

O PÃO NOSSO DE CADA DIA DÁ-NOS HOJE: OBSERVAÇÕES À LUZ DO EVANGELHO DE MATEUS

*Flávio Henrique de Oliveira Silva**

Resumo

A fome no primeiro século não é produto do acaso. É fruto do mal estrutural, estabelecido através do modelo administrativo adotado pelo Império Romano. A sede pela ampliação de divisas, aliada à necessidade em atender as demandas dos centros urbanos, provocaram a exploração extrema do campo obrigando os camponeses falidos a mendigarem o pão nos grandes centros. Em reação a tudo isso, os destinatários de Mateus eram estimulados pelas palavras e atitudes de Jesus de Nazaré, descritas pelo evangelista. Seus escritos encorajavam a comunidade mateana a orar como o mestre havia ensinado. A oração, entretanto, não deveria ser assimilada como mero exercício litúrgico. Cada uma de suas expressões se constituía como fundamento para a construção da identidade da comunidade. No pedido pelo pão, uma postura de resistência frente aos mecanismos causadores da fome, e o desafio de chamá-lo de nosso ao sociabilizá-lo com os famintos.

Palavras-chave: *Pão. Fome. Evangelho de Mateus.*

Abstract

Hunger at the first century was not a product of chance. Was a consequence of an structural evil established through the administrative pattern adopted by the Roman Empire. The desire to increase currency, allied to the necessity of attending urban centers demand caused extreme exploration of the country side, forcing poor farmers to beg for bread at the main centers. As a reaction of all this, Mathew's receivers were stimulated by the words and attitudes of Jesus of Nazareth, as described by the evangelist. His writings encouraged Mathew's community to pray as the master had taught. Meanwhile the prayer should have not been assimilated as a mere liturgical exercise. Each one of its expressions was a foundation to

* Mestre e doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor da Faculdade Teológica Sul-Americana, Londrina, PR.

construct the community identity. The request for bread was a resistance posture against the mechanism that caused hunger and the challenge to call it as our when socialized with hunger ones.

Keywords: *Bread. Hunger. Mathew's Gospel.*

1. Introdução

Um bom ponto de partida para a leitura da Bíblia é o fato de que esses textos nasceram como resposta às situações concretas de seu contexto. O problema é que, com o tempo, textos como o do Evangelho de Mateus, por exemplo, foram sendo desvirtuados, tornando-se, conforme bem explicou Richard, um evangelho espiritualista, desconectado das questões concretas que lhes são próprias. Para esse autor, isso se deu pelo fato de que a “força e a mensagem deste evangelho é tão grande e o projeto de igreja que propõe é tão exigente, que nenhuma igreja pode tolerá-lo em seu sentido literal, histórico”. Para ele: “A Igreja só pode entender e interpretar um evangelho quando é capaz de vivê-lo. Quando não pode vivê-lo, ignora-o ou o espiritualiza. [...] Por isso é tão importante resgatar o sentido original do evangelho para confrontar a Igreja com a utopia de suas origens” (RICHARD, 1997, p. 7).

Talvez sejam os argumentos de Richard os grandes responsáveis por nos impedir de notar a gravidade do tema da fome e do pão, e os motivos pelos quais alguns textos estão construídos na Bíblia, a esse respeito, da forma que estão. É preciso ressaltar que no primeiro século o pão era considerado o alimento básico para a vida, e a subsistência humana dependia do acesso a esse bem essencial. Todavia, naqueles dias, nem todos podiam tê-lo, e a fome se tornou realidade para muitos. Um olhar atento para a história faz perceber que aquele ambiente, com tantos famintos, não pode ser interpretado como casual. O bem articulado modelo administrativo romano foi capaz de negar a justiça em prol de seus objetivos de dominação. Através de suas imposições desumanas, especialmente sobre o campo, levou muitos à falência e, conseqüentemente, a mendigarem o pão nos grandes centros.

A proposta deste artigo é justamente apontar alguns dos motivos que levaram muitas pessoas a esse estado de miséria. Além disso, tentar perceber a forma pela qual o texto bíblico se constituiu como resposta à mesma situação de crise – especialmente a petição pelo pão, na oração do Pai-nosso, no Evangelho de Mateus (6,11). A oração do Pai-nosso, quando lida a partir daquela realidade, indica que o Senhor não estava alheio à história e “tem diante dos olhos aquelas pessoas que viviam humilhadas em suas aldeias, sem poder defender-se dos poderosos”. Além disso, “conhece bem a fome daquelas crianças desnutridas; viu chorar de raiva e impotência aqueles camponeses” (PAGOLA, 2010, p. 130). O pedido pelo pão de cada dia, portanto, é parte (1) do apelo à prática da justiça concretizado em gestos de solidariedade e no compromisso comunitário de partilhar o pão que deve ser

“nosso”; (2) de um discurso de resistência contra os poderes estabelecidos que nega o pão e insiste em provocar a fome.

2. O mal estrutural e as causas da fome no primeiro século

O primeiro século, berço dos escritos neotestamentários, não deve ser estudado sem que se leve em consideração a atuação/dominação do Império Romano em todo o Mediterrâneo. Por exemplo, ao focar no recorte temático deste artigo nota-se que as táticas administrativas adotadas pelos romanos apontam para a compreensão de que a fome não era produto do acaso. Antes, porém, consequência calculada de um modelo arquitetado para o benefício de Roma, dos governantes das províncias imperiais e das elites, aliadas aos interesses do império. Por outro lado, tornou-se um modelo violador de direitos mínimos de subsistência. Violação, esta, que brotava no coração humano e se espalhava por suas relações, determinando em grande escala a formação de estruturas que permeavam aquela sociedade. A forma de violência daí decorrente ficou conhecida como violência estrutural e pode ser caracterizada pela ação política, econômica e ideológica do Estado, ou das classes dominantes, contra os menos favorecidos da sociedade, que sofriam, no cotidiano, as implicações da violação de seus direitos. Para Richard Horsley (2010, p. 21):

A violência estrutural foi construída e inserida na própria estrutura da sociedade e manifesta-se como um poder desigual e, conseqüentemente, como chances desiguais na vida. [...] Essa compreensão de violência estrutural tem suas raízes naturalmente na atenção para condições históricas concretas. Se pessoas morrem de fome quando isso é claramente evitável, então violência é cometida, e se essas mortes são o efeito do sistema social e financeiro existente, então temos violência estrutural, ou, respectivamente, estruturas violentas.

Como exemplo concreto de violação pode-se citar a Palestina. É a partir da Palestina, inclusive, que “os evangelhos revelam um povo sobrecarregado de dívidas e fome, atormentado pela paralisia física e social e em geral desesperado com as circunstâncias vividas” (HORSLEY, 2010, p. 112). Historiadores registram que naquela região a sede pelo desenvolvimento urbano significou uma série de mudanças significativas em toda a estrutura, provocando uma série de males ao povo (entre eles a fome).

A atividade agrícola era uma grande fonte de recursos para toda a Palestina. Certos disso, o império, as elites e governantes locais voltaram sua atenção para o campo, já que era de lá que surgiam as receitas necessárias para (1) o avanço arquitetônico e tecnológico; (2) políticas de desenvolvimento e sustento urbano; (3) financiar o luxo dos grandes centros; (4) enriquecimento das elites; (5) o abastecimento de Roma. Além disso, construções de cidades inteiras e monu-

mentos, para ostentação de seus governantes, eram custeadas graças à exploração de recursos naturais e humanos advindos do campo. Essa realidade provocou um conflito entre o campo e a cidade. Até então, “a produção destinava-se, fundamentalmente, ao consumo direto do próprio produtor e de seus dependentes”. Na prática, “tratava-se, portanto, de uma economia voltada para a produção de valores de uso, na qual o mercado e as trocas eram subsidiadas no conjunto de atividades produtivas” (GUARINELLO, 1994, p. 47).

No centro do discurso urbano, baseado na tese de desenvolvimento, estava, “o desejo de controlar sociedades basicamente rurais através da centralização da economia, da política, da religião e da cultura em geral em centros urbanos” (HOORNAERT, 1994, p. 55). Dessa forma, “a agricultura que tinha sustentado as parcas populações das vilas estava agora quase totalmente voltada para alimentar os inchados centros urbanos, deixando os camponeses rurais na fome e na miséria” (ASLAN, 2013, p. 43). Diante desse cenário, “era mais fácil encontrar alimentos na cidade parasitária do que na zona rural produtora” (MÍGUEZ, 1990, p. 84). Apenas como exemplo, é interessante ver a realidade narrada no texto bíblico que se encontra no livro dos Atos dos Apóstolos:

Naqueles dias, desceram alguns profetas de Jerusalém para Antioquia, e, apresentando-se um deles, chamado Ágabo, dava a entender, pelo Espírito, que estava para vir grande fome por todo o mundo, a qual sobreveio nos dias de Cláudio. Os discípulos, cada um conforme suas posses, resolveram enviar socorro aos irmãos que moravam na Judeia; o que eles, com efeito, fizeram, enviando-o aos presbíteros por intermédio de Barnabé e de Saulo (At 11,20-30, Bíblia Almeida revista e atualizada).

Não é difícil imaginar que os camponeses eram as maiores vítimas do sistema expansionista, sobretudo na Galileia. Os camponeses pagavam pela posse da terra e por tudo o que nela produziam. Existia uma espécie de cota de produção em que todo o excedente era repassado integralmente para as cidades. Além de tudo isso, “o campesinato não só era obrigado a continuar pagando seus impostos e dízimos para o sacerdócio do Templo, como era forçado a pagar um pesado tributo a Roma” (ASLAN, 2013, p. 43). Não demorou muito até que o campesinato entrasse em crise. “Os conflitos sociais envolviam a luta pela terra e pela abolição das dívidas (que submetiam os pequenos camponeses à aristocracia) e, em termos políticos, pela igualdade civil e jurídica” (GUARINELLO, 1994, p. 47). Ou seja, os camponeses não conseguiram arcar com as altas taxas tributárias. Nesse caso, viam-se obrigados a recorrer a empréstimos com juros descomunais. Tais empréstimos estavam disponíveis na medida em que hipotecavam suas terras, sua única fonte de sobrevivência, como garantia de pagamento.

Pagola explica que os camponeses tinham duas grandes preocupações, a subsistência e a honra. “A primeira coisa era subsistir depois de pagar todos os tributos e arrecadações, sem cair na espiral das dívidas e chantagens” (PAGOLA,

2010, p. 69). Entretanto, suas preocupações foram vãs. Não se passou muito tempo e os camponeses foram à falência entregando suas terras para a aristocracia. Estudiosos confirmam que “poucos anos após a conquista de Jerusalém pelos romanos uma massa de camponeses sem terra encontrou-se despojada de suas propriedades”. Sem condições de alimentarem a si mesmos e, muito menos, suas famílias, “muitos desses camponeses migraram para as cidades em busca de trabalho” (ASLAN, 2013, p. 43).

Os que optaram pela cidade, provavelmente como uma das únicas alternativas de sobrevivência, experimentaram na pele as marcas da desumanidade. Eles testemunharam de perto o contraste daquilo que estavam vivendo com o quadro de progresso e prosperidade das cidades e da aristocracia que acumulava posses, acumulava o pão e enriquecia. Já os camponeses sofriam com a falta de oportunidade e toda sorte de desprezo. Além da discriminação, registram-se entre os camponeses a “proliferação de doenças, a pobreza, o apelo ao roubo, o alastramento da fome, o desemprego e a mendicância” (WEGNER, 1988, p. 69).

Os que caíram em mendicância foram classificados como *ptochós*: os absolutamente pobres. Ekkehard e Wolfgang Stegemann comentam que estes são “aqueles que nem mesmo possuíam o necessário para viver”. Os autores explicam que “o adjetivo grego *ptochós* designa, em princípio, a seguinte situação das pessoas pobres: elas têm fome e sede, vestem apenas farrapos, encontram-se desprovidas de moradia e esperança”. Ainda sobre os famintos, absolutamente pobres, afirmam: “as pessoas pobres são magras de fome e frio. [...] A condição de vida desses pobres equivalia a pagar altos tributos e ter dívidas, passar frio no inverno, padecer sob a doença e ainda ser agredido pelos poderosos” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 113-114).

A marginalização dos camponeses não era apenas social, fruto de suas condições econômicas, mas também religiosa. Eles “eram igualmente discriminados, sobretudo pelos sacerdotes. Dizia-se que eles não tinham condições de cumprir a Torá com a devida exatidão, sobretudo em três pontos considerados de máxima importância: a Lei do sábado, da pureza e do pagamento de impostos”. Ou seja, eram pecadores infiéis!

Ao analisar as implicações deste processo, Zizemer conclui que “a liderança religiosa de Israel foi instituindo, através dos tempos, uma série de medidas para restringir a convivência e o contato dos homens da Lei e seus seguidores com o povo da terra que não conhece a Lei”. Por exemplo: “Exclui-se o povo da terra da oração de mesa comunitária, que deveria ser feita pelos que haviam compartilhado uma refeição”. A refeição à mesa trazia em si grande significado para os judeus. Era um ambiente de acolhimento, comunhão e partilha. Ao excluírem o povo da terra desse momento “erigia-se um muro de separação quase intransponível. [...] Imputa-se assim, sempre que possível, ao povo da terra um valor inferior aos demais, e procura-se isolar e marginalizar esta parcela da sociedade” (ZIZEMER, 1990, p. 51-52).

3. O Evangelho de Mateus e a comunidade que clama pelo pão

Fruto do modelo administrativo romano¹, várias dificuldades acompanhavam as comunidades cristãs nascentes. Essa situação demandava uma reação e “o cristianismo primitivo encontrou-se diante da tarefa de elaborar tanto a continuidade aos inícios, como uma releitura ligada a esses problemas atuais” (LEGASSE; POITTEVIN, 2014, p. 15). Reagindo a essas circunstâncias, foi a partir da reflexão em textos antigos, nos escritos dos apóstolos e pela própria tradição oral, que surgiu um novo gênero literário: o Evangelho.

Assim como os demais textos das Sagradas Escrituras, a gênese dos evangelhos se deu em um contexto social concreto, em resposta às situações exigidas por esse mesmo contexto. Portanto, esses novos escritos tinham como objetivo contrapor desafios reais, enfrentados pela realidade das comunidades em crise. Eles esboçavam “uma imagem do mundo em seu entorno e de sua própria posição nele, essa imagem levava a uma autodefinição e oferecia orientação” (SCHNELLE, 2010, p. 479-481).

Em suma, conforme sugere Rodrigues, “foram os problemas e desafios do cotidiano da comunidade que conduziram o processo de escrita do evangelho. [...] Para atender às necessidades da comunidade, foram inseridos alguns textos e deixados de fora tantos outros”. Cada evangelho, então, “reflete os desafios de uma comunidade em atualizar a prática de Jesus”. Sendo assim, não foram escritos simplesmente para contar uma história sobre Jesus ou para “repetir o que Jesus fez e falou, mas sim para estimular as comunidades com seu exemplo” (RODRIGUES, 2004, p. 82-83).

Foi a partir desse cenário e com estas motivações e perspectivas que surgiu, entre os anos 80 e 90 d.C., o Evangelho Segundo Mateus. Respondendo, portanto, ao propósito pelo qual nasceu o evangelho enquanto gênero literário é coerente a afirmação de que “este evangelho é assim um texto vivo, a expressão de uma longa tradição que remonta aos acontecimentos da própria vida de Jesus que veio se desenrolando até a vida das comunidades do fim do século I” (LEGASSE; POITTEVIN, 2014, p. 20).

Para Carter, o Evangelho de Mateus “é um trabalho de resistência. [...] Se situa e/ou fala contra o *status quo* dominado pelo poder imperial romano e o controle da sinagoga. [...] É também um trabalho de defesa e de esperança” (CARTER, 2002, p. 15). Seu objetivo era “comunicar uma mensagem sobre a pessoa de Jesus de uma forma que influenciasse o destinatário/leitor” (CROSBY, 2004,

1. O modelo administrativo romano não se aplicava apenas à Palestina, foco de nossas observações até então, mas se estendia a todas as regiões sitiadas pelo império. Este é o caso da grande cidade de Antioquia, localizada na região da Síria, onde estava a comunidade mateana.

p. 15). Dessa forma, entendem-se esses escritos como um processo necessário para manter vivas, na memória da comunidade, as palavras e as ações de Jesus encontrando nestes aspectos um modelo a ser imitado.

Nesta mesma perspectiva Zeilinger (2008, p. 9) explica que “Mateus escreveu seu evangelho tendo em vista um círculo de leitores concreto, suas pré-compreensões, seus problemas e sua situação específica”. Os escritos mateanos são, portanto, reações a essas condições e a construção de uma “cosmovisão e comunidade alternativas. Afirma um modo de vida marginal às estruturas dominantes e desafia sua audiência a viver esta forma de vida resistente fielmente em suas condições presentes” (CARTER, 2002, p. 15). Ao que tudo indica a seleção de registros realizada por Mateus visava sempre responder esses problemas visíveis.

Na análise que faz do Evangelho de Mateus, Garcia destaca a “estreita ligação entre a opção religiosa e a situação econômica da comunidade”. Para o autor “o contexto do evangelho somado ao comportamento crescente de perseguição e exclusão levam a uma vinculação direta entre a perseguição religiosa e a pobreza econômica [responsável pelo crescente número de famintos naquele contexto]”. O autor, então, destaca a importância da compreensão de que o desafio teológico de Mateus – “exercício da fidelidade ao Reino de Deus” – “não se esgota no campo religioso, mas tem relações com todas as dimensões da vida, entre elas, a subsistência econômica” (GARCIA, 1996, p. 60-61).

Pois bem, depois destes breves apontamentos, é preciso enfatizar que naquele contexto de injustiças (capaz de produzir inclusive a fome), um dos temas mais recorrentes nos escritos mateanos é o da justiça (*dikaiosyne*). A prática da justiça é, sem dúvidas, uma das situações concretas citadas, e que motivaram a produção desses escritos. Prova disso é que a palavra *dikaiosyne*, só no Sermão da Montanha, aparece cinco vezes. “Estes cinco usos caracterizam como que uma espiritualidade da justiça, única em todos os evangelhos”.

A dimensão interior da espiritualidade – a nossa experiência de Deus – fundamenta profundamente o conceito de justiça de Mateus. [...] A dimensão exterior da espiritualidade – expressão da nossa experiência de Deus – implica uma forma de justiça que ultrapassa a que é definida pelos líderes religiosos (5,20), envolvendo o compromisso de cumprir a lei e os ditames dos profetas, através do tipo de justiça defendida por Jesus, num sistema religioso e imperial muitas vezes caracterizado pela injustiça (CROSBY, 2004, p. 21).

Ao refletir sobre o tema da justiça e da Lei, Garcia entende que Mateus provoca “uma nova leitura do ser justo para a sua comunidade”. Nessa discussão, o autor classifica a justiça não como um “ato de praticar ditames de uma pressuposta Lei que valorizava mais os preceitos do que o ser humano, mas de seguir a verdadeira Lei, que tem por finalidade resgatar e valorizar a vida dos pequeninos” (GARCIA, 1996, p. 66). Crosby, por sua vez, sugere que a justiça

deveria ser recuperada “como dimensão constitutiva do evangelho”. Diante disso, a comunidade de Mateus “via-se a si própria como comunidade alternativa, necessária, ou como comunidade que lutava para se manter justa num mundo de injustiças”.

4. Vós orareis assim: “...o pão nosso de cada dia dá-nos hoje”

Na primeira seção deste artigo notamos que a fome não era produto do acaso. Em um segundo momento, percebemos também que os textos dos evangelhos não nasceram como fruto do acaso. Antes, porém, como uma espécie de reação, ou resposta, àquele estado de injustiças a que estavam expostas as comunidades, a quem os autores dos evangelhos destinaram seus escritos. O escopo deste artigo não nos permite mapear e detalhar todos os desdobramentos da injustiça naqueles dias. Mas entre eles, certamente, estava a fome. Sendo assim, não é de se estranhar que o evangelista Mateus enfatizasse o tema da justiça e fizesse questão de que em seu recorte constasse a oração que Jesus ensinou (Mt 6,9-13), e dentro da oração destacasse o pedido pelo pão² (Mt 6,11).

Não há dúvida de que para a comunidade mateana a oração do Pai-nosso era uma oração comunitária. Antes de qualquer interpretação precipitada, vale destacar que por oração comunitária entende-se o compromisso do orante com sua comunidade (seus irmãos) de fé, à luz do significado de cada petição. Conforme bem destacou Lockmann “esse fato deveria nos levar a refletir a respeito de nosso distanciamento, conceitual e prático, em relação ao modelo de oração da Igreja primitiva”. Isto é, fomos “arrancados de uma tradição bíblica de piedade que gera compromisso comunitário e transformação para uma experiência de oração que é individualista e profundamente desligada dos problemas da comunidade” (LOCKMANN, 1990, p. 7).

Essa temática torna-se fundamental, já que a realidade denunciada por Lockmann tende a impedir a percepção de que as sentenças da oração do Pai-nosso são parte constituinte de um discurso contra a injustiça instalada naquele contexto. Além disso, nota-se que a composição da oração está em harmonia com o propósito pelo qual nasceram os textos dos evangelhos, enquanto gênero literário. Entre outras características, estava o desafio de encontrar nos ensinamentos (discursos e ações) de Jesus um modelo de vida alternativo, em contraposição ao modelo estabelecido. Ao assumir aqueles textos, a comunidade mateana, portanto, deveria assumir também um compromisso comunitário. Compromisso, este, traduzido em obras de justiça tendo cada sentença da oração como paradigma fundamental. Sendo assim, o que se pede na oração não se pede apenas em favor

2. O pão é “símbolo da vida e de tudo que a alimenta, é uma realidade sagrada. [...] O pão é sinal do amor de Deus que alimenta a vida de seus filhos e filhas” (PAGOLA, 2012, p. 53).

de si mesmo, mas especialmente em favor do próximo, sendo o orante, portanto, parte da resposta das preces feitas.

Um olhar mais atento para o texto e para o contexto pode reforçar essa tese. A oração começa ensinando seus ouvintes/aprendizes a chamarem Deus de “Pai”. O Pai não é propriedade privada, antes, deve ser conhecido e invocado como Pai “nosso”. É o que defende Carter ao dizer que “o nosso” indica uma oração comunitária. O autor é categórico ao afirmar que “este pronome põe a todos os que rezam na mesma condição ante Deus, sem levar em consideração papéis sociais” (CARTER, 2002, p. 219).

A esse respeito é interessante considerar a abordagem de Syreeni. Ele entende que “o Pai-nosso e todo o Evangelho de Mateus estão inseridos num contexto comunitário que exige justiça” (Mt 6,1). Para o autor, “o compromisso da comunidade para com a justiça era mostrado através da caridade, da oração e do jejum e o Pai-nosso constituía o núcleo central desta parte da seção” (SYREENI apud CROSBY, 2004, p. 8-9). Para Crosby “em Mateus, a oração é ineficaz se não estiver ligada à subjugação do mal (7,23) [enquanto realidade concreta] o que exige que se pratiquem ações justas/boas. [...] Mateus desafiava a espiritualidade que enfatiza a oração em detrimento da justiça (7, 21-23)” (CROSBY, 2004, p. 8).

Carter sugere que “orar para que Deus atue é convocar a uma manifestação da justiça” (CARTER, 2002, p. 221). Garcia, por sua vez, diz que para as comunidades mateanas justiça é sinônimo de “preservação da vida e prática de solidariedade” (GARCIA, 1996, p. 64), especialmente com os pequenos. Crosby também associa a prática da justiça com a solidariedade. Para o autor “a melhor forma de orar o Pai-nosso é ser solidário para com aqueles cujas situações de vida os impedem de realizar o que suplicam”. Além disso, ele interpreta a prática da justiça como processo intrínseco à transformação social. Nessa perspectiva, defende que “uma vez que o Pai-nosso fazia parte da tríade oração, caridade e jejum, elementos constitutivos da comunidade considerada justa, ele não poderia ser rezado de maneira autêntica, se não estivesse orientado para a transformação social” (CROSBY, 2004, p. 8).

Pois bem, o compromisso comunitário e a atenção à prática da justiça se encontram em possibilidades concretas a partir do pedido pelo pão: “o pão nosso de cada dia dá-nos hoje” (Mt 6,11). Para aquele contexto de tantos famintos, esse trecho da oração não se refere a um pedido, apenas. Antes, porém, a indicação de um compromisso para que o pão, de fato, se tornasse “nosso”. Essa petição, portanto, “deixa clara a relação de fé com a vida, da oração com as necessidades básicas. O necessário é o essencial, e o essencial é imperativo, é direito natural e, conseqüentemente, inegável” (MAZZAROLO, 2005, p. 108).

A proposta de Queiroz é de que “o pedido não é pelo pão, em si, mas pela prática da socialização do pão”. Nesse sentido, entende que “o Pai-nosso é a oração pelo pão de cada dia do outro. É a oração que muda a concepção fundiária,

de renda e de posse dos bens” (QUEIROZ, 2013, p. 69). Em perspectivas bem parecidas, Ratzinger entende que “também aqui rezamos na comunidade dos discípulos, na comunidade dos filhos de Deus, e por isso ninguém deve, a partir daí, pensar apenas em si mesmo”. Ele prossegue: “Pedimos o nosso pão – portanto, também o pão para os outros. Quem tem pão a mais é chamado a partilhar” (RATZINGER, 2016, p. 139).

A interpretação de ambos parece ganhar ainda mais força de argumentação se lida a partir do estilo de vida de Jesus de Nazaré³. É difícil imaginar Jesus orando ou ensinando alguém a fazê-lo de uma forma a alienar-se da realidade e das crises concretas da vida. No caso específico do pão, não apenas porque ensinou a orar da forma que o fez, mencionando a importância de pedi-lo, mas como bem disse Boff, com Jesus

se alcançou a plena consciência da fraternidade humana. [...] A mera satisfação pessoal da fome sem tomar em consideração os demais irmãos seria quebra de fraternidade. [...] Comer nunca significa um mero nutrir-se; é sempre um ato comunitário e um rito de comunhão. [...] Não se alimenta humanamente quem mata a fome vendo a miséria dos outros (BOFF, 2013, p. 116).

Além do apelo comunitário, unido ao desafio da justiça, alguns comentaristas do texto defendem a tese de que a petição pelo pão se constituiu, naqueles dias, como uma espécie de denúncia contra o sistema político-econômico, grande responsável por aquela realidade com tanta gente padecendo de fome. Mazzarolo, por exemplo, entende que “a petição do pão pode ser a pregação da conversão de quem tirou para que lhe devolva, de quem extorquiu para que restitua, e cria uma mentalidade da justiça e equidade” (MAZZAROLO, 2005, p. 108). Para Boff, o pão, quando fruto de exploração, “não é pão abençoado por Deus. É pão que apenas nutre, mas não alimenta a vida humana que é somente vida humana enquanto vive na reta ordem da justiça” (BOFF, 2013, p. 117).

Crosby defende a tese de que, nesse sentido, “a mensagem contida no conjunto de súplicas, o Pai-nosso expressou uma força profundamente subversiva em relação a este contexto imperial, pois oferecia uma alternativa às ideologias dominantes que sustentava todo o império” (CROSBY, 2004, p. 46). Além disso, o autor traz à tona a possível relação entre a petição pelo pão e temática do “pão e circo”. Primeiro lembra que “pão e circo diários representavam a forma do império se perpetuar, mantendo o povo sob controle. [...] Ao distribuir pão,

3. A oração do Pai-nosso é, conforme Storniolo, a oração de “todos os que com Jesus se comprometem”. (STORNILO, 1991, p. 62). Partindo desse conceito, o desafio para os que assumem esta oração consiste na construção de um estilo de vida que redunde na imitação daquele que a ensinou, já que em cada súplica, como bem destacou Lockmann, “estão sintetizados os elementos fundamentais da prática de Jesus no Evangelho” (LOCKMANN, 1990, p. 7-13).

Domiciano promovia a sua imagem e, uma vez que o pão era a base da vida, distribuí-los às massas significava mantê-las satisfeitas e, portanto, dependentes”. Em seguida, destaca o fato de que “uma hierarquia de interdependência mantinha em funcionamento o sistema das relações patrão-cliente”. Para o autor, portanto, a compreensão desta “dimensão das relações patrão/cliente torna-se clara porque pedir o pão diário ao Pai dos céus, em vez de ao imperador de Roma, podia ser considerado subversivo” (CROSBY, 2004, p. 186).

5. Considerações finais

A realidade de um mundo de famintos não ficou restrita ao tempo, lá no primeiro século. Estamos no século 21 e a conclusão é de que não avançamos o suficiente. A fome é um mal que persiste, e não estamos imunes a ele. Um exemplo dessa triste condição aparece nas reflexões de Casaldáliga. Ele aponta a existência de riqueza suficiente na terra, mas também a existência de alta escala de injustiça. Por isso, segundo estatísticas citadas pelo autor, “2,5 bilhões de pessoas sobrevivem na terra com menos de 2 euros por dia e 25 mil pessoas morrem diariamente de fome” (CASALDÁLIGA apud SOBRINO, 2006, p. 245). Em reação a essa realidade, Boff defende que, “se houvesse um pouco de humanidade e compaixão entre os seres humanos, bastaria retirar apenas 4% das 225 maiores fortunas do mundo para dar comida, água, saúde e educação para toda a humanidade” (WAMBERGUE, 1987, p. 7).

Na América Latina esse quadro não é ainda mais grave. Nas palavras de Wambergue, “a violência é uma realidade de todos os dias, uma realidade que esmaga milhões de pessoas, por meio da fome, do desemprego, da arbitrariedade da força, da doença, da marginalização” (WAMBERGUE, 1987, p. 7). O agravante é que “os países latino-americanos são originária e economicamente dependentes. Isto faz que sua estrutura social seja bem distinta da dos países centrais” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 138). Em muitos casos, essa dependência pode significar exploração injusta de suas riquezas e recursos naturais, o que torna a pobreza a única possibilidade para a maioria. Pobreza que, nas palavras de Gutiérrez, indicam morte e “morte provocada pela fome”.

Estas breves percepções e anotações, que indicam a realidade da fome também em nosso contexto, sugerem a urgência e a relevância da oração do Pai-nosso, especialmente a prece pelo pão, para os nossos dias. Antes de tudo, porém, é preciso repensar sua interpretação e função para nossas comunidades de fé. Como bem alertou Queiroz, “o Pai-nosso não é uma oração para ser meramente repetida em nossas liturgias, ela é uma oração que acredita na solidariedade de Deus e, como consequência, na solidariedade dos seres humanos entre si” (QUEIROZ, 2013, p. 69).

Shomanah entende que “rezar pelo pão diário é, assim, uma simples, mas clara advertência para todos os cristãos que é da vontade de Deus que haja alimento para todos”. Para o autor, “o Pai-nosso dá às comunidades e instituições cristãs a tarefa de serem filhos e filhas responsáveis de Deus, lembrando-os dos membros da família que não têm pão e que dele necessitam para sobreviver” (SHOMANAH apud CROSBY, 2004, p. 185). É à luz desta perspectiva, conforme aponta Pagola, que “pedimos o pão “nosso”, de todos, não o pão meu. Não é só minha necessidade particular e exclusiva que me move a dirigir-me a Deus, mas as necessidades de todos”. Para ele, “está muito longe do Espírito de Jesus pedir ao *Abbá*, Pai querido de todos, pão pra mim, esquecendo-me ou desentendendo-me dos outros como se não existissem” (PAGOLA, 2012, p. 48).

Sendo assim, a oração que o Senhor ensinou, quando posta como paradigma para uma espiritualidade cristã sadia, confirma a indivisibilidade entre a prática da oração e o compromisso com a justiça, quando esta é lida nos termos do Reino de Deus. Enquanto Igreja que ora o que aprendeu, resta-nos, portanto, o desafio de descobrir na oração do Pai-nosso elementos que superam seu uso apenas em nossas liturgias ou em momentos intimistas, tornando-os fundamento para um movimento coerente com as ações daquele que nos ensinou a orar. Jesus ensinou a praticar o que se ora e participar daquilo que se pede, colocando-se muitas vezes como parte da resposta do Pai para a própria oração que se faz. “Vós orareis assim!”

Referências

- ASLAN, R. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BÍBLIA. *Revista e atualizada no Brasil*. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- BOFF, L. *O Pai-nosso: a oração da libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus – Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CROSBY, M.H. *A oração que Jesus nos ensinou*. São Paulo: Paulus, 2004.
- FREYNE, S. *Jesus, um judeu da Galileia: nova leitura da história de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GARCIA, P.R. Lei e justiça – Um estudo no Evangelho de Mateus. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis n. 51, p. 58-66, 1996.
- GUARINELLO, N.L. *Imperialismo greco-romano*. São Paulo: Ática, 1994.
- GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.
- HOORNAERT, E. *O movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1994.

HORSLEY, R.A. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina Romana*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Jesus e o Império: o Reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

LEGASSE, S.; POTTEVIN, P. *Leitura do Evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Academia Cristã, 2014.

LOCKMANN, P. Perdoa-nos as nossas dívidas: uma meditação sobre a oração: uma forma de luta e resistência à opressão. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 5-6, p. 7-13, 1990.

MAZZAROLO, I. *Evangelho de Mateus: ouviste o que foi dito...? Eu, porém, vos digo...! Coisas velhas e coisas novas!* Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2005.

MIGUEZ, N.O. Perdoa-nos as nossas dívidas: o Império e os pobres no tempo neotestamentário. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 5-6, p. 80-92, 1990.

PAGOLA, J.A. *Jesus: aproximação história*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Pai-nosso: orar com o Espírito de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 2012.

QUEIROZ, C. *A oração nossa de cada dia: aprendendo a orar com Jesus*. Viçosa: Ultimato, 2013.

RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração*. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2016.

RICHARD, P. O Evangelho de Mateus: uma visão global e libertadora. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 27, p. 7-28, 1997.

RODRIGUES, M.P. (org.). *Palavra de Deus, palavra da gente: as formas literárias na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHNELLE, U. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SOBRINO, J. O Reino de Deus anunciado por Jesus: reflexões para o nosso tempo. In: SOTER. (org.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 241-261.

STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. *História social do protocristianismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STORNILO, I. *Como ler o Evangelho de Mateus: o caminho da justiça*. São Paulo: Paulus, 1991.

WAMBERGUE, E. A violência dos opressores e o direito dos pobres à vida na Bíblia: violência no campo. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 6, p. 7-10, 1987.

WEGNER, U. Escravidão e escravos na Bíblia: os evangelhos, Jesus, os escravos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 18, p. 53-72, 1988.

ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra: comentário ao Sermão da Montanha (Mt 5-7)*. São Paulo: Paulinas, 2008.

ZIZEMER, O. Os marginalizados: este povo que não conhece a Lei são uns malditos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 27, p. 47-53, 1990.

Flávio Henrique de Oliveira Silva
Rua Martinho Lutero, 277
86055-670 Londrina, PR
flavio@ftsa.edu.br