa “ainda” (p. 55) vá esclarecer se foram saciados 5.000 ou não, desvia da pergunta. Por que a interpretação se esquivava de admitir que o texto se reporta a um acontecimento que foge a qualquer verificação pelos nossos conceitos imanentes? Simplesmente não temos como conferir suas afirmações. Marcos nos conta a história, sabedor de que, para captá-la, o nosso “coração endurecido” (Mc 6.52) precisa ser transformado. Conforme Marcos os próprios discípulos somente foram sintonizados após o acontecimento contundente da páscoa, que lhes abriu o horizonte para perceber que na cruz Jesus saciara toda a humanidade. Somente o sopro do Espírito poderá vencer nossas dúvidas, a ciência, jamais. Mas o sopro do Espírito não é expresso justamente pelo milagre? Entenderemos quem é este Jesus “que se compadece” sem enfocarmos admirados e maravilhados o milagre?

1.6. No artigo “Se Alguém não Quer Trabalhar, também não Coma” (pp. 60-72), *Verner Hoefelmann* analisa “Pão e Trabalho na Ótica de Paulo”. Com empatia o autor retrata o assunto, descrevendo primeiramente a instrução de Jesus referente ao sustento de seus enviados e relatando a acolhida deste princípio por Paulo. Num segundo passo agrupa as afirmações de Paulo em suas cartas, procuran-

do mostrar como e por que o apóstolo não fez uso do direito de ser sustentado pelos ouvintes do evangelho. Hoefelmann lembra a exceção praticada por Paulo, aceitando o auxílio de Filipos.

Por fim Hoefelmann analisa a postura do apóstolo, perguntando pela sua motivação. Aborda três aspectos distintos: 1) Um aspecto foi que o apóstolo não quis onerar as comunidades; 2) Outro aspecto Hoefelmann vê no propósito do apóstolo de não “criar qualquer obstáculo à credibilidade do evangelho anunciado” (p. 69); 3) Situando a postura de Paulo no contexto greco-romano e seu desprezo por todo trabalho manual, Hoefelmann percebe que a atitude de Paulo “tem um componente de *denúncia*” para a elite dominante, mas para a classe trabalhadora (mormente composta por escravos) “um componente de *anúncio*” (pp. 70s.).

É uma pena que na conclusão do último parágrafo Hoefelmann não consiga situar a postura de Paulo no contexto maior do evangelho que este anunciou. A definição da boa notícia pela qual Paulo correu o mundo como transmissão da “esperança evangélica de transformação da sociedade” e como ajuda aos “trabalhadores de seu tempo a quebrar a ideologia dominante e chegar ao reconhecimento de que os que trabalham têm pleno direito ao pão de cada dia” (p. 71) não é um afluimento estranho a Paulo?

Também é de lamentar que o autor não arrisca nenhuma atualização, a despeito do parentesco entre a ideologia greco-romana com a latino-americana em relação ao trabalho, pois ambas se caracterizam pelo desprezo do trabalho braçal e pela elitização decorrente dele. Por que omitir a pergunta pelo significado da denúncia de Paulo numa igreja em que o salário do pastor é 5 a 6 vezes maior do que o da secretária e do zelador? Não será necessário perguntarmos por que o modelo paulino de automanutenção tem sido preterido no decorrer da história? Por que os modelos de missão numa América Latina de multidões pobres e vitimadas por exploração religiosa (tanto em santuários católicos como por curandeiros evangélicos) não procuram aprender com o apóstolo? Terão as instituições eclesásticas medo da autonomia de obreiros que ganham seu próprio sustento?

1.7. Ulrich Schoenborn aborda a Santa Ceia em seu artigo “Partilhar o Pão de Justiça” (pp. 73-85). Enfocando 1 Co 11.17-34 Schoenborn procura “compreender de forma apropriada o que representa o *pão sacramental* em sua correlação com o *pão econômico*” (p. 73). Schoenborn busca fundamentar a sua tese de que “A *dignidade* da celebração eucarística depende de que o sacramental e o econômico coincidam” (p. 82) do seguinte modo:

Primeiramente lembra que Paulo não comungava a dicotomia grega que tinha escrúpulos em relação ao corpo. Exemplifica isto analisando rapidamente 1 Co 8+10 e Rm 14. Schoenborn entende que nestes textos Paulo toma o partido dos fracos, porque ele havia descoberto o verdadeiro motivo do comportamento dos “fortes”: “Atrás da atitude demonstrativa de ‘conhecimento religioso’ se escondia egocentrismo, baseado no seu poder econômico”. Em decorrência Paulo teria optado “por aqueles que econômica e religiosamente eram marginalizados”, demonstrando que “seriedade da fé” pode ser conferida na questão da alimentação (cf. pp. 74s.).

Num segundo passo Schoenborn ausculta os indícios de tensão social aos quais Paulo se refere quando aborda a questão da ceia do Senhor em 1 Co 11.17-34: o conflito entre cristãos em Corinto na celebração da ceia revela o desprezo dos ricos em relação aos pobres. Schoenborn supõe, ainda, que se deva identificar os ricos com os fortes e os pobres com os fracos de 1 Co 8+10. Também procura esta-

belecer uma relação entre estes agrupamentos e os diversos partidos referidos em 1 Co 1. A partir destas coordenadas Schoenborn entende a argumentação de Paulo em prol de uma integração social por meio da “ação sacramental” (cf. pp. 75ss.).

Então, Schoenborn apresenta uma densa síntese da teologia de Paulo em defesa da sua tese: na morte de Jesus “a vítima da justiça em vigor passa a mediar uma justiça distinta”, satisfazendo o princípio de justiça que caracteriza o horizonte bíblico. “Na Santa Ceia a fé celebra a chegada da nova justiça na história.” Nela a “memória do Jesus histórico” concretiza esta “vida que transcende a realidade” na “convivência como elemento básico da vida”. Em decorrência se revela na celebração da Santa Ceia “um *mundo alternativo* ante a humanidade: comunhão apesar de diferenças. Convida a saborear justiça ao compartilhar o pão”. Assim Schoenborn conclui que na Santa Ceia se estabelece o questionamento da “relação entre o *pão sacramental* e o *pão econômico*”, motivando a correção de Paulo na prática eucarística da comunidade em Corinto (cf. pp. 78ss.).

Este ensaio embasa-se em algumas premissas e deduções questionáveis:

1^a: Sem dúvida 1 Co 11 indica que há conflitos entre ricos e pobres na comunidade, mas o texto dá margem para fazer a identificação destes com os “fortes” e “fracos” de 1 Co 8 + 10? Para poder fazê-la Schoenborn postula na análise destes capítulos que o egocentrismo dos fortes esteja “baseado no seu poder econômico”, sem, no entanto, prová-lo. Também supõe que o comer carne na celebração da ceia do Senhor tenha sido o estopim dos conflitos que eclodem nela. Esta esquematização que divide em opressores e oprimidos, não encalha quando Schoenborn procura aplicá-la ao partidarismo retratado em 1 Co 1?

2^a: Pergunto também se o resultado deste estudo não está determinado de antemão pelo enfoque do cristianismo dos conquistadores ao qual Schoenborn alude no início do artigo. A crmandade primitiva conhecia a esquizofrenia (poder x evangelho) deste? Quem participava da celebração eucarística, senão aqueles que deram crédito à palavra do evangelho? Paulo repreende os coríntios como conquistadores descomprometidos com a palavra do evangelho, ou como irmãos integrados na mesma caminhada?

3^a: Por fim pergunto se a tese de Schoenborn não postula uma salvação por obras quando faz a dignidade da celebração eucarística depender da coincidência do sacramental e do econômico. Este condicionamento não decreta a indignidade de toda a celebração eucarística, justamente por não conseguirmos fazer coincidir o econômico com o sacramental? Não deveríamos dizer, antes, que a dignidade do pão repartido pelo Senhor flui dignidade para o pão econômico (2 Co 8.8-11)? Em 1 Co 11 Paulo ‘estabelece condições para a dignidade da celebração? Ela não permanece digna mesmo quando resultar em juízo? Paulo, antes, não desafia os irmãos a permitirem que a dignidade inerente à ceia pela morte e ressurreição de Jesus produza neles atitudes condignas?

1.8 *Friedrich Erich Dobberahn* conclui a coletânea apresentando seu esboço dos “Primórdios de uma Teologia do Pão” em seu ensaio “A Salvação se Fez Pão” (pp. 86-95). Norteia-o nesta reflexão a preocupação de não “*isentar* o ser humano e a sociedade da sua responsabilidade por esta dádiva (sc. do pão)” (p. 86).

De início Dobberahn coloca a tese de que a libertação do Egito desembocou “no projeto da terra cultivável” não como “resultado de uma revelação”, mas em “conseqüência de um processo de experiência e reflexão popular”. O próprio

povo de Israel teria convencido “o seu Deus libertador do sentido e do significado da Sua própria vontade salvífica” (p. 87).

No deserto Israel descobrira sua total dependência do seu Deus, que diariamente supria a todos com maná. Dobberahn entende que nesta situação Israel, consciente do “auto-sentimento da sua própria força” desde os tempos da escravidão, teria convencido a Deus a concretizar sua salvação na dádiva da terra por meio das revoltas contra seus líderes, pela tentativa de armazenar o maná e pelo desejo de voltar às panelas de carne do Egito. O povo teria agido assim, porque “acreditava em um Deus cujo amor não é obrigado a fazer o pão do céu, para dispensar, cada dia, o risco da vida responsável” (cf. pp. 87ss.).

Com a entrada de Israel na terra prometida Deus teria deixado convencer-se, concretizando “o seu projeto da libertação do povo oprimido” “como um Deus que não dá a salvação terrena do céu, em forma de milagres, mas a partir da terra, em forma de sementeira e colheita, ou seja, em encarnações da Sua vontade que brotam da Sua criação”. Em decorrência disto “o povo israelita começou a produzir o pão da salvação, a colaborar no projeto de Deus”. Assim, na primeira colheita o pão do céu pode parar de cair, porque Israel “assumiu sua função no projeto”. “Na terra prometida o pão da salvação milagroso passou a ser o pão natural, o pão da salvação amassado e repartido pelas próprias mãos. Não havia mais necessidade de milagres” (cf. pp. 91ss.).

No desenvolvimento posterior, especialmente no surgimento do reinado, Dobberahn vê a ameaça de destruição deste projeto de libertação pela “absorção da cultura cananéia e de sua legislação fundiária”. Esta, por sua vez, induziu à “exploração dos pequenos agricultores”, impedindo a “salvação terrena (...) de crescer na terra”. “Neste ponto” o autor entende estar nosso mundo, de modo que desafia para a luta, a fim de que “a salvação terrena continue crescendo na terra” (cf. pp. 94s.).

Não é fácil discutir este esboço, porque a douda teologia, com auxílio de suas muitas hipóteses históricas e literárias, conjectura uma imagem do Antigo Testamento que difere, em muito, daquela que adquirimos pela leitura cotidiana da Bíblia. Mesmo assim quero arriscar alguns questionamentos:

1º: Uma tese fundamental de Dobberahn é a de “que Deus se deixa convencer”, citando para isto diversas passagens do Antigo Testamento que mostram que Deus se deixa demover de executar o juízo iminente. Mas isto já prova que a Bíblia retrata a Deus como sendo determinado pelo povo na concretização do seu projeto de libertação? Toda a Bíblia não insiste desde suas primeiras páginas de que Deus criou o homem à sua imagem e não o inverso? Nada impede que alguém entenda a Bíblia na ótica de Feuerbach, mas para tanto não terá que omitir e reinterpretar necessariamente as suas afirmações fundamentais?

2º: Chama a atenção que Dobberahn restringe o pecado, a rebelião contra Javé e seu projeto ao período após a tomada da terra, de preferência a partir do reinado (p. 94). Aí se torna em mal o que para o período do deserto Dobberahn considera “um bom sinal” (p. 89). Toda acepção negativa das rebeliões e murmurações no deserto não é extirpada com auxílio providencial da história da tradição? Também o quadro que Dobberahn pinta da escravidão não é cor-de-rosa, porque omite o clamor do desespero (Êx 3.7), a luta entre irmãos e o fracasso do libertador Moisés (Êx 2.11ss.)? O AT não retrata a rebelião contra Deus como marca constante do ser humano (Gn 3), insistindo que nela se origina a ruptura que bloqueia

o fluxo natural e harmonioso do pão?

3º: Por que Dobberahn enfatiza por diversas vezes que depois da tomada da terra “nunca mais na história do Seu povo Deus substituiu a responsabilidade humana pela sobrevivência de cada dia por milagres contingentes” (p. 91; cf. pp. 86 e 93)? Esta afirmação não atropela os relatos sobre acontecimentos vivenciados por Elias e a viúva de Sarepta (1 Rs 17+19), bem como a multiplicação dos pães e a transformação do vinho nos evangelhos? Por que esta fobia dos milagres? Eles realmente “substituem responsabilidade humana”? Não será o contrário, que justamente eles constituem responsabilidade? A percepção do “pão do céu” não levou a viúva de Sarepta e os discípulos a repartir com responsabilidade?

4º: O esboço de Dobberahn também deixa à margem o envolvimento de Israel com a ideologia do pão garantido pelos cultos de fertilidade cananeus, pano de fundo de toda a crítica profética. Não seria Baal um deus que se enquadra nos parâmetros descritos por Dobberahn? Baal não se deixava “convencer” a concretizar a salvação terrena “a partir da terra, em forma de semeadura e colheita”? Por que os profetas levantaram seu protesto solitário contra este culto, se ele tinha a preferência do povo?

2. Uma *avaliação* do livro não pode deixar de observar a homogeneidade da perspectiva dos autores. Todos advogam uma leitura a partir da ótica dos oprimidos. Sem dúvida este enfoque reflete aspectos novos e desafiantes. Mas esta homogeneidade também resulta em pontos cegos comuns:

2.1. A coletânea tem por subtítulo “Estudos Bíblicos sobre ‘O Pão Nosso de Cada Dia’”, indicando querer auxiliar na interpretação do tema que a IECLB se havia proposto para o biênio 89/90. É alvissareiro observarmos que nenhum dos estudos procura situar-se concretamente neste contexto. O tema foi tirado duma prece do Pai-Nosso, mas procuraremos em vão por uma elucidação deste contexto. A formulação do tema já é uma castração da prece, pois elimina o pedir. Também o cartaz elaborado para a ocasião sugeria mãos brigando por seu pedaço de pão, e não mãos erguidas, clamando a Deus por ele. No entanto, ninguém dos autores questiona a delimitação desta períclope. Também no seu horizonte parece estar mais a luta do que o pedir pelo pão. O contexto da oração não estará sendo omitido por força do método exegético adotado? Parâmetros oriundos da filosofia marxista terão abertura para este pedir infantil proposto por Jesus no Pai-Nosso? Ainda haverá oração, onde Deus é concebido como projeção?

2.2. A leitura do todo do livro também chama a atenção pelo valor absoluto conferido ao pão. Em vão procuramos enfoques que o relativizem. Palavras como Mt 4.4 (“Não só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra que procede da boca de Deus”); Mt 6.25-34; Mt 7.7-12; Jo 6.26-29; Rm 14.17; 1 Co 15.32, etc. não rompem este horizonte precariamente costurado? As omissões como as leituras inaccuradas não serão escoras indispensáveis para a manutenção do resultado exegético aqui apresentado? Jesus Cristo não é relativizado na medida em que o pão adquire valor absoluto? O

testemunho vigoroso da Reforma da singularidade de Cristo (“*solus Christus*”) ainda está no horizonte da leitura bíblica aqui apresentada?

2.3. Cai em vista que um tema tão palpitante não leva à autocrítica. A interpretação bíblica num seminário luterano poderá abrir mão da autocrítica que leva ao reconhecimento do próprio pecado? Omitindo a autocrítica e enfatizando a crítica a terceiros não estaremos assimilando a hermenêutica hipócrita que Jesus condena em Mt 7.1-5? O método do “ver, julgar e agir”, em sua mediação sócio-analítica, induz a um “ver” especializado em detectar o “cisco” na vista do outro, mas é incapaz de reconhecer a “trave” no seu próprio olho?

2.4. Por fim, o leitor não pode deixar de observar a ausência de concreticidade. A simples pergunta “Qual é a proposta ou o que devemos fazer? ”, fica sem resposta. Se perguntarmos a que proposições o tema desafiou os próprios autores, também encontraremos poucas concretizações. Leigos criticam freqüentemente as pregações na IECLB pela sua falta de concreticidade: “Os peixes no açude da IECLB ganham pouco trato, quando o ganham!” (Agricultor do Mato Grosso.) “Depois de dois anos sem igreja (física), estamos nos reintegrando, mas a transmissão da Palavra aqui em ... não está preenchendo a nossa fome e sede.” (Bancária do Oeste de Santa Catarina.) Estas críticas não afetam também o “laboratório exe-gético” que forma nossos pregadores?

Martin Weingärtner
C. P. 9
88400 Ituporanga — SC