

4

O Reino de Deus como grandeza teológica na perspectiva do diálogo inter-religioso

4.1.

Introdução

Como observa Torres Queiruga, “o diálogo entre religiões constitui, sem dúvida, um dos pontos candentes tanto para a experiência religiosa atual, como para a reflexão teológica sobre ela.”²⁸⁸ Embora haja aquele aspecto pessoal da experiência religiosa, é sabido que a mesma também é promovida num determinado contexto religioso e partilhada num contexto social. Cada vez mais se percebe a manifestação plural das experiências religiosas nas sociedades, a começar pelas novas configurações familiares.²⁸⁹

A apreensão de Deus, tanto pelo conhecimento de ordem especulativa, como pela experiência e pela mística esbarra sempre no mistério. A sensibilidade geral das religiões indica que Deus, de alguma forma se mostra ao ser humano, que o busca e o percebe, porque Ele se manifesta. No cristianismo isso é chamado de revelação. O cumprimento perfeito dessa revelação se encontra em Jesus Cristo. Essa é a convicção que tem norteado a experiência de fé cristã ao longo do tempo.

A experiência de Deus está ligada à necessidade de salvação. Esse é um tema comum entre muitas religiões. Mais uma vez, no cristianismo, a plenitude da salvação é oferecida, de uma vez por todas e para todos, em Jesus Cristo. E não obstante a criatividade hermenêutica produzida na pluralidade de teologias cristãs,

²⁸⁸ Andrés Torres QUEIRUGA. Prefácio. In. Roberlei PANASIEWICZ. *Diálogo e revelação*. Belo Horizonte: Editora C/Arte. 1999. p. 13.

²⁸⁹ Um fenômeno cada vez mais comum e identificado nas pastorais urbanas é aquele da adesão religiosa pela via da simpatia e do afeto. A via mais comum da transmissão dos valores e da cultura religiosa é, normalmente, a família. Mas esse fenômeno, ainda considerado importante e determinante, convive com outro cada vez mais presente. Grupos de amigos conseguem persuadir pessoas a se aproximarem de seus grupos religiosos. Isso faz com que haja pluralidades de experiências dentro das famílias. No contexto brasileiro esse fenômeno contribui para uma diversificação da experiência religiosa dentro do âmbito do cristianismo. Há uma variedade religiosa onde predomina a matriz cristã. Contudo, já é perceptível a incidência, cada vez maior, de movimentos místicos e religiosos de matriz oriental, pensando de maneira mais específica as asiáticas, e de matriz africana, dentro de um processo de revalorização cultural.

de uma forma ou de outra, essas características fundamentais tendem a ser preservadas.

É extremamente complexo desenvolver uma teologia suficientemente plural, mantendo intactas as convicções cristológicas próprias do cristianismo. Trabalhos de teólogos experientes e responsáveis, com mais ou menos intensidade, acabam por esbarrar em elementos que a tradição cristã não está disposta a renunciar.²⁹⁰ Por outro lado, a proposta do diálogo não é, nem deve ser, a busca de consensos, ou fazer proselitismo.

Desta forma, parece oportuno, e esta é uma das expectativas desta pesquisa, buscar caminhos que não se ocupem especificamente do campo dogmático em vista de leituras de contraste soteriológico, pensado num horizonte de salvação universal. Os fiéis, os teólogos e os líderes responsáveis de cada uma das religiões não estão dispostos a abrirem mão daquilo que é seu patrimônio de fé. Hermenêuticas que tendam a renunciar aspectos fundamentais sempre esbarrão na desconfiança.

A teologia, por vocação e ofício, precisa refletir sobre essa nova realidade. A teologia cristã, dado o fato de o tema ser recente e multifacetado, tem oferecido diversas respostas.

Esse capítulo tem o objetivo de adentrar na especificidade daquilo que vem sendo proposto: o Reino de Deus como categoria para o diálogo inter-religioso. O objetivo é mostrar o Reino como uma grandeza teológica assumida por Jesus. Desta forma, deve sobressair quem é o Deus do Reino, quem é o Deus de Jesus e quais são as propostas para o diálogo inter-religioso.

Contudo, antes de adentrar nas especificidades do Reino de Deus, é importante fazer uma referência sobre o valor e o lugar do aspecto doutrinal na cristologia.

²⁹⁰ É preciso considerar que se está analisando justamente o esforço da teologia cristã no que tange ao diálogo. Certamente no campo das outras religiões, a partir das suas teologias específicas esse tema também é colocado.

4.2. O valor e o lugar da doutrina

O cristianismo se configura como uma doutrina religiosa muito evidente em algumas sínteses bíblicas. Em Atos 4,12, por exemplo, se lê que “não há sob o céu outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos.”²⁹¹ Trata-se de uma referência explícita à Jesus, cujo nome significa justamente Javé Salva.²⁹²

Essa mesma centralidade é encontrada na tradição teológica bastante antiga formulada já nos primeiros séculos. Orígenes não hesita em afirmar que Jesus é, ele próprio, a Boa Nova. Mais ainda, Jesus é o Reino de Deus em pessoa.²⁹³ Essa convicção atua de maneira sistêmica na consciência cristã, tanto no nível da experiência religiosa, quanto na reflexão teológica.²⁹⁴

A centralidade cristológica, entendida como centralidade de Cristo, não pode ser relativizada sob nenhuma perspectiva. Na tradição cristã a singularidade de Jesus Cristo é explicitada também na forma dogmática, num corpo doutrinal elaborado ao longo dos tempos.

A troca pura e simples da tradição dogmática e suas formulações por uma leitura historicista da Sagrada Escritura, tida como o único critério de verdade, não é útil para a teologia e nem para a cristologia especificamente.

A razão primeira é que não há confronto fundamental e, menos ainda, contradição entre aquilo que afirma a tradição bíblica e aquilo que se tornou a expressão dogmática. O conteúdo bíblico, pensando de maneira mais singular nos dados do Novo Testamento como fonte primeira ou o alicerce da doutrina cristã, é uma história contada na perspectiva da fé, sob o impulso do Espírito de Deus. Trata-se de experiências impactantes que não estão totalmente acessíveis às leis

²⁹¹ Algo semelhante é encontrado noutro texto do Novo Testamento: “Há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens, um homem Cristo Jesus que se deu em resgate por todos.” (1Tm 2, 5-6).

²⁹² Trata-se, como é sabido, de um nome bastante comum na Palestina antiga. A afirmação neotestamentária não se detém na etimologia do nome, mas na compreensão da missão realizada por uma pessoa específica, cujo nome é Jesus e que, na sua singularidade, foi o único Jesus a quem se atribuiu o título Cristo.

²⁹³ Cf. ORIGÈNE. *Commentaire sur s. Jean, Tome I*. Paris: Cerf, 7 ed. 1966. Livro I, n. 28. “Está igualmente claro para todos os que creem que cada um dos evangelhos é um ensinamento, manifestado em seu Filho, do Pai pleno de bondade, vindo para todos aqueles que o queiram receber.” (Ibid. n. 28).

²⁹⁴ Tal convicção “é uma luz que deve iluminar toda a nossa reflexão e nos impedir de cair nas armadilhas de uma racionalização simplista das causas e efeitos de uma salvação dentro de um sistema onde a pessoa de Jesus não seria mais que um elemento.” (Bernard SESBOUË. *Jésus-Christ l'unique mediateur. Tome I*. Paris: Desclée, 2 ed. 2003. p. 11).

gerais da compreensão do ser humano.²⁹⁵ A construção dogmática vem em socorro desse limite, sobretudo quando a compreensão fundante, a inspiração bíblica, se desloca para mais além do seu tempo, lócus geográfico, língua e cultura.

Por isso o termo construção cai bem para designar o dogma. Trata-se de um processo de feitura alinhado a uma necessidade histórica de explicitar e definir certos termos no campo da doutrina religiosa. No cristianismo os dogmas são construídos de acordo com as diversas necessidades históricas.

Assim, como observa Rahner, o dogma não é a redução de um tema fundamental da tradição expresso numa fórmula fixa, numa lei universal. “A intenção de construir uma fórmula universal deste tipo e querer controlar com ela de maneira terminante o curso da história, não admitindo eventuais “desvios” como se fossem defeitos da evolução, é, de antemão, falsa.”²⁹⁶

O dado escriturístico, sempre fundamental, é revelação. A história da construção do dogma e a sua evolução marcam um processo de desenvolvimento do mistério revelado.

A verdade revelada permanece sempre verdade. Por isso uma fórmula dogmática, depois do seu processo de evolução, afirma sempre a verdade sobre aquele aspecto da revelação que o dogma pretende ressaltar. Um dogma é definido no critério da razoabilidade e da fé. Por ser verdadeiro, deve continuar sempre razoável e crível. Segundo Rahner, “quando a Igreja toma posse de uma parte da revelação a ela confiada, como objeto da sua fé incondicional, é sua posse para sempre, de forma definitiva.”²⁹⁷ Mas o mesmo Rahner também alerta que as proposições humanas, mesmo aquelas que pela fé expressam a verdade salvadora, são limitadas e não são consideradas expressão total da realidade. “As expressões que, apoiadas no Verbo de Deus – feito ele mesmo carne em palavras humanas – enunciadas sobre estas realidades não podem expressá-las nunca de maneira total e adequada de uma só vez.”²⁹⁸

²⁹⁵ É o caso de retomar o propósito da Teologia Liberal que, na sua vertente bíblico/cristológica imaginou ser possível construir uma biografia historicamente bem fundamentada sobre Jesus. A. Loisy e A. Schweitzer demonstraram essa impossibilidade.

²⁹⁶ Karl RAHNER. Sobre el problema del dogma. In. Id. *Escritos de Teología. Tomo I*. Madrid: Taurus Ediciones, 1967. p. 53.

²⁹⁷ Ibid. p. 55.

²⁹⁸ Ibid. p. 58.

Não se trata, de forma alguma, de ceticismo. Nem mesmo de relativismo. Trata-se, muito mais, da real percepção de que o conhecimento humano e sua capacidade de apreensão, é sempre limitado. A expressão dogmática se fia na confiabilidade intuitiva da fé, aliada à capacidade de discernimento da razão. E mesmo assumindo a impossibilidade do conhecimento no seu todo, se afirma com confiança a certeza de se conhecer verdadeiramente as proposições que são reveladas. Há uma distância qualitativamente infinita entre a finitude de um conhecimento e a falsidade do mesmo.²⁹⁹

Assim, um conhecimento dogmático não é estático, mas contém em si uma história de evolução. Nesse processo, sua expressão formal não é passível de nulidade, no sentido de que uma fórmula mais atual anule a anterior sobre o mesmo tema, mas sempre agrega.³⁰⁰

Há clareza na consciência teológica sobre o fato de uma fórmula dogmática não esgotar a questão. O objetivo de uma fórmula não é, jamais, dizer tudo sobre aquele tema em particular, mas dizer corretamente aquilo que, naquele momento histórico, é necessário dizer. Depois, aquilo que é afirmado como dogma passa a ser assumido como uma verdade definitiva na sua especificidade, preservando a abertura necessária quanto às novas possibilidades de tornar ainda mais explícito aquilo que é afirmado.

A perspectiva dogmática é relevante para a teologia cristã. Contudo, ainda que suas conclusões devam sempre ser levadas em conta, o fato é que a dogmática como um todo, e a cristologia como uma parte dela, se insere no campo próprio da pedagogia cristã.

Os dogmas são partes importantes e relevantes do processo de construção da doutrina cristã. A grande utilidade do dogma consiste em ser auxílio para a compreensão mais adequada do mistério de Deus em Jesus Cristo, àquele que pela fé e pela sensibilidade racional se envereda por esse caminho religioso. Mas é preciso alertar que o dogma não figura na vanguarda do anúncio, nem é a parte mais relevante do mesmo. O anúncio se faz no testemunho do querigma. O dogma

²⁹⁹ K. RAHNER. Sobre el problema del dogma. *op. cit.* p. 56.

³⁰⁰ É o caso, por exemplo, da história da evolução do dogma cristológico. De Niceia (325), passando por Constantinopla (381), por Éfeso (431) até chegar a Calcedônia (451) o que se percebe é uma explicitação mais clara e objetiva da linguagem, tornando a fórmula dogmática mais abrangente. E nesse processo nada do que foi afirmado por um Concílio foi anulado por outro mais recente. Nota-se verdadeira evolução no processo de construção da fórmula dogmática.

é matéria de entendimento entre os cristãos, ou seja, entre aqueles que, depois de receberem o anúncio, fazem uma profissão de fé e que desejam compreender razoavelmente a fé professada.

Essas explicitações são importantes para o tema em questão. Uma tese que quer focar a centralidade cristológica em vista do diálogo inter-religioso precisa considerar o impacto dogmático. Mas a categoria selecionada para manter a centralidade cristológica na perspectiva do diálogo é fundamentalmente bíblica.

Há razões para a escolha. O Reino de Deus mantém adequadamente a centralidade de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, se abre positivamente para ensaios novos.

Para o diálogo inter-religioso, que contempla outras experiências religiosas substancialmente diferentes, onde Jesus Cristo não é conhecido, nem assumido como razão da fé, o dogma não pode ser tomado como expressão fundamental. Cabe ao cristão disposto ao diálogo conhecer Jesus Cristo e a Igreja que nele se inspira. Porém não é correto imaginar que a dogmática possa e deva ocupar a vanguarda do diálogo.

Quando esse alerta não é devidamente observado desde o horizonte cristão, aparecem facilmente os reducionismos visualizados em posturas fundamentalistas e intransigentes que impossibilitam qualquer reflexão séria no campo teológico sobre a importância do diálogo.

Por isso, sem negar o valor da dogmática cristã, para os propósitos em questão, é preciso encontrar noutros campos da teologia uma perspectiva cristológica que ocupe a vanguarda no diálogo. A categoria Reino de Deus se mostra muito adequada. Tal categoria surge como um recurso, uma alternativa cristológica ampla, trazendo elementos novos sobre a pessoa e significado de Jesus Cristo, sobretudo, tendo em vista sua singular missão.

O Reino de Deus, tematizado na cristologia de natureza bíblica, resgata o interesse pela história de Jesus de Nazaré e pelo processo que culmina na sua exaltação e reconhecimento como o Cristo. No Reino há uma convergência de cristologias que sintetizam muito bem a experiência religiosa cristã: uma religião fundada em Jesus Cristo com uma inserção concreta na história e carregada de escatologia. A grandeza cristológica do Reino de Deus está no fato de que ele não pode ser entendido sem o Cristo, mas ao mesmo tempo, a adesão à Cristo remete necessariamente ao seu Reino.

4.3. O ponto de partida da cristologia

O rumor sobre a vida de Jesus foi o fator desencadeador de um movimento de rápido desenvolvimento até se configurar no cristianismo propriamente dito.³⁰¹ Nos passos da história, aquele personagem distinto, Jesus de Nazaré, foi reconhecido, por suas palavras e sinais, como o Cristo de Deus. É desse rumor que nasce a cristologia.

A singularidade da cristologia se expressa no fato de Jesus Cristo, o ponto de partida, ser, ao mesmo tempo, seu objeto de especulação (caráter científico) e critério de agir ético, referência litúrgica e de contemplação (caráter mistagógico). Em certo sentido, as diversas cristologias presentes no Novo Testamento articulam, com variantes próprias, especulação e contemplação.

A especulação cristológica é percebida no amplo esforço, por exemplo, em adequar as profecias messiânicas, com suas características e expectativas, à Jesus. É o caso dos diversos títulos cristológicos presentes no Novo Testamento: Messias, Filho de Davi; Filho do homem.

A dimensão mistagógica está intimamente vinculada à narrativa hermenêutica, cuja intenção é mostrar que esse personagem singular sobre o qual se especula é, ao mesmo tempo, contemplado e adorado, reconhecido como o Filho de Deus.

A ciência cristológica presente no Novo Testamento está centrada no mistério pascal. É a partir do evento morte-ressurreição que a vida de Jesus é visitada, interpretada, significada e teologizada. Sua “história” é narrada numa nova perspectiva, ou seja, a salvação do ser humano.

Assim, a história de Jesus contada na forma de um início para um fim, é, na verdade, expressão de um fim que dá sentido ao começo. Por conta da exaltação, o seu nascimento é presença na história, entendido como *kenosis* encarnação e humilhação, em vista da salvação. Ainda que os textos do Novo Testamento

³⁰¹ Rumor é um termo cunhado por J. Moingt e usado na introdução da sua obra *O homem que vinha de Deus*. A partir desse termo o referido autor começa a identificar as características das primeiras fórmulas cristológicas que deram origem aos textos do Novo Testamento. (Cf. Joseph MOINGT. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008. pp. 21-64).

partam da exaltação de Jesus como o Cristo, permanece bastante sólida a referência à pessoa de Jesus. Na verdade, Jesus é o Cristo, ou, o Cristo é Jesus.³⁰²

Assim, o mistério da realidade de Jesus, tal como é verificado na tradição cristológica, se revela na articulação entre pessoa histórica (humana), o Cristo e o *Logos* eterno.³⁰³ O anúncio fundamental é o mesmo: Jesus Cristo é o Filho de Deus. Mas a forma de sustentação desse anúncio muda. Não basta exaltar a figura de Jesus na perspectiva da divindade como o Cristo. É preciso mostrar como o Cristo é Deus.

Durante muito tempo o interesse se voltou quase que exclusivamente para as dimensões ontológicas do Cristo. Problemas sobre a natureza, vontade, consciência, alcance salvífico ocuparam as mentes mais agudas e criativas do cristianismo por quase dois milênios. Durante todo esse tempo a pesquisa histórica neotestamentária se limitou a parafrasear e harmonizar as informações retidas nos Evangelhos. “A exegese neotestamentária era uma disciplina auxiliar da dogmática.”³⁰⁴

Esse quadro muda substancialmente a partir da segunda metade do século XVIII. Nesta época, está em curso no mundo ocidental um vasto processo de evolução cultural que impõe, cada vez mais, uma nova maneira de pensar e elaborar o conhecimento. Surgem novas formas de conceber o ser humano e a história. É época onde, paulatinamente, se desenvolvem as ciências e seus novos métodos. “É a emancipação da razão filosófica a respeito da tutela dogmática e da secularização da ciência teológica nas universidades livres das autoridades eclesiásticas.”³⁰⁵ Trata-se do surgimento da modernidade cujo impacto será percebido num modo próprio de estudar as Sagradas Escrituras, interferindo no modo de se pensar a cristologia.

³⁰² Conforme J. Moingt, “sob o nome de “Cristo”, do qual se vale a religião “cristã”, dois personagens se ocultam, um por trás do outro: um personagem da história, objeto de narrativa, Jesus de Nazaré e um personagem divino, objeto de culto e de discurso religioso, o Filho de Deus, Verbo encarnado.” (J. MOINGT. *O homem que vinha de Deus*. p. 21).

³⁰³ Essa será a linha teológica que ocupará o cristianismo durante séculos e cuja síntese, não obstante os desacordos dos contemporâneos, se encontra no concílio de Calcedônia.

³⁰⁴ Joachim JEREMIAS. *Il problema del Gesù storico*. Brescia: Paideia, 1964. p. 8.

³⁰⁵ J. MOINGT. *op. cit.* p. 192.

4.3.1.

A modernidade e o ressurgimento da categoria Reino de Deus³⁰⁶

A modernidade desenha uma nova configuração de mundo onde a razão reivindica autonomia. Reclama-se a liberdade no ato de pensar e de se expressar. A religião continua sendo tematizada, mas de uma forma diversa. Surge uma curiosidade nova que se interessa pela religião, não mais numa perspectiva de devoção e contemplação, mas, principalmente, de forma crítica.

As ciências humanas demonstram um interesse renovado pela religião, que no mundo ocidental figura sob a forma do cristianismo. História³⁰⁷ e filosofia³⁰⁸ se interessam pelo cristianismo e pelo seu personagem central: Jesus Cristo.

Como era de se esperar, esse interesse novo pelo cristianismo e por Jesus Cristo chega até a teologia. É no campo Protestante que se inicia uma nova perspectiva, cada vez mais distante das formulações dogmáticas. A teologia volta seu olhar para as Sagradas Escrituras. Mas trata-se de um olhar orientado por novos métodos, principalmente o histórico-crítico. A pergunta normativa é posta: Quem foi Jesus de Nazaré e o quanto ele coincide com o Cristo pregado pela Igreja? A busca por respostas faz surgir um movimento conhecido como “a busca pelo Jesus histórico.”

A importância desse momento novo da teologia inserido no presente trabalho tem sua razão de ser: toda a problemática do Jesus histórico faz surgir, na reflexão cristológica, um interesse diferenciado pela categoria de Reino de Deus.

³⁰⁶ Será privilegiada, durante todo esse percurso, o uso da expressão Reino de Deus, como equivalente da expressão Reino dos céus. Reino dos céus aparece no Novo Testamento somente em Mateus. “Mas o próprio Mateus tem seguramente três vezes a expressão, usual em Mc e Lc “reino de Deus” (Mt 12.28; 21.31; 21.43), provavelmente uma quarta vez ainda (Mt 6.33; onde “de Deus” não figura em todos os manuscritos.” (Karl L. SCHMIDT. *Rei e Reino*. In. Gerhard KITTEL. *A Igreja no Novo Testamento*. p. 94). K. Schmidt conclui que tanto uma expressão quanto a outra tem o mesmo significado. Também a expressão Reino do Pai (Mt 13.3; 26.29; Mt 6.10; 25.34 e Lc 12.32) tem o mesmo significado. Tal impressão é também aceita por Charles Dodd: “As expressões “reino de Deus” e “reino dos céus” – a última delas é peculiar ao primeiro Evangelho – são sinônimas, pois o termo “céus” se aplicava entre os judeus como uma paráfrase reverencial do nome divino.” (Charles DODD. *Las parabras del Reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974. p. 43).

³⁰⁷ Destaques para os resultados da pesquisa de Samuel Reimarus, cuja temática será abordada nas próximas páginas e A. von Harnack, que em 1901 publica o resultado de uma série de conferências sob o título *Das wesen des Chistentums*. Leipzig: Henrich Verlag.

³⁰⁸ No campo filosófico o novo discurso sobre Jesus pode ser atribuído a Baruch Spinoza, com a obra *Tractatus theologico-politicus*, publicado em 1670. Relevante é o interesse de Immanuel Kant ao investigar o cristianismo na perspectiva da filosofia. Uma síntese ampla pode ser encontrada na obra *A religião nos limites da razão* publicada em 1793. Também merece destaque as abordagens de Hegel.

É justamente na busca pelo Jesus histórico que a noção de Reino de Deus começa a transparecer como elemento fundamental para entender o ministério de Jesus dentro da lógica dos textos no Novo Testamento, especialmente os evangelhos sinóticos. Desta forma, é correto dizer que o Reino de Deus ocupa espaço relevante na literatura do Novo Testamento. É, em certo sentido, o núcleo teológico dos Evangelhos sinóticos, com repercussão direta na cristologia.

Nesse capítulo, de maneira mais específica, a intenção é demonstrar o Reino enquanto grandeza teológica. Duas grandes perspectivas se apresentam: a redescoberta da apocalíptica como característica geral atribuível ao Reino; e o modo próprio como Jesus concebeu Deus.

Mesmo que de forma breve, convém expor o entendimento do Reino de Deus no judaísmo anterior a Jesus, como uma forma de contextualização temática.

4.4.

O entendimento do Reino de Deus na tradição judaica³⁰⁹

O entendimento sobre o Reino de Deus foi lento e longamente maturado na tradição histórica e teológica de Israel.

A importância do conceito Reino de Deus dentro da teologia do Antigo Testamento não é unânime. R. Schnackenburg apresenta o argumento de M. Buber, para quem o Reino de Deus é o início e o fim da história de Israel, entendido como povo.³¹⁰ Mas esse argumento é contestado por aqueles que insistem na ideia de que o Reino de Deus não seria possível de ser postulado na religião primitiva de Israel. O próprio Schnackenburg se mostra inclinado a essa tese. As ideias de aliança e eleição são bem mais antigas e incidem de maneira mais radical na teologia judaica como um todo. E na esteira desse pensamento C. Tillesse afirma que “a noção de Reino de Deus é uma concretização tardia e parcial do tema mais abrangente de Aliança. A Aliança fez dos israelitas o povo

³⁰⁹ A ideia nesse tópico não é aprofundar o tema na tradição vétero-testamentária, mas somente apresentar uma breve introdução na perspectiva de Jesus no Novo Testamento.

³¹⁰ Segundo M. Buber, no entendimento do Reino está a chave para interpretar a realidade no horizonte da teologia de Israel. No Reino se encontram o *proton* e o *eschaton*. (Cf. R. SCHNACKENBURG. *Signoria e Regno di Dio*. p. 10).

de Deus, dando-lhes sua estrutura religiosa, social e jurídica.”³¹¹ A ideia mais primitiva é que Deus, no uso da sua singular soberania, escolhe Israel como seu povo, conforme Ex 19,5-6.

A soberania de Javé se manifesta na realização das promessas que caracterizam a aliança. Entre elas, talvez a principal, está a promessa da posse da terra. O contraponto, ou seja, a resposta e sinal de adesão à aliança pela parte do povo, se expressa na fidelidade. “A ideia original do Reino de Deus era que Deus podia, como rei supremo, assegurar a felicidade da nação, cumulando-a de bens deste mundo.”³¹²

Há evidente correspondência entre aquilo que é a concepção religiosa do Reino com a expectativa de natureza social e política. Israel experimenta a soberania de Deus no agir histórico do próprio Deus. Conforme observa Schnackenburg, não se trata de um Reino expresso ou manifesto no âmbito do domínio, mas se exprime na forma de agir de Javé que conduz o seu povo. Tal ação procede da potência absoluta de Javé.³¹³

Este significado, Javé exercitando o seu domínio como rei, está presente em todo o percurso da evolução da ideia de *Basileia*. “Na Bíblia a soberania de Deus é caracterizada não de uma potência inativa, mas do exercício de poder, não do papel formal, mas da função, não do título, mas da ação. E Israel, de quem Javé era o rei, sabia de ser o povo eleito da aliança.”³¹⁴

Assim, a ideia de Reino de Deus em Israel, a considerar as suas origens mais remotas, não nasce de um contexto ou necessidade fundamentalmente política, em vista de uma organização social. Mas é correto também afirmar que essa ideia religiosa e teológica por natureza repercutiu na expectativa política e social do povo como uma forma de compreender a ação de Javé em favor do povo eleito.

³¹¹ Caetano M. de TILLESSE. Reino de Deus: aspectos histórico e social. *Revista Bíblica Brasileira* 2, (1984). p. 42.

³¹² Jean GALOT. Pregou Jesus reino de Deus “político”? Que projeto de sociedade fraterna teve em mira? *Cultura e fé* 4, (1979). p. 17.

³¹³ Cf. R. SCHNACKENBURG. *Signoria e Regno di Dio*. p. 11.

³¹⁴ *Ibid.* p. 11.

Essa articulação compreensiva é colocada em xeque quando o povo pede um rei. Em Jz 8,22-23 o juiz Gideão se nega a reinar sobre o povo. Também Samuel manifesta seu ressentimento à ideia de um rei terreno para Israel.³¹⁵

Conforme Galot, foi a crise da monarquia, marcada pela infidelidade dos reis que se distanciaram dos preceitos de Javé, que fez surgir uma dissociação entre o sentido religioso e político do Reino. “O fim da monarquia, em 587 a.C., foi interpretado como merecida sanção pelos transviamentos dos reis.”³¹⁶

O fracasso da monarquia, experimentado a partir dos reis de Israel, fez enfraquecer aquela percepção da realeza de Javé também compreendida no horizonte histórico. Essa frustração ajudou a deslocar o sentido do Reino para um horizonte demasiado escatológico. Javé é o Rei soberano de Israel, mas sua atuação efetiva é esperada com uma expectativa crescente. Trata-se de um reino a ser manifestado.³¹⁷

“É assim que no apocalipse do profeta Daniel o reino de Deus sucede à queda sucessiva de todos os reinos humanos e é caracterizado pela vinda de um personagem semelhante a um filho de homem (Dn 7, 13-14).”³¹⁸ Segundo esse entendimento, uma vertente escatológica muito forte foi inserida na teologia mais tardia de Israel no que se refere ao Reino de Deus.

As experiências frustrantes com os reis humanos, somadas à série de infortúnios sofridos pelo povo,³¹⁹ fizeram surgir um sentimento de um Reino carregado de salvação escatológica, um reino portador da glória no final dos tempos restaurando definitivamente a história.

A tradição profética retoma esse tema e entre anúncios de castigos e punições, aguarda a manifestação da salvação definitiva. Essa salvação só pode ser dada por Javé, o soberano de Israel.

³¹⁵ Cf. 1Sm 8,7; 10,19. “Se IAHWEH é o rei de Israel, seria um sinal de rebeldia exigir lealdade a governantes humanos.” (George V. PIXLEY. *O Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 30). O segundo capítulo da referida obra (pp. 22-47) é uma síntese densa e profunda sobre o Reino lido como projeto político para Israel. Mas também é verdade que a tradição teológica do Antigo Testamento assumirá no curso da história uma visão mais positiva da realeza terrena quando o próprio Javé instituir a dinastia davídica. (Cf. 2Sm 7,12-16).

³¹⁶ J. GALOT. Pregou Jesus reino de Deus “político”? *op. cit.* p. 17.

³¹⁷ Talvez as constantes decepções com os reis, somadas às constantes críticas dos profetas faz surgir a noção de que o pecado e a infidelidade do povo não eram compatíveis com o postulado de uma presença soberana de Deus agindo na história de Israel.

³¹⁸ *Ibid.* p. 17.

³¹⁹ Pensa-se nas catástrofes que se abateram sobre Israel: o aniquilamento dos reinos de Israel e de Judá; o exílio da Babilônia; a difícil restauração no tempo do domínio persa. (Cf. R. SCHNACKENBURG. *Signoria e Regno di Dio*. p. 28).

À medida que o tempo avança é notório o deslocamento da compreensão da soberania de Javé e do seu reino: “a mensagem de alegria da vinda da soberania de Deus é marcada pela salvação escatológica.”³²⁰ Ainda segundo Schnackenburg, se trata de uma compreensão puramente religiosa, mas que não é volatizada ou espiritualizada numa imagem pálida. Na verdade se trata do senhorio escatológico de Deus que penetra intimamente na humanidade.³²¹

A ideia do Reino de Deus aparece com força no período denominado como judaísmo tardio. A opinião dominante é que Deus enviará um rei messias, um filho de Davi para restabelecer o reino de Israel. Essa ideia de restauração faz retomar um sentido histórico mais concreto. Não significa dizer que o sentido religioso tenha perdido força, mas a situação histórica concreta, situação de dominação faz com que a escatologia seja manifestada também na história. Assim, a ideia de uma restauração conduzida e realizada sob a soberania de Javé ganha força e é tematizada em duas perspectivas: uma que espera um messias que restaure Israel, o povo de Deus; outra que entende a restauração num sentido cósmico.

Nessa primeira perspectiva espera-se que o povo seja libertado, que os inimigos sejam expulsos, que Jerusalém se torne o lugar santo de culto. Javé deve dominar como Rei. Há um desejo da manifestação de um messias, o desejo de ver o inimigo derrotado e distante e que Israel se torne fiel. O caráter religioso e o moral pairam como elementos constitutivos dessa percepção. O caráter escatológico não está desligado da realidade concreta.

Na perspectiva de uma escatologia cósmica sobressai a apocalíptica reforçando a ideia de que Javé não é somente o soberano de Israel, mas de todo o mundo. O poder de Javé atinge todos os povos. “A sua soberania é um senhorio eterno, que não passará e seu reino jamais será destruído.”³²²

A tendência apocalíptica é apresentar o senhorio de Javé como uma intervenção final, sem nenhuma cooperação do povo. Há a esperança de consolidação de uma terra nova e purificada, um novo cosmos, um novo *eon*.

³²⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG. *Signoria e Regno di Dio*. p. 35.

³²¹ Cf. *Ibid.* p. 35.

³²² *Ibid.* p. 62. O referido autor faz alusão ao apocalipse do livro de Daniel 4, 14. O autor estuda também os textos apócrifos de Enoque Etíope, o apocalipse de Baruc, o IV livro de Esdras entre outros. (Cf. *Ibid.* p. 60-71).

É nessa soberania manifestada numa apocalíptica cósmica que se insere, gradativamente, a compreensão da ação salvífica de Javé. A noção exclusivista de povo eleito é questionada a partir das noções de fidelidade e de justiça. O conceito soteriológico é ampliando no seu horizonte.

Essa ideia foi desenvolvida, assim pensa Schnackenburg, muito provavelmente no tempo da diáspora, quando uma parte do povo pôde perceber entre os próprios correligionários testemunhos de infidelidade e injustiça. E, em contrapartida, gestos de benevolência e justiça da parte dos pagãos.³²³ Nos textos de IV Esdras e Enoch é possível encontrar opiniões rabínicas assegurando a misericórdia divina aos pagãos que realizam boas obras. Dessa forma, é notório o valor atribuído ao comportamento ético que, em certo sentido, supera a carência e manifestações da debilidade religiosa. Nesse modelo apocalíptico cósmico a atitude ética desperta a sensibilidade aos postulados da salvação reservada não necessariamente a um povo, mas a todos àqueles tidos como bons e justos.³²⁴

Em síntese, o Reino de Deus se apresenta de forma ambivalente no judaísmo: é um conceito marcadamente religioso que interfere na ordem concreta das coisas ao acentuar a soberania de Javé neste mundo e já em vista da apocalíptica; mas também é um reino que começa a se manifestar em Israel e se abre para o mundo. Não se trata de um reino exclusivista. Nesse Reino, ética e religião se entrelaçam.

Esses aspectos próprios da temática do Reino no horizonte do judaísmo constituirá o núcleo de reflexão de um movimento designado como Teologia Liberal, cujo intuito é acercar-se, o máximo possível, do contexto histórico vivido por Jesus. Assim, na busca pelo Jesus histórico, surge a temática do Reino de Deus, cujo destaque é dado não só ao personagem Jesus, mas ao conteúdo da missão que revela um modo próprio e singular de entender Deus. Para uma reflexão que pretende sugerir o Reino de Deus como parâmetro para o diálogo

³²³ Cf. R. SCHNACKENBURG. *Signoria e Regno di Dio*. p. 66.

³²⁴ No Enoch Etíope a figura do Filho do homem, também tematizada pelo Dêutero Isaias, é considerada “luz dos pagãos”. Ainda, “Ele era o sustendo para os justos, a quem poderão se apegar para não cair. Ele será uma luz para os povos e a esperança para os oprimidos.” (Enoch Etíope, 48,4.). Nesse contexto o personagem descrito como o Filho do homem é o portador da salvação oferecida na soberania de Javé. (Cf. *Ibid.* p. 68).

inter-religioso, é bastante conveniente compreender qual é, efetivamente, a imagem de Deus transmitida no Reino.

Para efeito de exposição convém dissertar sobre o processo de assimilação do entendimento sobre o Reino de Deus no enfoque da Teologia Liberal e, na sequência, demonstrar o sentido do Reino como grandeza teológica.

4.5.

O Reino de Deus no contexto da busca pelo Jesus histórico

Há um consenso de que o anúncio do advento do Reino representa a quintessência da mensagem de Jesus. “A obra do Rabi da Galileia começa e se expande deste ponto central e estruturante, colocado em evidência no anúncio programático que, nos três sinóticos, inaugura o ministério jesuânico.”³²⁵ Trata-se do fato da proximidade do Reino de Deus e do apelo à conversão. (Cf. Mc 1,14-15; Mt 4,17; Lc 4,43). Ainda, conforme afirma Nitrola, Jesus retoma a ideia do reino (de Deus, dos céus) comum e compartilhada no judaísmo e a torna o coração do seu Evangelho.³²⁶

Também é consenso que a questão do Reino de Deus passa, necessariamente, pela problemática do Jesus histórico. A leitura de natureza apocalíptica será a primeira variante dessa pesquisa. Essa é a trajetória de boa parte da pesquisa subsequente. Destacam-se os trabalhos de Weiss e Loisy. Ambos chegam à conclusão de que o Reino de Deus, na pregação de Jesus, está configurado a partir da esperança apocalíptica, tal como é conhecida no judaísmo, ou seja, aguardando uma intervenção definitiva de Deus que colocaria fim no mundo presente, instaurando o mundo futuro.³²⁷ Foi esse Reino,³²⁸ no entender dos referidos autores, que Jesus proclamou próximo, iminente.

³²⁵ Massimo GRILLI. *Gesù e l'annuncio del Regno. Parola spirito e vita* 65, (2012). p. 92.

³²⁶ Cf. Antonio NITROLA. *Trattato di escatologia v.1*. Milano: San Paolo, 2001. p. 386.

³²⁷ Cf. Vittorio FUSCO. In: Rinaldo FRABRIS. *La parola di Dio cresceva (At 12,24)*. Bologna: EDB, 1998. p. 494.

³²⁸ No judaísmo do tempo dos Evangelhos se fala do Reino de Deus em, basicamente, dois sentidos: 1) O reino presente; Deus é rei de Israel e seu senhorio real é medido na obediência à vontade de Deus mostrada na Torá. 2) O Reino de Deus é uma realidade que deve ser ainda revelada. Deus é mais que rei de Israel, é rei da terra, mesmo que essa não o reconheça como tal; o

Mas é possível dizer que Weiss e Loisy são devedores, ao menos enquanto intuição, do trabalho crítico desenvolvido por Hermann Samuel Reimarus. As obras de Reimarus sobre a temática religiosa foram publicadas postumamente entre os anos 1774-1778 por Gotthold Ephraim Lessing.

Sob o título, *Fragmentos de um anônimo de Wolfenbüttel*,³²⁹ Lessing torna público uma série de textos sobre a história da religião cristã. Textos que Reimarus não se sentiu confortável em publicar durante a sua vida.

Reimarus, cuja sensibilidade intelectual é fortemente influenciada por Christian Wolff,³³⁰ reflete sobre a religião partindo do amparo da razão ilustrada. Usando os métodos argumentativos de uma filosofia positivista e aplicando o princípio de não contradição aos textos bíblicos, sobretudo os textos do Novo Testamento, ele chega à conclusão da impossibilidade de qualquer revelação divina.³³¹

Este método leva Reimarus a uma distinção radical entre a doutrina de Jesus e a doutrina dos apóstolos. Ele sustenta que o Jesus que existiu realmente em Nazaré e o Cristo pregado nos Evangelhos não são o mesmo.³³² No seu julgar, é necessário diferenciar metodologicamente aquilo que é apresentado pelos apóstolos daquilo que foi efetivamente o ensinamento de Jesus no curso de sua vida. Jesus não ensinou profundos mistérios e nem mesmo aspectos relevantes sobre a fé religiosa.

Para S. Reimarus, o centro da pregação de Jesus está na convicção da iminência do Reino dos Céus. E nesse reino, Jesus figurou como o messias político, cuja intenção principal foi libertar os judeus do jugo dos opressores. Reimarus sustenta que o anúncio do Reino, na consciência de Jesus, teve uma conotação terreno-política.³³³ No seu entender, Jesus está totalmente inserido na

senhorio de Deus será efetivo em todo o mundo. Nesse sentido o Reino é uma esperança futura. (Cf. Charles Harold DODD. *Las parabras del Reino*. pp. 38-39).

³²⁹ A obra de Reimarus foi publicada por Lessing em sete volumes. O acima referido é o sétimo, cujo título é *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Há uma tradução italiana: *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbützel pubblicati da G. E. Lessing*. Napoli: Bibliopolis, 1977.

³³⁰ “Wolff (1679-1754) é considerado o maior representante de certa visão da *Aufklärung* alemã.” (Rino FISICHELLA (org.). *Storia della Teologia*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1996. p. 27).

³³¹ *Ibid.* p. 28.

³³² Cf. José I. Gonzáles FAUS. *La humanidad nueva*. Santander: Sal Terrae, 8 ed. 1984. p. 19. Faus traz boa síntese do pensamento de Reimarus.

³³³ Cf. Walter KASPER. *Gesù, il Cristo*. Brescia: Queriniana, 1975. pp. 32-33. Nas referidas páginas Kasper faz uma análise das teses de Reimarus.

religião judaica e sua atuação repropõe a esperança messiânica conforme a perspectiva dessa mesma tradição.

Por isso, segundo Reimarus, o Reino de Deus não demandou excessivas explicações. Bastava acreditar que Jesus dera início ao Reino. E o fato desse Reino ser esperado por muitos judeus, uma vinda bastante próxima, ajudou a formular a crença de que Jesus era o profeta do Reino.

Aquilo que os próprios discípulos sabiam sobre o Reino de Deus não era demasiado diverso dos seus ouvintes. Depois de convidados pelo mestre, também eles anunciaram o Reino, partilhando as mesmas esperanças de todos os judeus que, sob o jugo romano, suspiravam pelo dia em que, de toda a parte da Galileia, o povo viria a se reunir e lutar pela libertação.³³⁴

Para Reimarus, o epílogo da vida de Jesus é de fracasso. As palavras ditas sobre a cruz sintetizam sua derrota: “Meus Deus, meu Deus, porque me abandonaste?” (Mt 27,46). Conforme Reimarus, “podemos, sem dúvida, interpretar estas palavras como a admissão que Deus não o ajudou a levar até o fim o seu projeto, tal como ele havia esperado.”³³⁵ O projeto de Jesus não era sofrer e morrer, mas construir sobre a terra um reino de libertação para os judeus.

Tudo o que se segue à morte de Jesus é invenção dos seus discípulos. De fato, a sequência dos eventos culminou com a morte ignominiosa de Jesus. Então, os discípulos, para não se verem envolvidos no mesmo fracasso do mestre, roubam o seu cadáver e passam a anunciar a sua ressurreição.³³⁶

O que parecia ser um fim torna-se, na verdade, o começo de um segundo ciclo, ou segundo sistema como prefere Reimarus. O fracasso da primeira expectativa do Reino de Deus foi substituído pela ideia de ressurreição, que possibilitou a criação de uma segunda expectativa, uma vinda messiânica, nos moldes de uma parusia apocalíptica. “A parusia é a esperança fundamental do cristianismo primitivo, muito mais como produto dessa esperança e bem menos

³³⁴ Comentário de A. Schweitzer sobre a obra de Reimarus. Cf. Albert SCHWEITZER. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*. Brescia: Paideia, 1986. p. 89.

³³⁵ S. REIMARUS. In. A. SCHWEITZER. *op. cit.* p. 92.

³³⁶ Essa é a conhecida tese da “fraude objetiva”, sustentada por Reimarus. Uma alusão à acusação muito antiga, já rebatida nos evangelhos. (Cf. Mt 28, 13). Ainda sobre esse assunto, Orígenes rebate as acusações de Celso dizendo que uma mentira inventada pelos próprios discípulos não teria o efeito de entusiasmar os mesmos discípulos a enfrentarem os perigos que enfrentaram ao proclamar a ressurreição de Jesus. (Cf. Gerd THEISSEN; Annette MERZ, *O Jesus histórico*. p. 21).

como doutrina de Jesus.”³³⁷ Desta forma, se abre um novo cenário: aquele que pregava o Reino é agora a expressão visível ou a personificação do Reino. Não mais um reino político-terreno, mas um reino de natureza escatológica. O sentido escatológico dado à pregação do Reino de Deus, tal como é possível ler nos Evangelhos, se deve, essa é a conclusão de Reimarus, à pregação dos apóstolos.

Essa representação feita por Reimarus é rejeitada no meio teológico. Para Schweitzer tais teses têm também a intenção de gerar polêmica e carece de maior objetividade histórica. Mas, como observa o mesmo Schweitzer, “a sua obra é talvez a realização mais extraordinária no que se refere à pesquisa sobre a vida de Jesus, porque com Reimarus, pela primeira vez se abordou com o instrumental histórico o mundo ideal de Jesus como visão de mundo escatológica.”³³⁸

Ao trazer a questão da historicidade dos Evangelhos, Reimarus aponta necessariamente para alguns elementos relevantes: a questão judaica de Jesus, algo que ficou ignorado na cristologia dogmática; e a questão apocalíptica vinda do judaísmo. A dimensão apocalíptica, trazida do judaísmo, é que vai recolocar a questão do senhorio de Deus presente no Reino. Esse elemento ficou como que obscurecido aos olhos da cristologia em geral por identificar muito rapidamente o Reino de Deus com o Reino de Cristo, sem o devido rigor analítico.

As teses de Reimarus não são assumidas pela tradição teológica. O modo como ele descaracteriza Jesus Cristo e sua missão, atribuindo aos apóstolos o papel de falsificadores da suposta pregação original de Jesus não ganhou corpo na tradição bíblico-teológica posterior. Contudo, alguns aspectos importantes suscitados pela sua crítica começam a fazer parte do horizonte das novas pesquisas. Toda cristologia de natureza bíblica precisa situar, de forma adequada, a pessoa de Jesus dentro do contexto de mundo por ele vivido; outro aspecto, cada vez mais importante, mostra a necessidade de articular a mensagem de Jesus com a interpretação dada à própria pessoa de Jesus pela comunidade cristã. Weiss e Loisy representam a parte da pesquisa sobre o Jesus histórico que deu peso àquilo que é próprio da tradição judaica, a apocalíptica contida na pregação do Reino e a interpretação da comunidade presente no momento de recontar a atuação de Jesus.

³³⁷ Cf. A. SCHWEITZER. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*. pp. 94-95.

³³⁸ *Ibid.* p. 96.

4.5.1.

O Reino na vertente apocalíptica - Johannes Weiss

J. Weiss publicou um livro como o título, *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*, em 1892.³³⁹ Trata-se de uma obra que se insere no debate sobre o Jesus histórico. Weiss critica uma tendência presente na teologia, uma espécie de herança da escola romântica alemã que interpretava o Reino de forma demasiado subjetiva, como um processo interno, conduzido por motivações éticas proporcionando uma transformação espiritual. Para Weiss, “o Reino de Deus, como Jesus o concebia, não é algo de subjetivo, interior ou espiritual, mas é sempre o Reino messiânico objetivo, que é concretamente representado como um território onde ninguém tem uma parte, e como um tesouro que desce do céu.”³⁴⁰

É trazida, para o estudo sobre o Reino de Deus, as questões da apocalíptica judaica e a escatologia próprias da Palestina daquele tempo. É esse contexto que explica a ideia de consumação iminente do Reino de Deus, elemento integrante e constante no ministério de Jesus. O Reino se caracteriza e se justifica desde uma perspectiva puramente religiosa. Weiss está inclinado a admitir que Jesus iniciou seu ministério acreditando na consumação do Reino de Deus no curso da sua atuação terrena. Todas as profecias e expectativas relacionadas à emblemática figura do Filho do homem faziam parte das expectativas do próprio Jesus. Com o passar do tempo e o desenrolar dos fatos, Jesus passou a interpretar a consumação do Reino relativa à sua própria morte. Posteriormente, as expectativas do próprio Jesus se tornaram as expectativas das primeiras comunidades que aguardavam a vinda iminente do Reino.³⁴¹

Mas o Reino, segundo essa perspectiva, não se manifestou no tempo histórico de Jesus. Em certo sentido, as expectativas de um Reino próximo, iminente, concebido no horizonte apocalíptico, constituem uma frustração para o próprio Jesus e, posteriormente, para as comunidades cristãs primitivas.

A escatologia compreendida e pensada por Jesus é, no entender de Weiss, incompatível com a compreensão de mundo presente na consciência moderna. Por

³³⁹ Essa obra foi rapidamente traduzida e repercutiu bem, também fora do mundo teológico germânico.

³⁴⁰ Johannes WEISS. *Jesus' proclamation of the Kingdom of God*. Philadelphia: Fortress, 1971. p. 133.

³⁴¹ Cf. *Ibid.* pp. 74-80.

isso é importante que o anúncio e a catequese sejam feitos dentro de uma adequação capaz de inculcar uma postura mais adequada aos tempos modernos àquilo que foi a pregação de Jesus.

O mundo continuará a existir, enquanto nós, como indivíduos o deixaremos em breve. Nós não esperamos um reino que deve descer do céu sobre a terra e abolir este mundo, mas esperamos, reunidos com a Igreja de Jesus Cristo, sua consumação na *basileia* [reino] dos céus.³⁴²

J. Weiss tem o mérito de perceber a relevância da reflexão sobre o reinado de Deus dentro do Evangelho, na dimensão de uma grandeza teológica implícita no anúncio feito por Jesus. Esse elemento será, cada vez mais, relevante para o estudo do processo de composição dos Evangelhos.

Mas é preciso reconhecer que Weiss dá demasiado valor à dimensão apocalíptica do Reino de Deus. Isso faz surgir um corte analítico ao expressar a noção escatológica do Reino, colocando peso demasiado no futuro, deixando em segundo plano os aspectos já presentes do Reino, também esses verificados na atividade missionária de Jesus.

Fica explícito, segundo esse modo de pensar, que o Reino de Deus não será estabelecido segundo qualquer ação humana, mas somente por Deus. Deus estabelecerá seu Reino unilateralmente. O trabalho e o empenho humano não cooperam para o desenvolvimento do Reino de Deus. Dessa forma, João Batista e Jesus funcionam como comunicadores da vinda iminente do Reino, expressando o senhorio de Deus, afirmando sua vontade. Mas, efetivamente, o Reino não se manifesta na ação de um ou de outro. Essa manifestação está por acontecer conforme os desígnios de Deus.

A função histórica de Jesus Cristo é de anunciador do Reino. E os eventos relacionados à sua morte e ressurreição têm a força de desencadear a construção de uma comunidade apocalíptica que se converterá na Igreja nascente. E também essa Igreja, ao modo do piedoso judeu, aguarda a consumação do mundo na manifestação plena do Reino. A centralidade do Reino não está vinculada à pessoa de Jesus, mas num evento aguardado. Jesus se converte num entusiasta do Reino, tornando-se seu mais eminente pregador.

³⁴² J. WEISS. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. p. 136.

As intuições de Weiss serão levadas adiante por Alfred Loisy que reterá, na sua reflexão, a imagem da Igreja como comunidade escatológica que, gradualmente substituirá o próprio entendimento do Reino de Deus.

4.5.2.

O Reino no cenário da transformação apocalíptica – Alfred Loisy

A. Loisy também desenvolve sua reflexão sobre a temática em questão, principalmente, numa obra publicada em 1933 sob o título *La naissance du christianisme*. Esta obra é um exemplo da nova tendência cada vez mais presente no cenário teológico, que se caracteriza por abordar histórica e teologicamente as fontes cristãs. O objetivo fundamental é chegar, o mais próximo possível, do contexto histórico, do ambiente, da linguagem, dos costumes, das tradições e do estilo de vida das comunidades cristãs primitivas e, mais ainda, tentar encontrar os traços onde se destacam a atuação do próprio Jesus, como personagem histórico.

Dentro dessa perspectiva de pesquisa, o autor constata que o cristianismo nasce simples, entre pessoas simples, sem doutores, sem teólogos e sem místicos.

O cristianismo não nasce fundado sobre uma doutrina fixada em um livro. A doutrina cristã é formada progressivamente e os livros que pertencem ao próprio cristianismo – a literatura do cristianismo primitivo – são produtos de testemunhos históricos e da elaboração dessa doutrina, desenvolvida no curso de cem ou cento e cinquenta anos desde o surgimento da nova religião.³⁴³

Essa literatura primitiva, que constitui o núcleo fundamental do cristianismo, está necessariamente ligada aos elementos da religião judaica. É nessa linha que Loisy insere seu entendimento sobre o Reino de Deus. O Reino não é, *stricto sensu*, uma categoria originariamente cristã. Há uma trajetória na teologia judaica que influencia o cristianismo antigo no entendimento desse conceito. Os contemporâneos de Jesus traziam consigo as impressões tradicionais e multiformes sobre o entendimento do reinado de Deus.

Há, conforme Loisy, uma diversidade de entendimentos sobre como se manifestaria esse reinado de Deus. Os saduceus acreditavam que o Reino de Deus

³⁴³ Alfred LOISY. *La naissance du christianisme*. Paris: Émile Nourry Éditeur, 1933. p. 14.

se realizaria, essencialmente, pela observância da Lei; já os essênios acreditavam possuir o Reino na sua dimensão mística e misteriosa, como antecipação do futuro eterno, onde a alma ascendia até Deus; boa parte dos fariseus, sobretudo aquela mais instruída, mantinha a ideia de um Reino de Deus sobre a terra e, admitindo a ressurreição dos mortos, consideravam desnecessário cooperar, por meio da violência, na mudança da ordem das coisas.³⁴⁴

Independente das perspectivas e particularidades de cada grupo, há apenas um consenso: o reinado de Deus não é ainda manifestado e permanece no nível da espera. A prova mais concreta dessa afirmação é evidenciada pela situação de dominação na qual vive Israel. A presença dos romanos, na condição de invasores, dá essa certeza a todos os judeus.

No entender de Loisy essa situação de dominação contribuiu para criar uma atmosfera adequada ao surgimento de diversos movimentos messiânicos na primeira era da época cristã, inclusive na Palestina próxima ao Jordão. A dominação romana gerou uma crise colocando em xeque a teologia dos movimentos religiosos mais tradicionais. Isso possibilitou o surgimento de novas tendências religiosas messiânicas que sonhavam com a libertação. É nesse contexto que surge João Batista e sua pregação escatológica.

João Batista foi um pregador do Reino de Deus. Fundou uma seita particular em torno de um rito de conversão dos pecados. Ele e seus seguidores viveram como ascetas, mais ou menos à maneira dos essênios. João concentrou sua pregação na vinda iminente de um grande Reino, entendido como a manifestação radical do próprio Deus.

A partir de uma análise histórica é possível, sempre na perspectiva de Loisy, afirmar que João Batista desenvolveu seu ministério acreditando firmemente na manifestação de Deus que haveria de vir, brevemente, para exercer o julgamento.

O julgamento universal que João dizia estar próximo não significava somente a recompensa como merecimento aos justos; também não significava castigo infligido aos pecadores. Significava uma imediata e completa revolução que haveria de introduzir o Reino de Deus fazendo perecer os poderes humanos.³⁴⁵

Assegura-se assim, o entendimento do Reino como uma grandeza teológica.

³⁴⁴ Cf. A. LOISY. *La naissance du christianisme*. p. 75.

³⁴⁵ Ibid. p. 81.

O ministério de João Batista foi marcado por originalidade e objetivos bem específicos. João se dedica ao anúncio do Reino de Deus sem, jamais, se colocar na condição de messias. Ele assume o papel de profeta do Reino.³⁴⁶

Disso resulta que, da mesma forma, João Batista não foi precursor de Jesus no sentido classicamente formulado pela tradição cristã. O fato de a tradição posterior precisar retornar até João para justificar o ministério de Jesus, mostra a importância histórica da relação João-Jesus. Contudo, ao fazer essa associação, os autores cristãos já tinham um entendimento diferenciado sobre a pessoa de Jesus, na perspectiva da exaltação. Por isso João Batista e a seita por ele fundada são, no conjunto do Novo Testamento, precursores do Cristo e do cristianismo.

4.5.2.1. Crítica às leituras modernas sobre o Reino de Deus

Segundo Loisy não é incomum encontrar muitas concepções que procuram aproximar Jesus da mentalidade religiosa própria do século XIX. Jesus é compreendido na perspectiva de um místico filantropo que anunciou um reino essencialmente moral e interior, onde a presença de Deus se concentra na alma humana, dotando esse mesmo ser humano de espírito de bondade, guiando-o na lei do amor. Trata-se de um Jesus bastante adequado às virtudes do humanismo religioso moderno.³⁴⁷ Esse tipo de abordagem expõe uma enorme contradição quando faz justamente o oposto da proposta inicial. Jesus é retirado do seu contexto e revestido das expectativas próprias do ser humano moderno.

³⁴⁶ Cf. Mc 1,7-8; Mt 3,14; Lc 3,16; Jo 3,28. Os relatos da tradição neotestamentária redundam em construções teológicas do cristianismo pós-pascal, cujo intuito é colocar uma perspectiva de continuidade no ministério de Jesus a partir do ministério de João. É muito pouco provável que ele tivesse predicado a vinda de um messias, e mais ainda, atribuído a Jesus uma identificação messiânica.

³⁴⁷ Cf. A. LOISY. *La naissance du christianisme*. pp. 93-94. Essa também será a conclusão de Albert Schweitzer: “A pesquisa histórica sobre a vida de Jesus não partiu simplesmente do puro interesse histórico, mas procurou o Jesus da história aquele que poderia ajudá-la na luta libertadora do dogma. Então, uma vez libertada do *páthos*, procurou o Jesus histórico assim como era compreensível ao próprio tempo. Para Bahrdt e Venturini Jesus é membro de uma ordem secreta. Ambos escrevem sobre a impressão da grandiosa atividade da Ordem dos Iluminados no final do século XVIII. Para Reinhard, Hess, Paulus e os demais intérpretes do racionalismo, Jesus é o maravilhoso revelador da verdadeira virtude que concorda com a razão. Assim, cada época sucessiva da teologia encontrou os seus pensamentos em Jesus e o fato é que não poderiam ter feito de outra forma.” (A. SCHWEITZER. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*. p. 74).

As expectativas dos modernos não correspondem diretamente à perspectiva predominante no Novo Testamento. “A perspectiva dominante do Evangelho, o pensamento dominante de Jesus era a concepção integral e mesmo realista do Reino de Deus.”³⁴⁸ Essa era, ao que tudo indica, a percepção comum da época.

Ao olhar os Evangelhos se percebe que a noção apocalíptica do Reino de Deus é que subordina essas expectativas. Essa noção básica, que animou a pregação de Jesus e dos primeiros discípulos, é ampliada e se torna a plataforma sobre a qual será redigida e interpretada a atuação do ministério de Jesus.

A. Loisy e J. Weiss consideram que as expectativas das comunidades antigas ainda não foram cumpridas. O Reino desejado e esperado, pelo menos conforme aquela expectativa mais original, ainda não chegou. Da pregação de Jesus e da missão dos primeiros discípulos surgiu, outrossim, a Igreja.

Assim, uma agitação religiosa iniciada no meio do judaísmo palestinese por iniciativa de um pregador galileu que queria o Reino de Deus e que foi crucificado como rebelde tornou-se, em menos de dois séculos, uma instituição estabelecida em todo o Império Romano e, mesmo condenada por ele, já se sentia certa de seu futuro, certa de vencer o Império que a perseguia.³⁴⁹

A Igreja não é resultado natural da pregação do Reino de Deus. A análise mais atenta do pensamento geral de Loisy mostra que “na Igreja é realizado o anúncio fundamental da pregação de Jesus, ou seja, a vinda do Reino de Deus.”³⁵⁰ Trata-se de um reconhecimento da própria Igreja como comunidade escatológica de salvação.

Para Loisy, a justa compreensão do Reino de Deus só tem sentido quando interpretada dentro da escatologia apocalíptica judaica. Ele está convencido de que o ponto de partida dos textos do Novo Testamento se vincula com a efetiva proclamação do Reino de Deus, como herança daquilo que era a proposta de João Batista. Porém, também Jesus anunciou a vinda iminente do Reino de Deus. Então aquilo que hoje é lido no Novo Testamento, especialmente nos Evangelhos, é fruto da reflexão teológica dos seus respectivos autores que, tal como João e

³⁴⁸ A. LOISY. *La naissance du christianisme*. p. 94.

³⁴⁹ Cf. *Ibid.* p. 442.

³⁵⁰ Giordano FROSINI. Chiesa e regno di Dio. *Parola, spirito e vita* 65, (2012). p. 203. Não é correto atribuir a Loisy o sentido negativo da expressão “Jesus pregou o Reino e o que veio foi a Igreja.” A expressão textual, “Jésus annonçait le royaume et c’est l’Église qui est venue”, está em A. LOISY. *L’Évangile et l’Église*. Paris: Desclée, 1902. p. 111.

Jesus, esperavam a manifestação de Deus e do seu Reino. Esses mesmo autores trabalham não só com as lembranças da ação histórica de Jesus, mas atribuem-lhe características novas, em vista de uma cristologia da exaltação que faz parte da fé dos novos seguidores de Jesus, reconhecendo-o como Messias e Cristo.

J. Weiss e A. Loisy pertencem a uma tradição teológica que deseja atribuir sentido histórico às atividades de Jesus. Essa tradição se esforça em demarcar, com o máximo de precisão, aquilo que pode ser referido à pessoa mesma de Jesus e o que é reelaboração promovida pelas comunidades que se apropriaram do seu ensinamento, criando um testemunho e uma tradição.

As considerações desenvolvidas por ambos são importantes para a temática do Reino de Deus e, se tomadas de forma mais restrita, apontam para aquilo que constitui, ao menos em parte, as teses de Knitter e Hick, a saber, a pregação de Jesus é marcadamente teocêntrica.

É notório que Weiss e Loisy estejam demasiado comprometidos com a leitura do método histórico-crítico e ainda influenciados pela Teologia Liberal. Por isso ambos se sentem muito reticentes em conceder o devido valor de verdade à percepção da própria comunidade que retoma a pregação de Jesus sobre o Reino. Os referidos autores insistem em atribuir a Jesus um caráter apenas funcional no que tange ao Reino. Eles não dão margem suficiente para construir uma cristologia em função do Reino, porque acreditam que Jesus e as comunidades que nele se inspiram entenderam o Reino apenas como futurologia, ou seja, ainda em estado de espera.

A rigor, esses autores colocam algumas restrições à importância de Jesus em relação ao Reino. Mas suas posturas teológicas, bastante insistentes na dimensão apocalíptica presente na compreensão do Reino, evidenciam uma dependência positiva entre Jesus e o Deus do Reino.³⁵¹ É preciso recordar que esse elemento

³⁵¹ Contudo, é possível identificar certo exagero na forma como Weiss e Loisy fazem a cristologia neotestamentária depender da apocalíptica judaica. Talvez esse tom apocalíptico estivesse presente na pregação mais original de João Batista. Enquanto João anunciava a irrupção do iminente julgamento final como expressão da ira definitiva de Deus, a pregação de Jesus parte da certeza da presença do reinado de Deus atuando no mundo. Como observa Paul Hoffmann, “Com isso é superada a ruptura entre o reino final de Deus e a história presente dominada pelo mal, entre este e aquele *eon*.” (Paul HOFFMANN. *A herança de Jesus e o poder na Igreja*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 16).

restou um tanto quanto absorvido pela tradição cristológica ao conceder maior importância às cristologias em perspectiva de exaltação.

É importante evidenciar a questão apocalíptica funcionando na compreensão do Reino de Deus pregado por Jesus. Weiss e Loisy, ao insistirem sobre esse aspecto, ajudaram a cristologia a perceber o Reino de Deus também como uma grandeza teológica, onde a vontade de Deus é tematizada. Mas o Reino não é apocalíptico na sua essência. A apocalíptica classicamente concebida desde o judaísmo tem haver com o juízo a ser executado, num tempo breve, por parte de Deus. No anúncio de Jesus esse tom de juízo cede espaço para a revelação da vontade de Deus em relação ao ser humano. Esse elemento será mais bem explorado nos tópicos seguintes.

4.6. Deus na experiência de Jesus

No quadro geral da teologia judaico-cristã é correto afirmar que o Reino de Deus é um evolutivo e ambivalente. Permanece como um conceito eminentemente religioso, mas que sempre se relaciona com os momentos históricos vividos pelo povo de Israel. Pela eleição e pela aliança Israel é o povo em torno do qual gravita a reflexão sobre o Reino de Deus, como expressão da soberania do próprio Deus. E é na literatura tardia, a de cunho apocalíptica, bíblica e extra bíblica, que a dimensão salvífica do Reino tem seu alargamento.³⁵²

O senhorio do Javé se manifesta como misericórdia para aqueles que praticam o bem e promovem a justiça. Trata-se de um desenvolvimento bastante coerente à medida que a tradição bíblica avança na sua compreensão de Deus. Uma vez que Javé já não é mais somente o soberano de Israel, seu povo eleito, é preciso considerar que a salvação não pode estar circunscrita somente a esse povo, mas a todos aqueles que, de uma forma ou de outra, cumprem a sua vontade.³⁵³

³⁵² Não há um tratado sistemático sobre essa abertura universal na perspectiva salvífica, mas ela está acentuadamente presente.

³⁵³ Em sentido análogo e evitando qualquer anacronismo, há uma teologia limitada, mas otimista nessa perspectiva em vista da abertura da salvação aos povos estranhos, os pagãos.

É, sucintamente, esse o entendimento a respeito do Reino de Deus que chega até Jesus e seus contemporâneos. Mas nesse processo de evolução é também perceptível um corte interpretativo determinante: o Reino de Deus não é, no horizonte de Jesus, a simples restauração daquilo que prezava a tradição de Israel: sua glória, sua Lei, seu Templo.

Na apresentação do Reino por Jesus, sobretudo na linguagem das parábolas, nada deixa prever uma restauração das glórias passadas, nem um lugar privilegiado reservado ao povo de Israel, mesmo que esse anúncio pudesse alimentar tais sonhos. Acolher o Reino é, antes de tudo, receber a palavra que Deus semeia nos corações (Mc 4,20.30) e não recusa a ninguém, nem aos pecadores, nem mesmo aos pagãos, como sugerem simbolicamente (ao lado de declarações mais explícitas: Mc 12,9) as incursões de Jesus em países estrangeiros (Mc7,24s).³⁵⁴

Não se está sugerindo que Jesus rompeu com a sua tradição no que tange a compreensão do Reino, mas há uma originalidade e independência na sua forma de anunciá-lo. Há um conteúdo próprio no anúncio do Reino feito por Jesus. Na perspectiva cristológica destacam-se três grandes horizontes característicos do Reino de Deus: primeiro, trata-se de um conceito fundamentalmente teológico; segundo, é um conceito que carrega uma força escatológica impactante; terceiro, é um conceito que incide na história.³⁵⁵ Essas três perspectivas estão intimamente articuladas e caracterizam o entendimento do Reino de Deus vivido e comunicado por Jesus.

4.7. Jesus e o Reino de Deus – grandeza teológica

É fundamental, tanto quanto possível, fazer uma aproximação da compreensão de Deus apreendida por Jesus, para melhor entender o seu anúncio sobre o Reino de Deus.

Os Evangelhos são férteis em mostrar Jesus se ocupando do Reino de Deus. Da mesma forma, os Evangelhos testemunham a intensidade e a frequência com que Jesus fala de e com Deus. Embora o objetivo não seja o de entrar na discussão da consciência de Jesus, é fato perceptível que a sua motivação em vista do Reino

³⁵⁴ J. MOINGT. *O homem que vinha de Deus*. p. 55.

³⁵⁵ Tal como já foi explicitado na introdução geral deste trabalho.

é fundamentalmente fruto de uma experiência religiosa. Jesus se ocupa do Reino por causa da sua sintonia com Deus. “Os evangelhos não deixam dúvida sobre a experiência radical de Deus tida por Jesus e a apresenta como algo absolutamente central em sua vida.”³⁵⁶

Essa intimidade é evidenciada na forma de atuação do Espírito Santo na vida de Jesus.³⁵⁷ “A história crística de Jesus não começa com o próprio Jesus, mas com o *Rûah* – o Espírito Santo.”³⁵⁸ É no poder do Espírito que Jesus compreende e realiza sua missão. “É na presença do Espírito que Deus se lhe revela com o nome *Abba*, que Jesus descobre a si mesmo como o “Filho” deste Pai e na qual realiza essa relação íntima em sua comunhão de oração com Deus.”³⁵⁹

No anúncio do Reino transparece a clareza que Jesus tem de Deus e do seu projeto. Para Jesus, Deus é uma realidade presente em sua vida. Segundo José Castillo, Jesus modifica profundamente o conceito e a experiência de Deus que se tinha no judaísmo do seu tempo.³⁶⁰ Conforme testemunham os textos do Novo Testamento, o contexto religioso judaico estava marcado por uma religião cuja noção de Deus era demasiado abstrata e radicalmente distante da necessidade concreta das pessoas.³⁶¹ Deus estava muito acima do contato pessoal,

³⁵⁶ Jon SOBRINO. *Jesuscristo liberador*. Madrid: Trotta, 5 ed. 2010. p. 179. Na mesma linha vai J. MOINGT: “A originalidade da mensagem de Jesus, mesmo que ele retomasse, em uma linguagem convencional, temas amplamente difundidos, é que seu objetivo não era provocar medo nem nacionalismo religioso e vingativo; é que ele espiritualizava a ideia do Reino de Deus, sem, no entanto, tirá-la da perspectiva histórica; é que ele lhe dava uma destinação universal e mudava-lhes os códigos de acesso.” (Cf. J. MOINGT. *O homem que vinha de Deus*. p. 54).

³⁵⁷ Embora o enfoque seja cristológico, não há como deixar de perceber a intensa ação do Espírito na vida humana de Jesus. Por questões de método de pesquisa, as referências à ação do Espírito aparecerão de forma colateral nas exposições a seguir. Mas é insistido que se trata meramente de uma opção metodológica, uma vez que é impossível separar a obra de Jesus da presença de Deus, a quem ele chama de Pai e da força do Espírito. Assim, embora o Espírito seja aquele que universaliza a obra de Jesus Cristo, atuando na Igreja que nasce na sua inspiração, há fartura de referências que mostram a ação do Espírito atuando no ministério de Jesus, de acordo com o testemunho das comunidades.

³⁵⁸ Jürgen MOLTMANN. *O caminho de Jesus Cristo*. Santo André: Academia Cristã, 2009. p. 123.

³⁵⁹ *Ibid.* p. 123. O enfoque não é detalhar as especificidades da relação Jesus, Espírito e Pai. Mas é necessário apontar esse aspecto relacional. Como observa J. Moltmann: “com vistas no testemunho neotestamentário da história teológica de Jesus não é possível falar de Jesus sem falar da ação do Espírito nele, e sem falar de sua relação com o Deus que ele chamava de *Abba*, meu Pai. Sua história histórica é, desde o início, uma história teológica, determinada por sua cooperação com o Espírito e com o “Pai.”” (*Ibid.* p. 125).

³⁶⁰ Cf. José M. CASTILLO. *La humanización de Dios*. Madrid: Editorial Trotta, 2009. p. 78.

³⁶¹ Judeus piedosos não se aproximavam de Deus, não havia familiaridade com o conceito de Deus. (Cf. *Ibid.* p. 78).

permanecendo predominantemente como um conceito mais ausente e desinteressado dos assuntos humanos.

Dessa forma, é surpreendente que o ensinamento de Jesus sobre Deus, fruto primeiro da sua própria experiência, dispense uma série de mediações impostas pelas vertentes mais sofisticadas dos grupos religiosos contemporâneos a Jesus.³⁶² Um elemento importante deve ser considerado: Jesus não se ocupou de ensinar uma doutrina sofisticada sobre Deus. Na verdade, sua experiência mostra que para conhecer Deus não se pode simplesmente começar por Deus. É acertado o argumento de Castillo: “não se pode tomar como ponto de partida a investigação ou análise do que são a essência de Deus, os atributos de Deus, seus títulos e seus poderes. Em suma, como é Deus e porque é assim.”³⁶³ Jesus não se ocupa com noções de Deus. Não há no ensinamento de Jesus uma doutrina, uma teologia, uma catequese de natureza conceitual.³⁶⁴

Deus é uma realidade não abarcável na sua grandeza e totalidade. Mas, Deus mesmo se deu a conhecer ao ser humano. Há em todo o ser humano a possibilidade de Deus.³⁶⁵ Isso se torna singularmente explícito na pessoa de Jesus.

O Deus de Jesus Cristo não é buscado em si e por si, mas está intimamente ligado à realidade humana. Interessante e oportuno é o comentário de

³⁶² No contraponto, Jesus simplifica as coisas. Também a comunidade antiga soube perceber com bastante profundidade a relação de Jesus com Deus. O rumor que desencadeia o anúncio da sua ressurreição constitui uma mensagem vinculada ao seu nome. O testemunho da sua ressurreição promovida pela ação de Deus mostra com ainda mais firmeza a estreiteza dessa relação percebida também durante o curso da vida de Jesus. (Cf. J. MOINGT. *O homem que vinha de Deus*. p. 52).

³⁶³ J. M. CASTILLO. *Deus e a nossa felicidade*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 23.

³⁶⁴ Isso não significa dizer que em Jesus não haja uma teologia, ela só não é explícita. Jesus é devedor da tradição vétero-testamentária que elaborou um conteúdo formal de Deus na soma de diversas tradições. Assim, Jesus conhece aquilo que a tradição profética dizia sobre Deus e ele mesmo é reconhecido como um profeta; é notória a influência das tradições apocalípticas na consciência de Jesus quando anuncia o Reino de Deus; a teologia de natureza sapiencial está presente no seu ensinamento, principalmente no seu entendimento sobre Deus como criador; somam-se a isso as tradições existenciais presente em toda a teodiceia sobre Deus, como as lamentações de Jeremias, Jó, Qohelet. São tradições que estão no horizonte do Jesus histórico e, da mesma forma, na consciência das comunidades que retomam a pregação de Jesus. Maiores detalhes, conferir J. SOBRINO. *Jesus Cristo liberador*. p. 180-183.

³⁶⁵ K. RAHNER. Theos en el Nuevo Testamento. In. *Escritos de Teología. Tomo I*. pp. 114-115. “Somos seres referidos a Deus. Essa experiência originária está sempre presente e não se deve confundir com a reflexão objetivante, ainda que necessária, sobre a referência transcendental do homem ao mistério. Essa não suprime o caráter de aposterioridade do conhecimento de Deus, mas também não se deve entender de maneira errônea essa aposterioridade no sentido de que se possa ensinar Deus como que desde fora e como objeto do nosso conhecimento.” (K. RAHNER. *Curso fundamental da fé*. p. 70-71). Em perspectiva semelhante Ladaria diz: “Só a partir do Deus para outros, a economia, chegamos a Deus em si mesmo, a teologia.” (Luis F. LADARIA. *O Deus vivo e verdadeiro*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 55).

Rahner: “o conteúdo essencial que o Novo Testamento ensina acerca dos atributos de Deus não constitui, pois, uma doutrina abstrata sobre a essência metafísica de Deus, mas uma mensagem sobre o rosto concreto e pessoal que ele mostra no mundo.”³⁶⁶ O que Jesus ensinou sobre Deus transparece exatamente no seu modo de proceder, no seu modo de falar, no anúncio constante do Reino de Deus. Para Jesus, Deus constitui a razão última de tudo mantendo uma relação de confiança e disponibilidade. Deus é sempre e cada vez mais, uma realidade sumamente dialética: absoluta intimidade e absoluta alteridade.

No horizonte do Reino de Deus, as características ou atributos de Deus não são lidos numa perspectiva doutrinária ou dogmática, mas numa dinâmica operativa, mostrando, tanto quanto possível, quem é Deus enquanto se manifesta ao ser humano, em vista do humano.

Para tornar isso mais evidente convém perceber, a partir dos relatos do Novo Testamento, a maneira própria como Jesus concebe Deus. Quais são as características de Deus mostradas por Jesus e o que isso representa na perspectiva do diálogo.

4.7.1.

A paternidade: Jesus e o Pai³⁶⁷

Além da consciência sobre a missão de anunciar o Reino, os Evangelhos também apontam para a consciência de Jesus em relação a Deus, a quem ele chama de Pai. *Abba* é a palavra que Jesus dirige a Javé. Para Sobrino, tal palavra mostra uma relação de exclusividade de Jesus para com o Pai.³⁶⁸ Tal exclusividade é pautada pela obediência e confiança. Essas duas atitudes são

³⁶⁶ K. RAHNER. *Theos en el Nuevo Testamento. op. cit.* p. 130. Na mesma linha de reflexão J. Sobrino concorda que “estas observações nos permitem ver a lógica interna da pregação do Jesus histórico; a insuficiência, por exemplo, da mera pregação verbal de Deus sem uma realização de seu reinado; a indubitável primazia que dá à ortopraxis sobre a ortodoxia, etc.” (Jon SOBRINO. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983. pp. 66-67).

³⁶⁷ Um estudo bastante detalhado sobre o termo *Abba* no Antigo e, principalmente, no Novo Testamento se encontra em Joachim JEREMIAS. *ABBA*. Brescia: Paideia, 1968. Trata-se de uma obra com perfil exegético que se dedica aos pormenores do uso desse termo pelo próprio Jesus. O intuito nesse tópico é bastante restrito e tem como intenção principal mostrar como, na dinâmica do Reino de Deus, Jesus concebe e manifesta Deus.

³⁶⁸ Cf. J. SOBRINO. *op. cit.* p. 92.

fundamentais no relacionamento de Jesus com Deus e determinantes para compreender a ação de Jesus em vista do Reino.

No entendimento de Jeremias, Jesus mostrou-se ousado ao empregar *Abba* para invocar Deus. E o referido autor está convicto de que se trata da *ipsissima verba* de Jesus.³⁶⁹ Novidade e singularidade são expressões que indicam o nível de relação que Jesus mantinha com Deus. Jeremias vê nessa forma de proceder de Jesus uma relação impar: “Ele falou com Deus como uma criança com seu pai: cheio de confiança e sentindo-se acolhido e, ao mesmo tempo, respeitoso e pronto à obediência.”³⁷⁰

O apreço de Jesus por Deus fica evidenciado no dito de Mt 23,9: “não chameis a ninguém sobre a terra de vosso pai, pois um só é vosso Pai, o celeste.” Há, segundo Jeremias, um tom de sacralidade no uso dessa palavra. A intenção não é impedir o uso da palavra na relação pai e filho. Trata-se de um alerta para os discípulos para não relativizarem essa palavra em vista do hábito de chamar pessoas, pelo critério da consideração, com a palavra pai. “É isso que os discípulos não deviam fazer, pois se trata de um abuso dessa palavra. Ele queria reservar só para Deus a homenagem implícita no nome de pai. Essa proibição mostra quanto respeito envolvia para Jesus a interpelação de Deus com *‘Abba*.”³⁷¹

Para Queiruga, “em Jesus, a vivência do Pai – a vivência do *ABBÁ* – constitui o núcleo mais íntimo e original de sua personalidade. Dela, como que de um centro vital, emana para ele uma confiança sem limites que até hoje torna inconfundível sua figura.”³⁷² Já Schillebeeckx insiste que essa peculiaridade da

³⁶⁹ Cf. J. JEREMIAS. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008. p. 120. Mais ainda: “tendo em vista esse *Sitz im Leben* de *‘abba*, compreende-se por que o judaísmo palestinese não usava *‘abba* como interpelação de Deus: *‘abba* era linguagem de crianças, falar do dia-a-dia, expressão de cortesia. Para a sensibilidade dos contemporâneos de Jesus, teria parecido irreverente, até mesmo inimaginável, invocar a Deus usando essa palavra familiar.” (Ibid. p. 120).

³⁷⁰ Ibid. p. 221. Mas Jeremias faz um alerta: “a consciência de filho, que se expressa na invocação de Deus como *‘Abba*, não pode absolutamente induzir-nos a atribuir ao próprio Jesus a autoria da cristologia do “Filho de Deus” em todos os detalhes, como, p. ex., a ideia da preexistência, que muito cedo tomou forma na igreja mais antiga. Esta sobre-interpretação da interpelação de Deus com *‘Abba* é impedida pelo tom cotidiano da palavra.” (Ibid. p. 121). É certo que os dados bíblicos inspirarão a doutrina sobre a Trindade nos séculos futuros da tradição cristã. Contudo, na perspectiva do Reino de Deus, a ênfase no modo como Jesus se refere a Deus quer, sobretudo, mostrar a proximidade de Deus apontada por Jesus.

³⁷¹ Ibid. p. 121.

³⁷² Andrés Torres QUEIRUGA. *Creio em Deus Pai*. São Paulo: Paulus, 2 ed. 2005. p. 96.

relação mostra a intimidade da vivência histórica de Jesus e sua relação com Deus a fim de tornar possível a proximidade do mistério do Nazareno.³⁷³

Esses exemplos, com as respectivas fundamentações, parecem suficientes para o propósito em questão. Na dinâmica do Reino, cujo anúncio compete de uma forma toda singular à pessoa de Jesus, há uma imagem de Deus que se desvela em favor do ser humano.

Em perspectiva dialógica, a experiência de Jesus é relevante. Abstraídas as definições dogmáticas, o entendimento de Deus se mostra aberto, solícito e voltado para o ser humano. Todo cristão pode conceber Deus como Pai, antes mesmo de estabelecer os parâmetros trinitários próprios da confissão explícita da fé.

O entendimento de Deus como pai, não necessariamente no nível do conceito formal, mas relacional, não parece demasiado ousado para as demais religiões. Mas é preciso insistir que não se trata de um conceito substitutivo, onde Pai seja o nome comum e universal de Deus. A partir da experiência de Jesus, se insiste na expressão relacional do termo. O que se pretende sugerir é que, não obstante o modo próprio de conceber Deus conforme cada religião, a expressão relacional Pai carrega uma potencialidade especial e intercomunicativa que pode ser melhor aproveitada no diálogo entre as religiões.

Mais ainda, esse modo singular oferece pistas para que, além da forma doutrinária de conceber Deus, sempre seja preservada essa forma existencial de se relacionar com Deus. No caso do cristianismo essa expressão, pela normatividade que lhe é própria, remete para um modo de entender Deus em favor do ser humano.

Assim, se em *stricto sensu* Deus é essencialmente Pai do *Logos* gerado desde sempre e que na plenitude dos tempos assumiu, em Jesus, a natureza humana, é certo que na lógica do Reino, Deus é Pai de Jesus, cujo sentido dessa paternidade é demonstrado pelo querer de Deus no modo de agir de Jesus. No Reino, Jesus partilha da paternidade de Deus nas expressões concretas do amor. O ser humano é o beneficiado da paternidade assumida em Jesus.

O Reino de Deus, que é o Reino do Pai, é também um Reino acolhedor que não exclui ninguém. A exigência mais candente para adentrar na dinâmica desse

³⁷³ Cf. E. SCHILLEBEECKX. *Jesus: a história de um vivente*. pp. 249-250.

Reino é o amor fraterno. Aquilo que é determinante para o cristianismo, a doutrina da paternidade divina, é mostrado de forma singularmente aberta e acolhedora na missão de Jesus.

No horizonte do Reino de Deus, Jesus cultivava esse senso de paternidade por meio da oração. Também pela oração de Jesus é possível perceber um pouco mais quem é o Deus que Jesus anuncia.

4.7.2.

A oração de Jesus

A oração é um elemento constitutivo do jeito religioso próprio do judaísmo.³⁷⁴ É fácil constatar que Jesus se encontra no contexto de um povo que cultivava o hábito de rezar. “Jesus, originário de uma família piedosa, cresceu no quadro da ordem fixa de oração do seu povo e ela acompanhou-o também durante todo o seu ministério público.”³⁷⁵

Os Evangelhos atestam Jesus rezando com frequência. Ele bendiz a Deus quando está à mesa, Mt 15,36; 26,26; é um observador consciente do culto sabático e reza com a comunidade, Lc 4,16. Como observa Jeremias, “devemos, pois, concluir com bastante probabilidade que não houve nenhum dia em que Jesus não tivesse observado as três horas de orações, nenhuma refeição sem que tivesse rezado a oração à mesa antes e depois.”³⁷⁶ J. Sobrino também faz um elenco sintético sobre os momentos de oração, em situações marcantes da vida de Jesus: no início da sua vida pública, Lc 3,21; antes de escolher os doze apóstolos, Lc 6, 12ss; antes de ensinar o Pai Nosso, Lc 11,1; antes de curar um menino epilético, Mc 9,29; Jesus reza pelas pessoas específicas, Lc 22,32; pelos seus verdugos, Lc 23,24; para expulsar certos tipos de demônios, Mc 9,29; a oração relacionada com a convicção de fé, Mc 11,23. Há também indicações de intensos momentos de oração pessoal ocorridas em lugares próprios como montes, horto,

³⁷⁴ Como afirma J. Jeremias, “o dia começa com o olhar voltado para Deus ao nascer sol e termina da mesma forma ao por do sol.” (J. JEREMIAS. *Teologia do Novo Testamento*. p. 276). Entre as páginas 276-277 há um parágrafo que descreve a rotina orante do judeu crente.

³⁷⁵ Cf. *Ibid.* p. 279.

³⁷⁶ *Ibid.* pp. 280-281.

deserto.³⁷⁷ Embora se saiba pouco sobre o conteúdo mesmo das orações de Jesus, é possível determinar que ele foi um modelo no seu modo de orar.

Mas a tradição neotestamentária, sobretudo os Evangelhos, revelam que Jesus não se manteve somente no nível de oração segundo a sua tradição. Fez mais. Os relatos mostram que ele passava horas (Mc 1,35; 6,45 e par) e noites (Lc 6,12) sozinho, retirado em oração. Para Jeremias, embora se possa afirmar que a maioria das passagens que menciona a oração de Jesus sofrera interferências redacionais, a insistência desse tema aponta para um fundo histórico associado à prática de Jesus.³⁷⁸

Por isso se insiste que o anúncio do Reino feito por Jesus é carregado de originalidade. Nas palavras de E. Fuchs “o Reino de Deus é impensável sem a oração.”³⁷⁹ De fato, a proximidade do Reino de Deus traz a novidade de Deus e o jeito de orar precisa necessariamente ser renovado.

É nessa perspectiva que deve ser entendida as críticas feitas por Jesus a certos tipos de oração. Os fariseus são o alvo. No senso geral as críticas ilustram um tipo de oração que nada acrescenta ao ser humano porque não manifesta o desejo de proximidade de Deus. Esse tipo de oração revela o nível de esterilidade da relação com Deus. A crítica de Jesus, ao contrário, revela um modo próprio de entender e de se relacionar com Deus. Um modo que faz bem ao ser humano.

Jesus condena a oração mecânica, Mt 6,7ss; a oração de aparência e hipócrita, Mt 6,5; a oração cínica, Lc 18,11; a oração alienante, Mt 7,21; a oração opressora, Mc 12,38.40.³⁸⁰

³⁷⁷ Cf. J. SOBRINO. *Jesuscristo liberador*. p. 184. Há, nesses textos, influência da comunidade, mas o fato é que o hábito da oração é constante na vida de Jesus.

³⁷⁸ Cf. J. JEREMIAS. *Teologia do Novo Testamento*. p. 281. Ao aspecto da intensidade da oração de Jesus realizada de forma singularmente própria, Jeremias acrescenta também a sua liberdade no modo de rezar. Jesus não se prende ao modo próprio das orações liturgicamente conhecidas, sempre em língua hebraica. A interpelação de Deus como *Abba* e sua exclamação na cruz, Mc 15,34 são formuladas em aramaico. Jeremias sustenta haver elementos suficientes para assegurar que “em sua oração pessoal, Jesus ora na língua materna e aos discípulos dá como oração comunitária uma oração formulada na língua materna. Retira assim a oração do espaço litúrgico da língua sacra e a coloca em meio à vida, em meio ao dia-a-dia.” (Cf. *Ibid.* p. 281).

³⁷⁹ Citado por J. Jeremias em J. JEREMIAS. *op. cit.* p. 276.

³⁸⁰ Cf. J. SOBRINO, *Jesuscristo liberador*. pp. 184-185. A título de curiosidade, sobre o versículo Mt 6,5 J. Jeremias apresenta uma interessante contextualização desse tema. A censura de Jesus tem haver com um hábito, em si louvável, de oração feita pelos judeus. Trata-se da oração depois do meio dia. Jesus não critica esse hábito, mas a forma oportunista com que alguns fariseus, segundo alguns textos dos Evangelhos, aproveitavam desse momento para dar publicidade da sua piedade. “A oração do meio-dia é mencionada por Jesus em Lc 18.9-14, onde descreve dois homens que sobem ao templo “para rezar”, e isso “à hora da oração” (At 3.1), pelas 15 horas. Ainda mais clara

Nas falas de Jesus há uma evidente condenação e repulsa a um tipo de oração que, no fundo, coloca Deus referido aos caprichos humanos. A vontade de Deus mesma não é atingida pela oração. Não há frutos a serem produzidos. Ao rejeitar esse tipo de oração, Jesus rejeita, da mesma forma, uma compreensão de Deus.

O Reino de Deus trazido por Jesus não mostra um Deus artificial, mas o Deus verdadeiramente preocupado com o ser humano. Ademais, Jesus mostra o sentido da oração em sua perspectiva teológica: a oração está sempre situada no horizonte do desígnio de Deus que se realiza no mundo através do Reino. A Deus se agradece os benefícios recebidos e se pede a sua intervenção. Deus é glorificado. A oração de Jesus é um modo de aproximar as pessoas de Deus, uma forma de tornar visível no mundo a presença do Reino de Deus e sua força salvadora.³⁸¹

A oração é um dos aspectos fundamentais da mística e da espiritualidade de cada religião e é correto supor que cada uma tenha um modo próprio de rezar. No âmbito do diálogo inter-religioso o tema da oração ganha especial relevância em duas perspectivas distintas: primeiro, a oração fortifica, ilumina e esclarece a fé do crente que se dirige a Deus quando reza. A oração também fortifica o sentido de pertença religiosa, uma vez que as religiões prezam por formas comunitárias de oração.

A outra perspectiva benéfica da oração está em vista da abertura orante em vista do bem do outro. Trata-se de um gesto de grandeza quando a oração de um crente consegue contemplar as necessidades das outras pessoas e grupos de pertença religiosa diversa. Essa capacidade de orar por alguém que não partilha da mesma fé é relevante porque possibilita que seja oferecido uns aos outros algo próprio da experiência pessoal com Deus.

é a referência à oração depois do meio-dia em Mt 6.5, onde ele censura os “hipócritas”, ou seja, os fariseus, que rezam publicamente pelas esquinas. Dificilmente se entende aí que os fariseus fossem costumeiramente ao mercado a fim de orar. Mas deve-se antes pensar que, durante o holocausto da tarde, ao chegar o momento da oração comunitária, um toque de trombeta do templo ressoava sobre Jerusalém (Sir. 50.16; Tann 7.3) e anunciava à população a hora da oração. Os fariseus, que Jesus censura, ajeitavam as coisas de tal maneira que se achassem, ao toque da trombeta, aparentemente por acaso, em meio à multidão e assim se vissem obrigados a rezar diante do olhar de todos. (J. JEREMIAS. *Teologia do Novo Testamento*. p. 279).

³⁸¹ Charles-André BERNARD. *Prière et vie chrétienne*. *Gregorianum* 46, (1965). p. 24.

Essa prática orante das religiões é um bom caminho para a experiência respeitosa entre as diversas religiões. É um meio onde cada religião, de posse daquilo que lhe é próprio, reza por causas maiores que suas próprias necessidades. É uma possibilidade de manifestar um modo próprio de ser solidário com a realidade das outras pessoas de horizontes religiosos diferentes.

O encontro promovido pelo papa João Paulo II em Assis³⁸² constitui um bom exemplo do modo como a oração pode ser um caminho de aproximação entre as diversas religiões. O objetivo do encontro foi pedir a Deus pelo dom da paz no mundo. Em Assis os representantes religiosos não rezaram juntos, mas estiveram juntos para rezar, mantendo-se atentos e solidários às orações uns dos outros.³⁸³

O simples fato desses líderes se colocarem em sintonia de oração, ainda que cada qual rezasse ao seu modo específico, mostra o respeito e, mais importante, a confiança e o reconhecimento da oração do outro. Não teria sentido que os líderes religiosos se colocassem juntos para rezar por uma causa comum se não houvesse a intenção de reconhecer o valor de uma forma diferente de orar.

Tal reconhecimento mostra que, não obstante o modo próprio de conceber Deus, há uma valorização daquilo que é diferente. O referido encontro mostrou o valor e a importância da oração na vida cotidiana das religiões e como as religiões podem manifestar solidariedade por causas diversas com um espírito orante. Muito ilustrativo o fato de não se insistir numa oração que fosse comum ou universal a todas as religiões. Manteve-se o respeito às diversas religiões e suas respectivas singularidades e não se abriu margem para qualquer tipo de relativismo ou sincretismo.

4.7.3. A bondade de Deus

Ainda dentro da dimensão teológica do Reino de Deus transparece, em Jesus Cristo, a bondade de Deus.

³⁸² No dia 27 de outubro de 1986 representantes das mais diversas religiões do mundo se encontraram na cidade de Assis, na Itália, para uma jornada de oração pela paz. O ano de 1986 foi dedicado, pela ONU, o Ano Internacional da paz.

³⁸³ Cf. José Antunes da SILVA. O encontro de Assis: marco simbólico do diálogo inter-religioso. *Theologica* 41, (2006). p. 274.

W. Pannenberg diz que “o caráter revelador do acontecimento de Cristo, como epifania de Deus em Jesus, constitui o ponto chave para explicar a unidade de Jesus com Deus.”³⁸⁴ Compreende-se, dessa forma, que a revelação de Deus feita por Jesus é, ela mesma, o modo pelo qual se entende a relação de Jesus com Deus. Mas à ideia de Pannenberg é preciso ainda acrescentar outro aspecto determinante: o sentido da revelação para o ser humano. Jesus foi, no curso de sua vida mortal, uma autêntica presença manifestadora de Deus.³⁸⁵ E tal realidade se torna visível no anúncio do Reino.

No Novo Testamento é dito que Cristo “é a imagem do Deus invisível”, (cf. Cl 1,15; 2Cor 4,4).³⁸⁶ É a tradição sinótica quem melhor recolhe os elementos da atuação histórica de Jesus.³⁸⁷

É possível então manter a convicção de que o anúncio do Reino de Deus realizado por Jesus mostra uma compreensão correta e autêntica de quem é Deus. Contudo, é necessário ressaltar que se trata de uma compreensão mostrada, ou manifestada pela experiência. Não há nos textos bíblicos um conceito de Deus.³⁸⁸

No anúncio proporcionado por Jesus sobressaem elementos característicos do Deus revelado, fruto da experiência do próprio Jesus. Um deles, marcante no anúncio do Reino, é a bondade de Deus. A característica fundamental que manifesta a realidade de Deus é a bondade. É preciso ressaltar que se trata de uma característica relacional.³⁸⁹ O Deus do Reino é fundamentalmente bom. É essa a boa notícia a ser comunicada. A bondade de Deus não é um conceito, mas trata-se do modo de ser de Deus. Deus existe sendo bom e manifesta essa bondade naquele que se fez a sua imagem visível, Jesus Cristo.

³⁸⁴ W. PANNENBERG. *Fundamentos de cristologia*. Salamanca: Sígueme, 1974. p. 143.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.* p. 155.

³⁸⁶ Trata-se de uma afirmação cuja grandeza é essencialmente teológica, cunhada pela tradição paulina. Esta afirmação mantém a transcendência de Deus que permanece invisível em si e por si, mas se torna próxima em Jesus Cristo. “Deste Deus invisível, inalcançável, e desconhecido para nós, se afirma na Carta aos Colossenses que se nos fez visível, ou seja, se pôe ao nosso alcance, precisamente em Cristo. Como é lógico, se o texto fala de uma “imagem” visível, se refere sem dúvida alguma ao Jesus histórico. O que transcende a história não é, nem pode ser visível.” (J. CASTILLO. *La humanización de Dios*. p. 124).

³⁸⁷ Salvaguardando os limites próprios das fontes e o caráter querigmático dos textos.

³⁸⁸ Por isso a expressão “imagem” trazida por Colossenses é rica. A Sagrada Escritura como um todo é desprovida de um conceito definitivo de Deus, pensando definição ao modo filosófico.

³⁸⁹ Na verdade, todas as características possíveis de serem elencadas sobre Deus a partir de Jesus são de natureza relacional. Nesse sentido, os Evangelhos, principalmente os sinóticos, são carentes de qualquer caracterização ou sistematização metafísica para definir ou explicitar Deus.

Importante ressaltar, segundo a lógica do Reino de Deus, que essa bondade mostrada por Jesus qualifica e valoriza o ser humano. “Segundo Jesus, os seres humanos são muito importantes para Deus e nada há de mais importante que eles.”³⁹⁰ Assim, na compreensão de Jesus, o ser humano é uma realidade inalienável. De tudo o que existe, o ser humano tem um valor singular. “Por isso as insistentes afirmações sobre a importância do homem, muito mais que os sacrifícios (Mt 5,23; Mc 12,33), inequivocamente superior ao sábado (Mc 2,23-27 e par.).”³⁹¹ Deus prefere não se manifestar na onipotência de seus direitos, entendido como reivindicação, mas como aquele que manifesta seus direitos favorecendo o ser humano.

Extenso é o conjunto das parábolas que mostra a face bondosa e misericordiosa de Deus.

Essa perspectiva comunicada por Jesus no anúncio do Reino é extremamente importante para os propósitos do diálogo inter-religioso, porque concentra elementos de natureza teológica e antropológica de forma bastante correlacionada.

Do ponto de vista teológico, já foi investigado nessa pesquisa a dificuldade de se encontrar um conceito adequado de Deus comum às diversas religiões, sem com isso, relativizar os aspectos próprios de cada uma delas.³⁹² O caminho oferecido por Jesus acentua um aspecto comum à experiência religiosa quando demonstra a bondade de Deus.

Essa é a relevância antropológica da experiência de Jesus. A experiência cristã, longe de ser única e exclusiva sobre esse aspecto, insiste na experiência de Deus intimamente voltada para o bem humano. E talvez seja esse o grande desafio das religiões: fazer transparecer a positividade de Deus desejoso do bem humano. A meta a ser perseguida pelas religiões deve ser justamente essa. Na dinâmica do Reino de Deus, Jesus mostra de forma contundente esse aspecto, ou seja, a bondade de Deus que se manifesta indistintamente.

³⁹⁰ J. SOBRINO. *Jesuscristo liberador*. p. 188.

³⁹¹ *Ibidem*.

³⁹² É verdade que o cristão concebe Deus como Santíssima Trindade. A tradição dos primeiros séculos ajudou a formalizar esse conceito, dando-lhe densidade teológica. Trata-se da realidade de Deus que não é aceita ou compreendida, por exemplo, por judeus ou islâmicos. Mas essa expressão de Deus, própria do cristianismo, não exclui que Deus também seja percebido em seus atributos. Dizer que Deus é Santíssima Trindade é dizer o que Deus é, mas não se esgota, por essa expressão, tudo o que Deus significa.

A bondade de Deus, mostrada por Jesus, também tem a faculdade de aperfeiçoar a bondade do ser humano.³⁹³ É a partir desse aspecto que Jesus estabelece um novo mandamento: “sede perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito.”³⁹⁴ Como observa Sobrino, a lógica que norteia a consciência de Jesus não consiste tanto em apresentar Deus como quem exige o cumprimento de um mandamento, mas apresentar a bondade de Deus como boa notícia. Reproduzir a bondade de Deus é a missão de Jesus e o Reino se configura também a partir desse propósito. Os convidados para adentrar no Reino são os que acolhem essa boa nova e dela partilham.

É ilustrativo e relevante que no Reino de Deus nada que desumanize o ser humano é exigido. O ser humano é sempre mais humanizado em suas potencialidades. Na oferta do Reino, como estabelecimento da soberania de Deus, o ser humano tem salvaguardado seu valor. Há, dessa forma, um critério crítico para as religiões. Um critério que é de natureza teológica, mas que incide nas religiões quanto a razoabilidade de cada uma delas: tudo aquilo que atua contra a dignidade humana, atingindo negativamente a vida humana, comprometendo a sua autonomia, cerceando a sua liberdade,³⁹⁵ não pode ser tomado como religiosamente digno. As religiões devem se libertar de toda atitude, ensinamento, comportamento que, de alguma forma, atente contra os valores fundamentais do ser humano.

A visão de Jesus que entende Deus como bondade, como amor, como ternura, é essencial e constitui o núcleo central da sua experiência com Deus.³⁹⁶ Essa visão é normativa principalmente para os cristãos que se congregam religiosamente tendo Jesus Cristo como inspiração e razão da própria manifestação de fé. A percepção e a experiência da bondade de Deus somada à visão positiva de Deus devem constituir elementos importantes para a partilha dessa mesma experiência na expressão da bondade dirigida a todas as pessoas indistintamente. Um diálogo que sabia expressar a bondade de Deus, e é

³⁹³ É o caso, por exemplo, da parábola contada logo após o ensinamento sobre o perdão. (Cf. Mt 18,23-34).

³⁹⁴ É o texto de Mt 5,48. Trata-se de um apelo, e o contexto de Mateus deixa isso bem claro: imitar a bondade de Deus no espírito da gratuidade. (Cf. J. SOBRINO. *Jesuscristo liberador*. p. 188).

³⁹⁵ Mais adiante será refletido de modo específico sobre o entendimento da liberdade no âmbito religioso.

³⁹⁶ Cf. J. SOBRINO. *op. cit.* p. 189.

importante lembrar que esses elementos estão presentes também nas outras religiões, deve consistir um ponto de convergência entre as mesmas a fim de superar posturas ainda existentes de intransigência, intolerância e até desrespeito.

4.7.4. Jesus e o poder no Reino de Deus

Jesus fez e depois comunicou uma experiência de Deus que é bondade. Mas Deus também é “absoluto e transcendente, senhor e juiz, mas não é autoritário e nem déspota.”³⁹⁷ Esse é o Deus que Jesus anuncia e serve. É o Deus do Reino. A atuação de Jesus apresenta uma boa síntese do sentido do poder e do serviço. Na verdade, para Jesus o poder é exercido como serviço. Importante ressaltar que o poder de Deus não é esvaziado na pregação de Jesus. A tradição neotestamentária entendeu a ação de Jesus como uma expressão do poder de Deus.

A própria expressão Reino de Deus, como já tem sido demonstrado ao longo dessa pesquisa, significa o senhorio ou a soberania de Deus manifestado no mundo. Por isso resulta emblemático o dito de Lc 11,20: “se é pelo dedo de Deus que expulso os demônios, então o Reino de Deus chegou até vós.”³⁹⁸

A tradição cristã sempre interpretou o ministério de Jesus envolto no poder de Deus. E, outra característica marcante, esse irrenunciável poder foi demonstrado também na fragilidade.³⁹⁹ Não há no ministério de Jesus qualquer tipo de instrumentalização do poder. A consciência de Jesus é clara quanto a esse propósito: “não vim para ser servido, mas para servir.” (Mc 10,45). Esse comportamento deve, da mesma forma, impactar seus seguidores. Primeiro, há

³⁹⁷ J. SOBRINO. *Jesuscristo liberador*. p. 189.

³⁹⁸ A expressão remete à fonte do poder de Jesus. O que Jesus faz, expulsar os demônios, demanda um poder superior. A acusação veementemente rechaçada é de que Jesus expulsa demônios pela força do mal. (Cf. Lc 11,15). Há um impasse: é decisivo compreender donde vem o poder de Jesus. Dessa compreensão é que será deduzida a razão da sua missão. Afirmar que o poder de Jesus vem da soberania de Deus, e que esse poder é ministrado em função do bem do ser humano, significa conceber que o poder de Deus é serviço. Um poder que se manifesta no serviço do bem revela uma imagem de Deus que não se constrange em proporcionar o bem indistintamente.

³⁹⁹ Sempre no sentido de que Jesus nunca se serviu desse poder para se impor ou para fazer exclusivamente a sua vontade. A cena sinótica da tentação é emblemática quanto a esse aspecto. Trata-se, como é amplamente sabido, de um texto trabalhado pelos redatores, sobretudo na versão de Mateus e Lucas. Mas o simples fato dessas comunidades ampliarem o texto marcano, dando-lhe uma densidade teológica maior, mostra que para o cristão o exercício do poder, sempre tentador, não deve satisfazer causas particulares, mas estar a serviço de quem mais precisa. A fonte inspirante desse texto remete fundamentalmente ao comportamento de Jesus.

uma severa reprimenda sobre alguns pensamentos ambiciosos postulados por alguns discípulos.⁴⁰⁰ E depois a orientação correta do que se espera do discípulo: “os reis das nações as dominam, e os que as tiranizam são chamados benfeitores. Quanto a vós, não deverá ser assim; pelo contrário, o maior dentre vós torne-se como o mais jovem, e o que governa como aquele que serve”. (Lc 22,25-26).⁴⁰¹

Também quiseram fazer Jesus rei. Mas tal função ou título era incompatível com sua missão.⁴⁰² Há autoridade na missão de Jesus, uma autoridade que na sua compreensão e na compreensão dos discípulos, tem sua origem em Deus. Essa autoridade é usada exclusivamente para o bem, na forma de serviço, como marca distintiva do Reino de Deus. É o senhorio de Deus que se manifesta na presença do Reino e esse senhorio é traduzido em Boa Nova para seus ouvintes. Jesus desenvolve seu ministério ensinando e agindo como quem tem autoridade,⁴⁰³ mas jamais usa de recursos impositivos.

A boa notícia do Reino é mostrada, anunciada, mas jamais imposta. Como diz J. Faus, “Jesus não impõe, não censura, não intimida e, raras vezes, repreende.”⁴⁰⁴ Mesmo diante daqueles que se tornaram seus adversários, quando instado a se explicar, Jesus prefere apelar para o bom senso dos argumentos, levando seus interlocutores a buscarem um esclarecimento razoável.⁴⁰⁵

O comportamento de Jesus, fruto da sua experiência singular com Deus, revela Deus de forma positiva. Em nenhum momento Jesus permite conceber

⁴⁰⁰ “Houve também uma discussão entre eles: qual seria o maior?” (Lc 22,24).

⁴⁰¹ “No ensino e no comportamento de Jesus, nada, tampouco, é próprio a dar aos que o seguem algum sentimento de superioridade, nem a classificá-los à parte. Ele não lisonjeia as multidões, não procura recrutar tropas de adeptos; assim que termina de pregar em um lugar, vai para outro (Mc 1,35-38); tem fiéis em todas as aldeias, mas frequenta pessoas de todos os lados (Mc 2,16-17), sem se deixar monopolizar por nenhum círculo, sobretudo de seus parentes (Mc 3,34).” (J. MOINGT. *O homem que vinha de Deus*. p. 55).

⁴⁰² Rei não é um título tipicamente cristológico. “Nunca os primeiros cristãos chamaram Jesus de “rei dos judeus”. Teriam colocado na cruz outros títulos: “Messias”, “Salvador do mundo”, “Senhor”...” (José Antonio PAGOLA. *Jesus, aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 473, nota 77). Jesus é designado como Rei pelos seus acusadores e algozes: Mc 15,2.9.12.18.26.32 e par. O texto joanino sofisticava essas mesmas cenas. Segundo Pagola, a maioria dos historiadores vê nesse “título” a razão história da condenação de Jesus à morte. (Cf. Ibid. p. 472, nota 75).

⁴⁰³ “Todos então se admiraram perguntando uns aos outros: “que é isto? Um novo ensinamento com autoridade!” (Mc 1,27).

⁴⁰⁴ G. FAUS. La autoridad en Jesús. *RLT 20*, (1990). p. 197.

⁴⁰⁵ G. Faus também observa que o verbo *epitiman* literalmente significa intimidar. A intimidação é algo muito próprio para quem deseja exercer o poder com autoritarismo. Contudo, esse verbo aparece nas falas de Jesus quando se dirige aos demônios, às forças da natureza, à febre, enfim, quando se trata de realidades hostis ao ser humano. Ainda, segundo G. Faus, esse verbo é direcionado às pessoas somente para proibi-las de revelar seu messianismo, para manter o segredo messiânico, cujo intuito é não falsificar seu messianismo. (Cf. Ibid. pp. 197-200).

Deus de uma forma diversa que não seja no plano da misericórdia, do amor, da bondade, da justiça.

Também essa imagem de Deus visualizada em Jesus deve marcar o cristão e o cristianismo, tanto nas relações internas, enquanto comunidades, quanto nas relações externas, na relação com a sociedade e com as outras religiões. Todas as religiões históricas e tradicionais, em algum momento e com intensidades próprias, sofreram processos de institucionalização. No caso do cristianismo, nesse processo foram assimiladas as estruturas de poder existentes no contexto. Assim, “não foi possível fazer valer também institucionalmente na grande Igreja a exigência de Jesus sobre a renúncia ao poder.”⁴⁰⁶

Há estruturas de poder inerentes às religiões, em todas elas. No caso do cristianismo, enquanto religião congregada numa Igreja, isso se evidencia já nas suas origens mais remotas. Não é possível supor uma comunidade sem uma estrutura mínima de poder. Mas é preciso considerar que as religiões, configuradas como grandes e complexas instituições, precisam estar sempre alertas quanto ao exercício do poder. P. Hoffmann entende que é inevitável haver poder nas religiões, mas a questão relevante versa sobre o exercício do mesmo.⁴⁰⁷ Nesse sentido, e partindo da perspectiva cristã, a herança de Jesus e seu modo próprio de exercer o poder no Reino de Deus continua como critério crítico.

O poder no cristianismo, exercido ao interno de uma instituição, deve ser elemento facilitador para boa convivência entre os cristãos, organizados numa pluralidade de manifestações religiosas, e na relação com as demais religiões. Esse espírito é que sustenta o poder religioso autêntico, aquele que promove o bem do outro.

4.7.5. A liberdade

No anúncio do Reino, além de mostrar um Deus bondoso, cujo poder é traduzido em serviço, Jesus também mostra um Deus favorável à liberdade. É Jesus quem manifesta essa característica no seu modo de ser e agir. Por isso vence

⁴⁰⁶ P. HOFFMANN. *A herança de Jesus e o poder na Igreja*. p. 110.

⁴⁰⁷ *Ibid.* p. 110.

qualquer escrúpulo e, com extrema facilidade, se aproxima de pessoas consideradas impuras e pecadoras.

A liberdade de Jesus é fundamental para compreender o sentido do Reino de Deus. “A liberdade de Jesus não deve ser compreendida, primeiramente, desde o ideal atual de liberdade “liberal”, do exercício dos próprios direitos, nem tão pouco sua liberdade se pode conceber existencialmente, com a forma estética da realização do ser humano.”⁴⁰⁸ A liberdade de Jesus não se entende em si e por si. Ao contrário, trata-se de uma liberdade que repousa em Deus.⁴⁰⁹

A liberdade de Jesus só pode ser entendida relacionada ao projeto de Deus. E seu ápice está na entrega da vida. Em Jo 10,18 é dito: “ninguém tira a minha vida, mas eu a dou.”⁴¹⁰

Na pessoa de Jesus fica evidente que a liberdade está subordinada a um modo de vida característico do Reino. Até a expectativa messiânica depositada em Jesus está vinculada a essa perspectiva. É sabido que o povo judeu vivia sob o domínio romano na época de Jesus e isso era um incômodo. Havia a esperança de um messias libertador e Jesus teve que se afastar dessa expectativa. Com facilidade um messias poderia se converter num ídolo. A liberdade não é dada, mas buscada e conquistada e deve nascer do desejo de tornar a vida abundante. Para Jesus a liberdade não seria conseguida pela força, mas através de um modo de viver no amor a Deus e às pessoas. O Reino é esse modo de vida abundante. O papel da liberdade é importante porque o Reino vivido e comunicado por Jesus sempre se mostrou como uma proposta que só pode ser assumida livremente.

⁴⁰⁸ J. SOBRINO. *Jesuscristo liberador*. p. 191.

⁴⁰⁹ A liberdade, um bem do ser, tão apregoada na atualidade existe dentro do enredo bíblico sempre relativa a outro valor primordial que é a vida. É o desejo de vida que justifica a liberdade. Nesse sentido, pouco ajuda investigar o termo ‘liberdade’ dentro da literatura bíblica. Nas palavras de J. B. Metz, “o A. T. utiliza o termo “liberdade” somente para designar o estado do homem livre em contraposição ao escravo ou servo (Ex 21, 2. 5; Lv 19, 20), à isenção de imposto (por ex. 1Sm 17, 25), à liberdade política (por ex., 1Mac 14, 26).” (Johann. B. METZ. *Dicionário de Teologia v. 3*. São Paulo: Loyola, 1970, p. 157). Aquilo que se intui sobre a liberdade no Antigo Testamento é também assumido no Novo Testamento de forma clara e inequívoca: “Eu vim para que todos tenham vida!” (Jo 10, 10). O lugar da vida, na pregação de Jesus, é o Reino de Deus. Há, dessa forma, um alargamento daquilo que já era vivenciado em Israel. A diferença é que o Reino não se configura como a união de um povo especialmente escolhido em vista de promover a vida, mas se abre noutra perspectiva universal. É também no Novo Testamento que se torna mais visível o motivo pelo qual Deus dá a vida: porque Deus é amor. (Jo 4, 8; 4, 16).

⁴¹⁰ Ainda que o texto joanino tenha sido trabalhado pela comunidade, certamente encontra eco num estilo de vida assumido por Jesus.

Jesus está consciente de que sem liberdade não pode haver verdadeira adesão ao Reino. Só no exercício da liberdade é que o projeto de Deus, o seu senhorio, pode ser assumido integralmente.

O tema da liberdade religiosa precisa ainda ser orientado em duas perspectivas. A primeira versa sobre a necessidade constante de, no interno de cada religião, haver sempre meios promotores do exercício da fé e da compreensão da fé, num espírito de liberdade.

A história testemunha o quanto as religiões impediram o bom desenvolvimento do modo de professar a fé, desrespeitando a liberdade de muitos dos seus fiéis. Visões particulares e unilaterais de compreensão da fé e do espírito religiosos prevaleceram, às vezes até contra o bom senso, de um número significativo de fiéis, desrespeitados em sua liberdade. A experiência de um Deus que valoriza a liberdade do ser humano deve promover um espírito saudável de respeito ao interno das próprias religiões.

Noutra perspectiva, a liberdade e respeito devem transcender também os horizontes próprios de cada religião e enveredar-se para as demais religiões. A história, a antiga e a recente, tem sido boa testemunha do quanto uma religião pode inibir a liberdade de crer da outra. Por artifícios diversos, e muitas vezes por meios violentos, grupos religiosos cerceiam a liberdade de expressão religiosa de outras pessoas ou grupos.

Como foi afirmado antes, na perspectiva do Reino de Deus, a liberdade não figura como um valor absoluto em si e por si. Jesus é convicto de que a verdade da liberdade humana reside no fiel cumprimento da vontade de Deus. O que aos olhos modernos pode parecer um elemento cerceador da liberdade, na ótica do Reino é o meio para evidenciar ainda mais o seu valor. Isso porque o fiel cumprimento da vontade de Deus promove o respeito, a solidariedade e a paz.

4.8. Conclusão

O Reino de Deus, dentro do contexto do Novo Testamento, ganha originalidade toda própria na pregação de Jesus.⁴¹¹ O ministério de Jesus é marcado pela experiência de Deus que é partilhada para todos os seus ouvintes através do seu exemplo, das suas palavras, dos seus ensinamentos, das suas obras. O Reino carrega uma carga teológica que manifesta Deus na realidade existencial de Jesus.

Tal constatação é muito útil para contrapor algumas posturas que abordam o Reino de Deus na perspectiva do diálogo inter-religioso, sugerindo ou adotando um corte sistemático na relação entre aquele que eminentemente anuncia o Reino, Jesus, e o Reino propriamente dito. Nesses casos, são assumidas as características gerais do Reino, deixando num segundo plano justamente aquele que anunciou o Reino, no seu contexto e na sua intencionalidade. Esse processo produz um movimento de saída e abandono da cristologia em direção à “reinologia.” Permanece a questão do real alcance de qualquer teologia sobre o Reino de Deus sem considerar seriamente a premissa cristológica, porque é nela que se encontra a manifestação de Deus e da sua vontade.

Os debates em torno da cristologia do século passado deixaram uma grande lição: a necessidade de concentrar o discurso cristológico na realidade histórica de Jesus, ou seja, nos acontecimentos que se referem a Jesus de Nazaré.

É nessa perspectiva que o Reino de Deus se torna verdadeira contribuição cristológica para o diálogo inter-religioso. Um diálogo que não busque uma religião universal e nem sincrética, mas “um diálogo capaz de criar atitude de respeito e de compreensão recíproca na ordem da colaboração e afirmação da justiça, da paz, da liberdade religiosa de todos os povos.”⁴¹²

O Reino constitui uma grandeza teológica aberta ao diálogo justamente porque não manifesta um entendimento de Deus restrito a um tempo, a um local ou a uma religião específica. O modo como Jesus existencialmente experimentou

⁴¹¹ Há um estudo bem sistematizado dessa expressão e seu uso específico no ministério de Jesus, elaborado por Bertold KLAPPERT. In. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1989. pp. 1424-1538.

⁴¹² A. AMATO. Il dialogo ecumenico e interreligioso. Il cammino del magistero dal concilio Vaticano a oggi. p. 23.

e depois revelou Deus tornou-o acessível para além dos horizontes confessionais. Afinal, trata-se de Deus experimentável aos afetos, alcançável solícitamente na oração, que manifesta seu poder no serviço e se relaciona através da livre abertura do ser humano.

Embora haja uma instância naturalmente confessional no Reino, a experiência de Jesus mostra modos bastante sugestivos para uma adequada e rica experiência de Deus.

No anúncio protagonizado por Jesus o Reino assume uma dinâmica escatológica. O capítulo seguinte tem a intenção de mostrar como a escatologia do Reino oferece elementos para uma experiência positiva do diálogo inter-religioso.