



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**  
Instituto Universitário de Ciências Religiosas

**MESTRADO EM CIÊNCIAS RELIGIOSAS**  
**Especialização: Educação Moral e Religiosa Católica**

**GUSTAVO JORGE DA SILVA E SOUSA CABRAL**

## **O Deus do Reino**

**Análise Teológica, Filosófica, Pedagógica e Didática da  
Segunda Unidade Letiva do Nono Ano do Ensino Básico**

**Relatório Final da Prática de Ensino Supervisionada  
sob orientação de:  
Prof. Doutor José Carlos da Silva Carvalho**

**Porto  
2013**

## SIGLÁRIO

### ANTIGO TESTAMENTO

Gn	Génesis
Ex	Êxodo
Lv	Levítico
Num	Números
Dt	Deuteronómio
1 Sam	1º livro de Samuel
2 Sam	2º livro de Samuel
1 Re	1º livro de Reis
2 Re	2º livro de Reis
1 Cron	1º livro das Crónicas
2 Cron	2º livro das Crónicas
Esd	Esdras
Ne	Neemias
2 Mac	2º livro de Macabeus
Tob	Tobias
Jdt	Judite
Est	Ester
Sl	Salmos
Prov	Provérbios
Qo	Qohélet
Sab	Sabedoria
Sir	Ben-Sira
Is	Isaías
Jer	Jeremias
Bar	Baruc
Ez	Ezequiel
Dan	Daniel
Os	Oseias
Am	Amós
Abd	Abdias

Miq	Miqueias
Na	Nahum
Sof	Sofonias
Zac	Zacarias

### NOVO TESTAMENTO

Mt	Mateus
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jo	João
Act	Atos dos Apóstolos
Rom	Romanos
1 Cor	1 Coríntios
2 Cor	2 Coríntios
Gal	Gálatas
Ef	Efésios
Flp	Filipenses
Col	Colossenses
1 Ts	1 Tessalonicenses
2 Ts	2 Tessalonicenses
1 Tim	1 Timóteo
2 Tim	2 Timóteo
Tt	Tito
Flm	Filémon
Heb	Hebreus
Tg	Tiago
1 Ped	1 Pedro
2 Ped	2 Pedro
1 Jo	1 João
2 Jo	2 João
Jud	Judas
Ap	Apocalipse

## QUMRAN

1QS	Regra da Comunidade da primeira gruta
1QM	Regra da Guerra da primeira gruta
4QFlor	Midrash Florilegio da quarta gruta

## APÓCRIFOS DO ANTIGO TESTAMENTO

1 En	1º Apocalipse (etíope) de Enoch
Jub	Livro dos Jubileus
TestBenj	Testamento de Benjamim
TestDan	Testamento de Daniel
TestMois	Testamento de Moisés
SISal	Salmos de Salomão

## NOTAÇÕES BÍBLICAS

AT	Antigo Testamento
NT	Novo Testamento
YHWH	<i>Tetragrammaton</i> (Tetragrama) do nome de Deus (Javé) anterior ao código massorético

## COLEÇÕES E INSTRUMENTOS

ABD	N. Freedman (ed.), <i>The Anchor Bible Dictionary</i> , New York 1992
Ad. Haer.	Irineu de Lyon, <i>Adversus Haereses</i>
AGGNT	Josep Rius-Camps (rev.), Max Zerwick – Mary Grosvenor (eds.), <i>Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento</i> , Verbo Divino, Navarra 2008
Ant. Jud.	Flávio Josepho, <i>Antiquitates Judaicae</i>
De Trin.	Aurelius Agostinho, <i>De Trinitate</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, <i>Obras completas de Sto. Agustín I-XXII</i> , Madrid 1950ss
BAGD	Walter Bauer (1877-1960) – William F. Arndt (1880-1957) – F. Wilbur Gingrich (1901-1993) – Frederick Danker (eds.), <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , Chicago 1979

BHK	Rudolf Kittel (ed.), <i>Bíblia Hebraica</i> , PWB, Stuttgart 1951
CGNT	Alfred S. Geden – William F. Moulton, edidit H. K. Moulton, <i>A Concordance to the Greek New Testament According to the text of Wescott and Hort, Tischendorf, and the English Revisers (1897)</i> , T&T Clark <sup>5</sup> 1978
CS	Edwin Hatch – Henry A. Redpath (eds), <i>A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament Including the Apocryphal Books</i> , Baker Books 1998
DEB	H. Haag – A. van der Born (eds.), <i>Dicionário Enciclopédico da Bíblia</i> , Vozes, Petropolis 1971
DBHP	Luis Alonso Schökel (ed.), <i>Dicionário Bíblico Hebraico-Português</i> , Paulus 1997
DTNT	Mario Sala – Araceli Herrera (eds), Lothar Coenen – Eric Beyreuther – Hans Bietenhard (dir.), <i>Diccionario Teologico del Nuevo Testamento I-IV</i> , Sígueme, Salamanca 1990-1994
EA	Bernard, McGinn – John J. Collins – Stephen J. Stein (eds.), <i>The Encyclopedia of Apocalypticism I-III</i> , Continuum, New York 1998ss
FJTC	Steve Mason (ed.), <i>Flavius Josephus Translation and Commentary</i> , Leiden 2000ss
HALOT	Ludwig Köhler – Walter Baumgartner – Johann Jakob Stamm (dir.), <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament I-V</i> , Leiden 1994-2000
MCGNT	Alfred S. Geden – William F. Moulton, edidit I. Howard Marshall, <i>A Concordance to the Greek New Testament According to the text of Wescott and Hort, Tischendorf, and the English Revisers (1897)</i> , T&T Clark <sup>6</sup> 2002
LXX	A. Rahlfs (ed.), <i>Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes</i> , Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979
PG	Jean-Paul Migne (ed.), <i>Patrologia Grega Cursus Completus</i> , 167 vols, Paris 1857-1866
TM	Texto Massorético da BHK

## LEGISLAÇÃO

LBSE	Lei de Bases do Sistema Educativo
Conc.	Concordata celebrada entre a República Portuguesa e a Santa Sé a 18 de Maio de 2004
CRP	Constituição da República Portuguesa -VII revisão constitucional (2005)
DR	Diário da República

## DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO

GS	Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> , 1965
CEP	Conferência Episcopal Portuguesa

## VOCABULÁRIO PEDAGÓGICO

EMRC	Disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica
UL	Unidade letiva
Comp.	Competência
Op.	Operacionalização de competências

## **Introdução**

### **I. A questão inicial**

Esta tese tem como finalidade, e como o próprio título indica, realizar uma análise teológica, filosófica, pedagógica e didática da segunda Unidade Letiva do 9º ano: “*Deus, o grande mistério*”. Para tal, impõe-se-nos responder conseqüentemente a uma questão: que Deus se revela na tradição judaico-cristã? Evidentemente que a resposta adequada exige pertinência para os seus destinatários: os alunos. Portanto, tal resposta deve ser encontrada em primeiro lugar no contexto educativo. Ora, tendo em conta esse contexto, a questão inicial ramifica-se noutras que são igualmente importantes: a temática de Deus tem relevância no ensino público? Se tem, qual a melhor abordagem tendo em conta a faixa etária a que se destina? Qual o seu enquadramento no programa de EMRC? Quais as competências e recursos a privilegiar? Como enquadrar esta Unidade Letiva no currículo? Com efeito, esta análise procurará dar resposta a estas questões.

### **II. Tema: o ponto de partida**

Relativamente à questão inicial, cabe-nos agora definir um ponto de partida para a análise. Se considerarmos o título da Unidade Letiva, este aponta-nos para o “*mistério*”. A tradição judaico-cristã desde sempre afirmou que não foi o Homem que decidiu conhecer ou saber quem é Deus. Pelo contrário, Deus mesmo é que decidiu revelar-Se através da eleição de um povo (Israel), na sua história e, por fim, em plenitude na pessoa de Jesus Cristo (Cf. Heb 1,1-4). O “*mistério*” também tem implicações filosóficas, o que indica que Deus também é acessível à razão humana. Contudo, isso coloca um problema fundamental: os alunos do 9º ano não dispõem de conhecimentos ou bases filosóficas para essa abordagem. Portanto, tendo em conta o tempo exequível para leção desta Unidade Letiva, a idade dos alunos, e o ciclo de ensino que frequentam, parece-nos mais adequado considerar uma abordagem predominantemente teológica e devidamente adaptada. Assim, propomos como ponto de partida o estudo do Deus do Reino, i.e., o Deus que se revela a partir da mensagem do Reino.

O Reino de Deus sempre constituiu um tema bíblico importante para o povo de Israel, e ainda mais para Jesus Cristo, que durante a sua vida pública anunciou a mensagem do Reino como Boa Notícia e paradigma da intervenção definitiva

(escatológica) de Deus no mundo e na história. Essa mensagem não só foi anunciada e compreendida por palavras, mas também pelas ações concretas de Jesus. Por isso mesmo, o “*Reino de Deus*” não traduzia meramente um conceito de Deus – entre muitos outros – mas também, e sobretudo, tinha consequências existenciais na vida comunitária e pessoal do povo de Israel. Assim, a intencionalidade desse anúncio era tornar Deus “*palpável*”, próximo e profundamente ligado à vida concreta das pessoas: pensamos que tal seria o objetivo de Jesus com o anúncio do Reino. Por isso mesmo, achamos pertinente explorar pedagogicamente este tema, pois não só encerra muitos dos fundamentos do cristianismo, como também tem o potencial de mobilizar nos nossos alunos a motivação e as atitudes para o seu crescimento e desenvolvimento integral, uma vez que podem relacionar as suas próprias vivências com a questão de Deus, quer no âmbito religioso, quer no âmbito moral. Por conseguinte, o interesse desta abordagem temática é relacionar Deus com o contexto vital dos alunos, e fazê-los compreender, no processo de ensino-aprendizagem, que a vida em si mesma possui também uma dimensão transcendente.

### **III Método e organização**

Este trabalho de análise encontra-se dividido em duas partes principais: a primeira consiste numa reflexão teológica e filosófica do tema do “*Reino de Deus*” da qual constam os primeiros três capítulos, e a segunda visa a abordagem pedagógica e didática do tema na segunda Unidade Letiva do 9º ano, e que se encontra no quarto e último capítulo.

Ao longo da primeira parte será usado o método exegético e histórico-crítico, dado que tratamos de um tema bíblico que não só exigirá um esforço hermenêutico e analítico de alguns textos paradigmáticos do AT e NT, como também a confrontação destes últimos com a mensagem e atuação de Jesus. Portanto, o tema do Reino de Deus que pretendemos analisar ao longo desta primeira parte, será submetido a uma abordagem predominantemente bíblica e cristológica. Para tal, apoiar-nos-emos não só na utilização de instrumentos adequados (como por exemplo: léxicos, dicionários, fontes e estudos bíblicos) como também nas conclusões e afirmações de teólogos e exegetas que abordaram a cristologia, nomeadamente a temática do Reino de Deus, bem como, muito pontualmente, nas afirmações do pensamento patrístico. Ao longo da análise teológica, procuraremos também, tanto quanto possível e assim que o acharmos conveniente, um confronto com alguns temas de relevância filosófica, como são, por

exemplo: a problemática do mal e do sofrimento, o determinismo (fatalidade) *versus* a liberdade/autonomia do Homem. No final de cada um dos três capítulos, será elaborada uma síntese de forma a clarificar o leitor do percurso efetuado até esse ponto.

No primeiro capítulo pretendemos apresentar um breve resumo dos múltiplos significados e relevância do tema do “*Reino de Deus*” desde a tradição judaica veterotestamentária até ao tempo de Jesus, recorrendo para isso à consulta das ocorrências textuais de termos associados ao tema em diversas fontes (bíblicas, historiográficas, litúrgicas ou oriundas da tradição intertestamentária). O segundo capítulo destinar-se-á a um estudo analítico do sentido e relevância teológica do tema do “*Reino de Deus*” na mensagem e na vida pública de Jesus. Para tal, não só recorreremos ao estudo das ocorrências do termo “*Reino de Deus*” no NT, como também verificar a sua continuidade (ou novidade) relativamente à tradição veterotestamentária, de forma a retirarmos as devidas consequências teológicas, sociais e religiosas, bem como o seu impacto e coerência com as ações e a vida pública de Jesus Cristo. O terceiro capítulo versará exclusivamente sobre a conceção do Deus do Reino e também as suas consequências antropológicas (éticas e existenciais), tendo em conta, mais uma vez, a análise exegética de alguns textos que refletem o pensamento teológico e antropológico de Jesus. Também, de uma forma resumida, trataremos neste capítulo duma breve abordagem dogmática da essência do Deus Uno e Trino a partir da cristologia.

A segunda parte deste trabalho, e que coincide com o quarto capítulo, obedecerá a uma metodologia distinta da primeira parte, dado que a sua finalidade é pedagógica e didática. Nesta parte tentaremos fazer uso das conclusões e conhecimentos explorados na primeira parte como subsídio para uma reconfiguração da segunda Unidade Letiva do 9º ano. Num primeiro momento efetuaremos uma análise da pertinência temática de Deus no ensino básico nas suas diversas vertentes (jurídica, antropológica, educacional e religiosa), enquanto, num segundo momento, faremos a crítica e consequente adaptação pedagógico-didática da Unidade Letiva “*Deus, o grande mistério*”, partindo da sua conceção atual no programa de EMRC do 9º ano, para reconfigurá-la e conferir-lhe um enquadramento curricular, não só à luz da temática do Deus do Reino, como também na tentativa de melhorar eventuais insuficiências ou falhas do programa.

## CAPÍTULO I – O REINO DE DEUS: DO CONTEXTO VETEROTESTAMENTÁRIO À CONTEMPORANEIDADE DE JESUS

A expressão neotestamentária *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (*Basileía tou theou*: “Reino de Deus”) ou *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (*Basileía tōn ouranōn*: “Reino dos Céus”) ainda que adquira contornos originais e únicos na mensagem de Jesus, advém do termo hebraico מַלְכוּת<sup>1</sup> (“*malkut*”) usado no AT, cuja tradução grega dos LXX designa-se por *βασίλεια* (“*basileía*”). Por exemplo, a forma “Reino dos Céus” não se encontra em nenhuma citação veterotestamentária, contudo deparamo-nos com a expressão equivalente “Reino de YHWH”<sup>2</sup>. O significado imediato de *malkut* traduz-se tanto por “*poder*” ou “*soberania*”<sup>3</sup>, como também por “*dignidade*”<sup>4</sup>, “*governo ativo*” real ou “*ações régias*”<sup>5</sup>, ou ainda um “*período reinante*”<sup>6</sup>. Só num sentido secundário *malkut* está associado ao conceito espacial de “*território*”<sup>7</sup>, que pertence ao domínio real de YHWH. Comparativamente à diversidade de temáticas e evocações ao Deus de Israel, o conceito de YHWH como rei não é proeminente no período anterior ao cativo da Babilónia. Contudo, as religiões do Antigo Oriente concebiam um deus – ou um dos deuses - como *soberano* de toda a criação. Se observarmos as culturas adjacentes ao território de Israel, constatamos efetivamente uma conceção régia comum da divindade, como por exemplo, na descendência divina dos reis da Suméria, na invocação do deus “*El*” como *melek* (rei) nos textos ugaríticos, ou no título de rei atribuído a Ptah, o deus criador egípcio.<sup>8</sup> Por outro lado, a vida religiosa de Canaã e da Fenícia concebiam deus

---

<sup>1</sup> Cf. BAUER, H.- LEANDER, P., “מַלְכוּת”, *HALOT II* (1995) 592.

<sup>2</sup> Ocorre duas vezes nos livros das Crônicas (1 Cron 28,5; 2 Cron 13,8): Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OF HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 49.

<sup>3</sup> Cf. NELIS, J., “*Reino de Deus*”, *DEB* (1971) 1289; BAUER- LEANDER, P., “מַלְכוּת” *HALOT II* (1995) 592: “*royal dominion*” (Cf. Nu 24,7; Jer 10,7; Sl 45,7; Sl 145,7; Est 1,4; Dan 8,23; 11,17; 12,1; 1Sam 20,31; 1Re 2,12).

<sup>4</sup> Cf. NELIS, J., “*Reino de Deus*”, *DEB* (1971) 1289; BAUER, H.- LEANDER, P., “מַלְכוּת”, *HALOT II* (1995) 592: “*Kingship, royal honour*”. Atribuídas a David (Cf. 1 Cron 11,10), Ester (Cf. Est 1,4), a um indigente (Cf. Qo 4,14) e aos reis de Israel (Cf. Ne 9,35).

<sup>5</sup> Cf. NELIS, J., “*Reino de Deus*”, *DEB* (1971) 1289; BAUER, H.- LEANDER, P., “מַלְכוּת”, *HALOT II* (1995) 592-593: “*royal accomplishments*” (Cf. 1 Cron 29,30).

<sup>6</sup> Cf. BAUER, H.- LEANDER, P., “מַלְכוּת”, *HALOT II* (1995) 593: “*regnal period*” (Cf. Jer 49,34; Est 2,16; Dan 1,1.2.1.8.1; Esd 4,5.7.1.8.1; Ne 12,22; 1 Cron 26,31; 2 Cron 3,2.15.10.19; 16,1; 12; 20,30; 29,19; 35.19).

<sup>7</sup> Cf. NELIS, J., “*Reino de Deus*”, *DEB* (1971) 1289; BAUER, H.- LEANDER, P., “מַלְכוּת”, *HALOT II* (1995) 593: “*realm*” (Cf. Est 1,14.20; 2,3; Jer 10,7; Dan 1,8.20; 11, 4.9.17.20; 2 Cron 33,13; 36,22).

<sup>8</sup> Cf. NELIS, J., “*Reino de Deus*”, *DEB* (1971) 1289.

também como rei<sup>9</sup>. Porém, é no período pós-exílico que o uso do título *mlk* atribuído a YHWH torna-se mais frequente, e conseqüentemente, denota mais importância. A exaltação régia de Deus no contexto de Israel também nos apresenta outro dado importante: é a expressão do cumprimento de um *ideal de justiça* que se esperava dos reis, especialmente no amparo dos pobres e dos mais débeis, e que, mais tarde, será reproduzida na ação profética e taumaturga de Jesus no contexto do seu anúncio do Reino. Assim nos refere Joachim Jeremias:

“La **justicia del rey**, según las concepciones de los pueblos del oriente y también según las concepciones de Israel desde los tempos más antiguos, no consiste primordialmente en emitir un veredicto imparcial, sino en la protección que el rey hace que se preste a los desvalidos, a los débiles y a los pobres, a las viudas y a los huérfanos.”<sup>10</sup>

Este dado é importante pois ilustra que a justiça régia não se resume a uma atitude *imparcial*, mas segundo a concepção bíblica, cumpre-se a começar pela assistência e o cuidado aos últimos e desprotegidos da sociedade. Em suma, a atribuição da figura *mlk* a Deus no A.T. serve essencialmente dois propósitos intimamente conexos: manifestar a radical dependência do povo de Israel a YHWH, e conseqüentemente, a função e efeitos da sua soberania na história de Israel e no cosmos.

### 1.1 O Reino na tradição profética e sapiencial

Ainda que nem sempre haja uma ocorrência direta da expressão *malkut* nos livros proféticos, o Deus de Israel é casualmente identificado com uma figura régia de autoridade: nos livros dos profetas maiores tais como Jeremias, Isaías, e Ezequiel; também em Zacarias; apenas uma vez em cada um dos profetas menores: Miqueias, Sofonias e Abdias; e também uma vez no Livro das Lamentações<sup>11</sup>. As referências a *mlk* no Deutero-Isaías encontram-se contextualizadas no cenário da esperança da restauração do Reino de Judá como soberania universal. Deus é rei (“*malak 'elohayik*”)<sup>12</sup> e manifestar-se-á no monte Sião, estabelecendo o seu reinado sobre todas as nações da terra. Este poder régio não é somente uma expressão de autoridade, mas sobretudo de *misericórdia e complacência*: apesar do pecado e da infidelidade de Israel - que deveriam pôr termo à sua vocação do povo eleito - Deus decidiu antes agir em seu favor, libertando-o do cativeiro babilônico e reunindo todos os israelitas dispersos na

---

<sup>9</sup>Inclusive, muitos nomes ou atributos de pessoas são designados com a expressão” *mlk*”, facto comum nessas regiões. Cf. NELIS, J., “Reino”, *DEB* (1971) 1289.

<sup>10</sup> JEREMIAS, Joachim, *Teologia del Nuevo Testamento I, Predicacion de Jesús*, 122. Walter Kasper apoia igualmente esta tese: Cf. KASPER, Walter, *Jesús, el Cristo*, 125.

<sup>11</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 304-306; NELIS, J., “Reino de Deus”, *DEB*, (1971) 1291 (D).

<sup>12</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 304.

diáspora para instaurar um reino escatológico que trará a paz e a justiça até aos confins do mundo. Portanto, em Isaías, o poder régio de YHWH é sinónimo de *Salvação e benevolência* para conduzir Israel, e por ele, as nações, ao advento de um novo mundo.<sup>13</sup> Segundo o profeta Jeremias, Deus é o único rei e *governante* de Israel em oposição ao mau governo dos reis de Judá. Os seus pecados conduziram à divisão e dispersão das tribos de Israel. Mas Deus há de restabelecer novamente as doze tribos sob o governo de um novo David e esse reinado não terá fim.<sup>14</sup> Em Ezequiel (Cf. Ez 34; 37, 15-28), Zacarias (Cf. Zac 14,9) bem como nos profetas menores, Deus também é designado “rei” com um significado e contexto semelhantes aos referidos em Isaías, i.e., aquele que restaurará e reunificará Israel em Jerusalém para governar as nações com justiça.<sup>15</sup> Por sua vez, o Livro das Lamentações apresenta-nos uma relação vital entre Israel e YHWH, selada pelo seu ungido, o rei, cuja função é ser sinal do “*alento de vida*” que Deus continuamente comunica ao seu povo, e seu protetor entre as nações.<sup>16</sup>

A par com a tradição profética os livros sapienciais também se referem a Deus como *mlk*, contudo abrindo-nos agora a um leque interpretativo mais amplo. Enquanto nos profetas o reinado de YHWH possui um significado predominantemente soteriológico, a literatura sapiencial judaica alarga a ênfase ao juízo de Deus sobre Israel e o mundo, acrescentando também um significado tanto escatológico como apocalíptico. No Livro de Ben Sirá, quando é evocada a imagem do Deus-rei da reunião à semelhança dos profetas, o autor roga-lhe que extermine as nações que maltrataram Israel, reponha a justiça e manifeste o seu poder tal como nos tempos do êxodo, a fim de que todos reconheçam a sua soberania (Cf. Sir 36, 1-17).<sup>17</sup> Por outro lado, nalgumas passagens do Livro da Sabedoria, o autor faz referência a *Deus e ao seu reinado* que exerce uma ação escatológica sobre os justos condenados; estes serão elevados à condição de “*filhos de Deus*” - participando do poder régio divino que governa as nações -, para subjugar os ímpios e castigá-los segundo as suas iniquidades, executando assim um *juízo final* na história que põe termo a todas as injustiças. Portanto, estamos perante a imagem ética retributiva de um Deus rei que recompensa os “bons” e condena os “maus”. Além do

---

<sup>13</sup> Cf. NELIS, J., “*Reino de Deus*”, *DEB*, (1971) 1291 (E).

<sup>14</sup> Jer 8,19;10,7.10;46,18;48,15;51,57.

<sup>15</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 304. Em Ezequiel o reinado de Deus é inaugurado pela vinda de um “*pastor*”, descendente de David e mediador terreno de YHWH, o pastor divino. Zacarias fala do “*dia do Senhor*” em que reinará sobre o mundo. Miqueias (Cf. Miq 2,12-13;4,9), Sofonias (Cf. Sof 3,15) e Abdias (Cf. Abd 21) usam a expressão “*reino*” ou “*rei*” para realçar a soberania de YHWH.

<sup>16</sup> Cf. NELIS, J., “*Reino de Deus*”, *DEB*, (1971) 1291 (D).

<sup>17</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 306.

mais, o autor também considera os governantes terrenos os servos do “*Reinado de Deus*”<sup>18</sup> que regem com justiça segundo a sabedoria divina, e esta por sua vez, revela o lugar do Reino de Deus, os Céus, onde habitarão um dia os justos.<sup>19</sup>

Ainda no que respeita à literatura sapiencial, os salmos também evocam com alguma frequência a figura régia de Deus, nomeadamente os salmos de exaltação real 47,93,96,97,98 e 99. Neles, os autores mais do que se limitarem à descrição das características ideais dos reis de Israel - presente nos restantes salmos de exaltação-, enfatizam a autoridade de Deus sobre o mundo e a criação. Com efeito, os salmos na sua generalidade apresentam-nos a história de Israel como epifania do Reinado de Deus sobre o mundo, onde o templo de Jerusalém é considerado o escabelo do trono divino, as suas leis são apresentadas na Torah, e os seus representantes régios são os patriarcas e profetas.<sup>20</sup> Contudo, neste conjunto particular de salmos, há frequentes menções à ação de *Deus-rei* como criador, protetor de Israel, e instaurador da Justiça e do direito, dando continuidade à dimensão soteriológica da linguagem profética, mas conferindo-lhe agora um enfoque histórico-salvífico.

## 1.2 O Reino na tradição apocalítica

A literatura apocalítica deuterocanónica e apócrifa não menciona a expressão “*reino de Deus*” a não ser, excepcionalmente, uma vez nos Salmos de Salomão. Contudo, sugere ocasionalmente a temática do Reino de Deus em contexto apocalítico e, por isso, merece a devida atenção.<sup>21</sup>

O Livro de Daniel, apesar de pertencer ao corpo profético do cânone bíblico católico, foi escrito tardiamente (séc. II a.C.) enquadrando-se também no género literário apocalítico, nomeadamente do capítulo sete ao capítulo doze, secção mais conhecida como “*Apocalipse de Daniel*”. *Daniel* contém essencialmente três tipos de referências a βασιλεία: o primeiro é referido nos primeiros seis capítulos que estabelecem a sucessão de quatro reinos por um reino terreno definitivo e eterno fundado por Deus, que é Israel; o segundo estabelece a distinção entre esse reino e o *reino eterno* de Deus, superior aos demais reinos humanos; o terceiro tipo é mencionado

---

<sup>18</sup> MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 306: “τῆς αὐτοῦ βασιλείας” (Sab 6,4).

<sup>19</sup> Segundo Meier, o autor do Livro da Sabedoria usa elementos da corrente filosófica do “*platonismo médio*” (anterior à doutrina platónica de Filon de Alexandria) para descrever a temática apocalítica do justo perseguido. (Cf. Sab. 2,10 - 3,12; 4,20-5,23). Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 306 - 307.

<sup>20</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal: Nueva Vision del Jesús histórico - Tomo II/1*, 301.

<sup>21</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OF HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 50.

na secção apocalítica, onde o autor compara os quatro reinos a bestas marinhas que serão sucedidas por um reino indestrutível e perpétuo, entregue por Deus ao comando de um “*ser semelhante a um filho do Homem*” (Dan 7,13). Futuramente, esse reino será entregue aos “*santos do Altíssimo*” que “*hão de receber a realeza e guardá-la por toda a eternidade*” (Dan 7,17).<sup>22</sup> Mais uma vez, está patente a esperança na soberania de Deus a sobrepor-se aos acontecimentos e a determinar o curso da história, onde Israel ocupa um lugar decisivo. O Segundo Livro dos Macabeus, apesar de servir um propósito essencialmente político – uma exaltação à dinastia dos asmoneus<sup>23</sup> – também faz referência a Deus como “*Rei do mundo*” que intercede em favor das vítimas, nomeadamente os sete irmãos executados a mando do rei Antíoco IV.<sup>24</sup> O autor estabelece claramente um contraste entre o governo desse rei terreno e o governo de Deus, caracterizado como *rei criador do universo*<sup>25</sup>: pela sua *justiça*, *ressuscitará* os mártires judeus, triunfando sobre a *injustiça* de um rei terreno que os *condenou à morte*. Portanto, neste livro, o poder régio de Deus serve a função escatológica de *repor a justiça e dar vida*.

### 1.3 O Reino na literatura inter-testamentária

Se começarmos por observar os livros dos Jubileus e de Enoch, ambos contêm alusões a Deus como “*rei*”<sup>26</sup>. No livro de *Enoch* é onde ocorrem mais referências ao Deus-rei, quer como soberano do mundo, quer também como aquele que tem poder para ressuscitar os justos. Há contudo uma referência ao “*Filho do Homem*” no Livro das Similitudes de Enoch (1 En 37-71), tal como em Daniel, mas agora identificado com o “*messias*” que se sentará no *trono* de Deus para julgar e destruir os reinos terrenos.<sup>27</sup> Como já foi referido anteriormente, em toda a literatura apocalítica, somente os Salmos de Salomão contêm explicitamente a expressão “*Reino de Deus*” e uma única vez (Cf. SISal 17,3).<sup>28</sup> Numa análise genérica, a expressão serve o propósito comum à tradição bíblica de realçar a autoridade de Deus sobre o mundo, superior à dos reis terrenos; mas

<sup>22</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 50.

<sup>23</sup> Tese apoiada por Meier e outros autores. Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 309.

<sup>24</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 309.

<sup>25</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 309. Meier cita uma parte da seguinte perícopa: “*Ó Senhor, Deus criador de todas as coisas [Κύριε ὁ Θεὸς ὁ πάντων κτίστης]<sup>LXX</sup>, terrível e forte, justo e misericordioso, que és o único Rei e o único bom*” [ὁ μόνος βασιλεὺς καὶ χρηστός]<sup>LXX</sup> (2 Mac 1,24).

<sup>26</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 51: uma vez em Jub 1,28 e algumas em Enoch (Cf. 1 En 9,4;25,7;12,3;25,3-5;27,3;84,42;90,20;93,1-10;91,12-17).

<sup>27</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 51.

<sup>28</sup> DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 51: “*And the Kingdom of God is forever over the nations in judgement*”.

quanto ao seu uso específico, os exegetas sugerem um dos dois significados possíveis: ou o termo reforça um ideal político e nacionalista da vinda do “Filho de David”, ou é usado num sentido apocalítico para enfatizar o poder de Deus para ressuscitar os mortos.<sup>29</sup>

O Testamento de Moisés, cronologicamente situado entre a época da revolta macabeia ao período contemporâneo de Jesus, aproxima-se também do gênero literário apocalítico. O livro contém referências a uma escatologia que gira em torno de uma crise final em Israel. O julgamento de Deus será realizado após o martírio de Taxo e culminará na destruição do *diabo* e a elevação de Israel aos céus.<sup>30</sup> Nessa descrição há referências a um “reino” e ao “trono real” de Deus (Cf. TestMois 10,1.3).<sup>31</sup> Por isso, à semelhança dos livros Macabeus e Enoch, Deus revelar-se-á como *Soberano da história* que realiza a *destruição de um reino terreno* para inaugurar um *reino novo e celeste*.

Por outro lado, também há menções frequentes a “reino” (*malkut*) nos Manuscritos de Qumran, escritos aproximadamente entre a segunda metade do séc. II a.C. e o séc. I. d. C. Neles deparamo-nos com o termo em diversas formas, totalizando cerca de 52 ocorrências.<sup>32</sup> Ainda que na sua maioria, tais ocorrências correspondam a reinos terrenos, há, na generalidade, 11 referências explícitas a Deus como “rei” (*melek*). No manuscrito da Regra da Comunidade é mencionado o seu *domínio* sobre todas as coisas em oposição à *dominação* do demônio Belial.<sup>33</sup> Aqui acentua-se particularmente um dualismo antropológico, já que o autor considera cada pessoa dividida numa luta interna e contínua entre dois espíritos: o *príncipe da luz* e o *anjo das trevas*. Quanto ao domínio cosmológico, desta vez não é diretamente atribuído a Deus – como encontramos frequentemente na literatura veterotestamentária –, mas aos dois espíritos antagônicos e a Belial. Segundo Meier, é possível que na base dessa opção literária o autor desejasse conservar a transcendência de Deus, realçando a ideia que ele

---

<sup>29</sup> Cf. DULING, Dennis C., “KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN”, *ABD IV* (1992) 51 (Cf. SISal. 3,12; 13,11;14,3;15,13).

<sup>30</sup> Cf. DULING, Dennis C., “KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN”, *ABD IV* (1992) 51.

<sup>31</sup> DULING, Dennis C., “KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN”, *ABD IV* (1992) 51: “Then his /**God’s/Kingdom** will appear (...) for the Heavenly One will arise from his **kingly throne**” (negrito nosso).

<sup>32</sup> Cf. DULING, Dennis C., “KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN”, *ABD IV* (1992) 52: “*malkūt*” (15 vezes); “*mēlukāh*” (2 vezes); “*mamlākāh*” (1 vez); “*memšālāh*” (31 vezes); “*misrāh*” (3 vezes).

<sup>33</sup> Cf. DULING, Dennis C., “KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN”, *ABD IV* (1992) 52: 1QS 1,18;23-24;2,19-21. Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 327: “*bekol mimshalo*”. Uma possível referência ao governo de Deus.

não se confronta diretamente com o mal, mas antes recorre às suas criaturas.<sup>34</sup> Por outro lado, na literatura exegética de Qumran, nomeadamente no Midrash Florilegio, a comunidade compara-se a um templo escatológico onde Deus reinará eternamente e cuja fundação está intimamente ligada à vinda de duas figuras messiânicas (Cf. 4QFlor 1,3).<sup>35</sup> Outra comparação semelhante encontramos no Midrash de Melquisedec onde é mencionada a famosa fórmula de exaltação régia de Is 52,7 (“*Deus é Rei!*”). Contudo, é na Regra da Guerra onde abundam mais alusões à realeza de Deus, dado que ao abordar o contexto da guerra escatológica entre o bem e o mal, - interpretado como a batalha decisiva entre os filhos das trevas e os filhos da luz (membros da comunidade) - Deus surge como o “*rei da glória*” e “*Senhor*” que derrubará as nações inimigas e fará Israel partilhar do seu reinado.<sup>36</sup> Ainda na análise aos Manuscritos de Qumran também são pertinentes as menções a *malkut* presentes na liturgia da comunidade. No Manual da Disciplina há alusões ao “*príncipe da congregação*”, uma figura régia que suspeita-se estar ligada à instauração de um reino messiânico da linhagem davídica, e também a um sumo-sacerdote escatológico, o “*Messias de Aarão*”. O autor refere a esperança da comunidade na vinda das duas figuras, nomeadamente a última, de maior relevância, que servirá eternamente no “*palácio do reino*”, i.e, possivelmente uma referência ao ideal veterotestamentário do templo escatológico onde Deus há de reinar sobre o mundo.<sup>37</sup>

A liturgia judaica contém igualmente algumas menções importantes ao Reinado de Deus, nomeadamente nas orações do Qaddish e das Dezoito bênçãos. O *Qaddish* faz alusão à esperança escatológica da instauração do Reino de Deus com um *caráter iminente* e por isso, a realizar-se num *futuro imediato*. Alguns exegetas costumam estabelecer um paralelismo entre esta oração e a invocação do “*Pai Nosso*” presente em Mt 6,10 e Lc11,2.<sup>38</sup> Quanto às petições das Dezoito bênçãos (*Shemoneh Esreh*), presentes na oração da Décima Primeira Benção, situam-nos também num tempo escatológico, onde Israel será livre de todo o domínio estrangeiro e YHWH será Rei.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 327.

<sup>35</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 327.

<sup>36</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 327 (Cf. 1QM 12,8;19,1;19,6;19,7-8).

<sup>37</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 328.

<sup>38</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 52. Na mesma página da ABD encontramos a seguinte tradução anglo-saxónica do *Qaddish* que exprime o pedido urgente da vinda do Reino: “*May he establish his **Kingdom** (*malkûtêh*) in your lifetime and in your days and in your lifetime of all the house of Israel, even **speedly** [rapidamente] **and at a near time** [e num futuro próximo]*” (negrito e tradução nossa).

<sup>39</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 52.

O historiador Flávio Josefo, que nos deixou dados relevantes sobre o contexto religioso e socio cultural do séc. I d.C, embora nunca se tenha referido explicitamente ao termo “*Reino de Deus*” nos seus escritos<sup>40</sup>, faz porém uma alusão indireta pelo uso de outro termo: *θεοκρατία*<sup>41</sup> (“*teocracia*”). Com ele, refere-se ao governo de Deus em Jerusalém por mediação duma aristocracia sacerdotal, e por isso, retrata uma teologia judaica comum da época.<sup>42</sup> Convém esclarecer que esta noção “*teocrática*” de Reino é distinta da noção veterotestamentária escatológica da fundação de um reino futuro, já que Josefo fala de um reino presente.<sup>43</sup> Outra fonte importante da literatura pseudoepigráfica são os Testamentos dos Doze Patriarcas que resultam da combinação da redação hebraica do séc. II a.C. com elementos da tradição cristã. Neles há duas concepções messiânicas apocalípticas que aludem ao conceito de “*reino*”: a primeira, presente no Testamento de Benjamim menciona o “*Reino do Senhor*” retirado a Israel por causa da sua infidelidade, onde todos se prostrarão diante do “*Rei dos Céus*” (“*βασιλεύς τῶν οὐρανῶν*” (TestBenj 9,1))<sup>44</sup> após a ressurreição dos mortos; a segunda, indicada no Testamento de Daniel, refere o triunfo escatológico de Deus sobre Belial a que se seguirá um paraíso na Nova Jerusalém reservado aos santos (Cf. TestDan 5,7).<sup>45</sup>

Por fim, ainda podemos incluir nesta análise a literatura rabínica, uma vez que os rabinos fazem frequentes menções a Deus como rei, referindo-se também ao seu reinado num sentido mais teológico do que propriamente político.<sup>46</sup> Na *Mekilta de Rabbi Ismael sobre o Êxodo* há um comentário atribuído ao *Rabbi Eleazar* que consigna Deus como “*O Único*”, e estabelece um “*Reinado eterno*” e universal após a erradicação de toda a idolatria e dos idólatras. No Talmude é referido o *domínio do Reino dos Céus* em contraste com a soberania da carne e do sangue, i.e., de todos os reinos fundados pela vontade humana. Nos Targums, nomeadamente no Targum de Jonathan, deparamo-nos com alguma frequência com a expressão “*reino dos céus*” e aparentemente

---

<sup>40</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 52.

<sup>41</sup> Gerard Theissen e Annette Merz suportam a tese de que o termo “*θεοκρατία*” foi empregue por Josefo pela primeira vez na obra “*Contra Apion*” (Ap 2, 164-166): Cf. THEISSEN, G.- MERZ, A., *O Jesus Histórico. Um manual*, 271.

<sup>42</sup> JOSEFO, FLÁVIO, Ant. Jud. IV, 233[= FJTC 3 (2000), 414]: “*Now aristocracy and the life therein is best. Let not a longing for another government take hold of you, but be content with this. (...) for it is sufficient that God is your ruler*” (negrito nosso).

<sup>43</sup> Cf. THEISSEN, G.- MERZ, A., *O Jesus Histórico. Um manual*, 270.

<sup>44</sup> DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 51.

<sup>45</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 51.

<sup>46</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OD HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 53. O autor considera relevante sublinhar que apesar da literatura rabínica pertencer a um período mais tardio que o NT, contudo, apresenta elementos importantes datados de uma época contemporânea à redação dos evangelhos.

desvinculada da Torah e de tom escatológico. O autor fala da revelação do reino a toda a humanidade no futuro, denotando a manifestação de um reino *já presente*, mas de alguma forma ainda oculto, e cuja epifania será universal e num futuro próximo.<sup>47</sup>

#### 1.4 Síntese

Apesar do número significativo de ocorrências do termo *malkut/ βασιλεία* aplicado a Deus nas literaturas veterotestamentária e peri-testamentária, conclui-se que não é um tema dominante no AT e na cultura hebraica.<sup>48</sup> Na verdade, trata-se de um *símbolo* – ainda que multifacetado e pertinente – entre outros símbolos mais relevantes e que constituem a base das esperanças escatológicas do povo de Israel.<sup>49</sup> Contudo, é importante resumirmos alguns aspetos teológicos recorrentes e diversos no uso do termo *malkut/βασιλεία* e do seu contexto até agora:

-Deus é Rei *porque tem poder* sobre a vida – tanto é fonte de vida (“alento”) como restitui a vida (ressuscita) aos justos; *tem poder* também para fazer justiça e repô-la, dado que a sua *soberania* confronta-se e triunfa sobre o domínio do mal (dos filhos das trevas, ou Belial, ou de divindades pagãs, ou do governo de reis invasores).

-O Reino não vem por vontade humana, mas de Deus. Essa vontade vem geralmente expressa em “*sentimentos*” atribuídos a YHWH: compaixão, graça, ou ira diante da injustiça e da ordem contrária aos seus desígnios.

-Por vezes, somente Israel é incluído nesse Reino, ou ainda reservado apenas a alguns escolhidos (seja uma comunidade, um “resto”, ou as vítimas que morreram às mãos de um rei pagão). Nesses casos o seu “*local*” de fundação é Jerusalém ou coincide com a própria comunidade. Noutras vezes o Reino é universal, estende-se a todas as nações e abarca a plenitude da criação.

-O Reino tanto pode ser terreno (temporal e espacialmente localizado) ou celeste (identificado com os Céus que são a morada de YHWH); *já está presente* e iniciou com a fundação da nação de Israel, ou *é futuro* (escatológico) e virá para substituir uma monarquia decadente (ou uma hegemonia invasora) e fundar um novo mundo. O Reino escatológico virá com a presença de YHWH no mundo, inaugurado ou não pela

---

<sup>47</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OF HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 53 (todas as referências textuais da literatura rabínica acima mencionadas).

<sup>48</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 310.

<sup>49</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío marginal. Tomo II/1*, 298.

chegada de um messias – frequentemente associado à linhagem de David (esperança messiânica) – ou do “*Filho do Homem*” (género apocalítico).

Tendo em conta estes aspetos, cabe-nos resumir uma conclusão essencial que estará muito presente na mensagem e na práxis de Jesus: *Deus enquanto Rei não exerce poder como uma potência dominadora e arbitrária que manipula o mundo e os homens, à imagem da soberania dos deuses ou das monarquias pagãs. A mentalidade bíblica veterotestamentária concebe antes um Deus-Rei que exerce um poder benevolente, protetor e salvífico – vocação dos reis de Israel que deviam ser os mediadores e primeiros colaboradores na instauração desse reinado – que virá derrotar o mal, instaurar a justiça e restaurar a criação.* Como suporte a esta conclusão, remetemo-nos a Walter Kasper que interpreta o significado fundamental da expectativa judaica da vinda do Reino de Deus do seguinte modo:

*“Este sentido originario del concepto de reino de Dios nos es hoy dificilmente accesible. Para nuestra sensibilidad, el concepto de reino-señorio tiene que ver con el de esclavitud y tiene para nosotros un sabor expressamente autoritario. Nos hace pensar en una teocracia que oprime la libertad del hombre. (...) Otra cosa era para la sensibilidad de aquel tiempo. Para el judío de entonces el reino de Dios era la personificación de la esperanza en orden a la realización del ideal de un soberano justo jamás cumplido sobre la tierra”<sup>50</sup>.*

---

<sup>50</sup> KASPER, Walter, *Jesús, El Cristo*, 125.

## CAPÍTULO II – O REINO DE DEUS NA MENSAGEM E ATUAÇÃO DE JESUS.

### 2.1 Jesus e Reino

Um ponto praticamente inequívoco e concordante à maioria dos exegetas consiste na afirmação que o anúncio do Reino de Deus ocupa um lugar central na mensagem de Jesus.<sup>51</sup> Contudo, o anúncio jesuânico do Reino não se limita a um conceito ou, simplesmente, a mais uma interpretação da expressão em si mesma, mas, na *continuidade formal* do AT e da literatura intertestamentária, é invocado como um *símbolo* comum e reconhecível pela mentalidade judaica do seu tempo, perpassando toda a sua vida pública e as diversas formas do seu discurso<sup>52</sup> apresentado nos sinóticos no início do seu ministério: “*Chegou a hora! O Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e acreditai na Boa Notícia*” (Mc 1,15), nas parábolas<sup>53</sup> – evidente na paradigmática afirmação em Marcos: “*Com que havemos de comparar o Reino de Deus? Ou com qual parábola o representaremos?*” (Mc 4,26), e paralelamente, em Lucas: “*A que é semelhante o Reino de Deus?*” (Lc 13,18); na invocação do Pai-Nosso, logo na primeira petição: “*venha o teu Reino*” (Mt 6,10/Lc 11,2); os exorcismos atribuídos a Jesus constituem sinais da vinda do Reino: “*Se expulso os demónios pelo dedo de Deus, então é porque chegou até vós o Reino de Deus*” (Lc 11,20//Cf. Mt 12, 28); como expressão-chave das bem-aventuranças, uma vez que abre e fecha o discurso: “*Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus (...). Bem-*

---

<sup>51</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 119: “*tenemos que tomar como punto de partida el que el tema central de la predicación pública de Jesús era la soberanía real de Dios. Desde luego, en este concepto sintetizan los três primeros evangelistas el contenido de su mensaje.*”; MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 296: “*Como mínimo, el reino de Dios era un componente principal del mensaje de Jesús*”; KASPER, W., *Jesús, El Cristo*, 123: “*Centro y marco de la predicación y actividad de Jesús fue el reino de Dios que se había cercado.*”; RATZINGER, Joseph (S.S. Bento XVI), *Jesús de Nazaré*, 80: “*O conteúdo central do «Evangelho» é este: está próximo o Reino de Deus. (...). O centro desta proclamação é o anúncio da proximidade do Reino de Deus. De facto, este anúncio constitui o centro da palavra e da atividade de Jesus.*”; GNILKA, Joachim, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, 172: “*El reinado de Dios es el centro y la esencia íntima de la predicación de Jesús.*”; THEISSEN, G. – MERZ, A., *O Jesus histórico*, 264: “*No centro do anúncio escatológico de Jesus, está a mensagem salvífica do reinado de Deus*”.

<sup>52</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 297-298; GNILKA, Joachim, *Jesús de Nazaret*, 172: “*...la relación de Jesús com el reinado de Dios es (...) tan esencial, que no se limita a su predicación, sino que abarca toda su actividad.*”

<sup>53</sup> Há parábolas nos evangelhos identificadas como “*parábolas do Reino*” pois representam comparações ao Reino de Deus: Cf. Mt 13,30,31par., 33 par.,44-45, 47-50; Mc 4,26.

*aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus*” (Mt 5,3.10).<sup>54</sup> Com efeito, Senén Vidal afirma a este respeito:

*“O “Reino de Deus” foi sempre sem dúvida alguma o símbolo central de toda a missão de Jesus. Porém, é curioso que a tradição evangélica nunca dá uma definição dele. O que faz é apresentar Jesus anunciando sua chegada, narrando o que com ele acontecia e efetuando sinais de sua presença”.*<sup>55</sup>

J. Meier confirma que o anúncio do Reino de Deus pode ser de facto atribuído ao Jesus histórico pelos critérios de descontinuidade e testemunho múltiplo, dada a abundância das suas referências nos sinóticos, em contraposição à escassez de ocorrências e contextos similares da mesma expressão na literatura intertestamentária<sup>56</sup>, e mesmo nos restantes escritos do Novo Testamento, particularmente nos escritos paulinos, os Atos dos Apóstolos, as Cartas Católicas, Carta aos Hebreus, e os escritos joaninos.<sup>57</sup> Paralelamente, J. Jeremias atesta também que certamente as expressões “Reino de Deus/dos Céus” encontradas nos evangelhos são “*ipssissima vox Iesu*”<sup>58</sup> – a própria “voz” de Jesus.

Analise-mos mais pormenorizadamente: as expressões βασιλεία τοῦ θεοῦ (“Reino de Deus”) e βασιλεία τῶν οὐρανῶν (“Reino dos Céus”), em conjunto, ocorrem 84 vezes nos evangelhos sinóticos (14 em Marcos, 36 em Mateus e 32 em Lucas)<sup>59</sup> e apenas duas vezes no Evangelho de João. O evangelho de Marcos apesar de conter 14 referências explícitas a “Reino de Deus”, apresenta ainda 20 ocorrências do termo “Reino”, e 6 da expressão “Rei” (*basileus*) atribuída a Jesus.<sup>60</sup> Das 36 ocorrências em Mateus, 32 correspondem à expressão “Reino dos Céus” e apenas 4 à sua homóloga “Reino de Deus”.<sup>61</sup> Todas elas são ditas por – ou atribuídas a – Jesus, à exceção duma proferida por João Batista: “*Convertei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus*” (Mt 3,2). A grande maioria das ocorrências (30) encontra-se precisamente ao longo dos cinco discursos mateanos de Jesus<sup>62</sup>: o sermão da montanha (Cf. Mt 5,1-7,29); o discurso

<sup>54</sup> J. Meier atesta que a expressão “Reino de Deus” e seus equivalentes estão presente em diversas “categorias formais” nos evangelhos: Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 294.

<sup>55</sup> VIDAL, Senén, *Jesus, o Galileu*, 101.

<sup>56</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 294-295.

<sup>57</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 294-295: J. Meier contabiliza as seguintes ocorrências da expressão “Reino de Deus” ou simplesmente “Reino” em: Epístolas de S. Paulo: Cf. 1 Ts 2,12; Gal 5,21; 1 Cor 4,20; 6,9-10; 15,24.50; Rom 14,17; restantes escritos paulinos: Cf. 2 Ts 1,5; Col 1,13; 4,11; Ef 5,5; 2 Tim 4,1.8; Atos dos Apóstolos: Cf. Act 1,3.6; 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31; Carta aos Hebreus: Cf. Heb 1,8; 12,28; Cartas Católicas: Cf. Tg 2,5; 2 Pe 1,11; Apocalipse: Cf. Ap 1,9; 11,5; 12,10.

<sup>58</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 44.

<sup>59</sup> Cf. DULING, Dennis C., “KINGDOM OF GOD, KINGDOM OF HEAVEN”, *ABD IV* (1992) 56-60.

<sup>60</sup> Cf. DULING, Dennis C., “KINGDOM OF GOD, KINGDOM OF HEAVEN”, *ABD IV* (1992) 56.

<sup>61</sup> Mt 12,28; 19,24; 21,31.42.: Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 296.

<sup>62</sup> Cf. DULING, Dennis C., “KINGDOM OF GOD, KINGDOM OF HEAVEN”, *ABD IV* (1992) 57.

missionário (Cf. Mt 9,35-11,1); as parábolas do Reino (Cf. Mt 13,1-52); a instrução comunitária (Cf. Mt 18,1-35), e o discurso escatológico do *Último Dia* (Cf. Mt 23,1-25,46). Quanto à opção evidente de Mateus pela expressão “*Reino dos Céus*” em detrimento de “*Reino de Deus*”, deve-se muito provavelmente ao facto da comunidade mateana ser “*intensamente judeo-cristã*” e, por isso, evita nomear Deus com recurso à perífrase “*Céus*”<sup>63</sup> – um recurso literário tipicamente semita e que consiste na referência velada ao nome de Deus. No evangelho de Lucas, apenas 3 das 32 referências a “*Reino de Deus*” não são proferidas por Jesus (Cf. Lc 1,33;4,5;19,11). O termo “*Rei*” ocorre 11 vezes, correspondendo na maior parte das vezes a reis terrenos, à exceção das falsas acusações atribuídas a Jesus (Cf. Lc 23,2.3); como motivo de troça (Cf. Lc 23,37-38); ou a entrada triunfal em Jerusalém (Cf. Lc 19,38). Contudo Jesus é identificado por Lucas como descendente de David, e por isso, o Messias Davídico (Cf. Lc 1,32;3,31).<sup>64</sup> Por fim, o evangelho de João ao mencionar a expressão “*Reino de Deus*” associa-a ao batismo no Espírito no contexto do diálogo de Jesus com Nicodemus (Cf. Jo 3,3.5). Ainda subsistem 15 referências explícitas a Jesus como “*Rei*”, mas quase todas são proferidas em circunstâncias de ironia, gozo ou interrogação.

Com efeito, a ligação de Jesus ao Reino de Deus é tão íntima e próxima que um não se pode compreender sem o outro:

*“La cercanía del reino de Dios, no dada siempre, sino “ahora” y en forma nueva, (...) está indissolublemente unida ya para el Jesús prepascual con su persona.”*<sup>65</sup>

Na verdade, Jesus está de tal forma comprometido com o anúncio do Reino de Deus que, mais do que conceitos, *é nele mesmo que o Reino se compreende e revela*. Toda a atividade, personalidade e mensagem da vida pública de Jesus manifestaram o Reino de Deus. Por isso mesmo, Orígenes afirmou que ele era *αὐτοβασιλεία*<sup>66</sup> (*autobasileía*), o *próprio Reino em pessoa*.

### **2.1.1 Jesus e João Batista**

Para falarmos da mensagem do Reino em Jesus, devemos atender em primeira instância à figura de João Batista de forma a compreendermos a sua influência sobre o início do ministério de Jesus. Para isso faremos uma breve análise comparativa de forma a descobriremos aquilo que há de comum e divergente em ambos, trazendo à luz a *originalidade* do anúncio do Reino.

<sup>63</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 296.

<sup>64</sup> Cf. DULING, Dennis C., “*KINGDOM OF GOD, KINGDOM OF HEAVEN*”, *ABD IV* (1992) 58.

<sup>65</sup> RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe – introducción al concepto de cristianismo*, 297.

<sup>66</sup> ORÍGENES apud KASPER, W., *Jesús, El Cristo*, 168.

João Batista considerava essencial um batismo de purificação para congregar os penitentes como uma comunidade escatológica<sup>67</sup>, ou o “*resto fiel*” de Israel, para escapar a uma condenação iminente da parte de Deus. Segundo J. Jeremias, e apesar da proximidade entre as margens do rio Jordão e os essênios da comunidade de *Qumran*, o Batista terá sido antes motivado a exercer a sua atividade batismal por causa duma crença judaica comum no séc. I d.C. de índole apocalítica, em que uma “*geração do deserto*”, proveniente do Sinai, seria a nova comunidade do fim dos tempos:

*“El Bautista debió de considerar como misión suya el llevar a cabo esta purificación del Pueblo de Dios, en la hora escatológica. Y debió de determinarle a ello el vaticinio del profeta Ezequiel de que Dios, al fin de los días, habría de purificar a su Pueblo por medio de un baño de agua.”*<sup>68</sup>

Por outro lado, J. Meier considera que o Batista encontrava-se no seguimento dos profetas sobre a vinda da Ira de Deus e note-se que - na mesma linha de J. Jeremias - justifica a intervenção de João como uma parte significativa de um estilo apocalítico muito comum ao séc. I d. C.<sup>69</sup> Com efeito, para João Batista, Israel tinha chegado a um ponto crítico que exigia um Juízo definitivo de Deus, e já nem a pertença a Israel era garantia de Salvação, pois Deus mesmo se quisesse suscitaria das pedras “*filhos de Abraão*” (Mt 3,9).<sup>70</sup> Ora, é neste contexto de expectativa escatológica e apocalítica que Jesus, segundo os testemunhos dos Evangelhos, antes da sua vida pública identifica-se com a mensagem de João (Cf. Mt 3,13; Mc 1,9-11; Lc 3,21s; Jo 1, 29-34) e terá inicialmente aderido ao seu movimento.<sup>71</sup> Isso indica que, tal como João, no mínimo, a Jesus não lhe bastava a religião institucional de Jerusalém defendida pelos doutores da Lei e os sacerdotes do Templo que se baseava no culto e na garantia da Aliança. *Em comum* com o Batista, Jesus ao iniciar o seu próprio movimento, adota uma posição crítica frente à religião instituída, apela à conversão perante a chegada iminente de Deus (Cf. Mc 1,15), fala abertamente em público, e reforça a união dos seus discípulos com uma oração comum (o Pai-Nosso).<sup>72</sup> Contudo, é igualmente importante salientar que, como demonstram os próprios evangelhos, *a atividade itinerante de Jesus após a morte*

---

<sup>67</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 62.

<sup>68</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 61.

<sup>69</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 58-59.

<sup>70</sup> Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 101.

<sup>71</sup> Neste ponto os autores dividem-se. Uns admitem a hipótese que Jesus tenha sido discípulo de João: Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 65; MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 174; THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus histórico*, 232; PAGOLA, J. A., *Jesus, uma abordagem histórica*, 74-76. Contudo, outros afirmam apenas que Jesus concordou com o movimento de João, mas implícita ou explicitamente (como reforça claramente J. Gnilka) negam que tenha sido seu discípulo: Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 106; KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, 116.

<sup>72</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 65.

de João não se limitou à continuidade do movimento apocalítico do Batista, mas seguiu uma linha independente que ilustra a singularidade da perspectiva do Reino. As diferenças entre Jesus e João Batista destacam-se nos seguintes aspetos apresentados por J. Jeremias:

“Juan es asceta, Jesús está abierto al mundo. Juan anuncia: el juicio está a la puerta, ¡convíertete! Jesús anuncia: el reino de Dios está amaneciendo, ¡acercaos los que estáis fatigados y agobiados! El Bautista permanece en el marco de la expectación. Jesús pretende traer el cumplimiento. El Bautista pertenece todavía al ámbito de la ley. Com Jesús comienza el evangelio. Por eso, el menor en la «basileía» es mayor que Juan.”<sup>73</sup>

Outros autores realçam, de um modo geral, as mesmas diferenças<sup>74</sup>, o que atesta o carácter único e distintivo da mensagem do Reino em Jesus, com características próprias - algumas na continuidade da escatologia e apocalítica do período veterotestamentário, outras, porém, completamente novas no âmbito da revelação de Deus e da sua relação com o povo de Israel, a humanidade e a criação, como veremos mais adiante. Por enquanto, apoiados nos autores mencionados (Cf. notas 16 a 23), resumimos que, em relação a João Batista, a originalidade do Anúncio do Reino:

- pauta-se por um tom festivo, de alegria, o que constitui desde já uma Boa Notícia (*euaggelion*);
- ao contrário do Batista que se fixou nas margens do Jordão, em Jesus não se limita a um lugar exclusivo de atuação, mas numa *atitude missionária*, que se traduz num itinerário, onde o Reino é proclamado às várias povoações de Israel;
- exige conversão (*metanoia*), mas não propriamente segundo a perspectiva de João Batista que se realiza sob a ameaça do juízo, mas acontece, antes demais, por causa da alegria do perdão e da graça que o Deus-Rei oferece com a sua vinda;<sup>75</sup>
- em contraponto com o Batista, que encontra-se numa *atitude expectante*, manifesta-se em Jesus como um *anúncio proactivo e dinâmico* – um *dinamismo salvífico* tão próprio

---

<sup>73</sup> JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 66.

<sup>74</sup> A corroborar a tese de J. Jeremias encontra-se a perspectiva sociológica de G. Theissen que distingue Jesus e João em três aspetos: 1) enquanto o Batista limita geograficamente a sua atividade ao deserto e afastado da sociedade, Jesus procura as pessoas nas suas povoações; 2) se João exigia o rigor ascético do Jejum – motivado por um temor escatológico -, Jesus assume a vinda do Reino de Deus motivado por um tempo de alegria que dispensa o jejum; 3) João entendia que só um batismo de penitência levaria à conversão dos crentes e à Salvação do temível juízo de Deus. Porém, Jesus confiava que era a *alegria* de Deus e o fascínio pelo Reino que conduziam a uma verdadeira conversão. Cf. THEISSEN, Gerd, *O movimento de Jesus. História social de uma revolução de valores*, 410-411. Walter Kasper e E. Sanders convergem igualmente nas dissemelhanças entre Jesus e João Batista no que respeita, pelo menos, à prática do ascetismo: Cf. SANDERS, E.P., *A verdadeira história de Jesus*, 257; KASPER, W., *Jesús, El Cristo*, 119.

<sup>75</sup> Convém contudo não descurar que Jesus não exclui a linguagem escatológica do Juízo: Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 190. Sobre esse ponto, veremos em mais pormenor no cap. 2.3.4.

do símbolo veterotestamentário do Reino e que apresenta um Deus *em ação* na história humana<sup>76</sup> – já que a sua pregação do Reino é complementada por uma práxis.

### 2.1.2 Jesus, profeta do Reino

Os evangelhos indicam-nos que Jesus começou a sua vida pública após o encarceramento de João Batista (Cf. Mc 1,14)<sup>77</sup>, marcada, como vimos até agora, por um roteiro itinerante, onde “*percorria toda a Galileia ensinando nas sinagogas, proclamando a boa notícia do reino e curando todo o tipo de enfermidades e doenças entre o povo.*” (Mt 4,23). Nesse movimento deambulante iniciado na Galileia, começou a convocar discípulos (Cf. Mt 4,12-22//Mc 1,16-20//Lc 5,1-11), onde também o acompanhavam algumas mulheres (Cf. Mc 15,40-41; Lc 8,1-3). Mais tarde, passa a congregar dentre os discípulos, um grupo mais íntimo, os doze (Cf. Mt 10,1-4//Mc 3,13-19//Lc 6,12-16//Jo 1,40-49), *símbolo de um Israel reunificado com as dozes tribos restauradas e sinal da vinda do Reino escatológico.*

Ainda que Jesus fosse designado com o título respeitoso “*rabbi*” (mestre), - dado que, na forma como interpretava as Escrituras, a Torah, e se fazia acompanhar de discípulos e seguidores, assemelhava-se aos escribas daquela época - isso não fazia dele um rabino no sentido estrito do termo – um título honorífico reservado somente aos escribas letrados.<sup>78</sup> Tanto as pessoas que o escutavam e seguiam, como também os seus discípulos, reconheceram-no igualmente como *profeta* e *carismático*, dados os sinais que acompanhavam a sua pregação do Reino<sup>79</sup> (Cf. cap.2.3.1). Contudo W. Kasper salienta que, dada a carga escatológica com que falava sobre o Reino de Deus, Jesus pode ser mais bem qualificado como um *profeta escatológico*, pois anunciava o estabelecimento definitivo do Reino<sup>80</sup> onde “*Deus acabará por mostrar-se como absoluto senhor de todo o mundo*”<sup>81</sup>. Sobre o discurso escatológico atribuído a Jesus pelos sinóticos, J. Jeremias e J. Meier assinalam as seguintes afirmações<sup>82</sup>: declara não

---

<sup>76</sup> A este respeito, Bento XVI comenta que na raiz do vocábulo hebraico *malkut* está expresso um dinamismo; é um “*nomen actionis*” e por isso representa uma soberania em processo e exercício: Cf. RATZINGER, Joseph (S.S. Papa Bento XVI), *Jesus de Nazaré*, 89.

<sup>77</sup> Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 108.

<sup>78</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 97-98.

<sup>79</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 98.

<sup>80</sup> Cf. KASPER, W., *Jesús, El Cristo*, 121. Karl Rahner e J. Jeremias também são concordantes com a identificação de Jesus como profeta escatológico: Cf. RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe – introducción al concepto de cristianismo*, 290; JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 106.

<sup>81</sup> KASPER, W., *Jesús, El Cristo*, 128.

<sup>82</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 106-107; MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 355, 368, 376, e 385.

vir para acabar com a Lei de Moisés, mas conduzi-la à plenitude (Mt 5, 17); as antíteses (discurso antitético) do sermão da montanha “*Ouvistes o que foi dito (...). Eu porém vos digo*” (Mt 5, 21. Cf. Mt 5,21-48); a conjugação dos verbos no futuro, no discurso das bem-aventuranças (Cf. Mt 5,1-12//Lc 6,20-23. Vejamos a versão mateana: “*serão consolados*” (Mt 5,4); “*possuirão a terra*” (v.5); “*serão saciados*” (v.6); “*alcançarão misericórdia*” (v.7); “*porque verão a Deus*” (v.8); “*porque serão chamados Filhos de Deus*” (v.9); “*Felizes sereis*” (v.11)); o dito sobre beber vinho no Reino de Deus (Cf. Mc 14,25); o sentar-se à mesa com Abraão no Reino (Cf. Mt 8,11-12//Lc 13,28-29); e sobre a abreviação dos dias da tribulação (Cf. Mc 13,20), indicando que tais dias virão brevemente, embora desconheça a data.

Com efeito, este discurso escatológico de Jesus alerta aos seus ouvintes que a vinda do Reino implica uma *nova vontade divina* que, ou vem dar plenitude ao que já tinha sido estabelecido, ou até por vezes a sua autoridade se sobrepõe à do AT por ser decisiva relativamente às expectativas comuns do seu tempo:

“*La voluntad divina de la «basileía» - así proclama Jesús – se halla por encima de la voluntad divina de la época del antiguo testamento (...).*”<sup>83</sup>

Este dado é fundamental pois justifica em larga medida a *autoridade e a liberdade* com que Jesus agia em relação aos preceitos judaicos, como interpretava a Torah, e no seu confronto com os líderes religiosos de Israel - atitude típica dos profetas que exerciam uma função crítica diante da monarquia e da religião institucional. Com efeito, isto não significa de modo nenhum que Jesus entrasse em rutura com a tradição veterotestamentária ou a Torah, caso contrário, os seus contemporâneos não o teriam reconhecido como profeta – aliás veja-se na afirmação de Mt 5,17. Mas, por outro lado, podemos certamente afirmar que Jesus põe em segundo plano alguns preceitos rituais, tanto os sabáticos, como os relativos ao Templo e às abluções:<sup>84</sup>

-A respeito do sábado: sobrepõe a cura e o salvamento da vida em detrimento do mandamento do sábado (Cf. Mc 3,4// Mt 12, 9-14// Lc 6,6-11. Jo 5,9;5,16; 9,14), bem como matar a fome (Cf. Mc 3,23-27//Mt 12,1-8//Lc 6,1-5).

-praticar a misericórdia e a justiça valem mais do que pagar o dízimo (Cf. Mt 23,23);

-a reconciliação com o irmão deve vir antes da oferta no altar (Cf. Mt 5, 23);

-ter um coração puro é mais importante que limpar o prato (Cf. Mt 23,25ss);

---

<sup>83</sup> JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 107.

<sup>84</sup> Cf. THEISSEN, G. – MERZ, A., *O Jesus histórico*, 391. J. Jeremias afirma ainda que Jesus rejeitava a *Halakah* (tradição oral da Lei) de uma forma radical: Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 244. Relativamente à relação de Jesus com os marginalizados Cf. caps. 2.3.2 e 2.3.3.

-lavar as mãos não passa de um “*preceito humano*”, mas impiedoso é aquele que proclama *Corban*, esquecendo pai e mãe (Cf. Mc 7,1-13//Mt 15,1-9).

Como podemos observar, estas atitudes de Jesus não se resumem a um ato de pura rebeldia ou de rejeição da Torah, mas fundamentalmente porque coloca *acima da Torah* o “*mandamento social*” da atenção fraterna e assistência aos últimos da sociedade do seu tempo.<sup>85</sup> Ao agir desta forma, Jesus está a dar cumprimento ao *ideal de Justiça* (Cf. cap. 1) que se traduzia na providência aos desprotegidos de Israel, inscrito quer no símbolo veterotestamentário do Reino de Deus, quer também no discurso dos profetas antigos que sobrepunham a prática do direito e uma ética de cuidado pelos mais desfavorecidos, em detrimento de um cumprimento exclusivo e formal dos sacrifícios e preceitos rituais.<sup>86</sup> Contudo, voltamos a ressaltar que a sua mensagem do Reino de Deus *preserva* – ainda que com um novo enfoque – e aponta precisamente para o cumprimento das esperanças escatológicas de Israel – aspeto fundamental e incontornável da tradição veterotestamentária, e presente no símbolo hebraico da *malkut/Basileia*, tal como vimos anteriormente. De facto, para Jesus vem-se cumprir um *novo eón* – um tempo novo, esperado –, e que vem inaugurado na sua pessoa.

Apesar do seu anúncio de cariz escatológico, Jesus também anuncia que o Reino de Deus *já está presente*. E com isso pretende reforçar a ideia de que Deus está próximo e já atua com uma força salvadora no meio do seu povo. Ainda que o seu Reino tenha consequências no futuro, exerce desde já “*um poder transformador sobre o presente do crente*”<sup>87</sup>. O *Reino presente* faz-se notar sobretudo nas suas *ações*, das quais nomeamos: os exorcismos, curas e milagres que lhe são atestados pelos evangelhos (Cf. cap. 2.3.1); na iniciativa de formar uma comunidade de discípulos (a escolha dos doze é um sinal muito significativo que simboliza as *doze de tribos* de um Israel reunificado e restaurado); na comunhão de mesa com os pecadores públicos; ou até no seu ato de “*purificação*” do Templo.<sup>88</sup> Quanto aos seus ditos sobre o *Reino Presente* nos sinóticos, J. Meier nomeia os seguintes como os mais prováveis: a perícopie referente à resposta de Jesus a João Batista, a respeito da sua identidade/missão (Cf. Mt 11,2-19// Lc 7,18-23; 16,16); a afirmação sobre os exorcismos: “*Se expulso os demónios com o dedo de Deus, então é porque chegou até vós o Reino de Deus*” (Lc 11,20// Cf. Mt 12,28); as

---

<sup>85</sup> Cf. THEISSEN, G. – MERZ, A., *O Jesus histórico*, 391.

<sup>86</sup> Há vários exemplos deste género que podemos encontrar no discurso profético do AT. Enumeramos apenas alguns: Am 5,21-24; Jr 7,1-8; Miq 6,6-8; Is 1,11-20; 58, 5-8; Zac 7,1-10.

<sup>87</sup> MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 475.

<sup>88</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 536.

declarações crípticas: “*O Reino de Deus está entre vós*” (Lc 17,21) e “...*o Reino de Deus está próximo*” (Mc 1,15); a bem-aventurança dos discípulos testemunharem o que muitos profetas não puderam (Cf. Lc 10,23-24), e a rejeição do jejum dado que “*o noivo está presente*” (Cf. Mc 2, 18-20).

### 2.1.3 Jesus, Messias do Reino

No primeiro capítulo concluímos que algumas concepções vetero e intertestamentárias do Reino de Deus associavam-se à *chegada de um mediador humano, fosse o Messias ou o “Filho do Homem”*. Pois, na continuidade dessa interpretação apocalíptica da vinda do Reino, Jesus também se identificou como Messias num sentido muito particular e deu a si mesmo o título de “*Filho do Homem*”<sup>89</sup>, ainda que nunca tenha atribuído explicitamente a si o título “*Messias*”<sup>90</sup>, razão que iremos explorar mais adiante. Como ponto de partida, verificamos até agora que Jesus agia com a consciência de ser *o profeta do fim dos tempos (escatológico)*. Expressou-o particularmente com a sua liberdade e autoridade diante da Torah e dos preceitos da *halakah*. Tais atitudes inéditas só encontram uma explicação razoável caso ele se considerasse *mais que profeta*:

*“Es claro que tampoco la categoría de profeta basta para describir adecuadamente el fenómeno de Jesús de Nazaret. Su pretensión sólo puede expresarse en definitiva mediante fórmulas de superioridade: «más que Jonás», «más que Salomón» (Mt 12,41s)”*<sup>91</sup>

A causa de Jesus agir desta maneira residia na sua consciência de ser *o portador do Espírito de Deus*. Se desde o fim dos tempos dos últimos profetas o povo acreditava que o Espírito se havia extinguido, a partir dos relatos dos evangelhos constatamos que o batismo de Jesus no Jordão (Cf. Mt 3,13-17//Mc 1,9-11//Lc 3,21-22//Jo 1,31-34) é o símbolo do retorno do Espírito e do tempo da Salvação.<sup>92</sup> Contudo, os evangelistas vão

---

<sup>89</sup> J. Jeremias assegura que o título “*Filho do Homem*” foi o único que Jesus deu a si mesmo, quer pelo critério de testemunho múltiplo (título presente nos quatro evangelhos), quer pelo critério de descontinuidade (ninguém naquele tempo jamais tinha atribuído a si próprio esse título): Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 300-301.

<sup>90</sup> KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, 199. O autor indica que Jesus se revelou como Messias (Cristo) implicitamente através de *quatro vias*: como alguém que fala em lugar de Deus; comporta-se e age como se fosse o próprio Deus; exige um seguimento radical justificado somente por uma autoridade messiânica; o seu modo particular e único de se dirigir a Deus como Pai (Abbá) indica implicitamente a sua filiação divina: Cf. 199-201.

<sup>91</sup> KASPER, W., *Jesús, El Cristo*, 121. Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 104.

<sup>92</sup> Segundo a concepção judaica comum ao séc. I, findados os tempos dos últimos profetas (Ageu, Zacarias, e Malaquias) *os céus encontravam-se cerrados*. Deus já não enviava o Seu Espírito sobre a terra. Já não suscitava profetas, nem bênçãos ao povo. Israel encontrava-se num *hiato de Salvação* por causa da sua infidelidade e dos seus pecados. Porém, nos relatos do batismo de Jesus surgem as expressões: “*e eis que se rasgaram os céus*” (Mt 3,16), “*viu serem rasgados os céus...*” (Mc 1,10), “*o Céu rasgou-se*” (Lc 3,22), “*indicando que finalmente abrem-se novamente os céus e o tempo escatológico da Salvação realiza-se*. O Espírito voltou à terra sobre o Ungido esperado de Israel, que os evangelistas identificam com Jesus: Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 102.

mais longe. O batismo de Jesus não o configura apenas como profeta, mas decisivamente como Messias, pela aparição do termo “filho”: “*Tu és o meu Filho muito amado*” (Mt 3,17//Mc 1,9//Lc 3,21). Se atendermos ao AT, a adoção filial era destinada aos reis, ungidos para se tornarem “filhos de Deus”. Uma vez ungidos, deveriam servir o povo não apenas por vontade própria, mas segundo o impulso e a inspiração do Espírito de Deus. Aliás, veja-se o uso da palavra inscrita na esperança messiânica davídica: “*Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho*” (2 Sam 7,14. Cf. 2 Sam 7,12-16), ou ainda nos salmos de entronização real: “*Tu és meu filho, Eu hoje te gerei*” (Sl 2,7b; Cf. Sl 110,3).<sup>93</sup> Por outro lado, nos evangelhos Jesus também é identificado com os títulos messiânicos “filho de David” (Mt 9,27;20,29//Mc 10,47//Lc 18,39) e “Emanuel” (Cf. Mt 1,23) - oriundo da esperança messiânica de Isaias (Cf. Is 7,14). Por isso, constatamos nos evangelhos uma clara referência a Jesus como Messias. Daí, o seu movimento, além de ser profético, era também messiânico e davídico, ainda que fosse *velado*.

Resta-nos agora averiguar quais as características do messianismo de Jesus e de que forma sobressaía como único entre os demais do seu tempo. De modo a obtermos uma comparação coerente analisemos primeiro a apocalítica judaica na palestina do séc. I. Esta caracterizava-se nos seguintes grupos além do movimento de João Batista: os essênios, fariseus, zelotas e saduceus.

Os essênios, pertencentes à comunidade de Qumran, esperavam a vinda de um, ou dois Messias: um, descendente da linhagem de Aarão, o outro da descendência de David. Contudo, fossem dois ou um, é pelo menos claro que os essênios esperavam uma intervenção apocalítica, algo expresso e muito vincado nos manuscritos de Qumran: os reis do mundo (pagãos e israelitas) seriam punidos e o seu governo substituído por uma soberania messiânica (o “*Ungido de Israel*”) para pôr fim à era de injustiça e mal que reinava na época.<sup>94</sup> Quanto ao papel dessa figura messiânica não é exato, embora Pierre Grelot conclua:

“...mais aucun développement ne permet de savoir quelle représentation ils s'en faisaient ou quel rôle exact ils lui attribuaient. **En tout cas, les nationalisme religieux dominait leur pensée et l'Oint d'Israel avait avant tout à leurs yeux un rôle guerrier et politique.**”<sup>95</sup>

Portanto, segundo o autor, a figura messiânica dos essênios viria à semelhança de um guerreiro e “rei” para restabelecer a independência da nação judaica centrada na sua

<sup>93</sup> Cf. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, 204.

<sup>94</sup> Cf. GRELOT, Pierre, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, 85-86; VANDERKAM, James C., “*Messianism and Apocalypticism*”, *EA I* (1998) 226.

<sup>95</sup> GRELOT, Pierre., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, 86 (negrito nosso).

capital política e religiosa, Jerusalém.<sup>96</sup> Por outro lado, os essênios preparavam-se para o acontecimento messiânico através duma *segregação social e religiosa*: formavam uma comunidade santa, separada do resto de Israel, com a prescrição de regras de pureza e prática de abluções, de forma a tornarem-se na encarnação do templo escatológico.<sup>97</sup> Deste modo, cada essênio preparava a vinda do Messias procurando um elevado estado de pureza e santidade. Assim deviam conservar-se puros para não serem excluídos da Salvação iminente. *Resumindo, a sua expectativa messiânica era político-nacionalista e segregacionista.*

A esperança messiânica dos fariseus, tal como no caso dos essênios, era também enraizada no nacionalismo judaico e de certa forma segregacionista, embora em menor grau. Segundo eles, a concretização do Reino de Deus traduzia-se na vinda de um Messias davídico a quem as outras nações seriam submissas. Ele conduziria Israel ao cumprimento pleno e definitivo da Torah. Uma vez instaurado o seu governo, a injustiça seria erradicada, bem como o pecado e a opressão. Isso exigia de Israel um esforço de preparação e cumprimento da Torah à semelhança da dinastia dos Asmoneus. Logo, segundo os fariseus, a esperança messiânica era antecipada pelo cumprimento estrito da Torah que posteriormente seria levada à perfeição e conseqüentemente levaria ao fim do pecado e à expulsão dos invasores.<sup>98</sup> Acresce ainda referir que os fariseus intitulavam-se *perushim* (segregados) por também, comparativamente aos essênios, seguirem um código de pureza legal que instituíu a separação entre puros e impuros.<sup>99</sup> Portanto, eram segregacionistas, embora não chegando aos extremos dos essênios, dado que não rejeitavam a convivência com a sociedade judaica, mantendo até uma relação muito próxima com o povo.

Os zelotas, como grupo independente, tinham proveniência duma ala mais radical do partido dos fariseus. Acreditavam na vinda de um Messias guerreiro que expulsasse os invasores e os pagãos, e só reconheciam como legítima a soberania de Deus: *só Ele era o único Rei*. Organizavam uma resistência violenta e armada contra os romanos, acreditando que era a melhor forma de anteciparem a vinda do Reino de YHWH.<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> Cf. GRELOT, Pierre., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, 85.

<sup>97</sup> Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 72-73.

<sup>98</sup> Cf. GRELOT, P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, 101-102.

<sup>99</sup> Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 76.

<sup>100</sup> Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 79-80.

Os saduceus constituíam um grupo socialmente privilegiado formado por elementos da aristocracia sacerdotal, alguns ricos e outros membros notáveis. Tinham igualmente uma concepção messiânica nacionalista visto que, segundo eles, o Reino de Deus viria com um descendente de David para restabelecer um reino *temporal* e a independência de Israel, centrado no culto do Templo. Deste modo rejeitavam a escatologia e a apocalítica vigente, - recusavam a crença na ressurreição dos mortos, bem como a tradição dos antigos - esperando a vinda de um reino histórico.<sup>101</sup>

Até agora observamos que a expectativa messiânica dos principais grupos judaicos ou traduzia tendências nacionalistas, e/ou segregacionistas, ou ainda violentas. Comparativamente, os evangelhos demonstram-nos que Jesus apresentava uma concepção messiânica da sua missão muito distinta:

*“la conscience personnelle de Jésus est en conflit aigu, sur ce point précis, avec les représentations messianiques de tout le monde, gens du peuple et lettrés. Ses disciples eux-mêmes doivent se soumettre à une révision difficile de leurs convictions spontanées.”*<sup>102</sup>

Verifiquemos mais detalhadamente os ecos da consciência messiânica de Jesus a partir dos evangelhos:

-ao pedido da mãe e dos filhos de Zebedeu pelos lugares de honra junto ao trono do Reino, Jesus responde-lhes que não lhe cabe fazer essa escolha, apenas ao Pai (Cf. Mt 20,20-23);

-quando Pedro insiste ver em Jesus a figura dum Messias vitorioso e triunfador (Cf. Mt 16,21-24), é imediatamente contrariado e repreendido: *“põe-te atrás de mim Satanás”* (v.23);

-o midrash de Lucas alusivo ao nascimento de Jesus em Belém (Cf. Lc 2,1-20) proclama-o como o *Messias Davídico, mas pobre, que nasce numa “manjedoura”* (v.7), visitado por simples *“pastores”* (v.8). Deste modo Lucas situa o nascimento do Messias num *contexto não triunfalista e humilde*;

-os relatos sinóticos das tentações de Jesus no deserto (Cf. Mc 1,12-13 // Mt 4,1-11 // Lc 4,1-13) resumem-se ao facto dele *superar a tentação de fazer da sua missão um messianismo político*;<sup>103</sup>

-quando as multidões pretendem arrebatá-lo como rei (Cf. Jo 6,15), ele retira-se; proíbe aos demónios e a pessoas revelarem a sua identidade (Cf. Mc 1,24-34.44;3,12;5,43;7,36;8,26): tais ocorrências constituem um *segredo messiânico* também

<sup>101</sup> Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 81-82.

<sup>102</sup> GRELOT, P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, 147 (negrito nosso).

<sup>103</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 91-92.

presente em Mateus e Lucas. Segundo P. Grelot, tal atitude possivelmente tem um fundo histórico, dado que Jesus não quereria ser confundido pelos romanos como pretendente à realeza (Cf. Mt 27,11//Jo 18,33), e conseqüentemente um messias político que se opunha a Roma;<sup>104</sup>

-Jesus é muito evasivo quanto às concepções apocalípticas do seu tempo<sup>105</sup>: à pergunta dos fariseus sobre o tempo da vinda do Reino de Deus, Jesus diz-lhes *que não virá de uma forma dramática ou “espetacular”, ele já está presente “no meio de vós”* (Lc 17,21); convida os discípulos à esperança, mesmo na presença de sinais de tribulação (Cf. Mc 13,5-30); quando o interrogam sobre o tempo da chegada do Reino, Jesus (Cf. Mc 13,31) afirma que desconhece o dia e a hora;

-na sinagoga de Nazaré (Cf. Lc 4,16-30), Jesus identifica-se com o Ungido de Isaías (Cf. Is 61, 1-2) que *não vem primeiramente reconquistar Jerusalém ou expulsar os invasores*. A sua missão e prioridade fundamental era a cura e libertação dos oprimidos (v.18), e dada a forma como esses grupos de pessoas eram marginalizados na sociedade do seu tempo, Jesus evidencia uma orientação *anti-segregacionista*. Outro facto surpreendente é como Jesus demonstra não se rever num *Messias violento*, pois não leu intencionalmente a última parte do versículo de Isaías: *“o dia da vingança do nosso Deus”* (Is 61,2b);<sup>106</sup>

-um sinal muito evidente do seu *messianismo não violento* verifica-se igualmente no episódio da entrada em Jerusalém, montado num *“jumentinho”* (Cf. Mc 11,1-11//Mt 21,1-11//Lc 19,29-40//Jo 12, 12-19). Na verdade Jesus *concretiza um símbolo messiânico anti-triunfalista e pacífico* proveniente da profecia de Zacarias (Cf. Zc 9,9-10);

Agora concluímos com clareza que Jesus não se revê num messianismo de cariz político, revolucionário, segregacionista nem tampouco violento. O Messias com que ele se identifica revela-se de forma discreta (não declarado), é desprezioso do ponto de vista político, não violento, e orientado para uma ação libertadora e salvadora junto dos oprimidos. Talvez a única coisa que os evangelistas estabelecem em comum com as esperanças messiânicas do seu povo, - particularmente Lucas -, é o facto de revelarem Jesus como um Messias Davídico. É evidente que muitas das proclamações messiânicas associadas a Jesus nos evangelhos são pós-pasciais e refletem os títulos cristológicos que

---

<sup>104</sup> Cf. GRELOT, P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, 147.

<sup>105</sup> Cf. GRELOT, P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, 149.

<sup>106</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 242.

lhes são atribuídos pelas primeiras comunidades, porém elas não poderiam contradizer a orientação do Jesus histórico. Além do mais, há dados suficientes que nos indicam como Jesus seguia uma linha messiânica muito particular e distinta da sua contemporaneidade, e tal concepção estava diretamente relacionada com a noção que Jesus tinha do Reino de Deus e qual era o seu papel nesse anúncio.

## **2.2 O *Novum* do Reino: “*Abbá*” e o mandamento do amor**

Como observamos até agora, Jesus age com uma liberdade e autoridade inusitadas diante da Torah e dos líderes religiosos do seu tempo, atuando com a consciência do cumprimento da plenitude dos tempos, da chegada de um Deus-Rei que vem trazer a Salvação definitiva a Israel e ao mundo. Semelhantes atitudes não seriam possíveis, não fosse a concepção única que Jesus tinha de Deus, e sobretudo a consciência messiânica de sentir-se convocado por Ele para uma missão decisiva, que não só resumia as esperanças escatológicas veterotestamentárias, *como também as superava*. Com efeito, a sua mensagem do Reino transparece algo de novo, nunca escutado, ou observado até então (Cf. Lc 10,23-24). Se por um lado, Jesus se manifesta como um profeta escatológico, e em muitos aspetos, com uma atuação semelhante aos profetas antigos, por outro lado, a mensagem e práxis de Jesus não se enquadram propriamente em nenhum dos paradigmas dos grupos religiosos da sua época, e são em muitos aspectos distintos das expectativas messiânicas do seu povo (Cf. cap. 2.1.3).

De facto a pregação do Reino e a atuação de Jesus manifestam uma autêntica novidade, um *Novum*, e trata-se sobretudo *da forma como apresenta o Deus-Rei e as consequências para a vida quotidiana e comunitária que decorrem dessa revelação*. Há essencialmente dois aspetos que traduzem esses vestígios únicos e exclusivos à mensagem de Jesus e constituem o núcleo do *euaggelion* (“*boa nova*”, “*boa notícia*”) do Reino de Deus: Deus é um *Abbá*, e a forma como anuncia o mandamento do amor a Deus e ao próximo.

### **2.2.1 Deus-Rei é *Abbá***

Para Jesus, falar do Reino de Deus significava falar do próprio Deus e da sua ação salvífica e atual, como refere exemplarmente Bento XVI:

“ao falar do Reino de Deus, Jesus simplesmente anuncia Deus, o Deus vivo, que é capaz de agir concretamente no mundo e na história e agora mesmo está em ação. (...) Neste sentido, a mensagem de Jesus é muito simples, é totalmente teocêntrica.”<sup>107</sup>

Este teocentrismo de Jesus, que está na base do seu anúncio, preconiza-se de uma forma muito particular e original em relação à tradição do AT. Jesus, ao falar do Deus de Israel, identifica-o como “Pai”, que se traduz por *Πατήρ* no NT e é oriundo da expressão arameia “*abbá*”, constituindo uma *designação própria* do Jesus histórico, que passou a usar uma palavra de uso quotidiano e *profano* para designar o nome de Deus. Ora segundo J. Jeremias, isso constituiu a “*inovação linguística mais importante levada a cabo por Jesus*”.<sup>108</sup>

Apesar dessa afirmação, constatamos que a designação de Deus como “Pai” não era estranha à tradição judaica anterior. Na verdade, a denominação de *Πατήρ*<sup>LXX</sup> (“Pai”) ocorre 15 vezes no AT<sup>109</sup> e encontrava-se sempre associada ao facto de Deus ser criador e misericordioso, constituindo também uma expressão da sua autoridade. Portanto, sempre que o povo de Israel se dirigia a Deus como “Pai”, evocava tanto a sua misericórdia, como autoridade. Por vezes, “Pai” era a designação de “*último recurso*”, a *última vez* que se recorria à sua misericórdia, a que Deus sempre respondia com a Sua Salvação e perdão (Cf. Is 63,15-16; 64,7-8; Os 11,1-11;3-8; Jr 3,22; 31,9).<sup>110</sup> Por isso o termo “Pai” dado a Deus no AT já transportava em si um peso soteriológico, apontando também para o seu poder criador.

Para tomarmos consciência da importância desta designação na mensagem jesuânica, a palavra *Πατήρ*<sup>111</sup> nas suas diversas formas ocorre pelo menos 170 vezes nos discursos e afirmações de Jesus a respeito de Deus nos evangelhos.<sup>112</sup> Tais ocorrências podem subdividir-se nas seguintes categorias:

*I - Abbá como designação:*

---

<sup>107</sup> RATZINGER, Joseph (S.S. Bento XVI), *Jesus de Nazaré*, 90.

<sup>108</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 52.

<sup>109</sup> Cf. Dt 32,6; 2 Sam 7,14// 1 Cron 17,13;22,10;28,6; Sl 68,6; 89,27;Is 63,16 (ocorrência dupla);64,7; Jer 3,4.19;31,9; Mal 1,6; 2,10: Cf. JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 19 (nota 4).

<sup>110</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 19 (nota 4).

<sup>111</sup> J. Jeremias afirma que a expressão “*Pater*” nos evangelhos é a tradução direta do termo arameu *abbá* usado por Jesus. Segundo ele, a prova mais segura disso consiste no facto do próprio termo *abbá* ter sido conservado intacto pelas primeiras comunidades cristãs (nomeadamente as comunidades da Galácia (Cf. Gal 4,6) e de Roma (Cf. Rom 8,15), cujos fundadores eram distintos) - ainda que “*Abba*” só ocorra uma vez nos evangelhos (Cf. Mc 14,36). Além disso o facto do nominativo com artigo “*ho patèr*” surgir em algumas passagens do NT (Cf. Mc 14,36; Mt 11,26;//Lc 10,21; Rom 8,15; Gal 4,6) é um semitismo pois não corresponde ao uso ático: Cf. JEREMIAS, J., *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, 63-64.

<sup>112</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 37.

a) *Nominativo com artigo* - “*O Pai*”<sup>113</sup>: aparece 1 vez em Marcos e Mateus em simultâneo (Cf. Mc 13,32// Mt 24,36); não ocorre em Mateus e Lucas em paralelo<sup>114</sup>; 2 vezes somente em Lucas (Cf. Lc 9,26;11,13); somente 1 vez em Mateus (Cf. Mt 28,19), e 73 vezes em João. Com efeito há uma disparidade de ocorrências da expressão em João comparativamente aos sinóticos, mas perfeitamente consonante com o facto desse evangelho pertencer a uma época tardia, correspondente ao uso de “*ho patèr*” nas fórmulas litúrgicas, e mais propriamente no batismo.<sup>115</sup>

b) *Com pronome possessivo na segunda pessoa* - “*Vosso Pai*”<sup>116</sup>: ocorre 1 vez em Marcos (Cf. Mc 11,25); 2 vezes em Mateus e Lucas em simultâneo<sup>117</sup>; 12 vezes somente em Mateus<sup>118</sup>; 1 vez em Lucas (Cf. Lc 12,32), e 2 vezes em João (Cf. Jo 8,42;20,17).

c) *Com pronome possessivo na primeira pessoa* - “*Meu Pai*”<sup>119</sup>: surge simultaneamente 1 vez em Marcos e Mateus (Cf. Mc 8,38//Mt 16,27); 1 vez em simultâneo em Mateus e Lucas (Cf. Mt 11,27//Lc 10,22); 13 vezes somente em Mateus<sup>120</sup>; 3 vezes somente em Lucas (Cf. Lc 2,49;22,29;24,49), e 25 vezes em João.<sup>121</sup>

d) *Outros*<sup>122</sup>: em Mateus: “...*não foi a carne nem o sangue que to revelou, mas o meu Pai [ὁ πατήρ μου] que está no Céu*”(Mt 16,17)<sup>123</sup> cuja afirmação muito similar ocorre também em Mt 11,27 e Mc 13,32; e em Lucas: “*e Eu disponho do Reino a vosso favor, como meu Pai dispõe dele a meu favor [ὁ πατήρ μου βασιλείαν]*” (Lc 22,29); estas expressões e as anteriores concernentes a “*Meu Pai*” confirmam a íntima e exclusiva relação que Jesus estabelece com Deus, uma revelação sobre o poder do Reino que ele reserva somente aos discípulos nos sinóticos – e depois aos seus interlocutores no evangelho de João.

## II - *Abbá como invocação (oração)*:

<sup>113</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 43-46.

<sup>114</sup> Apesar da designação “*ho patèr*” surgir duas vezes em Mt 11,27//Lc 10,22 o artigo tem um “*sentido genérico*”: Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 43 (nota 27).

<sup>115</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 43.

<sup>116</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 46-52.

<sup>117</sup> Mt 5,48//Lc 6,36;Mt 6,32//Lc 12,30: Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 46 (nota 41).

<sup>118</sup> Mt 5,16.45; 6,1.8.14.15.26;7,11;10,20.29;18,14: Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 46 (nota 43).

<sup>119</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 52-60.

<sup>120</sup> Mt 7,21;10,32-33;12,50;15,13; 16,17;18,10.19.35;20,23;25,34;26,29.53: Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 52 (nota 66).

<sup>121</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 52.

<sup>122</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 61-62.

<sup>123</sup> Segundo J. Jeremias surgem outras afirmações muito semelhantes tais como em Mt 11,27 e Mc 13,32: Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 61.

-Jesus sempre invocou a Deus como “Pai” (*Abbá*): 1 vez num paralelismo sinótico (Cf. Mc 14,36//Mt 26,39//Lc 22.42); 3 vezes simultaneamente só em Mateus e Lucas (Cf. Mt 6,9; //Lc 11,2; Mt 11,25.26//Lc 10,21ab); 2 vezes somente em Lucas (Cf. Lc 23,34.36); só 1 vez em Mateus (Cf. Mt 26,42), e 9 vezes em João (Cf. Jo 11,41;12,27-28;17,1.5.11.21.24.25).<sup>124</sup>

É importante constatar que – e ao contrário da designação *βασιλεία* que é mais circunscrita ao Jesus histórico – a tradição cristã subsequente assumiu o termo “Pai” com grande significância, como é patente nos restantes escritos do NT. Neles, tal expressão, como designação e constitutivo da identidade de Deus, ocorre muito frequentemente, designadamente nos escritos paulinos (44 ocorrências)<sup>125</sup> e nas cartas joaninas (12 vezes)<sup>126</sup>, embora mais raramente – mas sem diminuição da sua pertinência – em Atos (2 vezes: Cf. Act 1,4.7), nas cartas pastorais de tradição petrina (3 vezes: Cf. 1 Pe 1,2.3.17; 2 Pe 1,17), em Hebreus (3 vezes: Cf. Heb 1,5;12,7.9),Tiago (3 vezes: Cf. Tg 1,17.27;3,9), Judas (1 vez: Cf. Jud 1,1) e ainda no livro do Apocalipse (5 vezes: Cf. Ap 1,6;2,27;3,5.21;14,1).<sup>127</sup> Tudo isso contribuiu para uma ulterior reflexão cristológica e soteriológica que, nos séculos seguintes, resultaria na afirmação do dogma trinitário.

Voltando novamente à designação arameia de Jesus, ele invoca Deus pessoalmente *sempre* nos evangelhos como “*Abbá*”, exceto uma vez nos sinóticos no clamor: “*Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?*” (Mc 15,34//Mt 27,46). Contudo, é uma exceção que confirma a regra, já que tal expressão usada pelos evangelistas nos lábios de Jesus não é mais do que a citação da invocação presente no Salmo 22 (Cf. Sl 22,21).<sup>128</sup> Dado o número significativo de vezes que o termo “*abbá*” ocorre nos *logía* (ditos, ou discursos) e invocações de Jesus a Deus, podemos afirmar com alguma segurança que, de facto, é uma expressão que ocupa um lugar central no

---

<sup>124</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 63 (notas: 100 a 104).

<sup>125</sup> 4 vezes em Romanos: Cf. Rom 1,7;6,4;8,15;15,6; 8 vezes em 1ª e 2ª a Coríntios: Cf. 1 Cor 4,15;8,6;15,24;2 Cor 1,2.3ab;6,18;11,31; 5 vezes em Gálatas: Cf. Gal 1,1.3.4; 4,2.6; 8 vezes em Efésios: Cf. Ef 1,2.3.17;2,18;3,14;4,6;5,20;6,23; 3 vezes em Filipenses: Cf. Flp 1,2;2,11;4,20; 4 vezes em Colossenses: Cf. Col 1,2.3.12;3,17; 7 vezes na 1ª e 2ª a Tessalonicenses: Cf. 1Ts 1,1.3;3,11.13;2Ts 1,1.2;2,16; 3 vezes na 1ª e 2ª a Timóteo: Cf. 1 Tim 1,2;5,1; 2 Tim 1,2; uma vez em Tito: Cf. Tt 1,4; e uma vez em Filémon: Cf. Flm 3: Cf. MOULTON, W.F. – GEDEN, A. S., “*ΠΑΤΗΡ*”, *CGNT* (1978) 782-783. É muito frequente ocorrer a expressão paulina a designar Deus como “*Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo*” e que mais tarde foi assumida na liturgia cristã.

<sup>126</sup> 1 Jo 1,2.3; 2,14.15.16.22.23.24;3,1; 2 Jo 3.4.9: Cf. MOULTON, W.F. – GEDEN, A. S., “*ΠΑΤΗΡ*”, *CGNT* (1978), 783.

<sup>127</sup> Cf. MOULTON, W.F. – GEDEN, A. S., “*ΠΑΤΗΡ*”, *CGNT*, (1978), 782-783.

<sup>128</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 63.

anúncio e nas ações de Jesus<sup>129</sup>, e por isso, com uma *relevância teológica capital*. Por isso, de forma a obtermos uma interpretação mais aprofundada e significativa do uso jesuânico da expressão *abbá*, baseamo-nos nalgumas conclusões de J. Jeremias: segundo a análise gramatical do termo arameu *abbá*, consiste mais propriamente num “*balbucio que não se declina nem recebe os sufixos do possessivo*”<sup>130</sup>; isto é, sobressai como uma expressão de uso linguístico restrito e comum no contexto familiar. Por outro lado, *abbá* também era comumente usado no séc. I como “*fórmula de urbanidade*”<sup>131</sup> em detrimento da expressão arcaica “*abî*”, exprimindo uma linguagem que não é exclusivamente infantil, mas também uma forma respeitosa e submissa dos filhos mais jovens ou adultos se dirigirem ao seu pai. Se Jesus dirige-se a Deus com uma expressão tão singular, isso enfatiza a *íntima relação que estabelecia com Ele, e que demonstra ser exclusiva e única*.<sup>132</sup> Portanto, *abbá*, dado o uso exclusivo que Jesus lhe atribui, manifesta também a sua autoridade e marca de identidade que imprime à comunidade dos seus discípulos. Assim, ao ensinar-lhes a oração do Pai-Nosso, *partilha com eles o poder de invocar o abbá*, tornando-os participantes dessa relação íntima que mantém com Ele.<sup>133</sup>

Outro aspeto interessante a considerar é o facto do “*Pai*” ser o Senhor do Reino.<sup>134</sup> Portanto, existe uma ligação entre “*Pai*” e “*Reino*” na pregação de Jesus. J. Meier realça que as designações de Deus como Pai e simultaneamente como Rei, embora sejam insólitas do ponto de vista escatológico, constituem o núcleo da mensagem de Jesus.<sup>135</sup> Mas, à primeira vista, será verosímil haver uma identificação entre “*Pai*” e “*Rei*”? Podemos achar alguma compatibilidade entre duas designações, aparentemente, tão distintas? J. Meier afirma que a figura patriarcal do pai sugere em primeiro lugar um símbolo de autoridade e poder sobre os filhos, e só secundariamente

---

<sup>129</sup> Edward Schillebeeckx faz alusão à importância do termo “*abbá*” e o seu impacto na vida pública de Jesus: “*La vivencia del abba es claramente la fuente del carácter peculiar del mensaje y la praxis de Jesús, las cuales, si prescindimos de esa vivencia religiosa, pierden su autenticidad, su significado y su contenido*”: SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesús. La historia de un viviente*, 242 (negrito nosso).

<sup>130</sup> JEREMIAS, J., *Abba*, 66.

<sup>131</sup> JEREMIAS, J., *Abba*, 67.

<sup>132</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 70.

<sup>133</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abba*, 71-73.

<sup>134</sup> Na oração de invocação do Pai-Nosso, o Pai é dador do Reino: “*Pai Nosso (...) venha o Teu Reino*” (Mt 6,9-13 // Lc 11,2-4). O Reino é também a herança escatológica que o Pai dá aos “*Benditos*” – aqueles que se identificam com o seu *serviço salvífico*: “*Vinde Benditos de meu Pai e recebei a herança do Reino prometido desde o início do mundo...*” (Mt 25,34). O Pai dispõe do Reino: “*e Eu disponho do Reino a vosso favor, como meu Pai dispõe dele a meu favor*” (Lc 22,29).

<sup>135</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 365.

um símbolo de amor, uma vez que era o senhor do lar.<sup>136</sup> Assim estabelece um paralelismo entre o *poder soberano* do pai no contexto doméstico e o *poder soberano* do Rei no contexto régio, em que ambos inspiravam respeito, submissão e até temor. Contudo, também refere que os antigos reis de Israel, apesar da violência da sua ação política, podiam ser denominados “*pais para o seu povo, na medida em que o protegiam e se preocupavam por ele, especialmente pelos pobres e os débeis*”<sup>137</sup> e nesse caso, *o denominador comum não é o temor*, mas o cuidado zeloso e paternal de Deus para com os seus filhos, tal como o Rei cuida dos desprotegidos do seu povo. Sob este ponto de vista, justifica-se que “*Pai*” e “*Rei*” não constituem símbolos incompatíveis do ponto de vista religioso. Ainda assim o uso de um termo doméstico associado com um termo de realeza e poder supremo para descrever a ação escatológica de Deus poderá ter sido usado por Jesus para produzir um “*choque retórico e teológico*”<sup>138</sup> e despertar nos seus interlocutores a importância e originalidade do seu anúncio. Portanto, segundo Meier, ainda que haja uma conexão e pontos em comum entre os termos “*Pai*” e “*Rei*”, mantém contudo uma relação antitética que foi usada nos ensinamentos de Jesus e também nas suas parábolas.<sup>139</sup>

Apesar dessa conclusão e ainda que J.Meier admita que o *Abbá* de Jesus inspirasse hipoteticamente, entre outros sentimentos, também o *temor por* comparação com a potestade de um Rei, não é essa a tónica que marca decisivamente o discurso de Jesus acerca de Deus-Pai. Pelo contrário, *nos evangelhos, Jesus identifica e realça que o Abbá é um Pai cheio de bondade.*<sup>140</sup> E semelhante característica manifesta-se de forma tão magistral que Ele é bom *até com “os maus”*, porque efetivamente, para Jesus, o *Abbá* sendo bom, ama a todos incondicionalmente e sem exceções.<sup>141</sup> A respeito deste amor absolutamente inclusivo e universal os sinóticos testemunham uma afirmação

---

<sup>136</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal.Tomo II/1*, 365: o autor acrescenta que o pai dispunha, em certo sentido, da vida e morte dos filhos, uma vez que tomava as decisões relacionadas com o matrimónio, carreiras e suas heranças.

<sup>137</sup> MEIER, John P., *Un Judío Marginal.Tomo II/1*, 365.

<sup>138</sup> MEIER, John P., *Un Judío Marginal.Tomo II/1*, 366.

<sup>139</sup> Cf MEIER, John P., *Un Judío Marginal.Tomo II/1*, 366.

<sup>140</sup> José António Pagola descreve a bondade do Deus de Jesus em contraste com as divindades pagãs: “*O que definia Deus não era o seu poder, como acontecia com as divindades do Império. Também não era a sabedoria, como em certas correntes filosóficas da Grécia. A realidade última de Deus, aquilo que não podemos pensar nem imaginar acerca do seu mistério, Jesus percebia-o como bondade e salvação*”: PAGOLA, J.A., *Jesus, uma abordagem histórica*, 334-335.

<sup>141</sup> “*Hebrew thought also affirmed that God had created both good and evil but could derive from that affirmation the sort of skepticism voiced by Qohelet: ‘one fate comes to all, to the righteous and the wicked’ (Eccl 9:2). Jesus takes this typical experience and exalts it to the insight at a productive level that God is indiscriminately good.*”: KLASSEN, William, “*LOVE (NT AND EARLY JEWISH)*”, *ABD IV* (1992) 386.

exemplar e chocante, sobretudo para os ouvintes do seu tempo: *“Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem. Fazendo assim, tornar-vos-eis filhos do vosso Pai do Céu, pois Ele faz com que o sol se levante sobre os bons e os maus, e faz cair a chuva sobre os justos e os injustos.”* (Mt 5,44-45//Cf. Lc 6,35). Outras afirmações da bondade do Pai estão presentes nos ensinamentos de Jesus: *“porque me chamas bom? Ninguém é bom senão Deus”* (Lc 18,18-19//Cf. Mt 19,17//Mc 10,18); o Pai é bom até ao *“absurdo”* de contar os cabelos de cada pessoa (Cf. Mt 10,30//Lc 12,7); todos devem confiar na bondade providente de Deus que até alimenta os corvos que não semeiam e faz crescer os lírios do campo que não trabalham (Cf. Mt 6,25-34//Lc 12,22-32); o Pai é tão bom que preferiu revelar-se à gente que não contava, os *“pequeninos”* (Cf. Mt 11,25-26//Lc 10,21-22); na parábola dos trabalhadores da vinha, o senhor (o Pai) diz aos servos da primeira hora: *“...não me será permitido dispor dos meus bens como eu entender? Será que tens inveja por eu ser bom?”* (Mt 20,15); o Pai é tão bom, que outros pais comparados com Ele são *“maus”*: *“Ora, se vós, que sois maus, sabeis dar coisas boas aos vossos filhos, quanto mais vosso Pai, que está nos céus, dará boas coisas aos que lhe pedirem?”* (Mt 7,11//Cf. Lc 11,13).

Portanto, o poder da realeza de Deus está sobretudo patente na Sua bondade e misericórdia de *Abbá*. W. Kasper comenta ainda que a conciliação entre a potestade régia de Deus e o facto de ser tratado com um termo tão familiar, pessoal e afetivo como *abbá*, faz todo o sentido porque o seu domínio não se caracteriza como um *senhorio de poder*, mas um *“senhorio de amor”*:

*“La majestad, soberanía y gloria de Dios se conservan pues; pero se reinterpretan: el señorío de Dios es tal en el amor; la gloria de Dios se muestra en su libertad soberana para el amor e el perdón (...) Donde Dios toma el señorío como Padre, allí existe una nueva creación, ha pasado lo viejo, todo se hace nuevo al resplendor del amor, todo es posible”*<sup>142</sup>

Por conseguinte, a este ponto é claro que Jesus revela Deus como um Pai bom e amoroso para com todos os seus filhos, sem excluir ninguém. Outro dado importante sobre o amor do Pai também está presente na oração do *Pai-Nosso*. Nela estão patentes pedidos quotidianos, i.e, o que é pedido ao Pai traduz a Sua própria vontade benevolente e generosa para o mundo e a vida pessoal e comunitária: que não falte o *pão* (Cf. Mt 6,11//Lc 11,3) - o sustento para as necessidades básicas do dia-a-dia -, que abunde o perdão fraterno (Cf. Mt 6,12//Lc 11,4a), e que o mal não prevaleça nem subjogue o ser humano (Cf. Mt 6,13//Lc 11,4b).

---

<sup>142</sup> KASPER, W., *Jesus, El Cristo*, 121.

### 2.2.2 Um *Abbá* com “*entranhas*” de misericórdia

No subcapítulo anterior vimos como o Deus anunciado por Jesus é um *Abbá* bondoso, que manifesta o seu amor até pelos “*maus*” e os “*injustos*”. Essa característica atribuída a Deus encontra-se expressa na tradição bíblica como *misericórdia* (compaixão). Na verdade, é possível que Jesus ao identificar Deus com um Pai, já se baseasse no costume semita que evocava a Deus como “*Pai*” não só para aludir à sua autoridade, mas também à Sua misericórdia. Contudo, o que é inédito em Jesus é o facto de O ter invocado e nomeado com um termo profano e de uso familiar: *abbá*.

Pretendemos a partir de agora constatar se para Jesus a compaixão foi somente um atributo divino entre muitos outros, ou antes o atributo mais específico do *Abbá* revelado na sua mensagem. A esse respeito comenta a ABD:

**“O atributo de Deus mais importante é a sua compaixão para com os ingratos e os maus. Aqui falta qualquer motivo utilitário. Esta conduta ética está total e exclusivamente enraizada na natureza e no modo de proceder de Deus. A única recompensa visível é uma relação com Deus.”**<sup>143</sup>

O termo *compaixão/misericórdia*, quer na forma verbal, quer na forma substantiva, ocorre nos evangelhos com recurso aos vocábulos ἔλεος<sup>144</sup> (*éleos*), οἰκτιρμός<sup>145</sup> (*oiktirmós*) e σπλάγχνα<sup>146</sup> (*splágkna*) e que nos restantes escritos do NT, usam-se associados, ou separadamente, conforme os contextos. Os três vocábulos, em sentido lato, traduzem adequadamente a misericórdia, ainda assim, o sentido estrito de cada expressão traduz especificidades que convém elucidar.<sup>147</sup>

Na edição dos LXX, *éleos* corresponde grande parte das vezes à tradução do termo hebraico *hesed* que significa “*magnanimidade*”, e frequentemente associada às palavras “*amor*” (*hen*), “*fidelidade*” (*êmet*), ou “*bondade*” (*āsah*).<sup>148</sup> Mas, essencialmente, *éleos* no AT expressa na maior parte das ocorrências a permanente fidelidade de Deus à Aliança diante da infidelidade de Israel ou a “*conduta de Deus*

---

<sup>143</sup> “**The attribute of God which is most important is compassion towards the ungrateful and the wicked. Lacking is any utilitarian motive. This ethical guidance is fully and exclusively rooted in the nature and behavior of God. The only reward is in sight is a relationship with God**”: KLASSEN, William, “*LOVE (NT AND EARLY JEWISH)*”, ABD IV (1992) 388 (tradução e negrito nosso). Outros autores apontam para a mesma conclusão: “...*, la misericórdia es el sentido más profundo que Dios quiere realizar en la historia; Dios quiere la vida del hombre, su salvación, no su muerte y su miséria*”: SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente*, 161; “*Um dos traços mais característicos da experiência do Deus de Jesus consiste no fato dele ser misericordioso*”: BOFF, Leonardo, *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*, 119.

<sup>144</sup> ESSER, H.-H., “(ἔλεος) *Misericórdia*”, DTNT III (1993) 99.

<sup>145</sup> ESSER, H.-H., “(οἰκτιρμός) *Misericórdia*”, DTNT III (1993) 102.

<sup>146</sup> ESSER, H.-H., “(σπλάγχνα) *Misericórdia*”, DTNT III (1993) 103.

<sup>147</sup> Cf. ESSER, H.-H., “(ἔλεος) *Misericórdia*”, DTNT III (1993) 100.

<sup>148</sup> Cf. SCHAİK, V., “*Misericórdia*”, DEB (1971) 994.

para com o Homem necessitado.”<sup>149</sup> Por isso traduz frequentemente um sentido de indulgência, misericórdia ou clemência diante do desafortunado.<sup>150</sup> Outro termo muito relevante na tradição bíblica é *oiktirmós*, que pelo menos 6 vezes nos LXX também traduz a expressão *hesed*, mas mais frequentemente o vocábulo רחמים<sup>151</sup> (*rahamim*), proveniente da raiz hebraica רחם<sup>152</sup> (*rhm*). *Rahamim* na tradição veterotestamentária significa o centro dos afetos, uma *caraterística maternal* que corresponde ao plural “*entranhas*”, ou um sentimento intenso de comoção e ternura que *vêm do ventre*.<sup>153</sup> Por outro lado, *rahamim* também é vertido, embora muito raramente, – somente ocorre duas vezes nos LXX<sup>154</sup> – para o termo *splágkna*. Nas restantes ocorrências de *splágkna* (sem equivalente hebreu) nos LXX é normalmente traduzido como “*entranhas*”, “*ventre materno*” ou “*coração*”.<sup>155</sup> Portanto, confirmamos que tanto *oiktirmós* como *splágkna*, assim como os derivados morfológicos (na forma verbal ou adjetivada) de ambos, são praticamente sinónimos na linguagem bíblica e traduzem o mesmo termo hebraico *rahamim*.

Começamos por analisar a famosa afirmação de Jesus na versão lucana sobre a misericórdia do Pai:

“*Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso*” [*Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμωνων ἐστίν*] (Lc 6,36).

Aquilo que nos ressalta à primeira vista nesta perícopa é que Jesus *podia evocar outros atributos do Deus de Israel* – tais como a justiça, fidelidade, ou a santidade<sup>156</sup>, etc. – para justificar a Sua bondade (Cf. Lc 6,35) ou o amor aos inimigos (Cf. Lc 6,27), mas *parece aqui sobressair que a caraterística essencial de Deus-Pai é precisamente a misericórdia, o fundamento para Ele agir com bondade*, cuja afirmação paralela em Mateus verte como *perfeição*: “*Sede perfeitos [τέλειοι] como é perfeito o vosso Pai celeste* [*ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὡς ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστίν*]” (Mt 5,48). Todavia, neste contexto, “*ser perfeito*” (*Téleíos*) não significa *rigor ou perfeccionismo* a que estamos

<sup>149</sup> SCHAİK, V., “*Misericórdia*”, *DEB* (1971) 994.

<sup>150</sup> Cf. ESSER, H.-H., “(ἔλεος) *Misericórdia*”, *DTNT III* (1993) 99-100.

<sup>151</sup> Cf. KUHN, K. G., “רחמים”, *HALOT III* (1995) 1218-1219.

<sup>152</sup> Cf. KUHN, K. G., “רחם”, *HALOT III* (1995) 1216-1217.

<sup>153</sup> Cf. SCHAİK, V., “*Misericórdia*”, *DEB* (1971) 994.

<sup>154</sup> Prov 12,10;26,22: Cf. ESSER, H.-H., *DTNT*, 104.

<sup>155</sup> Cf. ESSER, H.-H., “(σπλάγχνα) *Misericórdia*”, *DTNT III* (1993) 103-105.

<sup>156</sup> A afirmação de Lc 6,36 era de facto uma citação adaptada duma sentença judaica: “*Sede Santos, porque Eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo*” (Lv 19,2b): Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 248 (nota 39). Curioso como no Evangelho Jesus não a cita com o sentido original, mas dá-lhe um novo significado.

A ênfase agora é dada à misericórdia, em vez da santidade.

familiarizados no sentido comum, idêntico ao ideal grego de perfeição.<sup>157</sup> Se assim fosse, seria mais coerente o evangelista nomear qualquer um dos seguintes vocábulos: ἄξιος (*áxios*: perfeito no sentido de “adequado”, ou “digno”)<sup>158</sup>, ἄρτιος (*ártios*: “ordenado”)<sup>159</sup>, ou o termo ὀρθός (*orthós*: perfeito no sentido moral de “direito”, “reto”, “correto”, ou “vertical”).<sup>160</sup> Porém, τέλος (*télos*) exprime mais propriamente a perfeição daquilo que é “completo”, “consumado”, “finalizado”<sup>161</sup>, e nesse âmbito, – tendo em conta o contexto do *amor pelo próximo* evocado no discurso mateano do sermão da montanha – o evangelista coloca nos lábios de Jesus *um apelo para a consumação total e “perfeita” do amor na vida humana, tendo como modelo o amor de Deus-Pai* – e que provavelmente tratou-se duma ampliação da versão de Lucas que conservou o *logíon* original de misericórdia (*oiktirmón*)<sup>162</sup>:

*“A «perfeição» nos Evangelhos tem de ser definida com cuidado. A única exortação direta à perfeição insta as pessoas a serem perfeitas como Deus é perfeito, o que significa, no contexto, ser misericordioso como Deus é misericordioso: «Ele faz com que o sol se levante sobre os bons e os maus e faz cair a chuva sobre os justos e os pecadores» (Mt 5,43-48). Este é o tipo de perfeição que Jesus exige aos seus ouvintes.”*<sup>163</sup>

Portanto, resumindo, todos são convocados a imitar o *Abbá* naquilo que Ele é, no mais íntimo de Si mesmo, na essencialidade do seu Ser bondoso: o amor em plenitude, que não é mais do que a sua misericórdia. Mas voltando ainda à expressão lucana, o vocábulo nomeado *oiktirmós* indica que Deus-Pai se compadece e é misericordioso *a partir das entranhas (rahamim)*; um Deus que sente e ama a partir das *vísceras*, com *caraterísticas maternais*. Tal não ocorre por acaso. Esse termo encontra-se enraizado na própria tradição bíblica veterotestamentária, nomeadamente na linguagem profética e sapiencial, enfatizando esse atributo de Deus. Analisemos: se considerarmos *οἰκτιρμός* derivado da raiz hebraica *rhm*, então ocorre nos LXX na forma substantiva 39 vezes, 11 vezes na forma verbal (*oikteírein*), e 14 vezes como adjetivo (*oiktírmôn*).<sup>164</sup> Pontualmente, quando referido à pessoa de YHWH vem até associado ao adjetivo “grande”: “da tua grande misericórdia” [τό πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν]<sup>LXX</sup> (Sl 50,51; 68,17), “a tua grande misericórdia” [οἰκτιρμὸν σου τὸν μέγαν]<sup>LXX</sup> (Br 2,27); ou ao superlativo “muito”: “as Tuas muitas misericórdias” [οἱ οἰκτιρμοὶ πολλοὶ]<sup>LXX</sup> (Sl

<sup>157</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 248-249.

<sup>158</sup> Cf. TIEDTKE, E., “(ἄξιος) Perfecto, recto”, *DTNT III* (1993) 345.

<sup>159</sup> Cf. SCHIPPERS, R., “(ἄρτιος) Perfecto, recto”, *DTNT III* (1993) 346.

<sup>160</sup> Cf. KLÖBER, R., “(ὀρθός) Perfecto, recto”, *DTNT III* (1993) 347-348.

<sup>161</sup> Cf. SCHIPPERS, R., “Meta, fin (τέλος)”, *DTNT III* (1993) 79-80.

<sup>162</sup> Jeremias atesta que a perícopos de Lc 6,36 não corresponde a material trabalhado por Lucas, mas a um *logíon* de Jesus: Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 249 (notas 40 e 41).

<sup>163</sup> SANDERS, E. P., *A verdadeira história de Jesus*, 258.

<sup>164</sup> Cf. HATCH, E. – REDPATH, H., “οἰκτεῖρειν - οἰκτιρμός- οἰκτιρμῶν”, *CS* (1998) 982-983.

119,156). Veja-se ainda as seguintes perícopes que associam o vocábulo (na forma substantiva ou verbal) à característica paternal:

*“Onde está a emoção das tuas entranhas [τῶν οἰκτιμῶν]<sup>LXX</sup>?*

*Já se esgotaram as tuas ternuras para comigo?*

*Mas Tu és o nosso Pai”* (Is 63,15)

*“Como um pai se compadece [οἰκτιρεῖ]<sup>LXX</sup> dos filhos,*

*assim o Senhor se compadece [οἰκτίρησεν]<sup>LXX</sup> daqueles que o temem.*

*Na verdade, Ele sabe de que somos formados;*

*não se esquece de que somos pó da terra.”* (Sl 103,13-14)

Não obstante, não podemos contabilizar apenas a tradução grega dos LXX, mas o vocábulo original hebraico *rahamim* (ou seus derivados empregues a partir da raíz *rhm*), já que aparece por vezes transposto como *éleios* ou outras expressões, e não propriamente no seu equivalente grego mais comum (*οἰκτιρμός*). Como exemplo disso confrontemo-nos com duas perícopes proféticas paradigmáticas no emprego de *rhm* (“*misericórdia*”), aludindo às *entranhas maternas* de YHWH<sup>165</sup>:

*“Acaso pode uma mulher esquecer-se do seu bebé,*

*não ter carinho pelo fruto das suas entranhas?*

[ἀντῆς τοῦ μῆ ἐλεῆσται (רַחֲמִים)<sup>TM</sup>]<sup>LXX</sup>

*Ainda que ela se esquecesse dele – diz Yahvéh –*

*Eu nunca te esquecerá!”* (Is 49, 15)

*“Efraim é o meu filho querido, o meu menino muito amado. Quanto mais o repreendo, mais me*

*recordo dele. Por isso as minhas entranhas [רַחֲמִים]<sup>TM</sup> se comovem e terei compaixão dele.”* (Jer 31, 20)

Talvez fosse esta linguagem, quem sabe, a mais convincente que os autores bíblicos encontraram para alienar da figura de Deus uma imagem ameaçadora, de uma divindade arbitrária ou indiferente semelhante aos deuses pagãos que “*têm boca, mas não falam; têm olhos, mas não vêem; têm ouvidos, mas não ouvem; e nariz, mas não cheiram; têm mãos, mas não apalparam, e pés, mas não andam, nem da sua garganta emitem qualquer som*” (Cf. Sl 115,5-7). Ao contrário, o Deus de Israel era único: intervinha na vida e na história concreta do povo de modo semelhante à ternura e cuidado de uma mãe pela criança que gerou das entranhas; precisamente a característica que Jesus atribuiu ao Abbá em Lc 6,36//Mt 5,48, e parece-nos ser a mais decisiva.

Vejamos o caso das parábolas de Jesus. Podemos observar, direta ou indiretamente, o Abbá com “*entranhas de compaixão*” apresentado com recurso ao verbo *σπλαγχνίζομαι* (*splagknízomai*) nas seguintes:<sup>166</sup>

<sup>165</sup> Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, 90-92: Queiruga aponta estas passagens e algumas outras como as mais exemplares em revelar a compaixão e o afeto de YHWH no AT.

<sup>166</sup> J. Jeremias atesta que as parábolas do mau servo e do filho pródigo são uma forma eficaz de Jesus manifestar aos seus ouvintes o rosto misericordioso e salvador de Deus-Pai. A parábola do bom

-A *parábola do mau servo* (Cf. Mt 18,23-35): aqui o Reino dos Céus é comparável a um rei que presta contas com os seus servos (v.23). Diante da dívida exorbitante e “gigantesca”<sup>167</sup> de um servo, o rei “*movido de compaixão* [σπλαγγισθεις], *soltou-o e perdoou-lhe a dívida*” (v.27), i.e, *perdoou-lhe a dívida porque a súplica daquele servo revolveu-lhe as entranhas, comoveu-o até ao “mais fundo” do seu coração*. Ainda que depois, este rei se mostre inflexível para com o mesmo servo que não soube perdoar, pensamos que não se deve interpretar como uma “*mudança*” no coração de Deus (de “*misericordioso*” a “*castigador*”). Na verdade, essa reação traduz a sua *indignação* diante da impiedade sofrida pelo devedor, e pelo facto da sua grande misericórdia não ter surtido nenhum efeito sobre o servo de quem se compadeceu copiosamente: “*não devias também ter piedade do teu companheiro, como eu também tive de ti?*” (v.33). Precisamente porque Deus é misericórdia não lhe é indiferente a impiedade. Logo, para Jesus, a misericórdia do Abbá é tão determinante e vital que é suposto repercutir-se na vivência daqueles que a experimentam. Caso contrário, significa rejeitá-la como aspeto decisivo e vital da relação com Deus e o próximo, o que só pode significar colocar-se fora da Salvação que Ele oferece.

-A *parábola do pai misericordioso* (Cf. Lc 15,11-32): Segundo J. Jeremias, em virtude da importância que Jesus dá à figura do Abbá encarnado na personagem do pai<sup>168</sup>, a parábola bem poderia designar-se como a “*parábola do amor do pai*”<sup>169</sup>. Deste modo, quando o filho mais novo decide regressar, “*...,o pai viu-o, e enchendo-se de compaixão* [καὶ ἐσπλαγγίσθη] ...” (v. 20): *eis aqui a figura mais eminente do Abbá, um pai que se comoveu até às entranhas, sentindo o filho a partir do seu ventre “materno”, do mais íntimo de si*. Imediatamente o vemos “*correu*”(v.20) ao encontro do filho, algo inusitado e “*pouco digno*”<sup>170</sup> de um ancião. Além de o *cobrir de beijos* (Cf. v.20), - uma expressão bíblica de perdão<sup>171</sup> - mal deixa concluir a sua confissão.<sup>172</sup> Ora, afinal o filho

---

samaritano expressa como cada um deve ser misericordioso para com o seu próximo, cujo modelo é o Pai: Cf. JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 154, 245 e 254.

<sup>167</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 255.

<sup>168</sup> Joseph Ratzinger comenta a respeito da figura do Pai apresentada na parábola: “*o Deus que encontramos nessa parábola é um Deus extremamente antropomorfo, como, aliás, o Deus de numerosos textos do Antigo Testamento; Ele tem as paixões dum ser humano, alegra-Se, procura, espera, vai ao encontro. Ele não é a geometria insensível do universo, não é a justiça neutra que paira acima das coisas, insensível ao coração e aos afetos. Esse Deus tem um coração, Ele ama com toda a excentricidade típica de uma pessoa que ama.*”: RATZINGER, Joseph (S.S. Bento XVI), *Introdução ao Cristianismo*, 105 (negrito nosso).

<sup>169</sup> JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 158.

<sup>170</sup> JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 160.

<sup>171</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 160.

que esperava ser recebido como um *servo* (Cf. v.19) é acolhido com as honras de um príncipe<sup>173</sup>, e ansiando por um *salário* de “*pão*” (v.17) é antes recebido com a *oferta* de um “*banquete*” com o “*vitelo gordo*” (v.23). Com efeito, Jesus com esta parábola pretende manifestar como Deus ama e perdoa, com uma misericórdia entranhada que assenta na gratuidade, que não contempla qualquer espécie de condição, senão a de reencontrar os seus filhos “perdidos” para lhes restituir a vida (“*estava morto, e voltou à vida*”: v.32) e a dignidade (Cf. v.22). *Deus é assim:*

*“La parábola describe en magnífica sencillez: Así es Dios, tan bueno, tan indulgente, tan lleno de misericordia, tan rebosante de amor.”*<sup>174</sup>

-A *parábola do bom samaritano* (Cf. Lc 10,30-37): Aqui a misericórdia do *Abbá* é apresentada de forma indireta. A partir do momento em que o samaritano entra em cena, e apesar de simbolizar o exemplo da atitude humana perante o próximo, evoca precisamente a figura modelar de Deus-Pai – o samaritano representa a *imitação humana perfeita* do *Abbá*. Veja-se como ele “*que ia de viagem, chegou ao pé dele, e, vendo-o, encheu-se de compaixão [ἐσπλαγχνίσθη]*” (v. 33): a característica por excelência a imitar em Deus. Consequentemente, a misericórdia inspira à ação, pois logo no versículo seguinte vemos uma série de ações relevantes expressas numa impressionante concatenação de verbos: “*Aproximou-se [προσεθῶν], ligou-lhe [κατέδησεν αὐτοῦ] as feridas, deitando nelas [ἐπιχέων] azeite e vinho, colocou-o [ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν] sobre a sua própria montada, levou-o [ἤγαγεν αὐτὸν] para uma estalagem e cuidou [επεμελήθη] dele*”<sup>175</sup> (v.34). Deus é assim, à semelhança daquele samaritano que não se poupou a esforços, improvisando o que tinha à mão (o azeite e vinho, a própria montada, o dinheiro de que dispunha na hora) para aliviar o sofrimento daquele moribundo.

Relativamente a outras ocorrências relevantes nos evangelhos sobre os logia de Jesus, ou outros a respeito da misericórdia de Deus com outros vocábulos, elencamos dois: um trecho lucano do Canto de Zacarias (Cf. Lc 1, 67-79): João Batista é o “*profeta do Altíssimo*” (v.76), dom vindo das “*entranhas misericordiosas do nosso Deus*”<sup>176</sup> [σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν] (v.78); e no confronto de Jesus com os fariseus, responde-lhes em duas passagens mateanas com uma afirmação de inspiração

---

<sup>172</sup> À confissão do filho, o pai não responde, pelo contrário, nem o deixa concluir: Cf. JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 160.

<sup>173</sup> O anel, a túnica e as sandálias parecem indicar um tratamento de honra, reservado apenas a pessoas ilustres e de distinção: Cf. JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 160.

<sup>174</sup> JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 161.

<sup>175</sup> ZERWICK, Max – GROSVENOR, Mary, “*LUCAS 10,28-35*”, *AGGNT* (2008) 264.

<sup>176</sup> ESSER, H.-H., “(ἐλεος) *Misericordia*”, *DTNT III* (1990) 101.

profética veterotestamentária<sup>177</sup> atribuída a YHWH: “*Prefiro a misericórdia ao sacrifício*” [ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν] (Mt 9,13; 12,7). De facto o *Abbá* de Jesus provocou semelhante impacto sobre a imagem de Deus que as que as primeiras comunidades cristãs conservaram-na intacta e como sinal da proximidade íntima, generosa, amorosa e paternal e “*maternal*” que Deus quer estabelecer com cada ser humano.

### 2.2.3 O mandamento do amor

Nos subcapítulos anteriores analisamos o aspeto teológico do Reino, que é Deus revelado como o *Abbá* das entranhas “*maternais*”. Pois é a partir dessa conceção de Deus-Rei que Jesus apresenta o *Amor* como princípio da Sua soberania, e por isso, como exigência para todos os que vivem sob o Seu reinado, *um reinado de Amor*.

Jesus ao resumir o cumprimento da Torah no duplo mandamento do Amor ao próximo e a Deus está a explicitar uma exigência ética com consequências práticas, e que apesar de constituir um *Novum*, enquadra-se na “*sensibilidade ética*” do seu judaísmo contemporâneo.<sup>178</sup> Portanto, colocamo-nos forçosamente perante duas questões pertinentes: *o mandamento do amor proclamado por Jesus e manifesto na sua práxis até que ponto está em conformidade com a mentalidade judaica? Assumindo essa conformidade, onde reside então a Novidade desse mandamento a ponto de superar o próprio judaísmo e tornar-se naquilo que será mais tarde a “marca distintiva do cristianismo”*<sup>179</sup>?

Comecemos por aquilo que há em comum entre Jesus e o judaísmo do seu tempo a respeito do amor a Deus e ao próximo. G. Theissen e A. Merz afirmam que os paralelismos sinóticos de Mt 22,34-20//Mc 12,28-34//Lc 10,25-28 manifestam um *consenso* entre Jesus e o judaísmo:<sup>180</sup> em Mateus e Marcos, à pergunta de um perito da Lei (versão de Mateus) ou de um escriba (versão de Marcos) sobre o maior mandamento da Torah, ambos os evangelistas colocam Jesus a citar Dt 6,5: “*Amarás ao Senhor, teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu entendimento*” (Mt 22,37//Cf. Mc 12,30), e logo de seguida também Lv 19,18: “*Ama o próximo como a ti mesmo*” (Mt 22,37//Cf. Mc 12, 31a), ao que conclui: “*Destes dois mandamentos*

<sup>177</sup> Cf. ESSER, H.-H., “(ἔλεος) *Misericórdia*”, *DTNT III* (1990) 101: Esta afirmação é homóloga às afirmações proféticas de 1 Sm 15,22 e Os 6,6.

<sup>178</sup> Cf. THEISSEN, G., MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 420.

<sup>179</sup> THEISSEN, G., MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 408.

<sup>180</sup> Cf. THEISSEN, G., MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 409.

*dependem toda a Lei e os profetas*” (Mt 22,40) e “*não há maior mandamento do que estes*” (Mc 12,31b). Em Lucas, à pergunta de um legista, Jesus desafia-o com outra pergunta: “*o que está escrito na Lei? Como a interpretas?*” (Lc 10,26), ao que o legista responde, citando as mesmas passagens da Torah: Dt 6,5 e Lv 19,18. O assentimento de Jesus é inequívoco: “*Respondeste bem. Faz isso e viverás*” (Lc 10,28). Portanto, nestas três perícopes paralelas, quanto à conformidade com o judaísmo: em Mateus deparamo-nos com Jesus a explicitar o duplo mandamento do amor a partir da Torah como o núcleo da Lei e dos Profetas; em Marcos, após a afirmação de Jesus, é evidente a concordância do escriba quando diz: “*Muito bem, Mestre...*” (Mc 12,32); em Lucas, é o legista a dar a resposta definitiva, com a aprovação de Jesus. Theissen e Merz acrescentam ainda que a associação dos mandamentos presentes em Dt 6,5 e Lv 19,18, a que o cristianismo primitivo terá assumido como o duplo mandamento do amor, teria possivelmente a influência de tradições judaicas tardias<sup>181</sup>, embora permaneça como uma “*nova criação individual e característica*”.<sup>182</sup> Portanto, como resposta à primeira questão colocada, *Jesus foi consensual com a tradição judaica na afirmação do duplo mandamento do amor ao ponto de justificá-lo de acordo com – e não apesar de – a Torah*. Relativamente à segunda questão, Jesus vai mais longe do que o judaísmo na apresentação do mandamento do amor ao próximo, a começar por alguns aspetos originais no seu discurso, *mas sobretudo, e decisivamente* nas suas atitudes em relação aos marginalizados.

A respeito do discurso jesuânico sobre o *amor ao próximo*, encontra-se contextualizado em três aspetos originais: nas antíteses (Cf. Mt 5,21-48), nomeadamente a sexta antítese que trata do amor ao inimigo<sup>183</sup> (Cf. v.44), na “*regra de ouro*” (Cf. Mt 7,12//Lc 6,31) e na noção de próximo (Cf. Lc 10,29-37). Podemos ainda mencionar uma quarta, igualmente pertinente e que resulta possivelmente duma reinterpretação e suma das anteriores, proveniente da tradição joanina: “*É este o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros como eu vos amei*” (Jo 15,12), mas sob o aspeto original do próprio Jesus ser o exemplo a seguir, alguém que se coloca no lugar de Deus.

---

<sup>181</sup> Os autores apontam para diversas tradições: a literatura rabínica, o judaísmo helenístico, Flávio Josefo, e a literatura apócrifa judaica do séc. II a.C.: Cf. THEISSEN, G., MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 410-412.

<sup>182</sup> THEISSEN, G., MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 411.

<sup>183</sup> J. Jeremias refere até que a sexta antítese é o “*ponto culminante*” de todas as superações do discurso: Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 251.

Enquanto observamos Jesus a ter uma atitude branda e até relegando para segundo plano os aspetos da Torah ligados às normas culturais (ver supra 2.1.2), por outro lado, no discurso antitético do sermão da montanha (Cf. Mt 5,21-48) Jesus é ainda *mais exigente* do que a Torah: *radicaliza-a precisamente nos aspetos que envolvem a relação com outro ser humano, i.e., no amor ao próximo*.<sup>184</sup> Portanto o discurso das antíteses constitui a “*Nova Lei*”<sup>185</sup> fundada no amor. Analisemos em que sentido:

-*Primeira antítese* (v.21-26): tão importante como o quinto mandamento “*não matarás*” (Ex 20,13) é o *respeito pelo irmão*, a ponto de não se irritar contra ele, nem o insultar (v.22) - “*louco*” é qualificado como o pior ultraje que conduz à “*Geena do fogo*” (v.22). Assim, se o insulto e a ira “*matam*” o irmão, o amor exige a reconciliação com ele (v.23-26).

-*Segunda antítese* (v. 27-30): em contraponto com o sexto mandamento “*não cometerás adultério*” (Ex 20,14), Jesus exige o *respeito pela mulher*, geralmente menosprezada no seio de uma sociedade judaica patriarcal. Assim, diante da mulher, o amor exige igualdade e respeito.

-*Terceira antítese* (v.31-32): em relação a um preceito mosaico que permitia ao varão passar uma “*carta de repúdio*” à sua mulher (Cf. Dt 24,1), Jesus *proíbe o repúdio da esposa*, ato comparável ao “*crime legal*” de adultério.<sup>186</sup> Deste modo, no matrimónio, o amor exige fidelidade conjugal (também da parte do homem).

-*Quarta antítese* (v.33-37): perante o segundo mandamento que proibia o falso juramento diante de Deus (Cf. Ex 20,7), Jesus adverte para *não jurar por nada*, pois tudo pertence a Deus-Rei: desde a terra, o escabelo do Seu trono, Jerusalém, a Sua cidade (v.35), e cada pessoa, dado que até os seus cabelos Lhe pertencem (v.36). Consequentemente, o amor tudo considera sagrado, e exige a compatibilidade entre o discurso (basta “*sim, sim*”, “*não, não*”) e a vivência, sem recurso a juramento.

-*Quinta antítese* (v.38-42): em confronto com a retributiva “*Lei de Talião*”, Jesus sobrepõe ao *direito de vingança* (retribuição), o *dever de não oferecer resistência violenta ao violento* (v.38). Propõe antes outra forma de “*resistência*”: o amor exige

---

<sup>184</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 251.

<sup>185</sup> Expressão usada por J. Jeremias: Cf. JEREMIAS, J., *Teologia del Nuevo Testamento I*, 251.

<sup>186</sup> Com efeito, naquele tempo, uma mulher sem marido ficava desprotegida, caindo num estado de marginalização social semelhante à viúva: Cf. PAGOLA, J. A., *Jesus, uma abordagem histórica*, 218-220.

contrariar o desamor (violência) do outro com um excesso de bondade, a ponto de o desarmar da sua maldade.<sup>187</sup>

-*Sexta antítese* (v.43-48): no AT não havia nenhum mandamento que vinculasse alguém a odiar o seu inimigo. Porém, era comum pensar-se que o castigo e a ira divina estavam reservadas aos inimigos.<sup>188</sup> Porém, Jesus declara uma sentença inteiramente insólita: “*Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem*” (v.44), pois assim se converterão em “*filhos do vosso Pai que está nos Céus*” (v.45): Se o Pai é “*perfeito*” (v.48) (ama em plenitude: Cf. cap. 2.2.2) na relação com os “*maus*” (v.45) e os “*pecadores*” (v.45), então é na mesma relação com os inimigos que está patente a plenitude do amor.

Relativamente à regra de ouro, esta resume-se na seguinte sentença: “*o que quiserdes que vos façam os homens, fazei-o também a eles, porque isto é a Lei e os profetas*” (Mt 7,12//Cf. Lc 6,31). Mais uma vez, Jesus coloca o seu ensinamento em alinhamento com a Torah, mas vai ainda mais longe. No Oriente antigo a regra de ouro era famosa, mas porém *formulada negativamente* e expressa na tradição hebraica em Tobias: “*Aquilo que não queres para ti, não o faças aos outros*” (Tob 4,15). Desta vez, Jesus *inverte uma afirmação negativa em positiva*: onde antes bastava a omissão da maldade, agora exige-se a iniciativa da bondade.

Quanto à noção de próximo, Jesus remete-a para a parábola do bom samaritano diante da pergunta do doutor da lei (Cf. Lc 10,29). Se analisarmos atentamente a parábola (Cf. cap. 2.2.2) vemos mais uma vez que é a compaixão que cria a realidade do próximo<sup>189</sup>: “*Qual destes três parece ter sido o próximo daquele que caiu nas mãos dos salteadores? Respondeu o doutor da lei: ‘Aquele que usou de misericórdia para com ele’.* Então Jesus disse-lhe: “*Vai, e faz o mesmo.*” (Lc 10,36-37). Mais insólito ainda é o facto de Jesus nomear como exemplo de *misericordioso* um samaritano, um “*mestiço*” contaminado com sangue pagão, desprezado e até odiado pelos Judeus:<sup>190</sup>

“*Es claro que Jesús elige intencionadamente ejemplos extremos, en el fallo de los servidores de Dios y en el desinterés del odiado mestizo deben los oyentes la incondicionalidad y falta de límites del mandamiento del amor*”<sup>191</sup>

---

<sup>187</sup> Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 419.

<sup>188</sup> Vejam-se alguns exemplos nos Salmos: Sl 9,3.6;21,8;37,20;54,5.7;68,21.23;78,3;143,12; ou até nos profetas: Is 1,24;29,5;41,12;59,18;66,6; Miq 5,9; Na 1,2.8.

<sup>189</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 248.

<sup>190</sup> No séc. I havia até um “*ódio irreconciliável*” entre judeus e samaritanos, dado que alguns samaritanos tinham profanado o Templo de Jerusalém por volta do ano 6-7 d.C.: Cf. JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 247.

<sup>191</sup> JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 247-248.

Com efeito Jesus quebra todas as barreiras sociais, religiosas e de raça. Na mentalidade veterotestamentária o próximo era o vizinho, o “*companheiro*”, o compatriota judeu, alguém de família ou da mesma tribo, mas nunca um estrangeiro ou pagão, *e mais inconcebível ainda, o próprio inimigo*.<sup>192</sup> O conceito de próximo no AT estava sobretudo enraizado na Torah, resumido no seguinte preceito: “*Não te vingará, nem guardarás rancor aos filhos do teu povo, mas amarás o teu próximo como a ti mesmo*” (Lv 19,18). No tempo de Jesus havia já algumas tentativas de alargar esse conceito de próximo não só ao estrangeiro, mas a todas as pessoas.<sup>193</sup> Na mesma linha, Jesus anuncia que o amor é uma realidade inclusiva e universal, *contudo, não lhe bastava afirmar que “próximo” poderia ser qualquer um, mas até o inimigo!* Ora isso remete-nos novamente à análise da sexta antítese de Mateus. Semelhante afirmação encontra-se também presente na perícopos paralela de Lucas (Cf. Lc 6,27). Assim, diante da afirmação sinótica “*amai os vossos inimigos*” confrontamo-nos com uma conclusão primordial: *a justificação de Jesus para semelhante atitude não se fundamenta na Torah, mas na própria bondade de Deus como Abbá* (Cf. cap. 2.2.1) – “*porque Ele é bondoso para com os ingratos e os maus*” (Lc 6,35//Cf. Mt 5,45) – *que se revela na Sua misericórdia: “Sede misericordiosos...”* (Lc 6,36)/“*Sede perfeitos...*” (Mt 5,48). Jesus defende claramente que *é o amor como misericórdia* – e não apenas a fidelidade à Torah, ou a pertença à nação judaica – que deve orientar toda a convivência e ação humana, ao ponto até de amar o inimigo.

Agora podemos afirmar com mais precisão até que ponto Jesus introduziu *uma Novidade*<sup>194</sup> (Novum) com o mandamento do amor:

-enquanto os mestres e rabinos de Israel especulavam sobre estas questões num círculo restrito, na tentativa de justificarem a universalidade do “*amor ao próximo*” a partir da Torah, Jesus – ainda que admitindo a Torah como suma do duplo mandamento – é, em

<sup>192</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 246. Na parábola do bom samaritano “*próximo*” é tradução textual do substantivo grego πλησίον (plêsíon): “*Quem é o meu próximo?*” [Καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον] (Lc 10,29). “*Plêsíon*” nos LXX e na tradição hebraica é a tradução de רֵעִי (“*re’ah*”) que significa precisamente “*vizinho*”, “*colega*”, “*companheiro*”, ou “*camarada*”: Cf. BUCK, C.D. – BAEDEKER, K.- MOULTON, J.H. – MILLIGAN, G., “*πλησίον*”, BAGD (1979) 678; SCHÖKEL, L., “*רֵעִי*”, DBHP (1997) 623.

<sup>193</sup> Por exemplo, o judaísmo helenístico justificava o amor ao próximo extensivo a todos os homens segundo o princípio filosófico de *natureza* (todos os homens possuem uma *natureza comum*). Nos comentários rabínicos a Lv 19,18 chega-se até a especular que “*próximo*” seria todo aquele que foi criado à imagem e semelhança de Deus: Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 417.

<sup>194</sup> Aquilo que constitui a “*marca distintiva da tradição de Jesus*”: Cf. THEISSEN, G., MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 419.

última análise, no próprio Deus, o Abbá das “*entranhas de misericórdia*”, onde apoia e justifica o amor ao próximo e ao inimigo;<sup>195</sup>

-por outro lado, Jesus não exige o mandamento do amor a grupos restritos<sup>196</sup>, mas a todos – inclusive a pessoas depreciadas, pouco recomendáveis, sem qualquer influência ou posição social (pecadores públicos, gente que desconhecia a Lei). Ele pretende superar a lógica do amor ao próximo fundada somente em princípios utilitários – de funcionamento numa sociedade – ou no “*egoísmo de grupo*” que fazia com que se excluíssem reciprocamente. Todos são filhos do Deus<sup>197</sup>, e portanto todos devem formar uma nova comunidade humana que supere os laços do sangue, raça, nação, ideologia ou credo. Só nesse novo contexto *familiar* se vive o amor ao próximo.<sup>198</sup>

É importante concluir também que esta razão de Jesus agir e ensinar só se compreendem na sua totalidade, segundo o horizonte escatológico da irrupção do Reino de Deus. Portanto, a aproximação e pertença ao Reino coincide na imitação da Compaixão do Pai que se exprime em concreto no amor ao próximo e pelo inimigo. Tal não se alcança por vontade humana, mas pela ação salvífica e redentora de Deus que atua com a instauração de um Reinado de amor.

### **2.3 O poder do Reino: a libertação do mal e o perdão dos pecados**

Pela análise efetuada nos subcapítulos anteriores apuramos que a misericórdia do Abbá de Jesus não se trata de uma mera emoção – envolve uma *forte “comoção”* (que faz até “*estremecer*” as entranhas), mas não se limita a ela. Como transparece exemplarmente nas parábolas do bom samaritano e do pai misericordioso (Cf. cap.2.2.2), a verdadeira compaixão conduz à *ação*. Por isso, a misericórdia de Deus não é redutível a um mero sentimento ou afeição: ser misericordioso na linguagem bíblica não é tornar-se mais,

---

<sup>195</sup> Isso é particularmente evidente em Mateus. Se unirmos o discurso: “*Não julgueis que vim abolir a Lei ou os Profetas. Não vim para os abolir, mas sim para levá-los à perfeição.*” (Mt 5,17) com a afirmação final das antíteses: “*...sede perfeitos como o Vosso Pai é perfeito*” (Mt 6,48) fica claro que não é, em última instância, na *Torah nem nos profetas* que Jesus justifica o amor ao próximo, mas no próprio Deus, nomeadamente na plenitude do seu amor perfeito (*télos*), que é a misericórdia. J. Jeremias sublinha também: “*El modelo del amor al prójimo es Dios en su gran misericordia*”: JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 248.

<sup>196</sup> Desejar o bem do inimigo era algo muito restrito apenas a grupos sociais específicos – não como princípio universal, mas por obrigação imposta pela sua condição social: os escravos, os poderosos (nomeadamente os reis) e os filósofos. Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 418.

<sup>197</sup> Amar o inimigo traduz a conversão definitiva. Não se trata de alguém *ser mais ou menos religioso no sentido ritual*, mas no facto de se tornar *filho ou filha* do Abbá: “*Fazendo assim, tornar-vos-ei filhos do vosso Pai que está nos Céus*” (Mt 5,45).

<sup>198</sup> Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 419.

nem menos “*sentimental*”, mas agir em conformidade com a necessidade do outro, a quem se ama desde as entranhas, e transfigurar-lhe a vida à imagem desse Amor.

Tendo presente esta compreensão da misericórdia de Deus e confrontando-a com a atividade itinerante e taumaturga de Jesus, podemos afirmar que a misericórdia/Amor do Pai (Abbá) é o “*poder*” do seu Reino em ação, manifestado na vida de Jesus: poder para libertar as pessoas do mal, poder para aliviar-lhes o sofrimento, e poder para perdoar os pecados. Portanto, encontramos-nos perante a *dimensão soteriológica* do Reino e a sua concretização na pessoa de Jesus:

“*Com su anuncio del Reino de Dios prometió el cumplimiento de todas las esperanzas, ansias y anhelos de los hombres en orden a un **cambio fundamental de todas las situaciones** y con vistas a un comienzo nuevo incomparable. La esperanza primigenia, que ya se encontra en el mito y que asumieron los profetas del Antiguo Testamento, en el sentido de que en el tiempo de redención, cuando llegue el reino de Dios, acabará todo dolor, todas las lágrimas y toda angustia, esa esperanza se la apropió Jesús*”<sup>199</sup>

Com efeito, a compaixão do Deus-Rei, revelado como o Abbá de Jesus traduziu-se na compaixão manifestada na sua vida pública. E isso é um facto incontornável, ao ponto até de autores afirmarem que *a característica mais dominante da mensagem do Anúncio do Reino em Jesus é a compaixão*.<sup>200</sup> À semelhança do que fizemos no subcapítulo 2.2.2 em relação a Deus, verifiquemos agora as ocorrências dos vocábulos *splágkna*, *oiktirmós* e *éleos* atribuídos direta e exclusivamente às ações e atitudes de Jesus nos evangelhos nas suas diversas formas (substantiva, verbal ou adjetivada), sejam elas iniciativa sua, ou consequência da súplica daqueles que o procuravam:<sup>201</sup>

-*Éleos*: ocorre 4 vezes no evangelho de Mateus (Cf. Mt 9,27;12,7;15,22;17,15), duas vezes em Marcos (Cf. Mc 10,47.48), e 2 vezes em Lucas (Cf. Lc 17,13;18,38) e traduz sempre como Jesus reage com compaixão diante dos pedidos de doentes em sofrimento, ocorrendo com alguma frequência a fórmula de súplica: “*Filho de David, tem compaixão...*”.

-*Splágkna*: curiosamente aparece somente na forma verbal *splagknízomai*. Desta forma os evangelistas atribuem a Jesus precisamente a mesma *compaixão “vinda das entranhas”* de Deus Pai, e que manifesta em ações diante das multidões, do povo abatido, ou ainda de gente que sofre: surge 5 vezes em Mateus (Cf. Mt

---

<sup>199</sup> KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, 142 (negrito nosso).

<sup>200</sup> KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, 116: “*para Jesús la llegada del reino de Dios se halla bajo el signo de la misericordia y del amor de Dios para con los pecadores*”; SANDERS, E.P., *A verdadeira história de Jesus*, 257: “*A característica do ministério de Jesus era a compaixão e não o juízo.*”

<sup>201</sup> Cf. ESSER, H.-H., “( *ἔλεος*)*Misericordia*”, *DTNT III* (1990) 99-101; ESSER, H.-H., “( *οἰκτιρμός*)*Misericordia*”, *DTNT III* (1990) 102-103; ESSER, H.-H., “( *σπλάγχνα*)*Misericordia*”, *DTNT III* (1990) 103-104.

9,36;14,14;15,32;17,15;20,34), 4 vezes em Marcos (Cf. Mc 1,41;6,34;8,2;9,22), e uma vez em Lucas (Cf. Lc 7,13).

-*Oiktirmós*: somente ocorre duas vezes em Lucas como adjetivo (Cf. Lc 6,36) e atribuído a Deus (Cf. cap. 2.2.2). Não é atribuído diretamente a Jesus nos evangelhos, embora Tiago faz a seguinte alusão à segunda vinda do Senhor (Jesus Cristo): “...o Senhor é cheio de misericórdia e compassivo [*οἰκτίμων*].” (Tg 5,11).

Não devemos apenas avaliar a *quantidade* de ocorrências – que, como observamos, são escassas –, mas, em primeiro lugar, a grande relevância (*qualidade*) de contextos que evocam, e como abrangem uma parte tão significativa do ministério de Jesus. Em segundo lugar, e não menos importante, é termos contabilizado até agora somente as atitudes de compaixão *explícitas*. Porém há muitas outras *implícitas*, que se tornam óbvias nas diversas ações e atitudes de Jesus: o facto dele mesmo tomar a iniciativa de perdoar pecados, apelar ao perdão e amor fraterno, sentar-se à mesa com pecadores, aproximar-se, tocar, ou deixar-se tocar por pessoas em estado de impureza legal – por exemplo, leprosos (Cf. Lc 17,12), um hidrópico (Cf. Lc 14,1-6), ou hemorrágica (Cf. Mc 5,25-34) –,etc. Com efeito, há indícios mais que suficientes a sugerir como toda a sua vida pública foi determinadamente marcada pela tonalidade da misericórdia.

A partir desta análise, agora podemos contextualizar melhor a afirmação acima apresentada por J. Jeremias: todas as atitudes de Jesus, nomeadamente as *atitudes compassivas*, traduziram de tal forma uma práxis salvífica de *mudança e transformação da realidade* nas suas várias valências (social, religiosa, e histórica) que, por um lado confirmaram as esperanças e expectativas escatológicas e apocalíticas do seu povo, mas por outro lado chocaram com as concepções sociais e religiosas daquele tempo. Desta forma, o seu modo de agir constituiu em muitos aspetos uma *inversão de paradigmas*.

### **2.3.1 A inversão da ordem da realidade: o Reinado de Deus decreta o fim do “reinado” do mal e do sofrimento humano**

Provavelmente uma das razões mais evidentes que levaram Jesus a rejeitar um messianismo político e nacionalista de oposição ao domínio romano, seria da própria concepção escatológica que ele tinha do Reino de Deus. Para Jesus, a prioridade de Deus não era libertar Israel da soberania dos romanos ou de qualquer outro invasor, mas libertar definitivamente os homens e mulheres da tirania de inimigos comuns a todos: o mal e do sofrimento. Portanto, nesse sentido, Jesus atuou em ordem a cumprir todas as

esperanças judaicas de redenção e salvação universais que eram esperadas no fim dos tempos.

Os evangelhos testemunham-nos que uma parte significativa da atividade de Jesus centrou-se nas curas, exorcismos e milagres que realizou.<sup>202</sup> Tais ações eram fundamentalmente interpretadas por ele nos evangelhos como sinais da chegada do Reino de Deus que se aproximava para vencer o mal: “*Se expulso os demónios com o dedo de Deus, então é porque chegou até vós o Reino de Deus*”(Lc 11,20//Cf. Mt 12,28), e trazer a Salvação como experiência de cura: “*Ide contar a João o que vedes e ouvis: os cegos vêem e os coxos andam, os leprosos ficam limpos e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e a Boa Notícia é anunciada aos pobres*”(Mt 11,5). Igualmente, a referência mitológica que Jesus faz de Satanás<sup>203</sup> nos evangelhos (Cf. Lc 10,18), implica que a derrota do mal é um indício da escatologia presente do Reino e da sua soberania:

*“En este mundo esclavizado por Satanás, hace su aparición Jesús. Y viene con la autoridad de Dios, no sólo para ejercitar la misericordia, sino también, y principalmente, para emprender la lucha contra el Maligno. (...) En Lc 13,16, Jesús utiliza la imagen de romper las ligaduras que ataban las víctimas de Satanás. Estas victorias sobre el poder del maligno no son únicamente incursiones aisladas en el reino de Satanás, sino más: son manifestaciones de que ha amanecido el tiempo de salvación y de que comienza la aniquilación de Satanás...”*<sup>204</sup>

De tal forma Jesus considerou relevante o anúncio do Reino como experiência terapêutica e de confronto com o mal que outorgou aos seus discípulos a tarefa missionária de serem também eles portadores da Salvação do Reino: “*Pelo caminho, proclamai que o reino dos Céus está perto. Curai os enfermos, ressuscitai os mortos, limpai os leprosos, expulsai os demónios*” (Mt 10,7-8//Cf. Mc 6,7-13//Lc 10,3-11). Encontramo-nos portanto diante duma conceção histórica do triunfo escatológico do Reino de Deus sobre as forças do mal e de tudo quanto oprimia o ser humano: finalmente cumprem-se as promessas e esperanças presentes nas apocalípticas veterotestamentária e intertestamentária.

---

<sup>202</sup> J. Jeremias reúne as ocorrências de curas, milagres e exorcismos nos evangelhos, resumido posteriormente em Atos (Cf. Act 10,38): exorcismos (Cf. Mc 1,21-28 par.; 5,1-20; 5,2// Mt 8,28; Mc 7,24-30 par., Lc 11,14), curas individuais ou coletivas de doenças e aflições (Mc 1,29-31 par.; 1,32-34 par.; 3,9 par.; 1,40-45 par.; 2,1-12; 3,1-6 par.; 5,25-34 par.; 6,53-55 par.; 7,12 par.; 7,32-37; 8,22-26; 9,14-29 par.; 10,46-52 par.; 14,1-6; 22,51; Mt 8,5-13 par.; 9,32-34; 20,30; Lc 13,10-17; 17,12-19; Jo 5,1-18; 9,1-34) e milagres (Mc 6,30-44 par.; 8,1-9 par.; Lc 5,1-11; Jo 21,1-14.): Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 107-108.

<sup>203</sup> A designação “*Satanás*” faz parte da linguagem oriental semita para descrever o mal como uma unidade organizada que se opõe à criação e a Deus. Jesus compara-o a um “*senhor da casa*” (*be’ el zebul*) (Cf. Mt 10,25), ao líder de um exército ou *legião* (Cf. Lc 10,19) que até detém um poder régio oposto à realeza de Deus (Cf. Mt 12,26 par. e Lc 11,18): Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 116.

<sup>204</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 117-118 (negrito nosso).

Agora confrontados com a importância destas ações de Jesus nos evangelhos, convém efetuarmos uma análise hermenêutica das mesmas. Com frequência, as curas físicas nos evangelhos estão associadas à expulsão de um espírito impuro, ou o *espírito da doença*.<sup>205</sup> Por isso, o que é narrado por um evangelista como *cura*, noutra é simplesmente interpretado como *exorcismo*. Era muito comum a um judeu, bem como para qualquer oriental da Ásia Menor daquele tempo, considerar a superação duma doença um sinal da expulsão de um espírito maligno.<sup>206</sup> Com efeito, muitas das denominadas “*possessões demoníacas*” correspondem muito provavelmente a doenças mentais ou perturbações psíquicas que incapacitavam o doente em determinadas situações, deixando-o “*fora de si*”, e portanto aparentando de forma dramática a manifestação de um demónio.<sup>207</sup>

No que respeita aos numerosos relatos de curas e milagres atribuídos a Jesus, J. Jeremias certifica que aplicando-lhes a crítica literária, linguística e da *história das formas* (*formengeschichte*), sofrem uma notável “*contração de matéria*” ao ponto de se resumirem a um “*núcleo histórico*” mais condensado nalgumas intervenções e ações de Jesus consideradas “*assombrosas para os seus contemporâneos*”.<sup>208</sup> A razão da ampliação desses acontecimentos nos evangelhos seria um recurso usado pelas primeiras comunidades para acentuar a autoridade das ações de Jesus.<sup>209</sup> Por outro lado, algumas curas, apesar do seu carácter extraordinário e excecional, teriam uma causa psíquica que Jesus desbloqueou com uma “*terapia*” de proximidade, compreensão e relação pessoal com essas pessoas, recuperando-lhes a autoestima, o sentido de esperança e a vontade de se reabilitarem socialmente. Portanto, aquilo que hoje se denominam como “*terapias de superação*”, Jesus o terá feito com pessoas de um modo natural e espontâneo, na oferta da Salvação e da sua amizade incondicional.<sup>210</sup> Por exemplo, Karl Rahner enfatiza a essência do *milagre* pelo simples facto de ser um ato que se concretiza em cada indivíduo:

---

<sup>205</sup> Veja-se por exemplo o caso da narrativa da cura da sogra de Pedro em Lucas (Cf. Lc 4, 38-39): Jesus ordena ao *espírito da febre* que a abandone, e este obedece. Deste modo ela fica imediatamente curada começando a servi-los.

<sup>206</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 116; SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, 252.

<sup>207</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 116: “*No es nada sorprendente el que también los evangelios se representen las enfermedades mentales como posesión por los demonios. Los evangelios hablan con el lenguaje y las ideas de su época.*”

<sup>208</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 115.

<sup>209</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 111.

<sup>210</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 115; SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, 253-254.

*“por su esencia - ¡cosa muy importante! – son desde el primer momento “milagros” para un determinado destinatario. No son facta bruta, sino que constituyen una interpelación a un sujeto cognoscente en una situación histórica totalmente determinada.”*<sup>211</sup>

Outro aspeto muito importante frequentemente narrado nos evangelhos era a *confiança*, a fé como condição para a cura ou o milagre ocorrer, com recurso à expressão: *“a tua fé te salvou”* (Mc 5,34//Mt 9,22//Lc 8,48; Mc 10,52; Lc 7,50;17,19;18,42). Isso vinculava o doente a entregar-se nas mãos misericordiosas de Deus e confiar no seu amor salvador, algo muito importante para Jesus, e que por outro lado reforçava até o efeito psicológico potenciador da cura.<sup>212</sup>

Voltando novamente à questão do Reino e do seu confronto com o maligno, observamos que também as bem-aventuranças de Jesus revelam a inversão da realidade, outrora dominada pelo mal, e agora moldada e reconfigurada pela Justiça e a consolação por causa da vinda do Reino: Jesus declara como felizes (*makarioi*) *“os que choram”* (Lc 6,21//Cf. Mt 5,4), *“os que têm fome e sede de justiça”* (Mt 5,6) porque com a chegada do Reino então *“serão consolados”* (Mt 5,4//Cf. Lc 6,21), e *“saciados”* (Lc 6,21//Mt 5,6). Porém, isso não é um evento alheio à vontade humana. Deus exige a participação de todos para *inverter o mal*. Para *reinar a justiça, a alegria e a consolação* era vital que *todos* aderissem ao projeto do Reino tornando-se *“misericordiosos”* (Mt 5,7), *“puros de coração”* (v.8), *“mansos”* (v.5) e *“pacíficos”* (v.9). Segundo Jesus, o mal oprime as pessoas, - e sobretudo os mais débeis -, e Deus vem com um Reinado libertador para recriar o mundo e acabar definitivamente com o maligno. Mas não o faz Sozinho, apela que todos participem do Seu Reinado. Portanto, a inversão da realidade do mal devia implicar uma *inversão de valores*, uma mudança na forma de olhar para o seu próximo, e nomeadamente os marginalizados.

### **2.3.2 A inversão de valores: a primazia pelos marginalizados e os pecadores**

Segundo W. Kasper o discurso das bem-aventuranças de Jesus (Cf. Lc 6,20-26//Mt 5,1-12) e a sua *“pregação inaugural”* na sinagoga de Nazaré pela leitura de Is 61,1-2 (Cf. Lc 4,16-30) representam uma *inversão dos valores vigentes*.<sup>213</sup> Em ambos os discursos, a Boa Notícia (*euaggélion*) do Reino não se destina em primeiro lugar *“aos que têm,*

---

<sup>211</sup> RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe – introducción al concepto de cristianismo*, 304. Também E. P. Sanders menciona que um aspeto distintivo da mensagem e da práxis de Jesus consistia no facto do Reino vir para cada individuo, com as suas circunstâncias e peculiaridades: Cf. SANDERS, E.P., *A verdadeira história de Jesus*, 246-247 (negrito nosso).

<sup>212</sup> Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 317-318; SANDERS, E.P., *A verdadeira história de Jesus*, 186-187.

<sup>213</sup> Cf. KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, 143.

*aos felizes, triunfadores*”<sup>214</sup> mas, pelo contrário, os ditosos (*makarioi*) passam a ser “os pobres”(Lc 6,20//Mt 5,3), aqueles que já não esperavam nenhuma alegria ou consolo pelas circunstâncias em que se encontravam, e por vezes – como teremos a oportunidade de analisar mais adiante – já todos julgavam-nos irremediavelmente “condenados” – inclusivamente eles próprios – à situação que viviam. Na verdade, os “pobres”, cujo vocábulo original nos evangelhos é *πτωκοὶ*<sup>215</sup> (*ptôkoî*), constituíam um grupo privilegiado de pessoas a quem Jesus anunciou a Boa Notícia do Reino. Tal não significa que fossem os seus únicos destinatários, visto que os evangelhos testemunham-nos diversas vezes que ensinava às multidões<sup>216</sup>, nas sinagogas (Cf. Mc 1,39//Mt 4,23;Lc 4,15;23.10;Jo 18, 20), em Jerusalém no Templo (Cf. Mc 14,49//Mt 26,55//Lc 22,53//Jo 18,20.Mt 21,23;Lc 19,47;Jo 7,14;8,2), e estabelecia proximidade com pessoas de posição religiosa influente (Lc 7,36; 11,37; Jo 3,1.2). Portanto, o Reino de Deus é anunciado *a todos e é para todos*. Porém, constatamos também nos evangelhos que Jesus dirige de um modo particular a sua mensagem (*euaggélion*) a grupos de pessoas denominadas “pobres”. Isso é sobretudo evidente quando nos confrontamos com a proposição “A Boa Notícia é anunciada aos pobres”[*πτωκοὶ*] (Lc 7,22//Mt 11,5).<sup>217</sup> E os “pobres”, como já vimos, ocupam tanto um lugar de destaque nas bem-aventuranças - logo na primeira afirmação: “Felizes os pobres [*makarioi oí ptôkoî*] porque vosso é o Reino dos Céus” (Lc 6,20) - como também no início da perícopie de Isaiás 60,1-2 que abre o discurso inaugural de Jesus em Nazaré: “O Espírito do Senhor me Ungiu para anunciar a Boa Notícia aos pobres” (Lc 4,18), algo que se pode interpretar – pelo menos segundo Lucas – como a “espinha dorsal” da atividade de Jesus e de todo o seu ministério. Se observarmos melhor esse discurso, constatamos que Jesus identifica a sua missão messiânica com a concretização do jubileu judaico: “o Ano da Graça do Senhor” (Lc 4,19). Aí, segundo Isaiás, a Boa Notícia que chega aos “pobres” consiste na “libertação aos cativos, e aos cegos, a recuperação da vista; a mandar em liberdade os oprimidos, ...”(Lc 4,18). Ora, nesse contexto particular, Isaiás refere grupos de pessoas à margem da sociedade, cuja grande parte vivia condenada à doença, ao abandono ou ao cativeiro, e muito provavelmente sem qualquer hipótese de

<sup>214</sup> KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, 143.

<sup>215</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 133.

<sup>216</sup> Cf. Mc 2,13; 3,32 par.; 4,1 par.; 6,34 par.; 7,14 par.; 8,1 par.; 10,1; Mt 11,7 par.; 23.1; Lc 11,27; 14,25.

<sup>217</sup> J. Jeremias afirma que os *ptôkoî* ocupam um lugar central na pregação de Jesus, revelando a preferência pelos seus destinatários: Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 133.

remissão.<sup>218</sup> Para reforçar o impacto desta passagem sobre os ouvintes, Jesus nomeia dois episódios bíblicos exemplares (Cf. Lc 4, 25-27) da ação salvadora de Deus sobre *condenados* – destino não só reservado aos pecadores, mas igualmente aos pagãos que não conheciam a Aliança e não pertenciam ao povo eleito. Pois são precisamente dois pagãos que Jesus exemplifica como os preferidos aos olhos de Deus, em detrimento dos fiéis de Israel: em tempos de “*grande fome*” o profeta Elias, ao invés de socorrer alguma das viúvas israelitas, foi enviado à *viúva pagã* que habitava em Sarepta na região de Sidom (Cf. vs. 25-26; 1Re 17,1-23); Elias purificou da lepra o *rei pagão* da Síria, Naamã, em vez dos numerosos leprosos de Israel (Cf. v. 27; 2Re 5,1-27). Se observarmos ainda a reação dos seus ouvintes na sinagoga (Cf. v.28-29), concluímos efetivamente que estamos diante duma inversão de valores, por causa do escândalo que provocou. Podemos ainda mencionar mais expressões exemplares e episódios de Jesus nos evangelhos que manifestam a sua *inversão de valores*.<sup>219</sup> Vejamos: a expressão recorrente “*Muitos dos primeiros serão os últimos, e muitos dos últimos serão os primeiros*” (Mt 19,30; Cf. Mt 20,16//Mc 10,31;9,35//Lc 13,30); aquele que aspira a ser o maior no Reino deve-se tornar como uma criança: “*Quem, pois se fizer humilde como este menino será o maior no Reino do Céu*” (Mt 18,4//Cf. Mc 10,13-16//Lc 18, 15-17); os pecadores públicos no Reino seguem à frente dos líderes religiosos de Israel: “*Em verdade vos digo: os cobradores de impostos e as prostitutas irão preceder-vos no Reino de Deus*” (Mt 21,31); o júbilo de Jesus pela revelação do Reino aos humildes, em vez dos letrados: “*Bendigo-Te, ó Pai, Senhor do Céu e da Terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e aos entendidos e as revelaste aos pequeninos.*” (Mt 11,25//Cf. Lc 10, 21-22); na linguagem acutilante das suas parábolas *são favorecidos*: os trabalhadores da última hora que recebem o mesmo salário dos da primeira hora (Cf. Mt 20,1-16); a ovelha perdida a quem o pastor procurou, deixando as outras 99 num ermo (Cf. Lc 15,4-7//Mt 18,10-14); o *pobre* Lázaro que viveu desgraçadamente repousa agora no seio de Abraão, enquanto o *homem rico* que viveu folgadamente foi condenado (Cf. Lc 16, 19-31); os transeuntes às *saídas dos caminhos* entram no banquete enquanto os convidados de honra ficam de fora (Cf. Mt 22, 1-14//Lc 14, 15-24); o filho pródigo de conduta imoral a quem o Pai enche de honras e o acolhe com um banquete, algo que nunca fez pelo obediente filho mais velho (Cf. Lc 15,11-32); haverá mais misericórdia

---

<sup>218</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 138.

<sup>219</sup> Cf. SANDERS, E. P., *A verdadeira história de Jesus*, 249- 250. Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 293-295.

no dia do Juízo sobre as cidades pagãs de Tiro, Sídon e Sodoma do que as cidades judaicas de Corazim, Betsaida e Cafarnaum (Cf. Mt 11,20-24//Lc 10,12-15).

Agora, analisada a inversão de valores levada a cabo por Jesus, detemo-nos mais atentamente a determinar *quem são* os “*pobres*” (ptôkoi) a quem Jesus elege como destinatários preferenciais da Boa Notícia do Reino. Com efeito, o termo bíblico “*pobres*” é muito abrangente e não deve ser associado simplesmente à *pobreza* tal como a concebemos atualmente, no sentido mais exclusivo da situação daqueles que têm poucos recursos económicos. Na literatura profética eram designados com o vocábulo hebreu “*anawîm*”<sup>220</sup>, o mesmo que ocorre no versículo original de Is 61,1. J. Jeremias caracteriza os “*pobres*” nos evangelhos através dos seguintes grupos<sup>221</sup>:

-Os *pecadores (amartôloi)*: não constituíam apenas grupos de pessoas que desobedeciam aos mandamentos da Torah, mas igualmente aqueles que exerciam profissões socialmente desrespeitosas<sup>222</sup>: os publicanos (cobradores de impostos), usurários, e chefes de cobradores de impostos pelo facto de sujeitarem-se a atividades que apelavam à ganância pessoal e à exploração alheia, com a agravante de usurparem os bens dos israelitas para os entregarem aos herodianos e a Roma, eram considerados pecadores públicos, bem como as prostitutas, uma vez que a sua atividade era considerada imoral e impura. Pelo menos uma vez nos evangelhos encontramos a dupla “*publicanos e prostitutas*” (Mt 21,31) e algumas vezes “*publicanos e pecadores*” (Cf. Mt 9,11//Mc 2, 16 // Lc 5,30; 7,34;15,1) de quem Jesus é “*amigo*”(Cf. Mt 11,34//Lc 7,34), e com quem convive frequentemente. Ora, segundo a religião judaica, enquanto os pecadores exercessem estas profissões permaneciam em estado de impureza legal, e portanto, sem qualquer hipótese de Salvação.

-Os “*pequenos*” (*nêpioi*): pessoas incultas, iletradas, sem qualquer formação religiosa. Na sociedade judaica eram consideradas de baixa reputação e de conduta moral duvidosa. Na língua semita eram comumente designados como “*‘amm ha ‘araç*”.<sup>223</sup> Portanto, a sua ignorância religiosa e, eventualmente, a sua conduta afastavam-nos definitivamente do caminho da Salvação. Por outro lado J. Jeremias considera

---

<sup>220</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 138. Neste grupo também podemos incluir as crianças (em especial os órfãos), as viúvas, e todas as mulheres em geral por serem discriminadas numa sociedade vincadamente patriarcal.

<sup>221</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 134-136.

<sup>222</sup> Segundo J. Jeremias eram consideradas profissões imorais e infames: Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 134.

<sup>223</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 137. J. Gnilka atesta que essa designação era oriunda dos fariseus que desprezavam aqueles que ignoravam a Torah: Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 76.

igualmente que os enfermos e todos aqueles que, de alguma maneira encontravam-se numa posição social de fragilidade e extrema dependência – inclusive a pobreza material – eram também considerados “*pequenos*”<sup>224</sup>.

Com efeito, Jesus dirige um olhar distinto da sociedade do seu tempo sobre estes “*pobres*”, dado que ao invés de os condenar, *procura aliviá-los do fardo da culpa e do estigma da opressão religiosa e social de que eram alvos*:

*“Jesús contempla con infinita misericordia a estos mendigos ante Dios, quando en Mt 11,28, los llama «fatigados y agobiados». Su peso es doblamente agobiador: abarca tanto el desprecio público de que eran objeto por parte de los hombres, como la falta de perspectiva de hallar jamás salvación en Dios.”*<sup>225</sup>

Mais ainda, J. Jeremias chega até a afirmar que a maioria dos seus seguidores eram de facto pertencentes a este grupo, os “*pobres*” (ptôkoi).<sup>226</sup>

Portanto, Jesus destaca que a Boa Notícia da Salvação é preferencialmente para os oprimidos e os menos favorecidos, concretamente os “*pobres*” – de acordo com a designação abrangente acima apresentada. A Salvação do Reino não deixa de ser para todos, – nem poderia ser de outra maneira pois a soberania do Reino é universal –, mas se é um Deus compassivo que salva então tem de se dirigir primeiro aos esquecidos e marginalizados pois são eles os mais “*carentes*” de Graça. Esta *inversão de valores*, embora já defendida desde os tempos dos profetas, é agora retomada e assumida por Jesus como escatológica, e por isso central e decisiva, dado que parte duma conceção de Deus centrada num amor misericordioso.

### **2.3.3 A inversão socio-religiosa: O perdão dos pecados e a comunhão de mesa**

Vimos até agora que a atividade itinerante de Jesus não se resumiu somente à pregação, mas também a uma ação taumaturga junto das povoações de Israel, manifestada em milagres, curas e exorcismos que constituíam sinais da chegada iminente do Reino de Deus com poder para combater todo e qualquer aspeto da realidade ainda dominada pelo mal e o sofrimento. Isso traduziu-se concretamente na forma pessoal com que Jesus se aproximava dos enfermos e pessoas perturbadas por aflições de índole psico-somática - naquele tempo interpretadas como “*possessões demoníacas*”. Contudo, os sinais e milagres por si só não são suficientes para inverter essa realidade ainda

---

<sup>224</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 138. Neste grupo também podemos incluir as crianças (em especial os órfãos), as viúvas, e todas as mulheres em geral por serem discriminadas numa sociedade vincadamente patriarcal.

<sup>225</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 138.

<sup>226</sup> “Resumiendo, pues, podríamos afirmar que los seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima”: JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 137.

dominada pelo maligno, por isso o Reino exige a participação de todos no combate ao mal. Para tal era necessária uma *inversão de mentalidade*, mais concretamente, dos valores vigentes no tempo de Jesus que tinham o efeito perverso de discriminar negativamente os pecadores e outras pessoas ignorantes da Torah, a quem os evangelhos designam “*pobres*” (ptôkoi). Para tal, Jesus não só recorre a discursos e parábolas como também ao trato preferencial e pessoal que dá aos “*pobres*”, demonstrando que eles são os primeiros destinatários da Boa Notícia (*euaggelion*) do Reino de Deus, *invertendo* a tendência discriminatória da sociedade do seu tempo: para Jesus, os “*pobres*” não só deviam deixar de ser discriminados, mas acima de tudo deviam ser discriminados positivamente.

A partir dos evangelhos observamos que uma ação concreta de *discriminação positiva* de Jesus em relação aos pecadores e marginalizados traduzia-se na *oferta do perdão dos pecados*.<sup>227</sup> À primeira vista isso não aparenta nada de distinto da tradição judaica uma vez que o perdão dos pecados fazia parte do costume religioso da época. O culto do Templo previa uma série de ritos que garantiam o perdão de Deus aos pecadores. Na Torah existia até uma extensa lista que preceituava os sacrifícios, imolações e abluções adequados a cada tipo de transgressão ou omissão provenientes dos códigos sacerdotal e de santidade (Cf. Lv 1-18). Além disso, a cada ano celebrava-se o *Yom Kippur*, o grande dia do Perdão, em que Deus perdoava os pecados do povo, sendo-lhes propício e favorável.<sup>228</sup> Contudo, Jesus ao aproximar-se dos pecadores e gente de má fama, proclamava-lhes o perdão dos pecados sem recurso ao culto de purificação do Templo ou à intervenção dos sacerdotes: nele mesmo, na sua pessoa, acontecia o perdão de Deus. Relativamente a esse ponto Nicholas T. Wright comenta:

*“Él ofreció al pueblo el «perdón de los pecados», no sólo con sus palabras sino también con algunas de sus acciones más características, a saber, su acogida a «pecadores» de todas las clases y sus comidas con ellos. En otras palabras, ofreció la bendición que normalmente se obtenía yendo al Templo o, al menos (en la diáspora) orando orientados hacia el Templo. **No hay que pasar por alto la enormidad de este cambio. (...) Lo que se obtenía en el Templo – y había que obtenerlo de nuevo después de haber pecado e incurrido en impureza –, se podía obtener en aquel momento y para siempre aceptando la acogida de Jesús, confiando en él, siguiéndolo.**”*<sup>229</sup>

<sup>227</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 139-140.

<sup>228</sup> Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 66.

<sup>229</sup> WRIGHT, N. T., *El desafío de Jesús*, 145 (negrito nosso). Wright refere ainda na mesma página o episódio onde Jesus após curar um leproso envia-o ao Templo (Cf. Mt 8,4 // Mc 1,44 // Lc 5,44). Daí conclui que *se trata duma exceção que confirma a regra* dado que a necessidade do leproso apresentar-se no Templo não teria como objetivo fundamental cumprir o preceito cultural, mas a necessidade dele ser reconhecido e reintegrado aos olhos da sociedade, e portanto com o beneplácito das autoridades religiosas. *Contudo não é algo conclusivo* dado que J. Jeremias é contrário a esse ponto de vista, afirmando que Jesus não negava o cumprimento de prescrições legais: Cf. JEREMIAS, J., *Teología del*

Os próprios evangelhos atestam esse facto como escandaloso quando os transeuntes se interrogam: “*quem é este que até perdoa os pecados?*” (Lc 7,49; Cf. Mt 9,3; Lc 5,21). Outro aspeto importante, característico da oferta do perdão de Jesus aos “*pobres*” residia no facto dele proclamar o perdão a gente que ainda era pecadora, i.e, *antecipava o perdão antes de qualquer um deles manifestar algum sinal visível de arrependimento ou penitência*.<sup>230</sup> Isso não implica que Jesus dispensasse do seu discurso o chamamento à conversão ou ao arrependimento, apelando à liberdade e à responsabilidade pessoal de todos (Cf. Mc 1,15; Jo 5,24). Mas, na verdade é um facto que Jesus dava mais ênfase à alegria da oferta gratuita e antecipada da Salvação do que ao apelo à penitência, simplesmente porque era aos “*pobres*” (*ptôkoi*) a quem ele dirigia especificamente e mais insistentemente essa oferta incondicional:

*“...según las palabras de Jesús, el amor del Padre se dirige precisamente hacia los hijos menospreciados y perdidos. El que Jesús los llamara a ellos, y no a los justos (Mc 2,17), era aparentemente la disolución de toda la ética; (...). El mundo ambiental en que vive Jesús basa la relación del hombre con Dios en la conducta moral de aquél (la conducta moral del hombre). El evangelio, al no hacer esto, comociona los cimientos de la religión. Por eso, el escândalo nace de la buena nueva (Mt 11, 6 par.), y no primariamente del llamamiento que Jesús hace a la penitencia.”*<sup>231</sup>

Portanto, os “*pobres*” tinham um tratamento preferencial pois o perdão devia chegar até eles como uma experiência *festiva* de alegria e acolhimento, uma vez que Deus *preferia-os* aos justos. Esse era o contraste provocado neles: enquanto a sociedade os rejeitava e os considerava “*perdidos*”, Jesus comunicava-lhes que eram favoritos aos olhos de Deus, e que D’Ele só poderiam esperar benevolência e misericórdia, e não a condenação – veja-se o tratamento preferencial dado nas parábolas à “*ovelha perdida*” (Cf. Lc 15,4-7), à dracma perdida (Cf. v.8-10), ao filho pródigo (v.11-32) e ao contexto final da festa (v.6,9,23). Outro aspeto importante realçado por J. Jeremias é que segundo a concepção

---

*Nuevo Testamento I*, 243. Aparte desta questão, o que nos interessa ressaltar é que pelo menos é evidente e concordante que Jesus oferecia o perdão sem mediação do Templo ou dos seus sacerdotes, dado o carácter escatológico do seu anúncio (rejeitasse ou não o culto do Templo). Nessa matéria o próprio J. Jeremias atesta a autoridade exclusiva de Jesus perdoar pecados, a mesma autoridade que deu aos seus discípulos: Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 277-278.

<sup>230</sup> Cf. SANDERS, E. P., *A verdadeira história de Jesus*, 257; PAGOLA, J. A., *Jesus, uma abordagem histórica*, 212. Há narrativas onde aparecem pessoas que mostram arrependimento diante de Jesus (Cf. Lc 6,36-39), contudo o que mais abunda nos evangelhos são encontros onde ele manifestava o perdão como uma oferta gratuita e incondicional de Deus, particularmente nos casos paradigmáticos de: Zaqueu que se converteu só *depois* de Jesus tomar primeiro a iniciativa gratuita de entrar em sua casa (Cf. Lc 19,1-10); a mulher adúltera a quem defendeu da lapidação pública (Cf. Jo 8,1-11) – um *direito legítimo* de qualquer judeu “*justo*” que se prezasse – e *não condenou* – a pericope acaba sem sabermos *se efectivamente ela se arrependeu ou não*; ou do paralítico a quem Jesus diz espontaneamente: “*filho, os teus pecados estão perdoados*” (Mc 2,5 //Cf. Mt 9,1-8 //Lc 5,17-25 //Jo 5,1-9). Além disso há diversas parábolas demonstrativas do Amor gratuito e misericordioso que Deus oferece (Cf. cap. 2.2.2), tendo especialmente em conta a quem são dirigidas (“*os pobres*”) e, ao mesmo tempo, no intuito de justificar as suas ações diante dos seus opositores: Cf. JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 154.

<sup>231</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 145 (negrito nosso).

dos representantes religiosos judaicos, bem como para a generalidade dos judeus daquele tempo, o arrependimento antecipava o perdão porque baseava-se na conduta moral. Para Jesus, pelo contrário, dá-se uma inversão: era o perdão que devia antecipar e provocar o arrependimento e a mudança de conduta. Portanto, segundo ele, a verdadeira conversão não decorria de um ato moral do sujeito a que Deus se limitava a “confirmar”, mas partia de um ato de amor, o amor misericordioso do Pai para com os seus filhos, *a começar pelos “pobres”*. Portanto, podemos concluir que a marca central da oferta do Perdão em Jesus residia na soberania de Deus, pois o Seu perdão era um *ato gratuito*, supremo e decisivo anterior à própria moralidade e à ordem jurídica e social que o pecado tinha adquirido naquele tempo.

Ainda outro aspeto de grande relevância mencionado nos evangelhos, e intimamente ligado à oferta do perdão, era a comunhão de mesa que Jesus tinha com os pecadores.<sup>232</sup> Os sinóticos relatam-nos que Jesus era acusado de “glutão e beberrão” (Cf. Mt 11,19// Lc 7,34) e criticado por sentar-se à mesa com a dupla “publicanos e pecadores”. A crítica a essa prática de Jesus partia mais frequentemente do partido dos fariseus, que conservavam e propagavam um código de separação entre puros e impuros, justos e pecadores. Jesus justificava a sua atitude com uma afirmação exemplar: “*não são os que têm saúde que precisam de médico, mas os que estão doentes. Não vim chamar os justos à conversão, mas os pecadores*” (Lc 5,32 //Cf. Mt 9,13//Mc 2,17).

Aquilo que constituía um escândalo para a sociedade daquele tempo não era o facto de Jesus reunir-se à mesa *somente* com pecadores, mas o ato de *reuni-los com todos*: nos convívios de mesa de Jesus havia uma mistura de grupos que naquela época seria impensável agrupar.<sup>233</sup> Isso torna-se claro quando, por exemplo, em Lucas o relato menciona: “*encontravam-se com eles, à mesa, grande número de cobradores de*

---

<sup>232</sup> “*Jesús concedió el perdón no sólo de palabra, sino también por medio de acciones. La forma de proclamación de perdón – de proclamación por medio de acciones – que más impresionó a los hombres de aquella época, fue la comunión de mesa que Jesús tuvo con los pecadores: el hecho de que Jesús se sentara a la mesa con ellos.*”: JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 140. Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 135-139.

<sup>233</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 140-141. Para os judeus as comidas tinham um carácter fortemente sectário. Eram uma expressão cultural e social de distinção entre grupos. Por exemplo, há comentários de Hecateu de Abdera (Séc. IV a.C.), Apolónio Mólón e Diodoro Sículo (séc. I a.C.) que confirmam como os judeus não partilhavam a mesa com estrangeiros. Portanto, a mesa era a expressão de um código de pureza que evitava a contaminação quer com pagãos, quer com pecadores. Por outro lado, as questões culturais de *honra* e *vergonha* também impediam pessoas de comer à mesa com os demais: Cf. AGUIRRE, Rafael, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, 35-37;49-50.

*impostos e de outras pessoas*” (Cf. Lc 5,29) e o facto de nos sinóticos *os discípulos* sentarem-se à mesa com eles (Cf. Mc 2,15 // Mt 9,10 // Lc 5,30).

Aprofundemos agora a forte simbologia associada à “*mesa*” e o seu significado não só na cultura semita como também nos povos do Oriente antigo, de forma a retirarmos as devidas ilações deste ato de convivialidade de Jesus com os marginalizados e os pecadores.

Para os judeus, convidar alguém para comer em sua casa significava um sinal de respeito. Evocava um símbolo de paz, intimidade e confiança que se outorgava a tais pessoas. Além disso a comunhão de mesa tinha também um carácter *sagrado*<sup>234</sup> pois representava uma comunidade abençoada e aprovada aos olhos de Deus:

*“Especialmente en el judaísmo, la comunión de mesa significa comunión ante los ojos de Dios, (...). Así que las comidas de Jesús con los publicanos y pecadores no son tampoco meros acontecimientos situados en un plano social, no son mera expresión de la extraordinaria humanidad de Jesús y de su generosidad social y de su simpatía íntima y solidaridad con los despreciados. Sino que su significación es más profunda: esas comidas son expresión de la misión y del mensaje de Jesús (Mc 2, 17), comidas escatológicas, celebraciones anticipadas del banquete salvífico del fin de los tiempos (Mt 8, 11 par.), en las cuales se representa ya ahora la comunidad de los santos (Mc 2,19).”*<sup>235</sup>

Outra faceta interessante e de carácter simbólico era o facto do convívio de mesa ser considerado, em determinados contextos, um *ato de amnistia dado a um preso ou condenado*. J. Jeremias demonstra-o pela ilustração dos seguintes episódios<sup>236</sup>: *a libertação do cativo e reabilitação pública do rei Joaquim pelo convite à mesa real do rei da Babilónia* (Cf. 2 Re 25, 27-30); *o perdão do rei Agripa I concedido ao general Silas quando o convidou à sua mesa*. Com efeito, em Jesus vemos algo simbolicamente muito semelhante. Porém, enquanto a *amnistia régia* era concedida a pessoas importantes e com cargos de poder, a “*amnistia*”(perdão) do Reino é oferecida a gente que não detinha qualquer poder, honra ou prestígio (pelo menos de âmbito religioso ou social): Jesus reunia-se à mesa com os “*condenados*” do seu tempo, declarando de uma forma simbólica o *perdão régio* de Deus, integrando-os também na comunidade escatológica do Reino. Além do mais, tal como apontou J. Jeremias, a imagem do “*banquete*” constituía por si mesmo um símbolo messiânico, um “*símbolo de vida*” da

---

<sup>234</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Abbá*, 261.

<sup>235</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 141 (negrito nosso).

<sup>236</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 141; JEREMIAS, J., *Abbá*, 260.

presença soberana de YHWH na plenitude dos tempos que trazia a Salvação a todos os povos (Cf. Is 25,6-8).<sup>237</sup>

Analisada a grande significação soteriológica que Jesus dá às comunhões de mesa com os pecadores, resta-nos verificar nelas até que ponto representam uma *inversão sob o ponto de vista socio-religioso*. Como já foi referido, tais comunhões de mesa escandalizavam e geravam perplexidade no ambiente judaico, uma vez que constituíam algo contraditório ao costume semita. Rafael Aguirre interpreta esse contraste ao afirmar:

*“Los ritos de mesa reflejan un orden social y lo refuerzan. En el contexto de las comidas compartidas, Jesús cuestiona las jerarquias vigentes en su sociedad y propugna unos valores alternativos.*

*En las comidas con los fariseos critica a quienes buscan los primeros puestos en los banquetes (14,7-11; 20,26) y exhorta a elegir los lugares más humildes (14,10-11); critica también los ritos de pureza de los alimentos (11, 38-39.42) y exhorta a no invitar a gente prestigiosa o a quienes pueden corresponder, sino a los pobres y a los tenidos por impuros para acercarse a lo sagrado (14,12-14). Es decir, cuestiona radicalmente el concepto del honor, el sistema de pureza y las relaciones de patronazgo.*

*En el contexto de una comida con sus discípulos, Jesús critica el poder y la autoridad tal como se entienden habitualmente, encareciendo el servicio y la entrega (22, 14-38). La imagen del señor sirviendo a la mesa a sus siervos es el paradigma de los nuevos valores del Reino (12,37;22,27).”<sup>238</sup>*

Portanto a *inversão socio-religiosa resultante das comunhões de mesa com todos, a começar pelos “pobres”* acontece como:

-*gratuidade*: a honra e o mérito deixam de ser o padrão de seleção dos convidados comensais. O ato de sentar-se à mesa passa a ser agora uma expressão simbólica da oferta gratuita e incondicional do perdão, da reconciliação, e da hospitalidade de Deus a todos, nomeadamente aos “pobres”, - aqueles que mais sofriam com a *inospitalidade* dos outros;

-*rutura* com um sistema religioso de pureza legal onde deixam de haver puros e impuros: todos eram acolhidos no Reino, e esse acolhimento tinha de começar pelos “rejeitados” da sociedade e da religião;

-*desagregação* da antiga ordem social “*senhor-servo*”: se antes era o *servo* que determinava o *serviço comensal* ao senhor, na nova ordem do Reino é o senhor *convertido* no modelo de serviço: *o maior agora é aquele que serve* (Cf. Mc 9,35). *Deus mesmo vem para servir o Homem* (Cf. Mc 10,45 // Mt 20 28 // Jo 13,14-16), algo expresso muito particularmente quer na imagem do Banquete escatológico de Isaías,

---

<sup>237</sup> A par com J. Jeremias outros autores apoiam a mesma tese: Cf. AGUIRRE, Rafael, *La mesa compartida*, 51-52; GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 137-138; SCHILLEBEECKX, Edward, *Jesús. La historia de un viviente*, 191-193.

<sup>238</sup> AGUIRRE, Rafael, *La mesa compartida*, 124-125.

quer também nas parábolas sobre a vigilância em Lucas em contexto comensal (Cf. Lc 12, 37; 22,27).

### **2.3.4 A inversão escatológica: a dupla dimensão da Boa Notícia do Reino - alegria e juízo**

Se o anúncio do Reino de Deus chega a todos como uma Boa Notícia, a começar pelos “pobres”, tal não significa que *chegasse a todos da mesma maneira*.<sup>239</sup> Partindo da atuação e da mensagem de Jesus, podemos afirmar que *enquanto a vinda do Reino é efetivamente uma Boa Notícia para uns, tem de implicar que é muitas vezes uma advertência e um juízo para outros. Simplesmente porque a vinda do Reino representa uma exigência de mudança*: aqueles que antes oprimiam de uma forma religiosa, social ou económica, deviam agora deixar de o fazer e aceitar a nova ordem do Reino que vinha instaurar a justiça e a prioridade do amor para com todos, até aos inimigos.

Portanto, a oferta gratuita da Salvação de Deus, que é expressão do seu amor misericordioso, não podia dispensar paralelamente o *discurso do Juízo*. Em primeiro lugar, porque a Salvação não é uma imposição mas uma oferta que pode ser recusada, em segundo lugar, porque essa mesma Salvação não acontecia de forma neutra, pura e simplesmente sem a denúncia e a conversão, ou transformação ética das instituições e pessoas. A instauração do Reino (Basileia) precisa da colaboração de todos. Jesus, portanto, ao ter uma duplicidade no discurso perdão-juízo, não significa de modo nenhum uma contradição na sua mensagem, mas muito pelo contrário: Jesus evidencia a coerência do carácter eminente e vital do Reino de Deus ao demonstrar que não chega de uma forma neutral, mas para estabelecer uma nova ordem que exige abordagens distintas a situações e pessoas que têm tratamentos e atuações distintas na sociedade do seu tempo. Assim, a “*Basileia*” chega a uns como gozo e consolação (perdão e alegria), e para outros, como advertência e urgência de conversão (juízo e crítica).

Analisemos mais atentamente. Por um lado, há exigências e advertências que Jesus dirige *a todos sem exceção*, ou pelo menos aos israelitas em geral: o perdão fraterno e comunitário deve ser permanente. É algo vital para se construir o Reino de Deus (Cf. Mt 19,21-22//Lc 17,3-4). Se até os “pobres” são perdoados de forma abundante e gratuita, devem agora fazê-lo uns pelos outros e para com todos.<sup>240</sup> O mandamento do amor e o princípio da misericórdia são universais e uma exigência a

---

<sup>239</sup> Cf. PAGOLA, J. A., *Jesus, uma abordagem histórica*, 102-104.

<sup>240</sup> Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 295.

todos os que quiserem entrar no Reino, pois só assim se *convertem* como filhos de Deus-Pai (Cf. cap. 2.2.2 e 2.2.3). Jesus declara que o juízo vem para aqueles que resistem ao anúncio do Reino, sobretudo com a expressão “*esta geração*” (Cf. Mt 23, 34-36// Lc 11,49-51 e Mt 12, 39//Mc 8,11-12//Lc 11,29; Mt 17,17). Nesses contextos, Jesus identifica “*esta geração*” com todos os judeus, em contraposição aos gentios.<sup>241</sup>

Por outro lado, desde o tempo veterotestamentário o juízo de Deus estava reservado aos pecadores, enquanto a recompensa e a Salvação era o destino dos justos. Porém, *Jesus inverte esta sentença* dando uma reviravolta de cariz escatológico: *desta vez os justos são objeto de juízo, enquanto os pecadores são justificados*:

*“Jesús dirige la atención de los δίκαιοι [justos] hacia lo alejados que ellos están de Dios. Ellos, realmente, están más lejos de Dios que los αμαρτωλοί [pecadores], porque tienen muy buen concepto de sí mismos y confían en su propia piedad (Lc 18,9-14),...”*<sup>242</sup>

A partir desta afirmação não podemos interpretar a inversão escatológica de Jesus simplisticamente. Ele não declara que Deus pretendesse castigar os justos e recompensar os que pecavam. A inversão consistia antes numa forma eficaz de denunciar a falsa noção de justo naquele tempo, e sobretudo as falsas seguranças daqueles que se justificavam a si próprios julgando-se “*justos*” aos olhos de Deus. Por outro lado, os “*pobres*”, considerados pecadores, experimentavam a Boa Notícia do Reino como algo imerecido e inesperado, acolhendo-o com uma atitude agradecida, e como tal, era já um sinal da sua remissão.<sup>243</sup> Nesse âmbito, e observando a sociedade judaica do tempo de Jesus, é fácil identificar os que se afirmam “*justos*” ou “*justificados*” diante de Deus: precisamente os líderes e os ricos de Israel. Vejamos:

-os sacerdotes e os anciãos do povo ao questionar a autoridade da atuação de Jesus, ele questiona-os pela sua fidelidade à vontade do Pai, acusando-os de desobediência (Cf. Mt 21,23-32) pois desprezaram o “*caminho da justiça*” (v.32) ensinado por João Batista. Mas os “*cobradores de impostos e as prostitutas acreditaram nele*” (v.32);

-a parábola do grande banquete (Cf. Mt 22,1-10//Lc 14,16-24) é dirigida como juízo aos fariseus (Mateus e Lucas) e também aos sacerdotes (Mateus): julgando-se convidados de honra para o banquete escatológico, na verdade ficarão de fora (Cf. Mt 22,7//Lc 14,24). Por outro lado *esse mesmo banquete é sinal de Salvação* para os que estão de fora (os “*pobres*”), nas saídas dos caminhos;

---

<sup>241</sup> Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 292.

<sup>242</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 146 (negrito nosso).

<sup>243</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 145.

-aos sacerdotes, doutores da Lei e anciãos (Cf. Mc 11,27) Jesus acusa-os de rejeitarem os mensageiros de Deus, contando-lhes a parábola dos vinhateiros homicidas (Cf. Mt 21,33-46//Mc 12,1-12 //Lc 20,9-19);

-o fariseu Simão nada entende de perdão (Cf. Lc 7,36-48) em contraposição com a mulher pecadora que chora aos pés de Jesus: “...digo-te que *lhes são perdoados os seus muitos pecados, porque muito amou*” (v.47);

-Jesus dirige claramente a advertência aos ricos: “*é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no Reino de Deus*” (Mc 10,25). Por outro lado alerta-os com a parábola de Lázaro (Cf. Lc 16,19-31). Também diz que não se pode servir dois senhores: ou Deus ou *Mammon* (divindade que personificava a ganância pessoal) (Cf. Mt 6,24 // Lc 16,13).

Na sentença “*prefiro a misericórdia ao sacrifício*” (Mt 9,13; 12,7) Jesus explicita qual deve ser a natureza do justo: não é essencialmente o cumprimento dos códigos de pureza, da torah ou dos sacrifícios oferecidos no Templo que tornam alguém justo, mas é a *conversão do coração*, uma esperança presente na tradição profética (Cf. Ez 11,19). Portanto, *torna-se justo* quem tiver um coração misericordioso semelhante ao Pai (*Abbá*), e isso não é obra humana, mas dom de Deus – dom contudo que pressupõe a liberdade e adesão humana.<sup>244</sup> Com isso pretende combater uma *falsa piedade* tão propagada entre os líderes religiosos do seu tempo.<sup>245</sup> Por outro lado, felizes são aqueles (preferencialmente e a começar pelos “*pobres*”) que experimentam essa misericórdia, já manifesta nas ações de Jesus. Quanto aos ricos, não deve ser a riqueza a razão da sua segurança (Cf. Lc 12,13-34) mas devem-se tornar justos imitando a bondade de Deus, tornando-se gratuitos e abundantemente generosos (Cf. Lc 19,1-10) com aqueles que pouco ou nada têm. Não é a quantia daquilo que se partilha que conta (Cf. Mc 12,41-44 //Lc 21,1-4), mas a atitude da disponibilidade total dos bens (Cf. Mt 19,21//Mc 10,21// Lc 18,22). *Essa é a condição de entrada dos ricos no Reino.*

Portanto, concluindo, a inversão escatológica do discurso perdão-juízo adverte fundamentalmente aqueles que se julgam seguros – quer por causa da segurança da pertença ao povo eleito (os judeus em geral), quer pela segurança do cumprimento dos preceitos religiosos (líderes religiosos), quer também da segurança dos bens (ricos) – e

---

<sup>244</sup> A tradição paulina irá depois aprofundar bastante esta teologia contrapondo a justificação pela fé à justificação pelas obras da Lei (Cf. Rom 3,28-30;10,4), como uma das razões que fundamentam o anúncio do evangelho aos pagãos que não participavam da Aliança ou da obediência à Torah.

<sup>245</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 176-178.

eleva aqueles que outrora se sentiam desprezados ou até amaldiçoados por Deus (*os “pobres”*).<sup>246</sup>

Apesar da dureza das palavras de Juízo de Jesus, não devemos porém esquecer que a tónica do seu discurso é a compaixão, o que justifica as suas advertências àqueles que não a punham em prática. Contudo nunca o observamos nos evangelhos a condenar definitiva ou irremediavelmente fosse quem fosse. O seu discurso de Juízo é, por um lado uma denúncia para os que são impiedosos e de coração endurecido, e por outro lado, um *“tratamento de choque”* para abalar as falsas seguranças dos *“justos”* e adverti-los a acolherem o Reino e seguirem o exemplo de Deus que se revela como um Pai cheio de bondade e misericórdia.

## 2.4 Síntese

Ao longo deste capítulo vimos como o Reino de Deus ocupa um lugar nuclear na mensagem e atuação de Jesus, e a partir dessa análise estabeleceremos uma comparação com as noções de Reino de Deus abordadas no primeiro capítulo de forma a retirarmos algumas conclusões importantes.

O poder libertador e salvador de Deus-Rei patente nas esperanças vetero e intertestamentárias são expressas na mensagem do Reino em Jesus, quer a partir do seu discurso, quer a partir das suas ações, *contudo com contornos inovadores – alguns superando expectativas, outros substancialmente distintos do expectável:*

-a ação taumaturga e exorcista de Jesus enquadra-se no plano do cumprimento das profecias apocalípticas que mencionavam um *“combate escatológico”* entre Deus-Rei e as forças do mal, culminando no triunfo de YHWH. Com efeito, Jesus assumiu o papel de profeta do fim dos tempos, confrontando-se com o mal e o sofrimento humano através de curas, milagres e exorcismos, libertando as pessoas dos seus males e aflições, ações que ele mesmo interpretou como sinais do triunfo escatológico da realeza de Deus. Deste modo a ordem realidade, outrora dominada pelo maligno e o pecado, - com os céus cerrados -, é agora *invertida* pela vinda do Reino – os céus abrem-se e inaugura-se o tempo favorável da Salvação: o mal começa a ser derrotado. Porém, Jesus ao anunciar o Reino de Deus como triunfo e inversão do domínio do mal, *não interviu ao nível político nem bélico*. Não congregou um grupo de resistentes armados, à semelhança dos zelotas, mas gente simples. O movimento de Jesus não era de cariz

---

<sup>246</sup> Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus Histórico*, 293; JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 171-176.

nacionalista nem violento, mas itinerante, pacífico, e não centralista (não confinou a sua missão a Jerusalém), aberto não só às multidões e a grupos específicos como também individualizado a pessoas concretas.

-Por outro lado, a sua ação terapêutica foi sobretudo evidente junto dos marginalizados do seu tempo, os “*pobres*” (ptôkoí), onde se incluíam também os pecadores. Portanto, *inversamente* ao que era esperado, Jesus não veio cumprir a escatologia para elevar os justos, e castigar os pecadores e pagãos. A sua prioridade era precisamente a reabilitação dos pecadores e a integração dos marginalizados, – inclusive os pagãos – na comunidade escatológica do Reino (algo muito evidente nas misturas de grupos que reunia nas comunhões de mesa). Distintamente das restantes versões apocalíticas segregacionistas e dualistas (os “*bons*” são recompensados, e os “*maus*” condenados), a conceção apocalítica e escatológica do Reino de Deus em Jesus constituiu uma *inversão socio-religiosa e de valores*, por ser aberta, integradora e inclusiva, sobretudo a partir dos símbolos da comunhão de mesa e da oferta do perdão.

-Jesus ao reabilitar e reintegrar religiosa e socialmente os marginalizados e oprimidos de Israel concretiza de certa forma aquilo que é proclamado na parábola do pais misericordioso: *quem estava morto, voltou à vida, e quem estava perdido foi encontrado* (Cf. Lc 15,22.32). Portanto, de uma forma inesperada, encontra-se patente um ato da Justiça de Deus *de dar e restituir a vida*: antes reservado aos justos, afinal concretiza-se agora na justificação (Salvação) dos pecadores.

-À semelhança do símbolo veterotestamentário, para Jesus o Reino também não vinha por vontade humana, mas de Deus. Por isso encorajava os discípulos a orarem ao Pai e pedir-lhe a vinda do Reino (Cf.Mt 6,9-13//Lc 11,1-4) com as suas benesses, muito à semelhança da oração litúrgica do *Qaddish* e das *Dezoito bênçãos*. Por outro lado, se para Jesus o Reino já estava presente, também havia ainda uma dimensão futura inacabada, por realizar, e que era urgente acontecer para transformar a ordem da realidade: *a escatologia jesuânica tanto é futura (por realizar) como presente (em realização), em constante tensão e expansão*. De qualquer forma é uma escatologia que já não se enquadra somente no limiar da esperança, mas na dimensão da realização.

-A vontade do Deus-Rei era sobretudo expressa por “*sentimentos*” e ações de compaixão diante da injustiça e do sofrimento humano, patente não só nas parábolas e ensinamentos de Jesus, mas nomeadamente nas suas ações de misericórdia e proximidade junto dos oprimidos e abandonados de Israel (oferta incondicional do perdão, curas e exorcismos, e comunhão de mesa). A vontade de Deus também não se

cumprir de forma “*mágica*”, mas exige a colaboração de todos. O Reinado de Deus vai-se expandindo na medida do acolhimento e da adesão livre de cada um aos valores do evangelho. Mas tal não é realizado de forma intimista ou individual. Jesus forma uma comunidade de discípulos e seguidores, uma nova “*família*” onde todos vivessem como filhos do mesmo “*Pai*” (*Abbá*), sob o mandamento universal do amor fraterno e sem limites.

-Se Jesus tinha em vista a formação de uma nova comunidade humana inclusiva e universal, a realização do Reino de Deus não se reservava a alguns escolhidos, ou um “*resto*”. Dentro dessa concepção enquadrava-se mais propriamente o paradigma escatológico de João Batista, que aguardava a vinda de Deus como condenação e Juízo iminente para todos, a que só um resto de “*purificados*” pelo batismo de penitência escaparia. Contudo, para Jesus, a vinda do Reino não se marca pela tônica do Juízo, mas é um euaggelíon (*Boa Notícia*), experimenta-se na alegria festiva da Salvação e do perdão. Para ele, o Reino vinha para todos, embora de formas diferentes, dependendo da condição dos destinatários: aos “*pobres*” julgando-se “*perdidos*”, o Reino aproximava-se deles como experiência gratuita e generosa do acolhimento inesperado de Deus; aos que se presumiam “*justos*” ou “*justificados*”, o Reino de Deus aproximava-se deles como denúncia e desafio de mudança, abalando-lhes as falsas seguranças (fosse a piedade religiosa, os bens, ou a pertença à Aliança) de forma converterem-se, a agirem com misericórdia, fiando-se apenas na gratuidade e no amor de Deus revelado como *Abbá*, e assim se tornarem também em cidadãos do Reino.

Mas, segundo Jesus, o Reino também tinha exigências para todos: pela experiência da alegria, perdão e reconciliação, *uns e outros* deviam imitar a Deus-Pai, amando até os inimigos, com atitudes de proximidade e inclusão, perdoando-se fraternalmente. Se ainda assim, havia quem reagisse de forma indiferente à vinda do Reino de Deus (a “*geração rebelde*”) e não abria o coração à mensagem de Jesus, incorria no risco de um Juízo ainda mais implacável daquele reservado aos pagãos que não se converteram. Portanto, para Jesus, o Reino é um acontecimento universal e abrange toda a criação - trata-se do começo de um novo éon – cuja urgência ninguém pode ser indiferente. Era uma realidade *decisiva* que obrigava a uma resolução e mudança.

-Se para Jesus o Reino é uma realidade presente e ao mesmo tempo, futura, já não podemos concluir se era exclusivamente celeste ou exclusivamente terrestre. Pelo menos podemos garantir que Jesus não tinha uma concepção de Reino *a-histórica*, nem

tampouco *unicamente celeste*. Quer na oração do Pai-Nosso, nas bem-aventuranças, ou no discurso antitético, Jesus sugere situações quotidianas e de concretização histórica (fossem presentes ou futuras), contudo não podemos concluir quais seriam de ordem “*celeste*” ou espiritualizada. Contudo, os sinais do Reino presente são já uma concretização do *Reinar de Deus*, situado não só *aqui* (espaço) e *agora* (tempo), como também na circunstância de cada pessoa com quem Jesus se encontrava (vejam-se os nomes e situações consistentes de pessoas citadas nos evangelhos).

-A conceção de Reino, na linha de algumas correntes apocalíticas e proféticas, em Jesus é messiânica e davídica, e também ele se identificou com a figura do Filho do Homem. Porém, o seu messianismo é discreto, sem pretensões políticas ou segregacionistas, mas contemplava como prioridade a fundação de uma soberania soteriológica global: Deus-Rei não vem para castigar, nem derrubar reinos ou regimes humanos, mas sobretudo para salvar os que estavam perdidos, restituir (ressuscitar) a vida aos “*mortos*” - ao nível social, religioso ou cultural -, promover a reconciliação e a Paz universais (o shalom escatológico), e inaugurar um mundo livre do mal e do sofrimento.

## CAPÍTULO III – O DEUS REVELADO NA MENSAGEM DO REINO

### 3.1 Deus como *Abbá*

À luz do que foi aprofundado no capítulo anterior, constatamos que o Deus do Reino é apresentado por Jesus com um rosto paternal a partir do termo arameu *abbá* (Pai), cuja tradução grega do NT transliterou como *Πατήρ* (*Patêr*) (Cf. 2.2.1). O uso de tal designação foi original pois correspondia ao modo de chamar e nomear o pai no ambiente doméstico, íntimo e quotidiano. Não era uma designação comum ao contexto religioso. Pois, Jesus elevou precisamente semelhante designação a substantivo do Deus de Israel, o constitutivo da sua essência. É certo, como já vimos, que um termo muito semelhante, *Abî*, ainda que raro, fora usado no AT para designar a Deus. Contudo *Abî* era um termo solene e “*distante*” pois mantinha a transcendência de YWHW<sup>247</sup>. Mas *Abbá*, pelo contrário, é uma expressão doméstica e familiar, e portanto, mais apelativa à proximidade do que à solenidade. Pensamos que esse pormenor é relevante pois a solenidade judaica andava a par com a noção da santidade de um Deus exclusivamente confinado ao Templo e à Torah, e conseqüentemente comprometido com a exigência da pureza legal que, como vimos anteriormente, Jesus secundarizou. Deste modo Jesus não manifesta um Deus exclusivo dos santos e justos, defendido pelos líderes religiosos judaicos, mas agora um Deus acessível e aberto a todos, a começar precisamente por aqueles a quem outrora se julgava que Deus rejeitava e até punia: os pecadores e os segregados. E isso foi, quem sabe, o maior ponto de discórdia entre Jesus e a religião do seu tempo, pois naturalmente correspondia a uma inversão de valores. Portanto, a nosso ver, o termo *Abbá* significou não só um novo modo de nomear a Deus, mas também um novo modo de encarar o Homem a partir de Deus.

#### 3.1.1 Consequências pessoais e comunitárias da designação “*Abbá*”

A primeira consequência que designamos na nomeação de Deus como *Abbá* consiste na Sua proximidade pessoal que se realizava no encontro com Jesus. Tal conceção de um Deus pessoal não nos parece de todo absolutamente original. Já ocorria de forma pontual através da tradição bíblica, e começava a adquirir cada vez mais relevância no judaísmo contemporâneo de Jesus, embora, aparentemente, não era uma definição generalizada nem das mais comuns ao AT:

---

<sup>247</sup> JEREMIAS, J., *Abbá*, 30.

*“Si nos preguntamos dónde se encuentra aquí la novedad respecto al antiguo testamento, hemos de subrayar este rasgo como el más significativo: Dios es llamado en varias ocasiones Padre de un individuo; así pues, la relación filial con Dios adquiere también un carácter personal, mientras que en el antiguo testamento se trataba siempre de la relación entre Dios e Israel.”<sup>248</sup>*

Ainda que J. Jeremias pareça referir que a relação de Deus com o Homem concretizava-se exclusivamente na Aliança com Israel, parece-nos evidente, contudo, que o AT conserva narrativas de uma relação de Deus mais próxima e “*personalizada*” com determinados indivíduos, como por exemplo os Juízes, profetas, e alguns reis (David, Saul, entre outros). Porém, a afirmação de J. Jeremias pode fazer sentido se tivermos em conta o contexto relacional de Deus com indivíduos nos evangelhos que é, isso sim, distinto daqueles evocados no AT. Se observarmos atentamente as atitudes de Jesus nos evangelhos, constantemente demonstrava a misericórdia, a atenção e o amor do Pai de forma personalizada - e a pessoas que geralmente não constituíam nenhum modelo ou exemplo de eleição. Não podemos deixar de notar que frequentemente os evangelistas têm o hábito de concretizar a Salvação de Deus de um modo inequívoco e exemplar nos encontros de Jesus com *pessoas concretas*<sup>249</sup>, *algumas até identificadas pelo nome*: o cego Bartimeu, filho de Timeu (Cf. Mc 10,46-52), o chefe de cobradores de impostos, Zaqueu (Cf. Lc 19,1-10), Maria de Magdala (Cf. Lc 8,2; Mc 16,9), Marta e Maria de Betânia (Cf. Lc 10,38-42; Jo 11,1-46;12,3), a mulher sirofenícia (Cf. Mc 7,24-30; Mt 15,21-18), o cego de nascença (Cf. Jo 9,1-41), um centurião (Cf. Mt 8,5-13) etc. Também as parábolas lucanas da misericórdia revelam-nos um Deus que procura sempre *um indivíduo, ou algo único*: no caso da parábola do Pai misericordioso (Cf. Lc 15,11-32), o filho mais novo; na parábola da ovelha perdida (Cf. Mt 18,10-14//Lc 15,4-7) é somente *uma* ovelha que procura, havendo “*mais alegria no Céu por um só pecador que se converte, do que por noventa e nove justos*” (Lc 15,7), como igualmente a mulher procura apenas *uma* dracma (Cf. Lc 15, 8-10). Por conseguinte, pensamos encontrar-nos diante de uma linguagem que Jesus usa eficazmente para demonstrar a atenção e o cuidado do *Abbá* por cada pessoa num contexto concreto. Assim também o confirma E. Sanders:

---

<sup>248</sup> JEREMIAS, J., *Abbá*, 28.

<sup>249</sup> Ainda que alguns destes interlocutores de Jesus nos evangelhos nunca tenham correspondido a personagens históricas, contudo é notável a recorrência narrativa de encontros pessoais como paradigmáticos da ação salvadora de Deus; facto esse que, na linguagem veterotestamentária, concretizava-se mais frequentemente em acontecimentos que abarcavam o povo como um todo, ou pelo menos uma comunidade crente.

“Uma parte significativa do ensinamento de Jesus consiste na garantia de que Deus ama cada pessoa individual. Independentemente das suas imperfeições, e que deseja o regresso mesmo do pior de todos.”<sup>250</sup>

Deste modo, concluímos que o Deus de Israel já não age apenas em favor do seu povo ou de uma comunidade específica, mas como *Abbá* revela-se também como um Deus que privilegia o encontro pessoal com cada indivíduo.

Seguidamente, a segunda - e não menos importante - consequência derivada da designação de Deus como *Abbá* era a *filiación*. Quando Jesus chama a Deus “*Abbá*” não se limita a apresentar uma nova conceção de Deus, mas sobretudo assume-O como referência a si mesmo. Do mesmo modo, cada pessoa que invocasse Deus como Pai adquiriria uma nova conceção de *si*. Portanto, aqueles que chamassem a Deus por Pai deviam encarar a sua vida pessoal como um “*viver para*”, e “*viver com*”, enquanto referência a um Deus cuja paternidade implicava confiança, obediência e solicitude como resposta à instauração do Reino.<sup>251</sup> Foi por isso que Jesus considerou como característica essencial para a entrada no Reino de Deus o reconhecimento e adesão a Deus como Pai. Ora, tal reconhecimento só era possível no seguimento de Jesus, nomeadamente na aderência ao seu discipulado, já que ele dirige a expressão “*Vosso Pai*” somente aos discípulos e nunca aos de fora.<sup>252</sup> Portanto, segundo essa perspectiva, só os discípulos podiam reclamar a sua pertença à paternidade do *Abbá*, participando da *filiación* de Jesus:

“*Si Dios es el padre, los discípulos son sus hijos. La filiación es la característica por excelencia del reino: «Si no volvéis a haceros como niños, no entraréis en el reino de Dios» (Mt 18, 3). Los hijos son capaces de decir 'Abba.'*”<sup>253</sup>

Além desta afirmação J. Jeremias confirma que a expressão “*filhos de Deus*” somente ocorre três vezes nos sinóticos (Cf. Mt 9,45 par.; Lc 6,35;20,36). Nesse âmbito, segundo Jesus, tornar-se filho de Deus era considerado uma dádiva e a grande bênção do fim dos tempos. Os discípulos, na condição de *filhos*, ganham o privilégio de receberem os dons do tempo escatológico da Salvação (Cf. Mt 7, 9-11//Mc 11,22-24//Lc 11,9-13//Jo 14,13-14), e tornam-se participantes da Glória de Deus (Cf. Lc 12,32).<sup>254</sup> Desta forma, tanto os discípulos e seguidores de Jesus, bem como aqueles que participavam nas suas

---

<sup>250</sup> SANDERS, E. P., *A verdadeira história de Jesus*, 247.

<sup>251</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología. Volumen I*, 114, 117-118.

<sup>252</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, 213. Cf. também as citações no cap. 2.2.1 na alínea b): «*Com pronome possessivo na segunda pessoa: “Vosso Pai”*».

<sup>253</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 213 (negrito nosso).

<sup>254</sup> Cf. JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 213 -214.

comunhões de mesa, formavam o que os autores designam como a “*familia Dei*”<sup>255</sup> (a família de Deus). Na verdade, todos eles assumiam uma nova identidade, um novo modo de vida tendo como referência o amor do Pai. Tal era a condição de adesão ao Reino de Deus:

*“Las acciones y palabras de Jesús llamaron a la existencia a un Pueblo con una nueva identidad, una nueva familia. (...) Esta comunidade renovada, una «familia» formada en torno a Jesús, incluía a todos y cada uno, y el único «requisito» era la adhesión a Jesús y su mensaje del reino.”*<sup>256</sup>

Portanto, a pertença à “*familia Dei*” não constituía por si só uma condição automática de filiação. Eram necessários novos critérios de vida e de convivência para cada um se tornar “*filho*” ou “*filha*”. O princípio fundamental de convivência, tal como perfilamos no capítulo anterior, resumia-se ao cumprimento do mandamento do amor, com tudo o que isso implica: amar o próximo como a si mesmo, seguir a “regra de ouro”, tendo em linha de conta as exigências presentes no discurso antitético e o amor ao inimigo (Cf. cap. 2.2.3), porém, há outros critérios<sup>257</sup> ainda não mencionados e são também consequência direta da pertença à “*familia Dei*”:

a) a nova família de Jesus é constituída por *aqueles que fazem a vontade do Pai* (Cf. Mc 3,30-35//Mt 12,46-50//Lc 8,19-21): “*aquele que fizer a vontade de Deus, esse é que é meu irmão, minha irmã, e minha mãe*” (Mc 3,35). Do mesmo modo, felizes são os que “*escutam a Palavra de Deus e a põem em prática*” (Lc 11,28).

b) nesta família que se reúne em torno de Jesus há apenas uma autoridade que põe fim a todas as hierarquias humanas de domínio (Cf. Mt 23,8-10). Portanto, a nova aliança familiar com o *Abbá* é mais vinculativa do que a consanguinidade ou submissão às demais autoridades mundanas. Agora todos são “*irmãos*” (v.8b) e portanto deixam de haver “*mestres*” (v.8a), “*pai*” (v.9), ou “*doutores*” (v.10), pois “*um só*” (v.9) é o Pai.

### **3.1.2 *Abbá*: uma designação de transcendência**

A análise anterior remete-nos a uma reflexão mais profunda: na afirmação de Mc 3,35 Jesus não nomeia o pai, e em Mateus é posta em causa a autoridade patriarcal: “*E na terra, a ninguém chameis ‘Pai’, porque um só é o vosso ‘Pai’: aquele que está no Céu*” (Mt 23,9). É certo que, relativamente à perícopes de Marcos, a ausência do pai poderia dever-se ao facto de José estar ausente da vida de Jesus - dada a sua hipotética morte

---

<sup>255</sup> JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 201,214; THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus histórico*, 241.

<sup>256</sup> WRIGHT, N. T., *El desafío de Jesús*, 90 (negrito nosso).

<sup>257</sup> Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus histórico*, 241-242.

prematura (algo que não sabemos de todo, e nos limitamos apenas a especular). Contudo, se tivermos em conta ambas as perícopes (de Marcos e Mateus) concluímos igualmente que Jesus rejeita a autoridade patriarcal, assumida na época pela figura do pai.<sup>258</sup> Compreendemos melhor semelhante atitude se tivermos em conta o *Sitz im Leben*, (contexto vital) do tempo de Jesus: naquela época os *patriarcas*, ou pais domésticos, eram os chefes de família, e como tal, não é inverosímil admitirmos que pudessem restringir até certo ponto a autonomia dos seus filhos. Com efeito, por um lado, era necessário entrar em rutura com a autoridade paterna para pertencer à “*família Dei*”. Por outro lado, Jesus não pretendia que alguém confundisse o *Abbá* com a figura humana, imperfeita, - em determinados contextos e situações, quem sabe, até dominadora - do pai da casa, que devia ser distinto da figura paterna apresentada na parábola de Lc 15,11-32. Vejamos, a partir duma análise do contexto social da época perfilada por J. Pagola, como era a autoridade patriarcal no tempo de Jesus:

*“A autoridade do pai era absoluta. Todos lhe deviam obediência e lealdade. Era ele que negociava os casamentos e decidia o destino das filhas. Ele organizava o trabalho e definia os direitos e os deveres. Todos lhe estavam submetidos.”*<sup>259</sup>

*“Naquela nova família [a “família Dei”] não haveria pais a imporem a sua autoridade patriarcal sobre os restantes. Ninguém exerceria sobre eles um poder dominador. A ninguém se chamaria pai. No movimento de Jesus desaparecia toda e qualquer autoridade patriarcal; só emergiria Deus, o Pai próximo que, de todos, fazia irmãos e irmãs.”*<sup>260</sup>

Em consonância com estas afirmações observamos nos evangelhos que Jesus omite a referência ao pai em Mt 10,28-30; o seguimento do Reino é mais importante que a família de sangue (Cf. Mt 8,19-22//Lc 9,57-62), inclusive o enterro do pai. Portanto, naquele contexto, para Jesus era necessário romper com o vínculo familiar, a começar pela figura de autoridade (o pai), uma vez que a obediência às exigências do Reino devia sobrepor-se à obediência segundo a autoridade paterna (autoridade que não devia ser contestada e que no caso de insubmissão, segundo a própria Torah, podia resultar na morte: Cf. Dt 21,18-21). Na nova ordem do Reino, devia haver apenas uma família, um Senhor, uma autoridade, e um só Pai: o *Abbá*. Contudo, a Sua autoridade não devia ser opressiva nem dominadora, mas marcada pela bondade e misericórdia - a característica aparentemente mais determinante e decisiva do Deus de Jesus (Cf. cap. 2.2.1 e 2.2.2).

Por mais simples que nos pareça esta conceção paterna e benigna de Deus, não deve contudo degenerar num sentido paternalista. Para tal, basta-nos inquirir: será o

---

<sup>258</sup> Cf. THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus histórico*, 241: os autores admitem que Jesus quisesse expressar uma inversão da ordem de importância familiar, colocando em primeiro lugar a figura feminina das irmãs e da mãe, seguindo-se a do irmão, e omitindo a figura do patriarca.

<sup>259</sup> PAGOLA, J. A., *Jesus, uma abordagem histórica*, 44.

<sup>260</sup> PAGOLA, J. A. *Jesus, uma abordagem histórica*, 301.

Deus-Abbá de Jesus um Pai bondoso cuja autoridade manifesta-se aparentemente numa complacência e providência sem limites? O problema de tomarmos a sério tal afirmação significa contentarmo-nos com uma representação divina semelhante a um Deus *ex machina* que Dietrich Bonhoeffer denunciou.<sup>261</sup>

A esse respeito, a posição crítica de Sigmund Freud contribuiu para a *purificação de uma imagem excessivamente providencialista e infantilizante de Deus-Pai*, na medida em que introduziu a problemática da experiência religiosa da figura paterna no cristianismo. Segundo Freud, o Homem procurou na religião uma fuga para a angústia existencial provocada por rejeições e insuficiências culturais, e também pelo sentimento de impotência diante das forças da natureza. Dessa forma, segundo ele, a religião converteu-se numa ilusão e “*neurose compulsiva*” que estimulava o instinto de proteção e conduzia o crente à satisfação dos desejos da infância.<sup>262</sup> Particularmente no caso do cristianismo, Deus-Pai tornava-se na garantia da necessidade religiosa de proteção, convertendo-se assim na quimera da figura paterna:

*“A psicanálise tornou conhecida a íntima conexão existente entre o complexo do pai e a crença em Deus. Fez-nos ver que um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai; (...). Biologicamente falando, o sentimento religioso origina-se na longa dependência e necessidade de ajuda da criança; e, mais tarde, quando percebe como é realmente frágil e desprotegida diante das grandes forças da vida, volta a sentir-se como na infância e procura então negar a sua própria dependência, por meio de uma regressiva renovação das forças que a protegem na infância.”*<sup>263</sup>

*“Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as conseqüências de sua debilidade humana. É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer — reação que é, exatamente, a formação da religião.”*<sup>264</sup>

A respeito destas e outras afirmações semelhantes de Freud, Juan de Sahagún Hernández comenta:

---

<sup>261</sup> Um Deus interventivo nos limites da nossa ação, que nos substituísse na debilidade, nos momentos decisivos da vida e do exercício da nossa liberdade. BONHOEFFER, Dietrich – “*Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*”, Ediciones Sigueme, Salamanca, 2008, 152: “*Las personas religiosas hablan de Dios cuando el conocimiento humano (a veces por simple pereza mental) no da más de sí, o cuando fracasan las capacidades humanas. En realidad, se limitan siempre a ofrecer un deus ex machina, al que ponen en movimiento ya sea para la aparente solución de problemas insolubles, ya sea para recurrir a una fuerza ante los fallos humanos, en definitiva, sacando siempre partido de la debilidad humana, es decir, de los límites humanos.*”

<sup>262</sup> Cf. KASPER, W., *El Dios de Jesu Cristo*, 47; HERNÁNDEZ, Juan de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, 170-171.

<sup>263</sup> FREUD, Sigmund, *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910) V (cap.) In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud XI* (negrito nosso). A corrente edição não nos permite identificar a página, apenas o capítulo onde se encontra a citação da obra e o volume onde está inserida. Cf. a mesma citação de Freud em PLÉ, Albert, *Freud e a religião*, 20.

<sup>264</sup> FREUD, Sigmund, *O futuro de uma ilusão* (1927) IV (cap.) In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud XXII* (negrito nosso). Cf. também FREUD, Sigmund apud PLÉ, Albert, *Freud e a religião*, 26-27.

“Más que resultado del discurso racional, la figura que polariza la atención religiosa es obra de la imaginación por encima de toda lógica. (...). En la historia de la humanidad estas formas van del totemismo al politeísmo y de éste al monoteísmo, **cuya expresión más perfecta es la cristiana porque concede al padre una función relevante en extremo. Relevancia que Freud explica por la estrecha relación entre la creencia en Dios y la nostalgia del padre humano, de modo que el Dios personal cristiano no es más que la paternidad idealizada del hombre.**”<sup>265</sup>

Segundo A. Torres Queiruga, as consequências dessa concepção de Deus resultam no seguinte equívoco:

“**El dios-padre es simplemente el fantasma del hombre-niño que no se atreve a afrontar la realidad; es el fruto narcisista del deseo infantil de omnipotencia o la proyección que aplaca el sentimiento de culpa. Por eso mismo debe ser abandonado. La religión es una neurosis infantil de la humanidad que impede el crecimiento adulto del hombre: negar al dios-padre significa crecer, sanar y acceder a la propia autonomía.**”<sup>266</sup>

A problemática que Freud induz é confrontar-nos com a imagem de um Deus-Pai que anula a autonomia humana sempre que age em nosso favor, conduzindo o Homem a um estado de regressão infantil, inibindo-lhe a maturidade e emancipação enquanto pessoa. Todavia, esse Deus criticado por Freud não é o Deus-Pai da tradição judaico-cristã, nomeadamente o *Abbá* de Jesus. Vejamos:

- Se tivermos em conta a tradição bíblica, Israel preservou sempre a transcendência de Deus, proibindo qualquer representação Sua através de imagens. Por isso, usavam *analogias* para falar D’Ele e da Sua ação na história. A *analogia* permitia evocar uma experiência humana, reconhecível e acessível a todos, mas ao mesmo tempo, um recurso que superava aquilo que era conhecido, abrindo a compreensão a novos significados exclusivamente atribuídos a Deus. Quando Jesus nomeia a Deus “*Abbá*” também o faz por via analógica: n’Ele reconhecemos traços humanos de um ‘*Pai*’ compassivo e generoso, contudo um ‘*Pai*’ essencialmente distinto de todos os outros. Daí, a insistência de Jesus em proclamar a Sua unicidade em Mt 23,9.<sup>267</sup>

- Freud limitou-se a representar o Deus-Pai do cristianismo sob um ponto de vista exclusivamente negativo da figura paterna. Isso é evidente para os psicólogos da religião, nomeadamente Antoine Vergote que crítica Freud por ter ignorado a figura jesuânica do ‘*Pai*’: Deus ao invés de encerrar os crentes nas ilusões dos seus desejos, promete e inspira a todos a busca de uma “*felicidade final*”. Também outros psicólogos, e especialmente o teólogo W. Pannenberg, afirmam Deus-Pai como origem primordial do Homem, a quem acolhe e sustenta, inspirando-o a enfrentar a sua existência com autonomia, confiança e serenidade face às angústias existenciais.<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup>Cf. HERNÁNDEZ, J. de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, 171 (negrito nosso).

<sup>266</sup> QUEIRUGA, A. Torres, *Creo en Dios Padre*, 98 (negrito nosso).

<sup>267</sup> Cf. QUEIRUGA, A. Torres, *Creo en Dios Padre*, 99.

<sup>268</sup> Cf. QUEIRUGA, A. Torres, *Creo en Dios Padre*, 100-101.

- Jesus ao revelar Deus com o rosto de Pai não conduz ninguém a uma *regressão infantil*. Bem pelo contrário. O *Abbá* deseja que cada um adira ao seu projeto: o Reino de Deus. Cada pessoa encontra a sua maturidade e grandeza de filho ou filha, na medida que acolher e assumir o projeto do Reino<sup>269</sup> como participante e corresponsável da Salvação de Deus, levando ao cumprimento o mandamento do amor e as bem-aventuranças. Além disso, o Pai deveria ser o apelo mais cativante e expressivo à conversão, de forma a conduzir o Homem à sua plenitude (*telós*) – portanto, a máxima emancipação – e não à regressão: “*Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso*” (Lc 6,36); “*Sede perfeitos [teleiós] como é perfeito o Vosso Pai celeste.*” (Mt 5,48).

Por conseguinte, a transcendência de Deus segundo a categoria de Pai supera os nossos padrões humanos e religiosos: O Deus-Pai de Jesus não é, por um lado, comparável à figura do pai dominador e, nem por outro lado, semelhante a um Deus “*paternalista*” e sobreprotetor que ameaçasse a nossa maturidade como seres autónomos. Simplesmente, porque não é Pai apenas “*por comparação*”<sup>270</sup>, mas ‘O Pai’ que transcende todos os nossos modelos paternos ou idolátricos, revela-se como *O Único* capaz de conduzir o Homem à sua derradeira autonomia, sem contudo abandoná-lo à sua sorte, libertando-o também da fatalidade.<sup>271</sup> Dessa forma, a promessa divina de Salvação não acontece como consequência de um providencialismo, mas pelo contrário, realiza-se na liberdade humana.

### 3.2 Deus como fonte de humanização

A partir da mensagem do Reino, Jesus demonstra que Deus estabelece como prioridade do Seu reinado um mundo novo e recriado onde nem o mal, nem o sofrimento exercessem qualquer domínio sobre o ser humano. Por isso, Jesus identificou-se com uma ação messiânica muito particular cuja prioridade recaía nos mais débeis e na

---

<sup>269</sup> GESCHÉ, Adolphe, *El sentido*, 32: “*El hombre no está llamado solamente a construir su mundo, sino también el Reino de Dios. (...) En suma, el hombre descubre aquí en el mismo corazón de su referencia a Dios, quién es él y cual es su grandeza. (...) No encuentra el hombre su libertad y grandeza aislándose en sí mismo o en relación con las cosas (inmanencia), sino también en relación con Dios (transcendencia), con un Dios que no es negación o destrucción del hombre, sino su fundamento y garantía.*”

<sup>270</sup> Na verdade, as parábolas de Jesus, e nomeadamente a parábola do pai misericordioso, são comparações que ele estabelece para os seus ouvintes percecionarem a bondade e a misericórdia do Deus de Israel. Contudo, não devemos esquecer que são um meio – não um fim – para as pessoas captarem o mistério de Deus. O uso semita de parábolas e comparações jamais servia para esgotar todo o mistério de Deus, mas antes para “*aproximar*” as pessoas da realidade de Deus.

<sup>271</sup> Cf. GESCHÉ, Adolphe, *Jesucristo*, 49-50.

libertação dos marginalizados. Essa atenção preferencial seria o ponto de partida para uma *renovação* ética, social, e religiosa, a partir de Deus. Portanto, na mensagem e na atuação de Jesus, o projeto do Reino (*Basileia*) converge para uma concretização da soberania e da Glória de Deus no mundo e na criação que exige paralelamente um *projeto ético* de humanização:

“...la esperada revelación definitiva se está realizando y la soberanía y el poder de Dios están haciéndose presentes de una forma nueva en el mundo. Esto es una buena noticia, porque **Dios se acerca a los hombres con una oferta de humanización y vida nueva.** (...)”

*Jesús está en la línea de toda la tradición bíblica que no especula nunca sobre Dios en sí mismo, sino que habla de un Dios que se revela en la historia con un proyecto de salvación para la humanidad*”<sup>272</sup>

Vejamos seguidamente, aquilo que a nosso ver, constituem as linhas orientadoras do *ethós teológico* sublinhado por Jesus, presente nos seus ditos e sentenças.

### 3.2.1 A primazia da felicidade do Homem e a sua relação com o próximo

As bem-aventuranças são designadas por J. Meier como “*macarismos*”, uma expressão proveniente do termo grego *makarioi* e traduz-se como “*felizes*”, “*afortunados*” ou “*ditosos*”.<sup>273</sup> Os *macarismos* constituem um género literário proveniente do Oriente antigo e estão igualmente presentes nas tradições veterotestamentária e intertestamentária. No AT ocorrem frequentemente na literatura sapiencial (38 vezes), das quais 26 ocorrências figuram nos Salmos. J. Meier distingue duas categorias literárias de bem-aventuranças na tradição hebraica até ao séc. I: o âmbito da bem-aventurança típica do estilo sapiencial, que é de índole moral e exprime a recompensa em função da conduta humana, e o âmbito da bem-aventurança apocalíptica, mais tardia, que pressupõe uma mudança radical em tempos de injustiça ou perseguição: os que sofrem são felizes já no presente, pois possuem a garantia do gozo em plenitude no último dia.<sup>274</sup> Ora, Meier admite que as bem-aventuranças do sermão da montanha (Cf. Mt 5,1-7,29) seguem precisamente a mesma orientação teológica e estilo formal das bem-aventuranças apocalípticas<sup>275</sup>, dado até bastante coerente com a escatologia do Reino presente na mensagem de Jesus. Outro dado importante a apontar é que após uma análise exegética das bem-aventuranças, quer J. Meier, quer também G. Theissen & A. Merz concluem que a forma primitiva das bem-aventuranças proveniente da fonte Q (*Quelle*) resume-se possivelmente em três sentenças originárias do Jesus histórico:

<sup>272</sup> VIDAL, MARCIANO, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 70 (negrito nosso).

<sup>273</sup> MEIER, John P., *Un Judío Marginal.Tomo II/1*, 392.

<sup>274</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal.Tomo II/1*, 394.

<sup>275</sup> Cf MEIER, John P., *Un Judío Marginal.Tomo II/1*, 394.

*“Bem-aventurados os pobres, \ pois deles é o reino de Deus.  
Bem-aventurados os (agora) famintos, \ pois serão saciados.  
Bem-aventurados os que (agora) choram, \ pois serão consolados.”<sup>276</sup>*

Se considerarmos válidas as conclusões dos autores, então as bem-aventuranças de Jesus centram-se sobretudo na mudança radical da condição dos “pobres”, os “famintos” e “os que choram”, uma concepção característica do estilo apocalítico. Ora, mesmo não assumindo como definitiva a hipótese dos autores<sup>277</sup>, parece-nos minimamente razoável admitir a partir da leitura das bem-aventuranças que Jesus anunciava através de perífrases<sup>278</sup> a ação de Deus que visava, entre outras coisas, mudar a condição de pessoas que sofriam. Esse sofrimento devia-se portanto à situação de fome, tristeza ou desespero, e pobreza ou exclusão – considerando o significado estrito do termo *ptôkoi* já estudado no cap. 2.3.2 –, situações comuns àquele tempo, dado o contexto socioeconómico em Israel no séc. I. Daí concluímos que segundo a mensagem de Jesus a vontade régia de Deus começa a cumprir-se na garantia das condições básicas da vida humana e na felicidade de todos, a começar pelo bem-estar e consolo dos que mais sofriam. A esse respeito comenta José M. Castillo:

*“Todo esto nos viene a decir que son constitutivos de nuestra humanidad: 1) la vida, en nuestra condición de carne y hueso (carnalidad); 2) la sociabilidad, en nuestras relaciones humanas (alteridad); 3) la individualidad, en nuestra calidad de seres personales diferenciados y relacionados los unos con los otros (libertad). Pues bien, si algo queda patente en los evangelios, es que Jesús centró su atención, su interés y sus preocupaciones en estas tres cosas, ...”<sup>279</sup>*

A questão de Jesus considerar como mais central da sua mensagem a vida concreta do Homem na sua sociabilidade e individualidade, é algo que pode ser discutível. Contudo, dada a sua práxis messiânica de assistência aos mais débeis e o conteúdo das bem-aventuranças, pelo menos podemos concluir que o Deus de Jesus revela-se envolvido e comprometido nesses aspetos da vida humana. De certa forma isso é algo também patente nalgumas petições do Pai-Nosso. Vejamos a versão mais curta, correspondente a Lucas (Lc 11,2-4)<sup>280</sup>:

---

<sup>276</sup> THEISSEN, G. - MERZ, A., *O Jesus histórico*, 277; Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 392.

<sup>277</sup> Sejam acertadas ou não as conclusões sobre a historicidade das três bem-aventuranças de Q, fossem ou não fruto da reinterpretação das comunidades de Mateus e Lucas sobre os ditos de Jesus, não pretendemos contudo desconsiderar as restantes. Com efeito, “os mansos”, “os misericordiosos”, “os pobres em espírito” e os que “têm fome e sede de justiça” são um estímulo e, ao mesmo tempo um desafio, para que todos e cada um adiram ao Reino como poder de mudança e de transformação de um mundo onde já não prevaleça o mal, o sofrimento ou a violência.

<sup>278</sup> Cf. JEREMIAS J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 21-27.

<sup>279</sup> CASTILLO, José Maria, *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*, 200 (negrito nosso).

<sup>280</sup> Cf. FAUS, José Ignacio González, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, 354-362.

- “*Santificado seja o teu nome*” (v.2): o nome de Deus (como *Abbá* = Pai) é Santo não só por Si mesmo, mas também *referenciado* ao Homem enquanto preservado e respeitado como filho de Deus. Tal concepção já era comum à mentalidade veterotestamentária, uma vez que a glorificação do nome de YHWH encontrava-se unida ao bem e prosperidade dos israelitas, primeiramente os mais desprotegidos. Os profetas denunciavam a profanação do Nome Santo de Deus em situações de injustiça e violência<sup>281</sup>, bem como os zelotas consideravam a humilhação dos pobres de Israel um ultraje a Deus, pois tal representava uma desonra ao seu reinado.<sup>282</sup>

- “*Dá-nos o sustento [ἄρτον] durante o dia-a-dia [ἐπιούσιον ἡμέραν]*” (v.3): Jesus pede, não só por pão (interpretado de forma estrita) para todos, mas também, que Deus não falte a cada um com *o essencial* às necessidades humanas – e aqui a tradução pode ser mais abrangente, visto que na linguagem semita *lehem* (vocábulo hebraico original de “pão” e cujo equivalente grego é ἄρτος<sup>283</sup>) por vezes também significava “sustento” (para viver “cada dia”), sentido mais adequado do termo ἐπιούσιος<sup>284</sup> (*epiúsios*=“quotidiano”, “diário”) e reforçada pelo vocábulo ἡμέραν<sup>285</sup> (*êméra*=“dia”), com um possível significado de *parusia* (o último dia). Portanto, o que vigora implícito nesta petição é que num mundo onde Deus reina não pode haver fome nem carência humana de bens essenciais, e se levarmos em conta o uso dos termos *epiúsios* e *êméra*, com mais razão tal circunstância deveria prevalecer como realidade escatológica, i.e., permanente e definitiva.

- “*perdoa [ἄφεσις] os nossos pecados assim como remitimos [ἀφίομεν] os nossos devedores [ὀφείλοντι ἡμῖν]*” (v.4): na perícopie o perdão é entendido segundo a linguagem semita como remissão. O pecado é comparável a uma situação de “*atadura*” e constrangimento que prende o pecador a uma vida destituída da presença, bênção e proteção de Deus. De modo semelhante, um devedor encontra-se “*cativo*” a uma dívida que, mediante a vontade do credor, pode ou não ser redimida (perdoada). Assim, tal como o pecador necessita de ser redimido por YHWH para viver novamente sob o Seu

---

<sup>281</sup> O autor refere Ez 20 como exemplo evidente da relação entre a violência, morte e injustiça, e a profanação do nome Santo de YHWH: Cf. FAUS, José Ignacio González – “*Otro mundo es posible...desde Jesús*”, 355.

<sup>282</sup> GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 80: “...el celo por Dios y por la Ley, que los caracterizaba, había sido siempre un timbre de honor. Su manera de pensar y de comportarse se comprenderá únicamente si tenemos en cuenta que Dios y el pueblo, se consideraban como inseparables y que, por tanto, la humillación del pueblo suponía al mismo tiempo la humillación de Yahveh.”

<sup>283</sup> MERKEL, F., “*Pan* (ἄρτος)”, *DTNT III* (1993), 282-283.

<sup>284</sup> MUNDLE, W., “(ἐπιούσιος) *Pan*”, *DTNT III* (1993), 283-284.

<sup>285</sup> BRAUMANN, G., “(ἡμέρα) *Parusia*”, *DTNT III* (1993), 296-297.

favor e benevolência, da mesma forma as dívidas devem ser redimidas pelos credores aos devedores. E nesta períclope ambas as situações destacam-se como duas partes do mesmo ato. É óbvio que o verbo ἀφίημι<sup>286</sup> tem uma tradução abrangente nos LXX, precisamente por derivar de diversos vocábulos hebreus (“renunciar”, “libertar”, “soltar”, “redimir” (salah) ou mesmo “perdoar” (nasa) no sentido estritamente religioso), por isso, parece-nos razoável a tradução “redimir” neste contexto, pois aqui o perdão admite um duplo sentido: o significado religioso e fraterno, bem como também a atitude concreta de perdoar a dívida<sup>287</sup>. Portanto, além do perdão ao próximo e o perdão de Deus constituírem no Pai-nosso um só ato recíproco (discurso presente também nos ensinamentos de Jesus: Cf. Mc 11,25-26), exige-se igualmente o símbolo do perdão das dívidas. Tal proposta não é nada inverosímil no judaísmo, pensamos até fundamentar-se na sua tradição, nomeadamente nas prescrições do ano jubilar judaico que previam, entre outras iniciativas, a remissão total das dívidas (Cf. Dt 15). Se dívidas restarem, a versão de Mateus é ainda mais evidente no que toca à relação das dívidas (cujo vocábulo grego no singular é ὀφείλημα<sup>288</sup>) com o perdão: “perdoa as nossas dívidas [ὀφειλήματα] assim como nós perdoamos aos nossos devedores [τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν]” (Mt 6,12). Também, segundo J. Meier, esta petição encerra um significado marcadamente escatológico, já que o perdão no dia do Juízo só podia ser concedido com a condição do perdão ao próximo.<sup>289</sup> Assim, o perdão dos pecados não se circunscreve apenas a um “ato ritual” concretizável num sacrifício, expiação, ou imolação no Templo, ou ainda diante do povo no *Yom Kippur*. Segundo a conceção jesuânica, e na continuidade da tradição veterotestamentária, o pecado não se pratica nem é absolvido apenas diante de Deus, mas na vida concreta e relacional com os demais. Por isso constituía também um ato humano, interpessoal, sempre marcado pelo cunho da gratuidade que não só concretizasse a remissão das dívidas do ano jubilar judaico<sup>290</sup>, como também superasse o princípio da retribuição (a Lei de Talião

---

<sup>286</sup> VORLÄNDER, H., “(ἀφίημι) Perdón”, *DTNT III* (1990), 340.

<sup>287</sup> Apoiamo-nos também na tese de J. Gonzalés Faus, que afirma o uso provável do termo arameu “shabq”: “Conviene saber que, sólo en arameo, el mismo verbo (shabq que significa soltar) era usado para el perdón de los pecados y también para la remisión de las deudas. Es pues, muy probable que aquí estemos asomándonos al lenguaje original de Jesús.”: Cf. FAUS, José Ignacio González, *Otro mundo es posible...desde Jesús*, 359.

<sup>288</sup> Cf. MOULTON, J.H. – MILLIGAN, G., “ὀφείλημα, ατος, τό”, *BAGD* (1979), 603.

<sup>289</sup> Cf. MEIER, John P., *Un Judío Marginal. Tomo II/1*, 366-367.

<sup>290</sup> Dívidas fáceis de contrair no contexto económico da palestina do séc. I, que por vezes conduziam a situações desumanas de desespero e servidão que Deus abomina: Cf. FAUS, José Ignacio González, *Otro mundo es posible...desde Jesús*, 360. Além disso, o facto do perdão das dívidas ser a condição para o

suplantada na quinta antítese de Mt 5, 38-42) de forma a criar “*um compromisso de aceitação incondicional do outro*”.<sup>291</sup>

Portanto, o outro agora é identificado como o próximo. E o próximo segundo Jesus já não é uma alteridade arbitrária – definida e segregada por regras religiosas, étnicas ou culturais – mas a partir da revelação de Deus como Pai, não só é assumido como destinatário da misericórdia, como também nas seguintes condições:

- condição de igualdade: Deus-Pai já não admite diferenças hierárquicas nas relações humanas onde prevalecesse a dicotomia autoridade-submissão (vejam-se as consequências das comunhões de mesa, onde Jesus reúne pessoas de condição religiosa e socialmente desigual – Cf. cap.2.3.3) ou diferenças entre homens e mulheres – a terceira e quarta antíteses do discurso mateano antitético, no âmbito do respeito pela mulher e do seu lugar equiparado ao do homem no matrimónio (Cf. cap. 2.2.3). Assim, segundo Jesus, “*eu*” e o próximo coincidem na dignidade e importância de “*adelphoi*” (irmãos).

- condição de sacralidade: o próximo, agora na condição de filho, é reconfigurado como “*morada*” definitiva de Deus-Pai, a começar pelo mais desprotegido e debilitado (Cf. Mt 25,34-36.40). Por conseguinte, a partir de Jesus, realiza-se o mistério da encarnação de Deus, cuja presença sagrada (*shekinah*) já não se encontra somente no Templo, mas imediata e concretamente na condição humana do próximo. *Deste modo, Deus e o próximo coincidem na sacralidade.*

A partir desta abordagem, clarificamos que, a partir da mensagem do Reino, por um lado, no âmbito da “*família Dei*” subsiste a condição de *igualdade* entre todos como filhos de Deus, por outro lado, Deus e o Homem tornam-se sujeitos equiparáveis na *dignidade e sacralidade*. Se no AT já se apontavam intuições convergentes nesse sentido - ideia bem patente, por exemplo, no salmo 8,5-6 ou na conceção do Homem como imagem de Deus -, é agora com a irrupção do Reino de Deus que se afigura com clareza definitiva qual o lugar do Homem na Aliança com Deus.<sup>292</sup>

---

perdão dos pecados está em perfeita consonância com a parábola do mau servo onde Jesus estabelece uma relação imediata entre a misericórdia do Pai e o perdão da dívida material ao semelhante (Cf. cap. 2.2.2).

<sup>291</sup> FAUS, José Ignacio González, *Outro mundo es posible...desde Jesús*, 360.

<sup>292</sup> Como não podia deixar de ser, preservam-se as devidas distinções fundamentais entre Deus e o Homem, - já provenientes da revelação veterotestamentária (a transcendência e natureza distinta do primeiro relativamente ao segundo) – tal facto, porém, não constitui nenhum impedimento para concluirmos como ambos (Deus e o Homem) se revelam na mensagem jesusânica situados no mesmo “*patamar sagrado*”, como consequência da Nova Aliança escatológica do Reino.

### 3.2.2 A transcendência da vida humana

Já foi referido que Jesus frequentemente caracteriza Deus-Pai pela sua bondade (Cf. cap. 2.2.1). Com recurso a comparações, o discurso jesuânico presente nos sinóticos demonstra uma relação entre a bondade de Deus e a vida humana, pois *acima* de qualquer outra criatura, o Homem é revelado como o destinatário principal da benevolência divina: “*Não se vendem cinco passarinhos (...), nenhum deles passa despercebido diante de Deus*” (Cf. Lc 12,6), então “*valeis mais que [διαφέρετε] muitos [πολλῶν] passarinhos*” (v.7); “*Olhai para as aves do céu (...) e o vosso Pai celeste alimenta-as. Não valeis vós mais [μᾶλλον διαφέρετε] do que elas?*” (Mt 6,26//Cf. Lc 12,22-32); “*Ora se Deus veste assim a erva do campo (...) também não fará muito mais [πολλῶ μᾶλλον] por vós, homens de pouca fé?*” (Mt 6,30). Do mesmo modo, Jesus usa uma argumentação idêntica a respeito da importância do Homem quando confronta os líderes religiosos com o sábado: “*Ora, um Homem [ἄνθρωπος] não vale muito mais [πόσῳ διαφέρει] do que uma ovelha?*” (Mt 12,12), ou na perícopos paralela de Lucas: “*o que é preferível ao sábado: fazer bem [ἀγαθοποιῆσαι] ou fazer mal, salvar uma vida [ψυχὴν σῶσαι] ou perdê-la?*” (Lc 6,9//Cf. Mc 3,4). Porém, a afirmação da centralidade do Homem é ainda mais evidente na paradigmática expressão marcana: “*o sábado foi feito [ἐγένετο] para [διὰ] o Homem [τὸν ἄνθρωπον], não o Homem para o sábado*” (Mc 2,27).

Analisando as perícopos podemos aferir as seguintes conclusões: em primeiro lugar, a designação “Homem” advém do substantivo grego ἄνθρωπος<sup>293</sup> (*ánthropos*) que não significa “varão”, mas “humano”, ou “humanidade”. Portanto, é citado o género humano como um todo (masculino e feminino), cujo equivalente hebraico é *adam*, já que *ánthropos* é usado nos LXX precisamente como tradução direta de “humanidade”(adam) no primeiro relato do Génesis (Cf. Gn 2,4b -25). Em segundo lugar, o uso frequente do verbo διαφέρω<sup>294</sup> (*diaphérô*), cujo sujeito é o Homem (*ánthropos*), apesar das múltiplas traduções, e dado o contexto comparativo em causa, traduz-se adequadamente como “distinguir-se”, ou “diferir” entre duas realidades dissemelhantes ou, por vezes, até opostas. Nesse sentido, admitimos que *diaphérô* indica como o Homem - comparativamente às demais obras da criação - é *concisamente*

<sup>293</sup> VORLÄNDER, H., “(ἄνθρωπος) *Hombre*”, *DTNT II* (1990), 307-309.

<sup>294</sup> PEREIRA, Isidro, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 139.

*distinto* delas, colocado a um nível único diante de Deus, superando-as<sup>295</sup>, e daí a tradução corrente “*valeis mais*” (Lc 12,6; Mt 6,26) ou “*muito mais*” (Mt 12,12; Mt 6,30). Seguidamente, a afirmação de Mc 2,27 é paradigmática uma vez que justifica as atitudes de Jesus em relação ao sábado, já contextualizadas no cap. 2.1.2, e agora compreendidas à luz de um novo argumento: tanto as palavras como as ações de Jesus revelam que o preceito sabático não é em si uma finalidade, mas um meio que deve garantir o bem do Homem, e por isso justifica-se a pertinência do verbo *ἀγαθοποιῆσαι*<sup>296</sup> (“*fazer bem*”) e do substantivo “*vida [humana]*” (*ψυχή*). Jesus não o faz por capricho ou rutura arbitrária com uma mera tradição, mas sobretudo para afirmar que a soberania de Deus realiza-se no bem humano:

**“Justamente por ser relación a Dios y a su palabra, el hombre es el más alto valor de la creación, el fin no mediatizable y al que todo está subordinado: “el sábado ha sido instituído para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2,27; Mt 10,31; 12,12).”**<sup>297</sup>

Assim, deparamo-nos com uma visão do Homem que relativiza o costume e até a tradição mosaica – veja-se, por exemplo, ao referir-se a Moisés como “*revisionista*”<sup>298</sup> quando crítica a carta de repúdio (Cf. Mc 10,1-9) –, pois Jesus alude à mais fundante de todas as tradições: a Aliança primordial da Torah que é firmada no ato criador. O Homem que Jesus defende e deseja revelar é o *adam* (adão) original, “*no princípio*” (Gn 1,1a), enquanto *imagem, e semelhança* do Criador (Cf. Gn 1,26).<sup>299</sup> Esse Homem, mais do que qualquer outro arquétipo, é o definitivo *ánthropos*, outrora desfigurado pelas forças e dinâmicas do mal, agora recriado com a vinda do Reino de Deus. Precisamente por isso os evangelistas narram Jesus a curar frequentemente ao sábado, o sétimo dia da criação e *escathón* (plenitude) da Salvação:

**“En Gn 1, el sábado, señal de la alianza, era presentado como la consumación y santificación de la obra creadora de Dios. Los sinópticos nos hablan de diversas curaciones realizadas por Jesús en esse día, ante el escândalo de los observantes rigurosos del descanso sabático. No se trata de una simple coincidência (...) ni los milagros son meros prodígios estupendos. Significan la instauración del Reino de Dios. Jesús cura en sábado porque así se cumple el destino salvífico de ese día y, con él, de la entera creación. (...) Así pues, estos gestos curativos de Jesús nos aproximan a las síntesis teológicas de Pablo y Juan: la salvación es re-creación o nueva creación; el salvador es creador, y vice-versa”**<sup>300</sup>

<sup>295</sup> Os advérbios de quantidade “*muito*” (*pollus*, usado em Lc 6,7: “*πολλῶν*” e Mt 6,30: “*πολλῶ*”) e “*mais*” (*máillon*, aparece em Mt 6,26.30: “*μᾶλλον*”) indicam precisamente o grau de superação, e largamente se tivermos em conta a junção dos dois advérbios em Mt 12,12: “*muito mais*” [*πολλῶ μᾶλλον*], bem como o uso do comparativo de quantidade *πόσῳ* (*pósô*) a preceder o verbo em Mt 6,30: “*vale muito mais*”. Cf. FREIRE, António, *Gramática Grega*, 162; 204-206.

<sup>296</sup> ZERWICK, Max – GROSVENOR, Mary, “*LUCAS 6,6-12*”, *AGGNT* (2008) 232.

<sup>297</sup> RUIZ DE LA PEÑA, Juan L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 63 (negrito nosso).

<sup>298</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *La Humanidad Nueva I*, 60.

<sup>299</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *La Humanidad Nueva I*, 64.

<sup>300</sup> RUIZ DE LA PEÑA, Juan L., *Teología de la creación*, 66 (negrito nosso).

Para Jesus o sábado não é razão para relativizar o Homem em detrimento dos preceitos legais, mas precisamente o contrário: o contexto legalista do sábado deve ser reorientado para a proteção e promoção da vida humana. Em suma, Jesus não precisou de apresentar nenhuma doutrina nova sobre o Homem, ou de reformular o seu lugar na criação. Apenas atualizou a antropologia veterotestamentária para integrá-la no acontecimento escatológico da ação de Deus.

Vejam os mais. Na perícopa sinótica de Lc 6,9 a vida humana é identificada com o termo *ψυχή* (*psyché*). Trata-se duma conceção de vida muito comum ao NT e também proveniente da antropologia do AT, já que nos LXX o termo é a tradução da palavra *nefesh*<sup>301</sup>, onde ocorre seguramente mais de 800 vezes e significa “*ser vivente*”, “*respiração*”, i.e., a vida do Homem em relação corpórea com os demais seres vivos, os outros homens e Deus. Paralelamente a *psyché*, também existe o vocábulo *ζωή*<sup>302</sup> (*zôê*) referente à vida humana, e nos evangelhos designa frequentemente a vida natural que necessita de meios de conservação (alimento, abrigo, vestuário,...) e nesse âmbito com um significado semelhante a *βίος*<sup>303</sup> (*biós*) - a vida biológica, enquanto “*sobrevivência*”, sustentada a partir do mais básico e essencial. Por exemplo, o conceito de *zôê* está implícito como efeito do poder salvífico de que Jesus é investido para curar ou salvar uma vida (Cf. Mc 5,35; Jo 4,47).<sup>304</sup> Outro significado fundamental do termo *zôê* no NT é “*vida eterna*” ou a vida escatológica que virá com a instauração definitiva do Reino, mas que já se realiza aqui e agora.<sup>305</sup> Por conseguinte, os vocábulos *zôê* e *psyché* são recorrentes nos evangelhos, nomeadamente no discurso jesuânico, do qual destacamos as seguintes afirmações: “*não vos inquieteis quanto à vossa vida [ψυχή], com o que haveis de comer ou beber, nem quanto ao vosso corpo, com o que haveis de vestir. Porventura não é o corpo mais do que o vestido e a vida [ψυχή] mais do que o alimento?*” (Mt 6,25); “*Quem se empenha em salvar a vida [ψυχήν] perderá; quem perder a vida [ψυχήν] por mim e pela boa notícia [τοῦ εὐαγγελίου] a salvará*” (Mc 8,35); “*eu vim para que tenham vida [ζωήν], e a tenham em abundância [περισσὸν]*” (Jo 10,10).

---

<sup>301</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 64-65; Cf. SCHOKËL, Luis Alonso, “*נְפִשׁ*”, *DBHP* (1997) 443; Cf. HATCH, E. – REDPATH, H., “*οἰκτεῖρειν - οἰκτιρμός- οἰκτίρμων*”, *CS* (1998) 1496-1490.

<sup>302</sup> LINK, HANS G., “*Vida (ζωή)*”, *DTNT IV* (1994) 356-358.

<sup>303</sup> LINK, HANS G., “*(βίος) Vida*”, *DTNT IV* (1994), 354-355.

<sup>304</sup> Cf. LINK, HANS G., “*Vida (ζωή)*”, *DTNT IV* (1994), 358.

<sup>305</sup> Cf. BUCK, C.D. – BAEDEKER, K. – MOULTON, J.H. – MILLIGAN, G., “*ζωή, ἥς, ἡ*”, *BAGD* (1979) 340-341.

Se a vida (*psyché*) é mais importante que “comer ou beber” (Mt 6,25a) e “mais do que o alimento” (v.25b), de forma nenhuma podemos interpretar que Jesus desprezasse as necessidades básicas da vida humana (a *zôê* ou *biós*), como já vimos anteriormente. Aqui, o uso do termo *psychê* apenas demonstra como Jesus desafia os seus ouvintes a aspirar a uma vida em plenitude que não consiste apenas na garantia de alimento ou vestuário, mas na adesão ao Reino de Deus que é em si mesmo o dom de uma vida autêntica segundo a soberania de Deus e cuja confirmação supera qualquer expectativa: “*procurai primeiro o Seu reino e a Sua justiça, e tudo o mais se vos dará por acréscimo*” (Mt 6,33//Lc 12,31). Portanto, segundo Jesus não basta viver da *biós* – a vida enquanto busca e satisfação do essencial ou do básico – pois ainda que Deus deseje para todos uma *biós* sem carências nem privações, é sobretudo uma “*vida [zôê](...) em abundância*”(Jo 10,10), i.e., *mais além* do provisional ou dos bens mais elementares, que é o sentido do advérbio *περισσώς*<sup>306</sup> (*perissôs*) neste contexto – e traduz-se como “*além da medida*”, “*excessivamente abundante*”. Para Jesus essa medida excessiva e definitiva da vida deve traduzir-se no seu seguimento que, paradoxalmente sendo “*perdida*” por causa do evangelho, converte-se em vida (*psychê*) *ganha* na adesão ao projeto de Salvação do Reino de Deus (Cf. Mc 8,35).

Assim concluímos que a escatologia do reino em Jesus afirma um Deus que estabelece o Homem como prioridade do seu reinado, desejando-lhe oferecer uma vida gozoza, digna e plena. No entanto não é apenas uma vida pautada pelo provisório, mas a vida que cada um constrói em liberdade e adesão à causa de Jesus – O Reino de Deus. Por conseguinte, se Deus começa por ser uma causa de humanização, na prática de uma ética de cuidado pelos “*pobres*” (*ptôkoí*) e do amor ao próximo, tal *vivência* e *convivência* (em Deus) apontam para uma vida humana que *transcende* os limites do humano: Deus torna-se então causa de transcendência do Homem porque deseja oferecer-lhe uma vida escatológica e *divina*, a vida “*em abundância*” enquanto *zôê/psychê*. Por isso, *Deus mesmo torna-se na meta definitiva do Homem, a plenitude da sua humanização que, afinal, se resume a um processo de divinização*. Irineu de Lyon resumiu exemplarmente a conceção evangélica de união vital e escatológica entre Deus e o Homem na expressão: “*Gloria enim Dei vivens homo: vita autem hominis visio Dei*”.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> Cf. MOULTON, J.H. – MILLIGAN, G., “*περισσώς*”, *BAGD* (1979) 657.

<sup>307</sup> “*A glória de Deus é o Homem vivo: e a vida do Homem é a visão de Deus*” (trd. nossa): IRINEU DE LYON, *Adv. Haereses*, IV, 20, 7 [=PG 7/1].

### 3.3 Deus revelado como Amor

Segundo J. Gnilka o amor representa o âmago e “*quintessência*” de toda a ética de Jesus, evidente tanto no mandamento do amor ao próximo e a Deus, como inclusivamente ao inimigo.<sup>308</sup> Se aliarmos a esse dado o que já foi abordado no capítulo 2.2.3 – nomeadamente as conclusões – afirmamos que o Deus apresentado por Jesus, com rosto benigno e benevolente de Pai, e cuja característica essencial é a compaixão, vem na continuidade da revelação veterotestamentária de YHWH, revelando-se na mensagem do Reino e na atuação de Jesus com novos contornos e definitivamente como um Deus de Amor.

#### 3.3.1 Percurso neotestamentário: do Deus-Pai das entranhas de misericórdia ao Deus-Amor

A palavra amor referida a Deus no NT é muito frequentemente traduzida a partir do vocábulo grego *ἀγάπη*<sup>309</sup> (agápê). Na totalidade da literatura neotestamentária o vocábulo é usado na forma verbal *agapáô* cerca de 140 vezes, na forma substantiva *agápê* 116 vezes, e 59 vezes na forma adjetivada *agapêtós* – abrangendo a totalidade das ocorrências, *agápê* é usado em variadíssimos contextos, mas mais resumidamente como atributo/modo de ser de Deus para com o Homem e a criação, princípio de relação entre pessoas, ou forma afetiva de nomear alguém.<sup>310</sup> Também constatamos que nenhum dos outros termos gregos que traduzem a palavra “amor” são atribuídos a Deus na linguagem neotestamentária, nomeadamente: *érôs*<sup>311</sup> (amor enquanto “desejo”, “amor apaixonado”, “impulso” de posse), *stérgêthron*<sup>312</sup> (amor familiar presente nas relações consanguíneas), ou *philia*<sup>313</sup> (amor enquanto “amizade”, “afeto”, “companheirismo”, de bem-estar em relação a um parente ou amigo). Portanto, *agápê* é tanto o amor divino como o amor humano na linguagem bíblica e, frequentemente o

<sup>308</sup> GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 303: “El amor como la suma y quintessência de la ética es un acorde fundamental del Nuevo Testamento. Pablo designa al amor al prójimo como la síntesis de los diversos mandamentos (Rom 13,9). En esa concepción suya Pablo dependería de la tradición de Jesús, no de la sinagoga helenística.” Cf. também 293, 296.

<sup>309</sup> GÜNTNER, W. – LINK, HANS G., “(ἀγαπάω) Amor”, *DTNT I* (1990) 112-113.

<sup>310</sup> Cf. MOULTON, W.F. – GEDEN, A. S., “ΑΓΑΠΗ Ω / ΑΓΑ ΠΗ / ΑΓΑ ΠΗΤΟ Σ”, *MCGNT* (2002) 4-7; Cf. KLASSEN, William, “LOVE (NT AND EARLY JEWISH)”, *ABD IV* (1992), 384-385.

<sup>311</sup> BUCK, C.D. – BAEDEKER, K., “ἔρως, ὄτος, ὄ”, *BAGD* (1979) 311.

<sup>312</sup> PEREIRA, Isidro, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 528; Cf. 756. O termo está ausente em toda a escritura, aparecendo apenas uma vez e associado ao termo “*philia*” em Rom 10,12 com o vocábulo *φιλόστοργος* (*philóstorgos*): Cf. GÜNTNER, W.; LINK, HANS G., “(ἀγαπάω) Amor”, *DTNT I* (1990) 113.

<sup>313</sup> MOULTON, J.H. – MILLIGAN, G., “*φιλία, ας, ή*”, *BAGD* (1973) 867.

vocábulo mais usado nos LXX para traduzir o termo hebraico אָהָבָה<sup>314</sup> (*'ahabāh*) que, para além de outros significados, referido a Deus e à sua relação com o Homem traduz-se por “lealdade”, “afeto”, “inclinação”, ou “escolha” como amor do compromisso e da decisão. Portanto, *agápê*, é sem dúvida um vocábulo usado também como referência a Deus no NT e, numa parte significativa das ocorrências, caracteriza as relações de Deus com o Homem.<sup>315</sup>

Embora nos sinóticos o vocábulo *agápê* ocorra apenas duas vezes como substantivo (Cf. Mt 24,12; Lc 11,42)<sup>316</sup>, não implica que o amor de Deus não seja um tema central na teologia sinótica. Simplesmente os evangelistas usaram outros vocábulos com significado equivalente, e são precisamente os já amplamente analisados no cap. 2.2.2 que expressam a misericórdia de Deus-Pai: *έλεος* (*éleos*), *οϊκτιρμός* (*oiktirmós*), e *σπλάγχνα* (*splágkna*). Esses vocábulos manifestam adequadamente nos sinóticos o amor de Deus numa linguagem comparativa<sup>317</sup>, eminentemente presente nalgumas parábolas de Jesus (Cf. cap. 2.2.2), e também explícitos nas suas ações para com os atribulados, marginalizados e gente que sofre (Cf. cap.2.3). Além disso “os LXX traduzem a raiz *rhm* [raiz hebraica de ‘misericórdia’] umas vezes com *eleéô*, outras com *agapáo*”<sup>318</sup>, e tal como foi analisado anteriormente, o termo *éleos* traduz por vezes o vocábulo hebreu *hen* (amor). Portanto, nos sinóticos a misericórdia é frequentemente a manifestação do amor de Deus. Amor que é a ação escatológica e soberana de Deus na criação, concretamente na relação com o Homem<sup>319</sup>: o reino de Deus chega ao mundo como ato de amor que vence o mal pela não-violência (Cf. Mt 5,39; Lc 6,29), triunfa sobre satanás e os demónios (Cf. Mt 12,28; Lc 11,20), aproxima-se dos pobres e marginalizados pelos sinais do perdão dos pecados e da comunhão de mesa; esse perdão que Deus oferece compromete e capacita cada pessoa a perdoar também de forma ilimitada e gratuita (Cf. Mt 18,21-35), onde cada um será perdoado (redimido) segundo a medida que perdoa e acolhe o próximo (Cf. Mc 4,25;11,25; Mt 6,12;7,2;Lc 6,38). Constatamos também que o amor *agápê* como princípio de relação entre Deus e o

<sup>314</sup> SCHOKËL, Luis Alonso, “אָהָבָה”, *DBHP* (1997) 30-31; Cf. GÜNTER, W. HANS-LINK, G., “(ἀγαπάω) Amor”, *DTNT I* (1990) 112-113.

<sup>315</sup> Cf. GÜNTER, W. – LINK, HANS G., “(ἀγαπάω) Amor”, *DTNT I* (1990) 113.

<sup>316</sup> Cf. GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, 294; Cf. MOULTON, W.F. – GEDEN, A. S., “ΑΓΑΠΗ”, *MCGNT* (2002) 6.

<sup>317</sup> Cf. GÜNTER, W. – LINK, HANS G., “(ἀγαπάω) Amor”, *DTNT I* (1990) 113.

<sup>318</sup> GÜNTER, W. – HANS-LINK, G., “(ἀγαπάω) Amor”, *DTNT I* (1990) 113.

<sup>319</sup> KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, 145-146.

Homem, e do Homem com o seu semelhante, sobrepõe-se à *dikê* (justiça) de Deus e manifesta-se mais eminentemente na Sua misericórdia.

Em suma, na tradição sinótica o amor como compaixão e bondade constitui a força transformadora de Deus-Rei que atua em Jesus, no encontro com cada pessoa, na observância dos seus ensinamentos e compromisso do seu discipulado, e que resulta em última instância na concretização universal de um mundo novo no âmbito religioso, cultural e social:

*“Il n’est jamais dit expressément que Dieu ait de l’ἀγαπᾶν pour les hommes (...), mais d’une part il est qualifié de «bon» et «compatissant» (Lc. VI, 35,369, d’autre part sa bienfaisance est généreuse et universelle”<sup>320</sup>*

Na generalidade dos restantes escritos neotestamentários, o amor, à semelhança da tradição sinótica, é o resumo de toda a ética (Cf. 1 Jo 4,7), encontra-se acima até das virtudes teológicas da fé e da esperança (Cf. 1 Cor 13,13)<sup>321</sup>, e é, implícita ou explicitamente ação de Deus na vida de Jesus, nomeadamente a partir da sua ressurreição e glorificação como Cristo (segundo a linguagem de S. Paulo) na comunidade crente. Se observarmos mais atentamente a tradição paulina deparamo-nos até certo ponto com uma harmonização em relação à linguagem e compreensão teológica de Jesus quando define o amor divino como misericórdia. Paulo nomeia Deus como o “Pai das misericórdias”<sup>322</sup> com recurso ao vocábulo *oiktirmós*: “Bendito seja Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai das misericórdias [ὁ πατήρ τῶν οἰκτιρμῶν] e o Deus de toda a consolação” (2 Cor 1,3). Também aponta a compaixão (*oiktirmós*) de Deus como justificação das suas próprias exortações e ensinamentos<sup>323</sup>: “Por isso [οὖν], vos exorto, irmãos, pelo Deus das misericórdias [τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ],...” (Rm 12,1a). E, à semelhança de Jesus, o amor como misericórdia dever ser princípio da *imitatio Dei* (imitação de Deus) entre os membros da comunidade: “Se tem algum valor uma exortação em nome de Cristo, ou um conforto afetuoso, ou uma solidariedade no Espírito, ou alguma ternura [σπλάγχνα] e compaixão [καὶ οἰκτιρμοί]” (Fl 2,1); “Como eleitos de Deus, santos e amados, revesti-vos [Ἐνδύσασθε], pois, de entranhas de misericórdia [σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ]” (Col 3,12).<sup>324</sup> Por outro lado, Paulo usa o vocábulo *agápê* também como princípio da *imitatio Dei*, embora mais frequentemente traduzido como amor fraterno do que propriamente como amor de Deus. Contudo, nomeamos duas situações das mais relevantes no emprego de *agápê*

<sup>320</sup> SPICQ, C. – O.P., *AGAPÈ dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes I*, 156.

<sup>321</sup> Cf. GÜNTER, W. – LINK, HANS G., “(ἀγαπάω) Amor”, *DTNT I* (1990) 113.

<sup>322</sup> Cf. ESSER, H.-H., “(οἰκτιρμός) Misericordia”, *DTNT III* (1993) 103.

<sup>323</sup> Cf. ESSER, H.-H., “(οἰκτιρμός) Misericordia”, *DTNT III* (1993) 103.

<sup>324</sup> Cf. ESSER, H.-H., “(οἰκτιρμός) Misericordia”, *DTNT III* (1993) 103.

referido a Deus: a primeira, onde descreve literalmente a expressão “*amor de Deus*” manifestado em Cristo no hino de Rm 8,31-39: “*estou convencido que nem a morte nem a vida (...) nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus* [τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ] *que está em Cristo Jesus* [Χριστῷ Ἰησοῦ], *Senhor nosso.*”(v.38-39); e na segunda, *agápê* é referido como virtude divina e escatológica a concretizar na comunidade (Cf. 1 Cor 4,7-13) - embora consideramos não ser uma referência explícita ao amor de Deus, julgamos contudo tratar-se de uma referência implícita.

Seguidamente, os escritos joaninos no âmbito da relação entre Deus (*Theós*) e amor (*agápê*) dão-nos uma visão singular em comparação com os demais escritos neotestamentários em três aspetos<sup>325</sup>:

a) o vocábulo *agápê* é usado com mais frequência que nos escritos paulinos: nas cartas e epístolas da autoria de Paulo e de tradição paulina registamos ao todo 16 ocorrências<sup>326</sup> (com o uso do vocábulo referido diretamente a Deus, onde incluímos também referências ao “*amor de Cristo*” e amor procedente do Espírito); nos escritos joaninos o verbo *agápan* ocorre 35 vezes no evangelho, 28 vezes na primeira carta de João, e o substantivo *agápê* aparece 7 vezes no evangelho e 18 vezes nas epístolas joaninas.<sup>327</sup> Além disso, *agápê* em João, com mais frequência do que qualquer outro escrito neotestamentário, é usado de forma absoluta.<sup>328</sup>

b) a predominância do vocábulo *agápê* resulta consequentemente de um uso muito parco ou quase inexistente dos seus termos homólogos na linguagem bíblica e nomeadamente neotestamentária, tais como *dikaiosynê* (justiça), *cháris* (graça), *éleos/oiktirmós/splágkna* (misericórdia), entre outros.

c) enquanto o princípio relacional de eleição do Homem com Deus segundo Paulo parece ser a fé (*pístis*), para João é o *agápê* (que define o princípio de relação não só entre Deus e o Homem, como também do Homem com o Homem).

Na primeira carta de João, Deus é conhecido pelo amor, dado que Ele mesmo na Sua essência é amor: “*Aquele que não ama [μὴ ἀγαπῶν] não chegou a conhecer a Deus, pois Deus é amor [ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν]*” (1 Jo 4,8). A esse respeito diz-nos SPICQ:

<sup>325</sup> Cf. GÜNTER, W. – LINK, HANS G., “(ἀγαπάω) Amor”, *DTNT I* (1990) 116.

<sup>326</sup> Cf. Rom 5,5.8;8,35.39;15,30; 2 Cor 5,14; 13,11.13; Gal 5,22; Ef 1,4; 2,4; 3,19;6,23; Col 1,8; 2 Ts 3,5; 2 Tim 1,13; Cf. MOULTON, W.F. – GEDEN, A. S., “ΑΓΑΠΗ”, *MCGNT* (2002) 6-7.

<sup>327</sup> Cf. KLASSEN, William, “*LOVE (NT AND EARLY JEWISH)*”, *ABD IV* (1992) 389; MOULTON, W.F. – GEDEN, A. S., “ΑΓΑΠΗ”, *MCGNT* (2002) 4-6; MOULTON, W.F. – GEDEN, A. S., “ΑΓΑΠΗ”, *MCGNT* (2002) 6-7.

<sup>328</sup> Como substantivo sem genitivo, e como verbo sem objeto: Cf. GÜNTER, W. – LINK, HANS G., “(ἀγαπάω) Amor”, *DTNT I* (1990) 116.

*“le chrétien doit aimer parce qu’il est engendrer par Dieu et que l’amour vient de Dieu; c’est donc que l’amour a une affinité propre avec la nature ou la vie de Dieu.”*<sup>329</sup>

Essa revelação, segundo João, está patente na entrega de Jesus Cristo, Filho de Deus-Pai e Seu enviado, pelo qual todos podem receber a vida (Cf. Jo 3,16.35).<sup>330</sup> De tal forma Jesus é identificado com o ser de Deus que permanecer em Jesus é sinónimo de permanecer em Deus, no seu amor-agápê e na Sua Vida (Cf. Jo 6,57;15,4.5.7.10), e portanto o *agápê* também consiste num princípio vital de comunhão com Deus e Jesus que, sendo quebrado, resulta na morte (Cf. 1 Jo 3,14-18;4, 7). Desse modo, na medida que o crente aderir e obrar esse amor receberá a vida eterna (*zoê*: Cf. 1 Jo 4, 9; Jo 3, 36; 11,25). Portanto, sem amor ao próximo está excluída a relação com Deus (Cf. 1 Jo 3,17; 4,20.21), e o resumo dos mandamentos é o amor (Cf. Jo 13, 34;14,23;15, 12.17; 2 Jo 5). A “*Glória de Deus*” (*dóxa Theou*) manifesta-se também no amor (Cf. Jo 1,14), e a vitória do amor consiste na glorificação de Jesus na sua morte e retorno ao Pai (Cf. Jo 12,16.23).<sup>331</sup>

### **3.3.2 Percorso dogmático: O Amor como essência trinitária de Deus**

Como vimos, o Deus do Reino no NT foi progressivamente assumido não só na revelação como Pai, mas também na relação com Jesus como Cristo (ungido no Espírito Santo) e “*Filho de Deus*”. E com isto pretendemos salientar que toda a teologia cristã apoia-se num pilar fundamental e incontornável: Deus revela-se em chave cristológica, i.e., a partir do NT tudo o que podemos dizer de Deus só pode ser dito a partir da vida de Jesus como Cristo (Messias), cuja mensagem e práxis se traduziram significativamente no anúncio da vinda iminente do Reino de Deus<sup>332</sup>: “*Muitas vezes, e de muitos modos, falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos, por meio dos profetas. Nestes dias que são os últimos, Deus falou-nos por meio do Filho (...) imagem fiel da sua substância (...) tão superior aos anjos quanto superior ao deles é o nome que recebeu em herança*” (Heb 1,1-4). Portanto, Jesus Cristo, Filho de Deus, com o seu evangelho, é o ponto de partida para compreendermos *quem é Deus e como Ele atua*, não só na vida de Jesus, como também atuou desde sempre na história humana:

<sup>329</sup> SPICQ, C. – O.P., *AGAPÈ dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes III*, 273.

<sup>330</sup> Cf. KLASSEN, William, “*LOVE (NT AND EARLY JEWISH)*”, *ABD IV* (1992) 389.

<sup>331</sup> Cf. GÜNTER, W. – LINK, HANS G., “*(ἀγάπῃ) Amor*”, *DTNT I* (1990), 116.

<sup>332</sup> Que por si só não é apenas o cumprimento integral das esperanças - e ponto de convergência - de toda a tradição veterotestamentária, como também, simultaneamente, é uma boa nova (novidade, boa notícia) que a supera.

*“Jesús, por tanto, es inseparable de su misión y de su servicio; y a la inversa, su servicio presupone su ser. (...) La función de Jesús, su existencia para Dios y para los demás, constituye su esencia”*

*(...) Dios se define en Jesús, de modo escatológico y definitivo, como el Padre de Jesucristo; por eso **Jesucristo forma parte de la esencia eterna de Dios. Jesús es en persona la expresión definitiva de la voluntad y de la esencia de Dios. En el entró Dios definitivamente en la historia.**”<sup>333</sup>*

Portanto, os evangelhos anunciam e interpretam o significado da vida de Jesus como Cristo – e como *Logos* (Verbo e sabedoria de Deus desde o princípio dos tempos) no prólogo joanino (Cf. Jo 1,1) – que nos revelou Deus como Pai e a ação do Seu Espírito na plenitude dos tempos. Por outro lado, S. Paulo também coloca Jesus Cristo crucificado e ressuscitado como o centro de todo o seu anúncio e reflexão. Dessa forma, a teologia paulina afirmou-se também através de fórmulas cristológicas que expressam a união de Jesus com Deus-Pai. Por exemplo, Paulo coloca o senhorio de Cristo ressuscitado e glorificado ao mesmo nível de Deus Pai (Cf. 1Cor 8,6). Contudo, há outras fórmulas onde se coordena claramente a presença de Deus-Pai, Cristo e o Espírito como um “*esquema trinitário*”, que segundo Christian Duquoc ocorrem 40 vezes em Paulo, sem porém constituírem uma reflexão doutrinal.<sup>334</sup> Vejamos algumas: em 1 Cor 2,1-7 Cristo é a sabedoria antes envolta em mistério por Deus (Pai), agora manifestada na pregação de Paulo pelo Espírito; em Gal 4,4-6 Deus (Pai) enviou o “*seu Filho nascido de mulher*”(v.4), para por ele recebermos a “*adoção de filhos*” (v.5) por mediação do “*Espírito*” (v.6); em Rom 5,1-5 a graça de Deus (Pai) vem justificada pela fé, por mediação de Jesus Cristo (Cf. v.1) e no derramamento do amor de Deus pelo Espírito Santo (Cf.v.5); e em Ef 1,3-15 é configurado o esquema trinitário como revelação do plano salvífico de Deus para toda a humanidade.<sup>335</sup> Portanto, a simbólica trinitária já se começava a afigurar nos tempos apostólicos, embora ainda correspondesse ao que, de acordo com terminologia de Karl Rahner, designamos atualmente como “*trindade económica*” – ação de Deus na História da Salvação:

*“Hemos de concluir entonces con toda modestia que la manifestación cristiana de Dios estaba profundamente arraigada en la mentalidad cristiana de la época apostólica que se puede decir sin exageración que era una categoría espontánea de la misma. Este esquema les ofrecía a los primeros cristianos un marco que podía aplicarse a cualquier situación en la que se percibía una acción divina. (...). La diversidad de los contextos en que se empleaba demuestra hasta qué punto el primer pensamiento cristiano ligaba estrechamente el anuncio de la salvación con la revelación trinitaria de Dios.”<sup>336</sup>*

---

<sup>333</sup> KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, 202 (negrito nosso).

<sup>334</sup> DUQUOC, Christian, *Dios Diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, 73.

<sup>335</sup> Cf. DUQUOC, C., *Dios Diferente*, 73-74.

<sup>336</sup> DUQUOC, C., *Dios Diferente*, 73-74.

No cristianismo primitivo é, porém, através do símbolo batismal que se estabelecerá a confissão trinitária. Tanto a Didaquê, como Justino e Irineu testemunham a confissão trinitária no ritual batismal cuja estrutura fundamental do símbolo é definitivamente fixada na terceira metade do séc. II d.C.<sup>337</sup> Outros testemunhos dos Padres da Igreja<sup>338</sup> nos séculos seguintes confirmam e atestam a definição trinitária como fórmula fundamental da fé batismal. Mais tarde, desde as afirmações teológicas e cristológicas dos Concílios dos quatro primeiros séculos - que estabeleceram a dogmática trinitária - até aos dias de hoje, a tradição cristã concebe o Ser de Deus Uno e Trino como Amor sob várias perspectivas, entre as quais nomeamos:

- *Perspetiva pericorética*<sup>339</sup>: na reflexão teológica a Trindade imanente (Trindade em si mesma), do ponto de vista relacional, possui uma estrutura inter-pessoal de comunhão (*communio*). Cada pessoa divina não possui identidade em si mesma, mas na relacionalidade (no ser “*para outro*”) com as demais pessoas divinas assume a sua própria identidade. Os Padres Capadócijs, sobretudo Gregório de Nazianzo, designaram a união e penetração recíproca e relacional entre as três pessoas divinas como *perikôresis*, cuja transliteração latina traduziu-se por “*circuminsessio*”<sup>340</sup>. Deste modo, na relação trinitária pericorética nenhuma pessoa possui um estatuto ontológico sem *communio*: a identidade única e distinta do Pai consiste em ser “*dom primordial*”, portanto, Ele é (subsiste) na iniciativa de oferta, que sai de si mesmo para as outras pessoas divinas, e se obtém de si também a partir delas. A identidade única e distinta do Filho consiste em ser “*recepção*” que reconhece e acolhe o dom (o Pai), devolvendo-o reciprocamente. Dessa forma o Filho é “*imagem*” do dom porque assume o papel de interlocutor do Pai como “*movimento inverso do dom*”. Contudo, o Filho não se limita a ser somente o “*ser na recepção*”, ou na “*devolução*”, como também é “*ser no trespasso*” (no movimento de interpenetração no Pai) que se realiza no Espírito que é princípio de comunicação e união (*Logos*) entre o Pai e o Filho. Por fim, a identidade única e distinta do Espírito consiste em ser “*laço*”, “*vínculo*” perene entre o Pai e o Filho. O Espírito realiza e comunica de forma permanente e recíproca os atos do dom, da devolução e interpenetração entre o Pai e o Filho, e nessa medida é “*a identidade na diferença do Pai e do Filho e, com ele, a identidade na diferença da comunio divina*”

---

<sup>337</sup> Cf. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, 285.

<sup>338</sup> Hipólito de Roma, Tertuliano, Cipriano de Cartago, e Agostinho de Hipona: Cf. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, 285.

<sup>339</sup> Cf. GRESHAKE, Gisbert, *El Dios Uno y Trino. Una teologia de la Trinidad*, 119-123;256-259.

<sup>340</sup> GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino*,123.

de amor”<sup>341</sup>. Também Agostinho de Hipona na sua obra *De Trinitate* refere que o amor humano revela vestígios da Trindade:

“He, aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor. ¿Qué es el amor, sino vida que enlaza o ansía enlazar otras vidas, a saber, al amante y al amado?”<sup>342</sup>

- Perspetiva pneumatológica<sup>343</sup>: a pneumatologia latina, sobretudo a partir de Agostinho, desenvolveu a conceção de Espírito Santo como amor recíproco entre o Pai e o Filho, pensamento que mais tarde teve continuidade em Anselmo de Cantuária e Tomás de Aquino.<sup>344</sup> Assim, na tendência amorosa e volitiva de união entre o Pai e o Filho está o Espírito, dado que na união das duas Pessoas divinas (o Pai e o Filho) gera-se a intimidade que é em si mesma um só Espírito. Outro modelo pneumatológico está patente, não tanto na reciprocidade entre Pai e Filho, mas a partir do Pai como origem da iniciativa amorosa intratrinitária. Segundo Ricardo de São Vítor, o amor gratuito e perfeito é primeiramente o Pai (*gratuitus*) como dom, para depois converter-se em amor recebido: o Filho. O Espírito é o dom tanto dado como recebido (*debitus*) e amado (*condilectus*) pelo Pai e o Filho.

- Perspetiva criacional<sup>345</sup>: a criação não surge da necessidade de Deus ter um interlocutor fora de si mesmo. Na verdade, se Deus é em si mesmo *amor Uno e Trino em permanente dinâmica pericorética*, não necessita de realizar-se numa *communio* fora de si (na criação). Se Deus é amor, então a criação não é um ato arbitrário, necessário nem accidental, mas antes o “dom libérrimo de participação na sua vida”<sup>346</sup> que é “amor perfeito” e portanto “um movimento (*actus purus*) que, na êxtase do Espírito, vai sempre «mais além de si mesmo»”<sup>347</sup>. Com isto, G. Greshake destaca que o Deus trinitário não faz da criação um instrumento ou meio funcional de realizar-se como Deus – dado que Ele mesmo é perfeito (*per-fectum*: pleno e completo) na comunhão intratrinitária –, mas precisamente porque Deus é amor na sua essência, cria como ato livre e espontâneo, gerador de realidades que vão para “além de Si mesmo”, distintas de Si mesmo (realização da alteridade das coisas criadas e das criaturas em relação ao Criador), autónomas em relação a Si (realização da liberdade das criaturas face ao

---

<sup>341</sup> GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino*, 259.

<sup>342</sup> AGOSTINHO, AURELIUS, *De Trin. VIII*, 10, 14: tradução do autor [=BAC 5 (1956) 535]. Cit. original (“*Tria quaedam in charitate, velut vestigium trinitatis*”): “*Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem silicet, et quod amatur?*” [=BAC 5 (1956) 534].

<sup>343</sup> Cf. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, 249-250.

<sup>344</sup> Cf. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, 249.

<sup>345</sup> Cf. GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino*, 277-281;302-305.

<sup>346</sup> GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino*, 278.

<sup>347</sup> GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino*, 279.

Criador) e convergentes num protótipo criatural: o próprio Homem (finalidade última e cume da criação). Por outro lado, a criação também é “*imagem*” do criador na medida em que toda ela se dinamiza e desenvolve através da “*comunialidade*”<sup>348</sup>: todas as coisas até certo ponto são realidades que se articulam entre si de forma orgânica, comunitária ou comunicativa (a física da natureza e do universo, os ecossistemas terrestres e interdependência entre espécies vegetais e animais, a própria realidade pessoal e social humana, etc.). Dessa forma Deus inscreveu em todas as coisas criadas a sua “lei” interna, o seu próprio princípio relacional e comunitário (*communio*) de vida.<sup>349</sup>

### 3.4 Síntese

Até agora, a tentativa de caracterizarmos o Deus do Reino resume-se nos seguintes aspetos:

- Deus como Pai (Abbá) deseja estabelecer uma relação pessoal com cada pessoa. Daí a insistência de Jesus em provocar contextos comunitários (comunhões de mesa, e a oração do Pai-Nosso) que fomentassem o encontro com Deus, que não só vem trazer a Salvação a Israel e ao mundo, mas sobretudo a cada pessoa disposta a acolhê-lo como Pai. Esse acolhimento da paternidade de Deus traduzia-se numa resposta de confiança e liberdade filial na adesão ao projeto do Reino. O dom da filiação – consequência da designação de Deus como Abbá – exigia como consequência existencial o seguimento de Jesus e a integração na sua “*familia Dei*” que implicava a renúncia a relações de domínio, ou do predomínio das relações de consanguinidade em detrimento das demais. Portanto, segundo o paradigma de Jesus, a “*familia Dei*” devia traduzir-se numa convivência fraterna baseada na misericórdia e no mandamento do amor, onde todos tinham o Pai como referência e modelo a imitar (*imitatio Dei*).

- Afirmar Deus como Pai, apesar de constituir para Jesus a própria identidade de Deus, não significa simplesmente equipará-lo ao nível da paternidade humana. *Abbá* no NT é acima de tudo uma denominação de transcendência, apesar de evocar a confiança, intimidade e autoridade naturais ao modelo patriarcal. Na verdade, a designação teológica “*Pai*”, ainda que partindo de referências humanas, ao mesmo tempo supera-as e distingue-se delas, sobretudo nas características da bondade e misericórdia. Contudo, há que cuidar em não reduzir a paternidade divina a um providencialismo infantil que

---

<sup>348</sup> GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino*, 302.

<sup>349</sup> Cf. GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino*, 305.

ameaçasse a emancipação e autonomia do Homem, tal como sugeria S. Freud. Com efeito, a aceitação e adesão ao Deus-Pai de Jesus constituía um exercício de liberdade e responsabilidade na construção do projeto do Reino de Deus, que se concretizava no desafio a uma vida fraterna e comprometida com o amor ao próximo, o cuidado pelos mais débeis e a luta não violenta contra o mal e o sofrimento. Segundo Jesus, tal exercício representava o modelo da emancipação humana plena, dado que o Homem é chamado “*ser perfeito*” (teléios) na alteridade, como Deus é em si mesmo, na oblatividade e doação de vida aos homens.

- O Deus do Reino representa um apelo à humanização, dadas as exigências éticas de justiça, felicidade e do bem-estar humano, a começar pela garantia do sustento quotidiano, do perdão ao próximo, onde se incluía como exigência a remissão das dívidas. Em última instância, Deus, a partir de Jesus, torna-se definitivamente o *Immanu-El* (expressão hebraica que significa “*Deus-Connosco*” de Is 7,14) na medida em que a sua *shekinah* (presença divina) revela-se na condição humana, e por isso, o “*humano*” – tangível na categoria de “*próximo*” – ascende ao mesmo estatuto sagrado de Deus e exige a igualdade entre os homens. É a partir dessa íntima relação entre o *ethós* evangélico e a teologia jesusânica que também encontramos a compreensão das atitudes de Jesus face às prescrições sabáticas, que relativizava em função da escatologia veterotestamentária do sétimo dia. Portanto, para Jesus o Homem (*ánthropos*) é distinto e único em toda a criação, constituído como interlocutor privilegiado de Deus, recebendo d’Ele toda a atenção e solicitude. Deus é dador de vida para o Homem, não apenas a partir do que é básico (vida enquanto *biós*), mas desafia-o na sua liberdade a construir uma vida integral e escatológica (vida enquanto *zoê* e *psychê*) em dinâmica comunitária e fraterna que se revelará na plenitude dos tempos na concretização do Reino de Deus. Portanto, o desafio de Deus em Jesus projeta um percurso de humanização que inicia-se a partir de uma proposta ética para convergir numa finalidade meta-ética de transcendência que é a própria divinização: a unidade plena e definitiva da vida humana com a vida de Deus.

- O Deus das entranhas de misericórdia, figura ocasionalmente invocada na tradição veterotestamentária, é definitivamente revelada nos evangelhos como um Deus-Pai de amor (*agápê*). O amor *agápê* é um atributo divino de eleição no NT, embora os sinóticos recorressem a termos equivalentes para expressá-lo – como por exemplo “*bondade*” ou “*misericórdia*”, cuja linguagem é predominantemente jesusânica. Tendo em conta a restante literatura neotestamentária, e nomeadamente os escritos joaninos

com o paradigma “*Deus é amor*” (1 Jo 4,8), a tradição cristã ao longo dos tempos vai constituir progressivamente uma linguagem dogmática do Deus Uno e Trino. Tal linguagem tem como origem primordial a concepção jesuânica de Deus, e da sua íntima relação com Ele como Pai. Portanto toda a teologia cristã assenta no pilar cristológico para revelar Deus como amor na sua essência com recurso a vários paradigmas dogmáticos, nomeadamente os paradigmas pericorético, pneumatológico e criacional. Em suma, toda a reflexão e identidade cristã convergem numa concepção e anúncio essencial: Deus é Amor na sua essência enquanto modo de Ser em si mesmo que se projeta na criação e para os homens. E daí concluímos que, em chave antropológica, Deus traduz-se como proposta universal de sentido em três aspetos fundamentais:

a) *Deus é antropocêntrico*. Em Jesus, Deus revela-se “*Euaggelion*” (Boa Notícia) porque sendo Amor em essência, não vive centrado em Si mesmo, mas é Ser para “*além de Si mesmo*” que se oferece plenamente em gratuidade em prol da felicidade e doação de vida a todos os homens e mulheres. Tal Amor foi manifestado definitivamente na vida e mensagem de Jesus Cristo.

b) *Deus revela-se como “o Anti-Mal”*<sup>350</sup>, e nesse âmbito, dá uma resposta decisiva ao dilema de Epicuro<sup>351</sup>: “*Deus quer e pode*”<sup>352</sup> acabar com o mal e o sofrimento humano. A Sua resposta à dor e angústia existenciais, em Jesus e na sua mensagem do Reino, torna-se eficaz e inequívoca. Em Deus, a Salvação é uma ação de soberania histórica e escatológica que contraria e triunfa sobre todas as forças do “*destino*” ou “*inevitabilidade*”:

*“La idea de salvación implica que las cosas no son necesariamente como aparentan, ni están destinadas a permanecer tal como son. (...) Con otras palabras el mal puede ser abatido y derrotado. (...) hay una fuerza en nosotros capaz de enfrentarse con el mal y de destruirlo. No hay culpabilidad al querer abatir y derrotar el mal, todo el contrario; nos encontraremos incluso asociados a la voluntad y al poder de Dios.*

*(...) Seguramente Dios no há suprimido el mal, pero sí que há deshecho su tiranía: el mal no debe ejercer sobre nosotros ninguna fascinación, ninguna coacción, nungún medo, nada que nos pueda impedir atacarlo porque lo consideremos un poder inasequible”*<sup>353</sup>.

c) *Deus é em tudo “compatível” com o ser humano*. Com isto queremos dizer que na medida em que todas as imagens e representações de Deus estão submetidas ao escrutínio do Amor (agápê) e da misericórdia, então Deus não pode inspirar nem

---

<sup>350</sup> QUEIRUGA, A. Torres, *Creo en Dios Padre*, 109.

<sup>351</sup> O filósofo Epicuro propunha um dilema “insolúvel” com quatro hipóteses: ou Deus deseja eliminar o mal, mas não pode (é impotente e não é Deus); ou pode e não quer (é mau e é um demónio); não quer nem pode (é impotente e demónio); ou quer e pode, mas então donde vem o mal?: Cf. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, 188; Cf. também QUEIRUGA, A. Torres, *Creo en Dios Padre*, 109-145.

<sup>352</sup> QUEIRUGA, A. Torres, *Creo en Dios Padre*, 109.

<sup>353</sup> Cf. GESCHÉ, A., *Jesucristo*, 50-51.

encontrar-se associado a qualquer espécie de *dinâmica inumana* (medo, terror, violência, homicídio, etc.). Deus é *categoricamente* contrário a qualquer espécie de ídolo que diminuísse a dignidade do ser humano. N'Ele, o Homem é sagrado, *desde já* como ser contingente (no espaço, no tempo, na liberdade, nas suas contradições e dilemas), “*pro-vocado*” e “*con-vocado*” a viver segundo a fraternidade e igualdade do Reino, e no futuro escatológico, chamado a ser divino na comunhão de vida com Deus.

## **CAPÍTULO IV – PROPOSTA DE ADEQUAÇÃO CURRICULAR E PEDAGÓGICA DA UNIDADE LETIVA “DEUS, O GRANDE MISTÉRIO” A PARTIR DO DEUS DO REINO**

### **4.1 Relevância do programa face ao novo paradigma educativo**

Atualmente o Ministério da Educação e Ciência tem vindo a adotar uma pedagogia por objetivos e metas de aprendizagem, em detrimento da anterior pedagogia por competências patente no documento “*Currículo Nacional do Ensino Básico — Competências Essenciais*” de 2001. A partir de 12 de Dezembro de 2011 esse documento foi revogado pelo Despacho n.º 17169/2011 (Cf. alíneas a) e b)) que determinou a elaboração de “*documentos clarificadores das prioridades nos conteúdos fundamentais dos programas*” (Desp. 17169/2011, alínea d)). Até ao momento ainda não foram determinadas as metas curriculares da disciplina, nem alterações ao programa de EMRC de 2007 que foi delineado com base na pedagogia por competências, e portanto ainda permanece como documento orientador e de referência à prática pedagógica de EMRC.

### **4.2 Relevância temática da unidade letiva no universo educativo do 3º ciclo**

#### **4.2.1 De ordem antropológica e fenomenológica**

Os recentes contributos da filosofia contemporânea, nomeadamente nas correntes existencialista e personalista, vieram contribuir para a importância fundamental das relações na vida humana. Com efeito, a dimensão da alteridade constitui um dos meios mais privilegiados do desenvolvimento da pessoa:

*“La antropología filosófica contemporánea, que se distancia notablemente del intelectualismo moderno, pone de relieve la alteridade y comunicabilidade como dimensiones constitutivas de la persona humana. (...)*

*(...). El hombre se hace persona en la relación vital del yo con el tú, porque solamente en el trato con sus semejantes adquiere cumplida satisfacción.”<sup>354</sup>*

Portanto, a condição para o Homem fazer-se pessoa radica precisamente no facto de possuir essa capacidade de abertura e alteridade diante de um “*tu*”. A fenomenologia da religião apresenta o carácter da alteridade divina (Deus enquanto “*Tu absoluto*”) como condição de possibilidade e desenvolvimento da própria alteridade humana. Por um lado, partindo dessa conceção de alteridade, colocamos em relevo a necessidade de superar o binómio eu-tu do âmbito intra-humano, integrando igualmente o nível da

---

<sup>354</sup> HERNÁNDEZ, J. de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, 122.

alteridade onde é possível estabelecer uma relação dialógica com o absoluto.<sup>355</sup> Assim, do ponto antropológico, esse absoluto torna-se relevante pelas seguintes razões:

- *Como proposta de sentido*<sup>356</sup>: na sua vivência quotidiana o Homem intui e capta uma série de ideais e bens cujo valor ultrapassa o meramente objetivo. Assim, passam a adquirir um significado existencial. Deste modo, o Homem busca nesses bens o fundamento para uma experiência abundante em significado, que lhe confira uma consciência de propósito e orientação de vida.

- *Como ideal de perfeição*<sup>357</sup>: O Homem sente-se atraído por uma realidade absoluta a que aspira a identificar-se e lhe confere uma salvação definitiva, e portanto leva-o a exercer um esforço contínuo de autossuperação.

- *Como estímulo à oblatividade e gratuidade*<sup>358</sup>: o ideal absoluto de amor e benevolência podem servir de motivação religiosa para o Homem sentir-se mais estimulado a desenvolver a capacidade de se colocar à disposição de outros através de uma comunhão desinteressada, pela entrega gratuita de si mesmo.

- *Como potenciador de comunhão*<sup>359</sup>: dois ou mais interlocutores que se aproximam de um absoluto comum, criam a capacidade de não só partilharem essa única verdade que buscam, como também de serem mutuamente seus participantes. Desse modo, tais interlocutores convergem numa relação interpessoal na base de uma identidade comunitária e reciprocidade mútua.

Em suma, o estudo de Deus afinal tem uma relevância antropológica e conseqüentemente educativa, pois no âmbito do processo educativo oferece a possibilidade de munir qualquer aluno – independentemente do seu credo ou posição face ao cristianismo – de um contexto adicional de conteúdos e aprendizagens que o capacitam a desenvolver as suas relações pessoais, sociais, comunitárias, e/ou até religiosas.

#### **4.2.2 De ordem cultural e epistemológica**

Atualmente podemos afirmar que o Cristianismo é possuidor de uma epistemologia teológica; um discurso racional, sistemático, rigoroso e complexo sobre o fenómeno de Deus e da sua relação com o mundo e a história. Por outro lado, sob o ponto de vista

---

<sup>355</sup> Cf. HERNÁNDEZ, J. de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, 127, 197-198.

<sup>356</sup> Cf. HERNÁNDEZ, J. de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, 117-118.

<sup>357</sup> Cf. HERNÁNDEZ, J. de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, 201.

<sup>358</sup> Cf. GROM, Bernhard, *Psicología de la religión*, 221-223; HERNÁNDEZ, J. de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, 201-202.

<sup>359</sup> Cf. HERNÁNDEZ, J. de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, 198.

cultural, o cristianismo constituiu o berço da Europa tal como a conhecemos hoje. É impossível apagá-lo simplesmente do desenvolvimento histórico, científico e cultural europeu. Além disso, segundo Régis Debray no seu artigo “*L’enseignement du fait religieux dans l’École laïque*”, Deus não pode ser apenas objeto de estudo da teologia, mas também é uma chave hermenêutica da própria cultura europeia, caso contrário corre-se o risco de formar uma sociedade de “*incultura religiosa*”.<sup>360</sup> Desde a arte, à música, passando pela literatura, filosofia, ciências naturais e empíricas, nas suas expressões históricas mais emblemáticas, e na conceção do mundo e do Homem na Europa foram durante séculos o resultado de um conhecimento que se confrontou com a fé cristã, e nomeadamente com o conhecimento de Deus. Por isso, esta unidade letiva não deve reduzir o conhecimento religioso a um mero dado da fé, mas traduzi-lo como fonte de saber e de estudo que não só faz parte do património cultural onde se insere o aluno<sup>361</sup>, como também lhe pode conferir uma racionalidade e razoabilidade para uma formação ética e social.

#### **4.2.3 De ordem do desenvolvimento religioso**

Dado que estamos a tratar de uma média de idades compreendidas entre os 14 e 15 anos que se aproximam do fim do 3º ciclo, parece-nos pertinente abordar o estágio de desenvolvimento religioso correspondente a essa faixa etária dos alunos, numa estreita relação com a temática da Unidade Letiva de forma a melhor implementar um processo coerente de ensino-aprendizagem. Baseando-nos em James W. Fowler, os adolescentes de 14 a 15 anos encontram-se no terceiro estágio de desenvolvimento religioso ao qual corresponde uma interpretação da fé segundo “*teatros de acção*” ou um grupo de influência dominante, dada a tendência do adolescente se associar a grupos na busca e consolidação da sua identidade. Aqui podemos referir que a imagem de Deus, não

---

<sup>360</sup> “*L’inculture religieuse*” dont il est tant question (...) ne constitue pas un sujet en soi. Elle est partie et effet, en aval, d’une “*inculture*” d’amont, d’une perte des codes de reconnaissance affectant toutuniment les savoirs, les savoir-vivre et les discernements, dont l’Éducation nationale, et pour cause, s’est avisée depuis longtemps, pour être en première ligne et devoir jour après jour colmater les brèches”: DEBRAY, Régis, *L’enseignement du fait religieux dans l’École laïque*, 4-5.

<sup>361</sup> Neste sentido a Conferência Episcopal Portuguesa afirma: “*A EMRC tem em vista a formação global do aluno, que permita o reconhecimento da sua identidade (...). Promove-a a partir do diálogo da cultura e dos saberes adquiridos nas outras disciplinas com a mensagem e os valores cristãos enraizados na tradição cultural portuguesa.*” (CEP, *A Educação Moral e Religiosa Católica: um valioso contributo para a formação da personalidade*, 8). Também é relevante a afirmação da Comissão Episcopal da Educação Cristã na sua nota pastoral: “*A EMRC é diferente da catequese. Tem uma orientação cultural e formativa, enquanto procura abordar a religião na perspectiva da cultura e, portanto, como alicerce de valores, atitudes e comportamentos éticos.*” (COMISSÃO EPISCOPAL DA EDUCAÇÃO CRISTÃ, *Nota Pastoral: a EMRC na Escola Pública: Um Contributo Para a Civilização e Para a Cultura (2001)*).

deixando de ser pessoal, traduz mais propriamente as convicções e cosmovisões do grupo em que se encontra inserido.<sup>362</sup> Por outro lado, segundo Ernst Harms, a busca de Deus ou o facto de o questionar, condiz nestas idades com uma necessidade de correspondência a anseios pessoais. Nesse âmbito o adolescente perfilha-se num estágio de religião individualizada, onde de uma forma mais ou menos consciente pode identificar-se com uma expressão religiosa mais personificada, como necessidade de ruptura com “o convencional”.<sup>363</sup> Para André Godin, o adolescente tende a configurar um sistema moral de valores edificados num “*eu ideal*”, superior a tudo que o rodeia, possuindo uma capacidade bastante desenvolvida de associar a moralidade à religião.<sup>364</sup> Ainda segundo Gruehn, esta faixa etária situa-se no sexto estágio do desenvolvimento religioso, onde a representação de Deus responde à necessidade do adolescente em auto-afirmar-se, podendo eventualmente ser benéfica para o desenvolvimento da sua personalidade.<sup>365</sup>

### 4.3 Legitimidade curricular

Considerando o enquadramento legal que legitima a disciplina de EMRC nas escolas, nomeamos como mais relevantes a Constituição da República Portuguesa na alínea 5 do seu art. 41º<sup>366</sup> que regulamenta a “*Liberdade de consciência, de religião e de culto*”, o art. 24º<sup>367</sup> da Lei da Liberdade religiosa, e a alínea 1 do art. 19 da Concordata assinada entre o Estado Português e a Santa Sé a 18 de Maio de 2004.<sup>368</sup> Contudo, tendo em conta os eixos de intervenção (antropológico/fenomenológico, cultural/epistemológico e do desenvolvimento psico-religioso) explorados no capítulo anterior, agora é possível justificarmos adequadamente a legitimidade desta unidade letiva também do ponto de vista curricular.

---

<sup>362</sup> Cf. OLIVEIRA, José H. Barros, *Psicologia da Religião*, 89-90.

<sup>363</sup> Cf. OLIVEIRA, José H. Barros, *Psicologia da Religião*, 90-91.

<sup>364</sup> Cf. OLIVEIRA, José H. Barros, *Psicologia da Religião*, 91. Para um estudo mais aprofundado dos estádios de desenvolvimento propostos por James Fowler, Ernst Harms e A. Godin Cf. SPRINTHALL, Norman A. – Richard C., *Psicologia Educacional, uma abordagem desenvolvimentista*, 102-108, 140-141, 170-178; ARTO, António, *Psicologia Evolutiva. Metodologia di studio e proposta educativa*, 217-220, 223-225.

<sup>365</sup> Cf. OLIVEIRA, José H. Barros, *Psicologia da Religião*, 91-92.

<sup>366</sup> CRP, art. 41º, 5: “*É garantida a liberdade de ensino de qualquer religião praticado no âmbito da respectiva confissão, ...*”.

<sup>367</sup> Cf. Lei 16/2001, III, art. 24º, alíneas 1, e 2.

<sup>368</sup> Conc. (2004), art. 19, 1: “*A República Portuguesa, no âmbito da liberdade religiosa e do dever de o Estado cooperar com os pais na educação dos filhos, garante as condições necessárias para assegurar, nos termos do direito português, o ensino da religião e moral católicas nos estabelecimentos de ensino público não superior, sem qualquer forma de discriminação*”.

De acordo com a atualização da LBSE, nomeadamente presente no Anexo da Lei nº 49/2005, esta unidade letiva responde às suas exigências fundamentais nos seguintes pontos:

-ao nível dos princípios: os eixos psico-religioso e antropológico/fenomenológico contribuem “para o desenvolvimento pleno e harmonioso da personalidade dos indivíduos”<sup>369</sup> dado que a questão de Deus no âmbito da tradição judaico-cristã constitui, não só uma oferta de sentido para a vida humana, como também possui uma matriz personalista facilitadora de comportamentos pró-sociais e favoráveis ao correto exercício da cidadania. Além disso, o eixo cultural/epistemológico garante “o direito à diferença, mercê do respeito pelas personalidades e pelos projetos individuais da existência, bem como da consideração e valorização dos diferentes saberes e culturas”<sup>370</sup>, pois a teologia cristã é um saber sistemático com um método científico próprio, cujos efeitos repercutiram-se na génese histórica da cultura europeia, portanto, é uma área do saber relevante como qualquer outra no contexto dum Estado laico, democrático e garante do ensino público.

- Ao nível dos objetivos do Ensino Básico: tendo novamente em conta o eixo epistemológico/cultural da unidade letiva, cumprem-se as alíneas f), g) e l) da subsecção 1, art. 7º do presente Anexo (Secção II).<sup>371</sup> Por outro lado, o eixo antropológico/fenomenológico cumpre o objetivo delineado nas alíneas h) e n), da mesma subsecção e artigo.<sup>372</sup>

Assim, a exploração pedagógica e didática da presente unidade letiva justifica-se como relevante para a formação integral do aluno. E isso não implica necessariamente a presunção dos alunos pertencerem a alguma confissão religiosa específica. Pelo contrário, respeitando o princípio da laicidade, constatamos que a unidade letiva “*Deus, o grande mistério*” possui pressupostos alinhados em diversos eixos que justificam a sua universalidade e relevância pois contribuem para um desenvolvimento ético e

---

<sup>369</sup> Cap. I, art. 2º, b).

<sup>370</sup> Cap. I, art. 3º, c).

<sup>371</sup> “Fomentar a consciência nacional aberta à realidade concreta numa perspectiva de humanismo universalista, de solidariedade e de cooperação internacional” (Subsec. I, art. 7º, f); “Desenvolver o conhecimento e o apreço pelos valores característicos da identidade, língua, história e cultura portuguesas” (Subsec. I, art. 7º, g); “Fomentar o gosto por uma constante actualização de conhecimentos” (Subsec. I, art. 7º, l).

<sup>372</sup> “Proporcionar aos alunos experiências que favoreçam a sua maturidade ética e sócio-afectiva, criando neles atitudes e hábitos positivos de relação e cooperação, quer no plano dos seus vínculos de família, quer no da intervenção consciente e responsável na realidade circundante;” (Subsec. I, art. 7º h); “Proporcionar, em liberdade de consciência, a aquisição de noções de educação cívica e moral”(Subsec. I, art. 7º, n).

social, a partir do confronto cultural, epistemológico e antropológico, com a representação judaico-cristã de Deus, independentemente da identidade religiosa ou areligiosa do aluno.

#### 4.4 Ajustamento da unidade letiva ao programa de EMRC e sua renomeação

Se observarmos atentamente o mapa organizador das Unidades Letivas do 3º ciclo presente no programa do 9º ano de EMRC<sup>373</sup>, facilmente constatamos que a vida humana é uma temática recorrente: veja-se a UL1: “*A dignidade da vida humana*”, e a UL4: “*Projeto de vida*”. Uma vez que o programa do 9º ano inicia e termina com uma reflexão sobre a vida humana, parece-nos lógico e pedagogicamente mais adequado nomeá-la como temática transversal a todo o ano letivo, e que deveria ser explícita. A partir daí, propomos subdividir as 4 unidades letivas em três grandes temas organizadores ligados a um tronco temático comum (a vida humana), como podemos observar na tabela seguinte:

Unidades Letivas	Temas organizadores
UL1: A dignidade da vida humana	A vida humana como valor: a ser preservado, elevado e universalizado
UL2: Deus, o grande mistério	A vida humana como sentido: as religiões orientais e a questão de Deus oferecem um fundamento à dignidade humana e também procuram responder às necessidades vitais e anseios mais profundos do Homem que busca um sentido para a sua existência
UL3: As religiões orientais	
UL4: Projeto de vida	A vida humana como projeto: todo o ser humano procura definir objetivos e dar uma finalidade à sua vida, através de critérios que têm em conta a sua opção fundamental

Nesse âmbito, justifica-se uma alteração ao título da Unidade Letiva 2, o que acresce a nossa afirmação na introdução, dado que a temática do mistério não se coaduna interdisciplinarmente – pois implicaria que os alunos tivessem bases conceptuais de filosofia – nem é compatível com o estágio de desenvolvimento cognitivo dos alunos, dada a complexidade que implicaria tratar. Por conseguinte, tendo em conta a gestão curricular que sugerimos na tabela acima indicada, achamos mais adequado renomear a Unidade Letiva 2 como: “*Deus e a vida humana*” sem colocar em risco os pressupostos já anteriormente estabelecidos para a sua relevância educativa. Deste modo, não só eliminamos a problemática do “*mistério*”, como também estabelecemos um critério de coerência e continuidade com as unidades letivas adjacentes: a montante, a presente

<sup>373</sup> Cf. SNEC., *Programa de Educação Moral e Religiosa Católica. Ensinos Básico e Secundário*, 95.

unidade letiva aprofunda o fundamento religioso (a partir do símbolo bíblico do Reino) da dignidade humana tratada na UL1; a jusante, ao estabelecer-se o caráter religioso da vida humana a partir da tradição judaico-cristã abre-se caminho a serem explorados a partir das tradições religiosas orientais a estudar na UL3.

#### **4.5 Análise crítica da Unidade Letiva**

Tendo em conta os pressupostos estabelecidos até aqui, propomo-nos agora fazer uma análise crítica e objetiva da unidade letiva prevista no programa de EMRC com vista à alteração dos seus eventuais pontos fracos ou inconsistências.

##### **4.5.1 Seleção das competências específicas**

No que respeita às competências específicas delineadas no programa de EMRC para esta unidade letiva, deparamo-nos com mais de dois terços do total de competências a operacionalizar (19 em 26).<sup>374</sup> Ora isso pressupõe logo *a priori* que o aluno seja capaz de desenvolver em simultâneo, e num curto espaço de tempo, 18 competências distribuídas pelos 5 domínios tematicamente distintos e previstos como elementos estruturais do programa.<sup>375</sup> Ora, tal objetivo parece-nos muito difícil de cumprir e até contraproducente. Se tivermos em conta o tempo médio razoável de 8 aulas de 45 minutos para a abordagem desta unidade – que pode variar entre as 7 no mínimo e 9 no máximo – considerando que um ano letivo estende-se em média ao longo de 33 semanas de aulas, e prevendo, portanto, uma média de 8 aulas por unidade – já que o programa prevê a lecionação de 4 unidades letivas – torna-se quase impraticável que o aluno desenvolva 19 competências nesse período de tempo. Em suma, as competências específicas a desenvolver para a unidade em causa são ainda excessivas em número e diversidade, e portanto parecem-nos não serem facilitadoras do processo de ensino-aprendizagem, pondo em causa a consolidação de conteúdos, procedimentos e atitudes, e portanto, inviabilizando a implementação de qualquer experiência de aprendizagem significativa.

Além do mais, também observamos que as próprias competências específicas do programa de EMRC, embora procurem abarcar uma diversidade de domínios relevantes, contudo, na sua conceção não parecem transparecer de forma clara e distinta os

---

<sup>374</sup> As competências a desenvolver previstas no programa são as seguintes: 1,2,3,4,5,6,8,9,10,12,13,14,15,16,17,23,24,25, e 26: Cf. SNEC, *Programa de Educação Moral e Religiosa Católica. Ensinos Básico e Secundário*,116.

<sup>375</sup> Cf. SNEC, *Programa de Educação Moral e Religiosa Católica. Ensinos Básico e Secundário*,31-32.

domínios de aprendizagem: os conhecimentos (saber), os procedimentos (saber fazer), e as atitudes (saber ser), o que torna dúbia e confusa qualquer tentativa de operacionalizar as competências gerais do ensino básico<sup>376</sup> a implementar numa unidade letiva.

#### 4.5.2 Operacionalização das competências e conteúdos

Começamos por ver a tabela da operacionalização de competências correspondente à presente unidade letiva do atual programa do 9º ano.<sup>377</sup>

<i>Operacionalização das Competências</i>	<i>Conteúdos</i>
1. Interpretar produções culturais sobre a problematização da existência de Deus. (Comp. 5) 2. Questionar-se sobre a existência de Deus. (Comp. 2) 3. Equacionar respostas fundamentadas sobre a existência de Deus, assumindo uma posição pessoal em ordem à construção de uma visão coerente do mundo. (Comp. 2, 3, 4 e 17)	O problema da existência de Deus — Acreditar é um acto irracional? <ul style="list-style-type: none"> <li>• Acreditar: acolher e confiar no sentido último da vida</li> <li>• As várias formas de ateísmo e agnosticismo</li> <li>• Razões para acreditar na existência de Deus</li> </ul>
4. Reconhecer a relatividade das nossas concepções de Deus, enquanto simples aproximações à verdade do que ele é. (Comp. 13)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• O Deus existente vs as representações de Deus</li> <li>• Relação entre as representações de Deus e a crença na sua existência</li> </ul>
5. Interpretar e apreciar produções estéticas sobre as representações de Deus no Judaísmo e em Jesus de Nazaré, distinguindo os elementos convergentes e divergentes. (Comp. 14, 25 e 26)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Representações de Deus no AT e o Deus de Jesus Cristo: de um Deus de um povo até um Deus universal (cf. Jonas); de um Deus com dupla face (bondoso e severo, mesmo violento) até um Deus inequivocamente bom (a perspectiva de Jesus)</li> </ul>
6. Interpretar textos bíblicos sobre a imensidão de Deus, a atitude de fé e as obras que dela resultam, reconhecendo as suas implicações na vida quotidiana. (Comp. 14, 23 e 24)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• A imensidão de Deus: Sir 43,27-33</li> <li>• Acreditar no Deus de Jesus Cristo: um desafio para a vida               <ul style="list-style-type: none"> <li>➤ A fé como confiança e entrega: Sl 23(22) «O bom pastor»</li> <li>➤ Monoteísmo e fraternidade universal</li> <li>➤ A fé que produz obras</li> <li>➤ A coerência entre a fé e as obras: Jr 7,4-11</li> <li>➤ Um apelo à esperança, contra todos os sinais de desespero</li> <li>➤ Um apelo à construção de um mundo solidário</li> <li>➤ Cada crente é o rosto e as mãos de Deus a actuar no mundo</li> </ul> </li> </ul>
7. Relacionar a fé num Deus que é origem e fim de todas as coisas, em relação ao qual todos somos iguais, com a fraternidade e as obras de promoção humana dela decorrentes. (Comp. 1 e 8)	
8. Mobilizar os valores da fraternidade, da solidariedade para a orientação do comportamento em situações do quotidiano. (Comp. 9, 10 e 12)	
9. Interpretar criticamente episódios históricos e factos sociais relacionados com as	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Vidas com sentido: S. Maximiliano Kolbe, Aristides de</li> </ul>

<sup>376</sup> Cf. SNEC, *Programa de Educação Moral e Religiosa Católica. Ensinos Básico e Secundário*, 33-34.

<sup>377</sup> Cf. SNEC., *Programa de Educação Moral e Religiosa Católica. Ensinos Básico e Secundário*, 116-117.

personagens em análise, com base em princípios éticos humanistas e cristãos. (Comp. 1, 6 e 9)	Sousa Mendes, Papa João XXIII...
---	----------------------------------

Observando as operacionalizações 1,2,3,4, constatamos uma tentativa de problematizar a questão de Deus de uma forma racional e que estimula a reflexão dos alunos. De facto ainda que nos pareça uma abordagem interessante e pertinente na disciplina<sup>378</sup>, contudo, como já referimos, tal pressupunha bases de conhecimento e reflexão filosófica que os alunos ainda não possuem. Portanto, remeteríamos estas operacionalizações para uma unidade letiva do ensino secundário onde já existem até várias possibilidades interessantes de interdisciplinaridade, e onde seria possível aprofundar mais os conceitos de “agnosticismo”, “ateísmo”, a relação entre fé e razão, ou por exemplo, explorar outros conceitos tais como “*teísmo*”, “*teodisseia*”, explorando algumas características básicas da teologia filosófica grega (dos pré-socráticos até Aristóteles). Portanto, as operacionalizações 1,2,3,4 e respectivos conteúdos, apesar de relevantes, não são adequados para a introdução desta unidade letiva e por isso avaliamos-las como dispensáveis, embora consideramos importante manter de alguma forma a problematização da questão de Deus.

Relativamente à operacionalização 5 parece-nos significativa e adequada, contudo, para a temática do AT não nos parece exequível operacionalizar a competência 26 já que não existem muitas representações estéticas ocidentais do Deus veterotestamentário, até inexistentes na cultura hebraica dada a proibição judaica de representar imagens de YHWH, e portanto propomos a eliminação do texto: “*interpretar e apreciar produções estéticas sobre as representações de Deus no Judaísmo*”. Além disso, subsiste uma imprecisão na apresentação da operacionalização quando se faz a distinção de “*elementos convergentes e divergentes*” entre as representações de Deus no Judaísmo e em Jesus de Nazaré. Com efeito, o estudo do símbolo do Reino desde o AT até Jesus deu-nos uma clara continuidade e harmonização entre a representação do Deus veterotestamentário e o Deus de Jesus – veja-se, por exemplo, o atributo da misericórdia e compaixão; noutros aspetos Jesus não diverge do judaísmo mesmo nas questões da Torah, apenas relativiza e secundariza algumas prescrições, não para contrariar a Torah, mas precisamente para a levar ao cumprimento pleno. Por conseguinte, pessoalmente não escolheria o termo “*divergentes*” já que faria

---

<sup>378</sup> Mantemos algumas reservas em relação ao uso do verbo “*acreditar*” nos conteúdos, já que sugere o ato de crer como necessário para o aluno, expressão mais comum a um vocabulário mais catequético, e não propriamente aproximado à linguagem objetiva e pedagógica própria do ambiente escolar.

supor uma rutura entre o AT e o NT. Por outro lado, no que respeita aos conteúdos, considerar o Deus veterotestamentário com “*dupla face*”, comparativamente ao Deus de Jesus “*inequivocamente bom*”, também não nos parece correto. Já verificamos que, por um lado, Jesus não dispensa a linguagem do juízo face à misericórdia, e por outro lado, recorrendo a uma correta hermenêutica, o Deus do AT não pode ser caracterizado numa linguagem simplista e unanimista, pois a literatura veterotestamentária é multiforme, rica em géneros literários e tradições religiosas diversificadas. Por conseguinte, não se justifica, nem é correto apresentar YHWH com uma dupla identidade. A duplicidade do discurso juízo/misericórdia em Deus no AT reflete apenas duas maneiras distintas dos autores confrontarem YHWH diante da fidelidade/infidelidade de Israel à Aliança, o que só demonstra a coerência (e não contradição) do Deus bíblico.<sup>379</sup> Por isso, também propomos a eliminação e reformulação do texto: “*um Deus com dupla face (bondoso e severo, mesmo violento) até um Deus inequivocamente bom (a perspectiva de Jesus)*”.

As operacionalizações 7,8,9 reconhecemo-las nucleares nesta unidade letiva uma vez que estabelecem uma conexão entre a conceção judaico-cristá de Deus e a vida humana na sua dignidade e conteúdo ético e social. Porém, quanto a nós, o ponto de partida para essa conexão não é o mais adequado. As duas primeiras operacionalizações insistem na questão da fé, e isso parece ser um pressuposto para: reconhecer as “*implicações na vida quotidiana*” (op. 6), e relacionar com a igualdade, “*fraternidade*” e “*obras de promoção humana dela decorrentes*” (op.7). Ora, o problema aqui reside no facto de admitirmos que todos os alunos têm fé. Portanto, o pressuposto da fé, apesar de muito relevante num contexto catequético, não serve o enquadramento da disciplina numa escola pública, e por isso, parece-nos melhor partir de um pressuposto mais universal, que é precisamente o pressuposto antropológico, e daí encontrar pontos de convergência com a própria antropologia bíblica, tocando nos elementos essenciais da ética de Jesus e da sua mensagem do Reino. Por outro lado, a questão da fé poder-se-ia colocar não como princípio ou pressuposto, mas como um dado de confronto, i.e., a fé não é algo a “*acreditar*”, mas é *credível* na medida em que o aluno é confrontado com a capacidade da fé no Deus bíblico conduzir a atitudes de fraternidade, igualdade, e promoção da vida humana. Deste modo, o aluno não necessita de ter fé em Deus para

---

<sup>379</sup> Deus aqui não é uma divindade impassível e indiferente à história do seu povo. A adesão e rutura com a Aliança tem consequências históricas para o povo de Israel, e portanto a linguagem dupla também serve um propósito pedagógico.

legitimar a dignidade humana, mas é confrontado a compreender que a fé em Deus também a promove. Por conseguinte, através da mudança de pressuposto aproveitaríamos alguns dos conteúdos já previstos no programa integrando-os no tema aglutinador da mensagem do Reino, que implica um modo de viver mais fraterno e solidário.

A operacionalização 9 parece-nos igualmente relevante e adequada, embora nos leve a interrogar a necessidade de elencar tantos exemplos nos conteúdos, e qual a razão que levou os programadores a selecionar aqueles e não outros. Além disso, sugerimos como mais valia efetuar uma comparação entre as “*vidas com sentido*” de personagens de referência cristã com outras personalidades não-cristãs, de forma aos alunos reconhecerem atitudes éticas comuns e universais. Dessa forma observariam com maior evidência a conformidade e convergência entre a ética de base judaico-cristã, e outras - já agora, porque não personalidades de alguma religião oriental, de forma a fazer a ponte com a próxima unidade letiva?

#### **4.6 Proposta de reconfiguração da Unidade Letiva a partir do Deus do Reino**

Uma vez efetuada a análise crítica da unidade letiva tal como está perfilhada no atual programa, cabe-nos agora propor a sua reconfiguração à luz da temática do Reino de Deus e dos argumentos que apresentamos no subcapítulo anterior.

##### **4.6.1 Seleção das competências específicas**

Face às 19 competências propostas no programa, propomos agora um número significativamente mais reduzido de 7 competências a desenvolver<sup>380</sup> de forma a mobilizar conteúdos menos dispersos entre si, e a proporcionar um processo de ensino-aprendizagem mais sustentado. Por outro lado, além da redução do número de competências a operacionalizar para esta unidade letiva, cabe-nos também um critério de selecção das mesmas, e que tenha em vista a concretização temática do Reino. Portanto, procuramos o mais possível, e de acordo com o princípio da gestão flexível do currículo, uma unidade coerente entre as competências a seleccionar e o tema aglutinador do Reino para abordar a questão de Deus como sentido e fundamento da vida humana.

---

<sup>380</sup> Uma vez que o programa define que esse desenvolvimento se processe de um modo progressivo e ao longo de todo o ciclo de aprendizagem. Cf. SNEC., *Programa de Educação Moral e Religiosa Católica. Ensinos Básico e Secundário*, 32.

Além disso, procuramos também clarificar os domínios de aprendizagem das competências selecionadas, apresentadas em tabela:

UL2: Deus e a vida humana	
Competências específicas	Domínios de aprendizagem
1. Reconhecer, à luz da mensagem cristã, a dignidade da pessoa humana.	Saber (conhecimentos)
	Saber ser (atitudes)
2. Questionar-se sobre o sentido da realidade	Saber fazer (procedimentos)
	Saber ser (atitudes)
5. Interpretar produções culturais (literárias, pictóricas, musicais ou outras) que utilizam ou aludem a perspectivas religiosas ou a valores éticos.	Saber fazer (procedimentos)
9. Organizar um universo coerente de valores, a partir de um quadro de interpretação ética humanista e cristã.	Saber fazer (procedimentos)
14. Identificar o núcleo central constitutivo da identidade do Cristianismo, particularmente do Catolicismo.	Saber (conhecimentos)
23. Interpretar textos fundamentais da Bíblia, extraindo significados adequados e relevantes.	Saber (conhecimentos)
	Saber fazer (procedimentos)
10. Mobilizar princípios e valores éticos para a orientação do comportamento em situações vitais do quotidiano.	Saber ser (atitudes)

#### 4.6.2 Operacionalização das competências e conteúdos

Tendo consideração a análise crítica efetuada no subcapítulo 4.5, propomos agora um modelo de operacionalização das 7 competências através dos seguintes conteúdos:

UL2: Deus e a vida humana	
Operacionalização das competências	Conteúdos
1. Problematização da questão de Deus a partir da vivência quotidiana e do fundamento da dignidade humana (Comp. 1,2 e 5)	Propostas de problematização: “ <i>A dignidade humana apoia-se em quê?</i> ”, “ <i>Qual é a base dos princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos?</i> ”, “ <i>Deus tem alguma relação com a vida? E a sua dignidade?</i> ”, “ <i>A crença em Deus influencia (ou tem relação com) a felicidade? Dá sentido e resposta às experiências mais determinantes da vida? (sucesso, fracasso, bem-estar, sofrimento, morte violenta, existência do mal, etc.)</i> ”

<p>2. Reconhecer e interpretar a proposta judaico-cristã do Deus do Reino como proposta possível e legítima de sentido e promoção da vida humana (Comp. 1, 14, e 23).</p>	<p>- <i>A relação íntima do Deus bíblico com a história de um povo:</i> Deus faz-se presente nos acontecimentos, em pessoas, momentos e lugares concretos que marcaram a história do povo de Israel.</p> <p>- <i>A relação íntima do Deus bíblico com a vida:</i> o povo esperava de Deus o dom de uma vida mais digna, mais próspera, onde já não prevalecesse o sofrimento, a angústia ou a morte. (exploração dos conceitos de: Aliança, promessa, fidelidade.)</p> <p>- <i>A esperança da vinda de Deus como Rei:</i> A expectativa do povo numa vida melhor cumpria-se com a vinda de Deus como Rei: Senhor da realidade, que governasse o seu destino para lhes proporcionar uma vida melhor, onde abundasse a justiça, a paz, e o cuidado pelos mais desfavorecidos. (exploração do conceito de Salvação).</p> <p>- <i>Jesus anunciou na sua mensagem e na sua vida pública a chegada do Reino de Deus:</i> cumpre-se a esperança do povo de Israel (Cf. Lc 4,16-30//Is 61,1-2). Exemplos a considerar: a vinda do Reino é uma boa notícia (Cf. Mc 1,15); citação de algumas bem-aventuranças (Cf. Mt 5,1-12//Lc 6,20-23); a consciência de Jesus em cumprir a esperança do seu povo (Cf. Mt 11,5).</p> <p><i>Conclusão-chave:</i> o Deus da tradição bíblica tem uma relação positiva com a vida: está comprometido com a vida humana e a sua dignidade (promove a libertação dos oprimidos, consolo dos que choram, justiça aos maltratados e incompreendidos, saciedade aos famintos).</p>
<p>3. Saber, identificar e interpretar as concepções de Deus do AT e anunciado na mensagem do Reino, relacionando-os com aspetos fundamentais da vida humana (Comp. 5, 14, 23)</p>	<p><i>O Deus bíblico é uma Boa Notícia porque revela-se como Amor:</i> na tradição bíblica o amor de Deus também é o modelo para as relações humanas (Cf. Lv 19,18; Os 1,11)</p> <p>- Exploração do conceito de “<i>agápe</i>” (amor pleno, gratuito, desinteressado).</p> <p>- <i>O Deus da tradição bíblica manifesta-se como amor</i> (Cf. 1 Jo 4,8) <i>nas seguintes características:</i></p> <p>a) <i>O Deus da misericórdia e do convívio:</i> exploração do significado bíblico de “<i>misericórdia</i>” (<i>compaixão, coração, entranhas, ventre materno</i>): Cf. Is 49,15; 63,15; Jer 31,20; Lc 6,36; Mt 9,9-13//Lc 6,27-31; b) <i>A bondade de Deus na mensagem de Jesus:</i> Cf. Mt 5,44-45; 7,11; Lc 18,18-19; c) <i>Deus como Abbá (Pai):</i> comparável ao modelo humano de um pai compreensivo, afetivo e misericordioso (explorar a parábola do pai misericordioso: Cf. Lc 15,11-32). Deseja reunir a humanidade numa única família (Cf. Lc 8,19-21) unida nos laços da fraternidade, da igualdade sem domínio (Cf. Mt 23,8-10) e no amor ao próximo (Cf. Mt 22,37//Mc 12, 31a. “<i>Próximo</i>” pode até ser o inimigo: Cf. Mt 5,44-45); d) <i>Deus é Salvador:</i> deseja a cura dos males e sofrimento das pessoas (Cf. Mt 4,23) e abomina o mal (Cf. Mt 10, 7-8;12,28// Lc 10,18-19;11,20).</p>
	<p>Deus, além servir de modelo e inspiração na fé dos crentes, pode igualmente constituir fonte de inspiração universal (para todos), entre outros, para defender e promover a dignidade humana.</p> <p>- <i>Deus como fonte inspiradora de humanização:</i></p> <p>a) <i>O Deus da misericórdia e do convívio:</i> modelo de compaixão, inclusão, reconciliação, proximidade e ação benéfica diante do necessitado ou de quem sofre; b) <i>A bondade de Deus na mensagem de Jesus:</i> modelo da bondade gratuita e</p>

<p>4. Organizar, fundamentar e mobilizar um conjunto de princípios e valores éticos universais promotores da vida humana a partir do Deus do Reino (Comp. 9, 10,14)</p>	<p>desinteressada; c) <i>Deus como Abbá (Pai)</i>: modelo e inspiração para a promoção da fraternidade e igualdade entre pessoas: a condição sagrada e inviolável da pessoa humana enquanto “filho(a) de Deus”; e) <i>O Deus Salvador</i>: modelo do “Anti-Mal”. Deus é contrário à violência, intolerância, ódio ou homicídio. O Deus bíblico não pode inspirar medo, terror, ou qualquer atitude que atente contra a nossa humanidade. Deus é um modelo de humanização.</p> <p>- <i>A semelhança entre o discurso de Jesus e princípios éticos universais</i>: princípio da igualdade entre homem e mulher (segunda e terceira antíteses: Cf. M5, 27-32) e princípio da não-violência (primeira e quinta antíteses: Cf. v.21-26; 38-42).</p> <p>-<i>A regra de ouro</i>: o bem do próximo como máxima da ação (Cf. Mt 7,12// Lc 6,31)</p>
<p>5. Analisar e identificar nos elementos da tradição de Jesus a proposta duma dimensão transcendente da vida humana e do seu sentido (Comp. 2, 14)</p>	<p>-A vida humana é mais do que o alimento e vestuário (Cf. Mt 6,25): Jesus, apesar de defender a dignidade da vida humana a partir da garantia do que é básico para cada um, aspira a uma vida que fosse mais longe que o essencial. Houve poetas, artistas, políticos, entre outros, que também consideraram a vida humana além do básico em prol de ideais ou valores (liberdade, justiça, fraternidade, vida, etc.).</p> <p>-<i>A pirâmide de Maslow</i>: a hierarquia de valores da vida humana (as necessidades básicas ocupam apenas a base da pirâmide. O topo da pirâmide indica que o ser humano para viver bem e feliz também precisa de dar um sentido à sua vida, atribuir-lhe um significado).</p> <p><i>A visão única de Jesus sobre a vida humana</i>:</p> <p>- A vida só é ganha quando é “gasta” como dádiva (Cf. Mc 8,35).</p> <p>- A plenitude da vida é vivê-la segundo o amor-agápe como Deus a vive (Cf. Mt 5,48//Lc 6,36; Jo 10,10): o Homem é convocado a ser divino como Deus é.</p> <p>- Deus é fonte de vida (origem) e meta máxima (finalidade) da vida humana.</p>
<p>6. Confrontar e mobilizar os valores éticos do cristianismo convergentes com os de outras inspirações ou confissões religiosas (Comp. 10 e 14)</p>	<p>Promover a vida humana segundo o modelo de Deus coincide nalguns pontos com éticas de outras inspirações ou tradições religiosas:</p> <p>-<i>Jesus e Confúcio</i>: Ambos viveram uma crise social do seu povo, tentando responder como “mestres” através da sua mensagem; ambos reuniram discípulos sem olhar à sua condição social; ambos não se dedicaram a uma vida monástica ou ascética afastada do mundo, mas atuaram e envolveram-se na vida pública; ambos lidaram com muitas questões políticas, sociais e religiosas de uma forma prática e crítica, com exigências claras contra o egoísmo, o conformismo, a hipocrisia e todo o tratamento desumano.</p> <p>-<i>Aristides de Sousa Mendes</i>: salvar vidas humanas sobrepôs-se ao princípio da obediência civil</p> <p>-<i>O discurso do Dalai Lama sobre a ética comum das religiões</i>: os princípios comuns da solidariedade, amor e fraternidade.</p>

Relativamente aos conteúdos acima apresentados, tentamos expô-los de uma forma mais descritiva, abrangente e clara do que no programa original, respeitando assim a prática comum aos demais programas das diversas disciplinas. Como se pode observar,

e dada a temática em causa, a reformulação da Unidade Letiva recorre frequentemente a fontes bíblicas. Tal não significa que todas as citações bíblicas sejam usadas obrigatoriamente, mas aqui servem apenas de referência para selecção do docente. Além, disso muitas delas podem ser elencadas por grupos temáticos ou temas organizadores numa ficha ou roteiro, de modo a facilitar a rápida consulta e confrontação.

Em paralelo com os conteúdos apresentados passamos agora a nomear a nossa proposta de recursos didáticos afetos a cada operacionalização, aproveitando alguns subsídios do atual manual de EMRC do 9º ano, tendo em linha de conta que algumas citações bibliográficas podem e devem ser adaptadas para uma linguagem mais simples e acessível aos alunos. Para tal, indicamos em parêntesis o recurso às adaptações ou traduções que achamos necessárias, tal como se pode observar na tabela seguinte:

UL2: Deus e a vida humana	
Operacionalização das competências	Recursos didáticos
Op.1	<ul style="list-style-type: none"> <li>- BORGES, Anselmo, <i>Janela do (In)Visível (Deus, rival do homem?; Deus e dignidade)</i>, Campo das Letras, 2001, 47-48,68-69 (texto a adaptar).</li> <li>- CÉSAR, Ângelo (BOSS AC), <i>Que Deus</i>, Ritmo Amor e Palavras, 2005.</li> <li>- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, <i>GS,1.10</i>.</li> <li>- ONU, <i>Declaração Universal dos Direitos do Homem</i> In Diário da República, I série, n.º 57, 1978, 489-493.</li> <li>- SNEC, <i>Horizontes de Esperança – Manual do Aluno 9º Ano. Educação Moral e Religiosa Católica</i>, 58-59.</li> <li>- UNIÃO EUROPEIA, <i>Carta dos Direitos Fundamentais</i> In Jornal Oficial das Comunidades Europeias, C 364/1, 2000 (Dez.)</li> </ul>
Op.2	<ul style="list-style-type: none"> <li>- KASPER, Walter, <i>Jesús, el Cristo</i>, Sígueme, Salamanca, 2006, 125 (texto a adaptar e traduzir).</li> <li>- PAGOLA, José António, <i>Jesus, uma abordagem histórica</i>, Gráfica de Coimbra, 2008, 88-89,91,93 (texto a adaptar).</li> <li>- SNEC, <i>Horizontes de Esperança – Manual do Aluno 9º Ano. Educação Moral e Religiosa Católica</i>, 72-73.</li> </ul>
Op.3	<ul style="list-style-type: none"> <li>- NOLAN, Albert, <i>Jesus antes do Cristianismo</i>, Paulinas, 2007, 101.</li> <li>- SNEC, <i>Horizontes de Esperança – Manual do Aluno 9º Ano. Educação Moral e Religiosa Católica</i>, 75-76, 81,85.</li> <li>-WRIGHT, N.T., <i>El desafío de Jesús</i>, Desclée, 2003, 145 (texto a adaptar e traduzir)</li> </ul>
Op.4	<ul style="list-style-type: none"> <li>- BORGES, Anselmo, <i>Religião.Opressão ou libertação?</i>, Campo das Letras, 2004, 127-128 (texto a adaptar).</li> <li>- NOLAN, Albert, <i>Jesus antes do Cristianismo</i>, Paulinas, 2007, 112-113.</li> </ul>
Op.5	-----

Op. 6	<ul style="list-style-type: none"> <li>- GYATZO, Tenzin (Dalai Lama), Encontro inter-religioso In <a href="http://www.dalailama.org.br/ensinamentos/cooperacao.php">http://www.dalailama.org.br/ensinamentos/cooperacao.php</a>, EUA, 1979.</li> <li>- KUNG, Hans, <i>Religiões do mundo. Em busca de pontos comuns</i>, Verus, Multinova, Lisboa <sup>2</sup>2007, 114-115.</li> <li>- SNEC, <i>Horizontes de Esperança – Manual do Aluno 9º Ano. Educação Moral e Religiosa Católica</i>, 75-76, 81,85.</li> </ul>
-------	--

Por último, no que respeita à avaliação desta Unidade, ela visa tanto quanto possível determinar o nível de aquisição e desenvolvimento das competências pela assimilação dos conteúdos, procedimentos e atitudes. Sendo possível quantificar o nível de aquisição dos conteúdos respeitantes aos domínios de aprendizagem conceptual (conhecimentos –saber) e procedimental (procedimentos – saber fazer), contudo não encontramos nenhuma forma objetiva de quantificar o nível de aquisição dos conteúdos de domínio atitudinal (saber ser). Se levarmos em conta a tabela dos critérios gerais de avaliação de competências previstos no programa<sup>381</sup>, interrogamo-nos como podemos avaliar as competências correspondentes ao domínio “*Ética e Moral*”, nomeadamente aferir como o aluno é capaz de: “*Mobilizar valores e princípios éticos em situações diversificadas*”, e “*Relacionar-se com os outros de forma cooperante e solidária*”. Ainda que o docente avalie com base em instrumentos de observação direta ao longo das aulas, e ainda que um eventual teste sumativo contemple algum exemplo casuístico que leve o aluno a manifestar por escrito a aplicação de um ou mais valores, parece-nos que são ainda meios de avaliação insuficientes para aferir o grau de mobilização ou relação interpessoal que o aluno adquiriu ou desenvolveu, uma vez que constituem aspetos da personalidade do aluno que não se manifestam apenas no contexto de sala de aula, mas em toda a sua vivência quotidiana. Pensamos assim, que conceber instrumentos de avaliação eficazes para avaliar objetivamente a mobilização, interiorização e vivência de atitudes nas relações interpessoais dos alunos seja talvez ainda um dos maiores desafios confrontados com esta disciplina.

---

<sup>381</sup> Cf. SNEC., *Programa de Educação Moral e Religiosa Católica. Ensinos Básico e Secundário*, 168.

## Conclusão

Na primeira parte deste trabalho, tentamos apresentar uma imagem de Deus segundo a temática do Reino, oriunda da tradição bíblica e que correspondeu à visão e vivência de Jesus de forma a responder à questão inicial: “*que Deus se revela na tradição judaico-cristã?*”. Ora, Jesus, que passou pelo mundo “*fazendo o bem*”(Act 10,38), manifestou e revelou verdadeiramente quem é Deus e o que Ele deseja da humanidade. Com efeito esse tremendo legado teológico constitui, a nosso ver, o substrato desta Unidade Letiva.

Por conseguinte, do ponto de vista teológico, ao fim deste trabalho e tendo em conta a questão inicial, chegamos aos seguintes resultados: Deus é Rei e soberano do mundo enquanto revela-se como *Abbá* (Pai), com entranhas de misericórdia e cheio de bondade. Nesse âmbito, constatamos que o atributo fundamental do Deus bíblico radica no seu amor compassivo. Esse amor manifestou-se de forma decisiva nas ações e mensagem de Jesus, nomeadamente nas suas atitudes de compaixão diante dos mais débeis, marginalizados, pecadores, e os que se julgavam “*perdidos*”; na sua convivialidade comensal que não contemplava exclusões; no seu combate não-violento contra o sofrimento, o mal e a injustiça social e religiosa; em suma, esse Deus-Pai “*materializa-se*” e acontece na vida e pessoa de Jesus Cristo como Amor em essência. Portanto, a análise teológica do tema do Reino, leva-nos a concluir que falar do Deus do Reino é apresentar um Deus de Amor, que radica na vida de Jesus e na sua práxis. E por conseguinte, pensamos que esse deve ser o fio condutor para a abordagem da questão de Deus na segunda Unidade Letiva do 9º ano.

Do ponto de vista filosófico, constatamos que o Deus do Reino não corresponde à imagem duma divindade arbitrária que determina *a priori* o destino do Homem, nem o escraviza. Se Deus é Pai, não implica sujeitar o ser humano a uma regressão infantil, nem limitar-lhe a autonomia. Pelo contrário, a paternidade divina de Deus significa dar ao Homem as condições de possibilidade da sua própria autonomia, e assumir o projeto do Reino de Deus como uma opção vital e emancipadora. Se Deus é Pai também implica relacionar-Se com todos os homens e mulheres de um modo íntimo e pessoal, conferindo-lhes a dignidade de “*filhos*”, garantindo-lhes uma ontologia sagrada, e a condição de igualdade humana. Por outro lado, o mal não faz parte do projeto de Deus, nem tampouco Lhe inspira indiferença. O Deus do Reino supera o dilema de Epicuro, “*quer e pode*” combater o mal: Deus é o o “*Anti-Mal*”. Portanto, concluímos que estas *imagens* de Deus contrariam os pressupostos do secularismo moderno: o Deus-Pai

opõe-se à imagem absolutista de Deus e que conduziu à Sua rejeição em nome da autonomia do homem, e o Deus “*Anti-Mal*” é contrário a toda a noção de um Deus opressivo, inimigo da vida e castigador, rejeitado por Nietzsche.<sup>382</sup> Assim, tendo em conta estas conclusões, o docente pode desafiar os alunos a vencer alguns preconceitos religiosos latentes, e auxiliá-los a desmistificarem imagens e representações distorcidas que correspondessem a um qualquer deus “*inumano*”, perverso, mesquinho, arbitrário ou terrível.

No que concerne à segunda parte deste trabalho, concluímos que esta Unidade Letiva tem uma relevância pedagógica pelas seguintes razões: dá aos alunos a possibilidade de conhecerem melhor o Deus bíblico, nomeadamente a partir da pessoa de Jesus Cristo. Em Jesus e na sua mensagem da *Basileía* (Reino de Deus) os alunos tomam contacto com a imagem de um Deus amigo dos Homens e “*amigo da vida*” que deseja tornar-se soberano do *quotidiano*, não para o dominar ou tolher-nos a autonomia, mas pelo contrário, conduzir-nos à plenitude da vida, do máximo potencial que ela nos pode oferecer em termos de sentido e realização pessoal, e nos abre ao horizonte da transcendência. Além disso o aluno pode compreender a íntima ligação entre a vivência e adesão a Deus como Pai e a dignidade humana nos seus aspetos mais relevantes: a igualdade, a não-violência, o perdão, a convivência social, a fraternidade, a compaixão, a igualdade a partir da “*sacralidade*” da pessoa humana, a importância do amor gratuito, do serviço e oblatividade. Portanto, a questão de Deus a partir do tema do Reino é pedagogicamente viável pois tem o potencial de conduzir os alunos à reflexão e mobilização de opções éticas e/ou religiosas concretas, a uma vivência e convivência co-responsável, e a um projeto de humanização. Por outro lado, a nossa proposta de reconfiguração da Unidade Letiva também contempla o cruzamento com outras inspirações religiosas, abrindo portanto uma continuidade para a abordagem da Unidade Letiva seguinte (“*As religiões orientais*”).

No que respeita à interdisciplinaridade, não conseguimos contudo elaborar nenhuma conclusão. Isso deve-se à especificidade da Unidade Letiva no programa de EMRC. Na verdade, no 9º ano de escolaridade não existe mais nenhuma disciplina que trate desse tema. Contudo, embora não encontremos interdisciplinaridade em termos de conteúdos, poderíamos usar algumas temáticas de outras disciplinas como experiências de aprendizagem para conduzir os alunos à apreensão dos conteúdos específicos desta

---

<sup>382</sup> Cf. KASPER, Walter, *El Dios de Jesucristo*, 21-22, 56-59.

Unidade Letiva. Vejamos, por exemplo: as disciplinas de Língua Portuguesa e Inglês no 9º ano abordam ambas os gêneros literários e a interpretação de textos. Daí, poderia ser possível usar esses conhecimentos como ponto de partida para analisar um texto bíblico, e mostrar aos alunos que as imagens de Deus apresentadas na Bíblia também partem de gêneros literários, e de linguagens narrativas – à semelhança dos textos que estudam em Inglês e na Língua Portuguesa. Outro exemplo, seria partir da análise que os alunos fazem em Língua Portuguesa no 9º ano da obra *“Auto da Barca do Inferno”* de Gil Vicente e confrontar as impressões ou imagens de Deus que essa obra evoca comparativamente àquelas que Jesus manifesta na sua mensagem. Estes são apenas exemplos esporádicos de uma tentativa de tratamento interdisciplinar da Unidade Letiva, embora não ao nível dos conteúdos.

Finalmente, analisamos se a reconfiguração desta Unidade Letiva visa ou não a integração curricular, e conseqüentemente a sua pertinência no ensino público. Como já aferimos no parágrafo anterior, esta Unidade Letiva carece de interdisciplinaridade, embora permita pontualmente uma articulação interdisciplinar com recurso a experiências de aprendizagem. Contudo, também se exige do currículo o desenvolvimento das capacidades de literacia e alfabetização. Ora, a linguagem religiosa como possui um léxico específico, então confere aos alunos um vocabulário mais alargado, proporcionando-lhes o acesso a uma compreensão mais objetiva, esclarecida e abrangente do fenómeno religioso. Com efeito, há obras e referências literárias e culturais que são melhor compreendidas com acesso a uma literacia religiosa. Por isso mesmo, esta Unidade Letiva adquire conseqüentemente uma relevância no âmbito cultural, pois não só dota o aluno de chaves de leitura de obras literárias, como também de conhecimentos que lhe permitem compreender a sua cultura religiosa envolvente, nomeadamente através dos conceitos de Salvação, Aliança, reconciliação, amor-agápe, entre outros. Além disso, se o currículo visa o desenvolvimento integral do aluno, esta Unidade Letiva contribui para tal, nomeadamente no desenvolvimento ético e moral (pelos valores mencionados no parágrafo referente à relevância pedagógica) e no desenvolvimento religioso, tal como explanado no cap. 4.2.3.

Deus ou a religião não podem mais servir de desculpa para o fanatismo e a violência, algo que a ignorância religiosa pode conduzir. Por isso mesmo o ensino de EMRC é tão importante e pertinente: dota os nossos alunos dos conhecimentos e valores que os esclarecem e lhes proporcionam um crescimento integral a partir daquilo que é

constitutivo da tradição cristã e das demais tradições religiosas, do seu contributo como património da humanidade e do progresso e bem-estar da civilização.

## BIBLIOGRAFIA

### I. FONTES

- AGOSTINHO, AURELIUS (Tagaste 354 – Hipona 430), *De Trinitate* I-XV [=BAC 5 (1956) 534-535], edidit LUIS ARIAS, O.S.A. (Fr.), Madrid <sup>1</sup>1956.
- ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA, *Constituição da República Portuguesa – Lei Constitucional N° 1/2005, de 12 de Agosto* [=CRP I (2005) 41°, 5, 26] (VII *Revisão Constitucional*), edidit CECÍLIA SANTOS, Almedina, Coimbra 2013.
- \_\_\_\_\_, *Constituição da República Portuguesa – Liberdade de consciência, de religião e de culto* [=CRP I (2005) 4°, 5] (VII *Revisão Constitucional*) In [www.parlamento.pt](http://www.parlamento.pt), Legislação, Constituição da República Portuguesa.
- \_\_\_\_\_, *Lei de Bases do Sistema Educativo* [=LBSE] – *Lei N° 49/2005, de 30 de Agosto, 2ª alteração à LBSE* In DR, I Série-A N°166.
- \_\_\_\_\_, *Lei da Liberdade Religiosa – Lei N° 16/2001, de 22 de Junho* In DR, I Série-A N°143.
- \_\_\_\_\_, *Concordata entre a República Portuguesa e a Santa Sé* [=Conc. (2004), art. 19, 1] – *Resolução da Assembleia da República N° 74/2004, de 16 de Novembro de 2004* In DR, I Série-A, N°269.
- COMISSÃO EPISCOPAL PORTUGUESA [=CEP], *A Educação Moral e Religiosa Católica: um valioso contributo para a formação da personalidade* (2006) In [www.educris.com](http://www.educris.com), Conferência Episcopal Portuguesa.
- COMISSÃO EPISCOPAL DA EDUCAÇÃO CRISTÃ, *Nota Pastoral: a EMRC na Escola Pública: Um Contributo Para a Civilização e Para a Cultura* (2001) In [www.educris.com](http://www.educris.com), Documentos sobre a Educação – Comissão Episcopal.
- IRINEU DE LYON (c.130-202), *Adversus Haereses*, Liber I-V [= PG 7/1 (1857) 1037], edidit JEAN-PAUL MIGNE (1857), Paris.
- JOSEPHO, FLÁVIO (c. 37-100 d.C.), *Antiquitates Judaicae* (c.93), Books 1-4[= FJTC 3], edited LOUIS FELDMAN (2000), Leiden 2004.
- KITTEL, RUDOLF (ed.), *Bíblia Hebraica*, Stuttgart 1951[=BHK].
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA, *Despacho n.º 17169/2011 de 12 de Dezembro de 2011* [=Desp. 17169/2011 a), b), d)], Gabinete do Ministro NUNO PAULO DE SOUSA ARROBAS CRATO In DR 2ª Série N°245

- NESTLE, EBERHARD – ALAND, KURT, *Novum Testamentum Graece (1898)*, Stuttgart<sup>27</sup>1993.
- RAHLFS, ALFRED (ed.), *Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes (1935)*, Stuttgart 1979 [=LXX].
- SECRETARIADO NACIONAL DE EDUCAÇÃO CRISTÃ [=SNEC], *Programa de Educação Moral e Religiosa Católica. Ensinos Básico e Secundário*, COMISSÃO EPISCOPAL DA EDUCAÇÃO CRISTÃ (dir.), Secretariado Nacional da Educação Cristã, Lisboa 2007.

## II. INSTRUMENTOS

- ALVES, HERCULANO (dir.), *Bíblia Sagrada para o Terceiro Milénio da Encarnação*, Difusora Bíblica, Fátima<sup>4</sup>2002.
- BAUER, WALTER (1877-1960) – ARNDT, WILLIAM F. (1880-1957) – GRINGRICH, F. WILBUR (1901-1993) – DANKER, FREDERICK WILLIAM (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago<sup>2</sup>1979 [=BAGD].
- COENEN, LOTHAR – BEYREUTHER, ERIC – BIETENHARD, HANS (dir.), edidit MARIO SALA – ARACELI HERRERA, *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento I-IV (Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament)*, Wuppertal 1971), Salamanca 1990-1994 [=DTNT 1-4].
- COLLINS, JOHN J. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism I*, New York 1998 [=EA 1].
- FREEDMAN, NOEL (ed.), *The Anchor Bible Dictionary IV*, New York 1992[=ABD 4].
- FREIRE, ANTÓNIO (ed.), *Gramática Grega*, Apostolado da Imprensa, Braga<sup>9</sup>1997.
- HAAG, H. – A. VAN DEN BORN (eds.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Petropolis 1971 [= DEB].
- HATCH, EDWIN (1835-1889) – HENRY A. REDPATH (1848-1908), *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament Including the Apocryphal Books* (Oxford 1897-1906), Grand Rapids 1998 [=CS].
- KÖHLER, LUDWIG – BAUMGARTNER, WALTER– STAMM, JOHANN JAKOB (dir.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament II-III*, Leiden 1995-1996 [=HALOT 2,3].

- MOULTON, W.F. – GEDEN, A.S., *A Concordance to the Greek New Testament According to the text of Wescott and Hort, Tischendorf, and the English Revisers (1897)*, Edinburgh <sup>5</sup>1978 [=CGNT] (New York <sup>6</sup>2002, edidit HOWARD MARSHALL)[=MCGNT].
- PEREIRA ISIDRO (ed.), *Dicionário Português-Grego e Grego-Português*, Apostolado da Imprensa, Braga <sup>8</sup>1998.
- SCHÖKEL, LUIS ALONSO (ed.), *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, Paulus 1997 [=DBHP].
- \_\_\_\_\_, *Bíblia do Peregrino*, edidit PAULO BAZAGLIA (*Biblia del Peregrino – Edición de estudio, Verbo Divino 1997*), Paulus, São Paulo 2002.
- ZERWICK, MAX – GROSVENOR, MARY, edidit JOSEP RIUS CAMPS, *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento (A Gramatical analysis of the Greek New Testament, Roma 1993)*, Verbo Divino, Navarra 2008.

### III. ESTUDOS

- AGUIRRE, RAFAEL, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994.
- ARTO, ANTÓNIO, *Psicologia Evolutiva. Metodologia di studio e proposta educativa*, Università Pontificia Salesiana, LAS, Roma 1990.
- BAUER, H.- LEANDER, P., “מְלִכּוּת” ,*HALOT II* (1995) 592-593.
- BOFF, LEONARDO, *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*, Verus, Campinas <sup>4</sup>2002.
- BRAUMANN, GEORG., “(ἡμέρα) Parusía” ,*DTNT III* (1993), 295-298.
- BUCK, C.D. – BAEDEKER, K., “ἔρως, ωτος, ό” ,*BAGD* (1979) 311.
- \_\_\_\_\_, “ζωή, ἦς, ἦ” ,*BAGD* (1979) 340-341.
- \_\_\_\_\_, “πλησίον” ,*BAGD* (1979) 678.
- CASTILLO, JOSÉ MARIA, *La humanización de Dios. Ensayo de Cristología*, Trotta, Madrid 2009.
- BONHOEFFER, DIETRICH, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, edidit EBERHARD BETHGE (*Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloher <sup>17</sup>2002*) Sígueme, Salamanca 2008.

- DEBRAY, RÉGIS, *L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque*, edidit MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, France 2002.
- DUQUOC, CHRISTIAN, *Dios Diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1982.
- DULING, DENNIS C., "KINGDOM OF GOD, KINGDOM OF HEAVEN", *ABD IV* (1992) 49-69.
- ESSER, HANS-HELMUT, "(ἔλεος) *Misericordia*", *DTNT III* (1993) 99-102.  
 \_\_\_\_\_, "(οἰκτιρμός) *Misericordia*", *DTNT III* (1993) 102-103.  
 \_\_\_\_\_, "(σπλάγχνα) *Misericordia*", *DTNT III* (1993) 103-106.
- FAUS, JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ, *Otro mundo es posible...desde Jesús*, Sal Terrae, Santander 2010.  
 \_\_\_\_\_, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología – Volumen I*, Sal Terrae, Barcelona,<sup>4</sup>1979.
- FREUD, SIGMUND, *O futuro de uma ilusão (1937)* In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Sigmund Freud Copyright Ltd., 1969)*, IMAGO, Rio de Janeiro.  
 \_\_\_\_\_, *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância (1910)* In *Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud XI (Sigmund Freud Copyright Ltd., 1969)*, IMAGO, Rio de Janeiro.
- GESCHÉ, ADOLPHE, *Jesucristo*, edidit JOSÉ MANUEL BERNAL (*Dieu pour penser VI. Le Christ, Paris 2001*) Sígueme, Salamanca 2002.  
 \_\_\_\_\_, *El sentido*, edidit XABIER PIKAZA (*Le sens. Dieu pour penser VII, Paris 2003*) Sígueme, Salamanca 2004.
- GNILKA, JOACHIM, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, edidit CONSTANTINO RUIZ GARRIDO (*Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Brigovia 1990*), Herder, Barcelona 1993.
- GRELOT, PIERRE, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris 1978.
- GRESHAKE, GIBERT, *El Dios Uno y Trino: Una teología de la Trinidad*, edidit ROBERTO HERALDO BERNET (*Der dreieine Gott: eine trinitarische Theologie, Freiburg 1997*), Herder, Barcelona, 2001.
- GROM, BERNHARD, *Psicología de la Religión*, edidit MARCIANO VILLANUEVA (*Religionspsychologie, Göttingen 1992*), Herder, Barcelona 1994.
- GÜNTER, WALTHER, "(ἀγάπῶ) *Amor*", *DTNT I* (1990) 110-116.

- HATCH, EDWIN. – REDPATH, HENRY A., “οἰκτεῖρειν - οἰκτιρμός- οἰκτίρων”, CS (1998) 982-983.
- HERNÁNDEZ, JUAN DE SAHAGÚN LUCAS, *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid <sup>2</sup>2010.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, editado SANTIAGO GUIJARRO OPORTO (*Abba, Jesus und seine Botschaft*, Göttingen 1966), Sígueme, Salamanca <sup>6</sup>2005.
- \_\_\_\_\_, *Teología del Nuevo Testamento I. La Predicación de Jesús*, editado LUÍS DE HORNA (*Neutestamentliche Theologie. 1: Die Verkündigung lesu*, Gütersloh 1971), Sígueme, Salamanca 1974.
- \_\_\_\_\_, *Las parábolas de Jesús*, editado FRANCISCO J. CALVO (*Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1958), Verbo Divino, Navarra <sup>3</sup>1974.
- KASPER, WALTER, *El Dios de Jesucristo*, editado ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ (*Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982), Sígueme, Salamanca, <sup>7</sup>2005.
- \_\_\_\_\_, *Jesús, El Cristo*, editado ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ (*Jesus der Christus*, Mainz 1974), Sígueme, Salamanca, <sup>12</sup>2006.
- KLASSEN, WILLIAM, “LOVE (NT AND EARLY JEWISH)”, *ABD IV* (1992) 381-396.
- KLÖBER, ROLF, “(ὁρθός) Perfecto, recto”, *DTNT III* (1993) 347-348.
- KUHN, KARL GEORG, “דַּמְרָה”, *HALOT III* (1995) 1218-1219.
- \_\_\_\_\_, “דַּמְרָה”, *HALOT III* (1995) 1216-1217.
- LINK, HANS GEORG, “Vida (ζωή)”, *DTNT IV* (1994) 355-364.
- \_\_\_\_\_, “(βιός) Vida”, *DTNT IV* (1994), 354-355.
- \_\_\_\_\_, “(ἀγάπῳ) Amor”, *DTNT I* (1990) 110-116.
- MEIER, JOHN PAUL, *Un Judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II/1: Juan y Jesús. El reino de Dios*, editado ALPHONSO DE LA FUENTE – PEDRO BARRADO (*A marginal Jew*, 1991), Verbo Divino, Navarra 1999.
- MERKEL, FRIEDEMANN, “Pan (ἄρτος)”, *DTNT III* (1993), 282-283.
- MOULTON, J.H. – MILLIGAN, G., “ὀφείλημα, ατος, τό”, *BAGD* (1979), 603.
- \_\_\_\_\_, “φιλία, ας, ἡ”, *BAGD* (1979) 867.
- \_\_\_\_\_, “ζωή, ἡς, ἡ”, *BAGD* (1979) 340-341.
- \_\_\_\_\_, “περισσώς”, *BAGD* (1979) 657.
- \_\_\_\_\_, “πλησίον”, *BAGD* (1979) 678.
- MOULTON, W.F. – GEDEN, A. S., “ἌΓΑΨΗ”, *MCGNT* (2002) 6-7.

- \_\_\_\_\_, “ΑΓΑΠΙΑΩ”, *MCGNT* (2002) 4-6.
- \_\_\_\_\_, “ΑΓΑΠΗΤΟΣ” *MCGNT* (2002) 7-8.
- \_\_\_\_\_, “ΠΑΤΗΡ”, *CGNT* (1978) 779-783.
- MUNDLE, WILHELM, “(ἐπιούσιος) *Pan*”, *DTNT III* (1993), 283-284.
- OLIVEIRA, JOSÉ H. BARROS, *Psicologia da Religião*, Almedina, Coimbra 2000.
- NELIS, J., “*Reino de Deus*”, *DEB* (1971) 1289-1295.
- PAGOLA, JOSÉ ANTÓNIO, *Jesus, uma abordagem histórica*, editado BERNARDINO HENRIQUES (*Jesús, aproximación histórica*, Madrid, 2007), Gráfica de Coimbra 2, 2008.
- PLÉ, ALBERT, *Freud e a religião*, editado FRANCISCO PRATA (*Freud et la religion, Cerf 1968*), Moraes, Rio de Janeiro 1969.
- QUEIRUGA, ANDRÉS TORRES, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1986.
- RAHNER, KARL, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo (Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976), Herder, Barcelona <sup>2</sup>2007.
- RATZINGER, JOSEPH (S.S. Bento XVI), *Jesus de Nazaré*, A Esfera dos Livros, Lisboa <sup>5</sup>2010.
- \_\_\_\_\_, *Introdução ao Cristianismo, (Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis, Munich 2000)* Principia, Cascais, <sup>1</sup>2005.
- RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander <sup>6</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander <sup>5</sup>.
- SANDERS, ED PARISH, *A Verdadeira História de Jesus*, editado DOMINGAS CRUZ (*The Historical Figure of Jesus*, 1993) Casa das letras, Cruz Quebrada <sup>7</sup>2006.
- SEGUNDO, JUAN LUIS, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, (Uruguai 1990), Sal Terrae, Santander 1991.
- SCHAIK, A.VAN, “*Misericórdia*”, *DEB* (1971) 994-995.
- SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Jesús. La historia de un viviente, (Jezus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1974)* Trota, Madrid, 2002.
- SCHÖKEL, LUIS ALONSO, “*הַיְהוָה*”, *DBHP* (1997) 30-31.
- \_\_\_\_\_, “*יְהוָה*”, *DBHP* (1997) 623.

- \_\_\_\_\_, “*שְׁמִי*”, *DBHP* (1997) 443.
- SCHIPPERS, REINIER, “(*ἀρτιος*) *Perfecto, recto*”, *DTNT III* (1993) 346-347.
- \_\_\_\_\_, “*Meta, fin (τέλος)*”, *DTNT III* (1993) 79-84.
- SPICQ, C. – O.P., *AGAPÈ dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes I*, Études Bibliques, J. Gabalda et Cie, Paris <sup>3</sup>1966.
- \_\_\_\_\_, *AGAPÈ dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes III*, Études Bibliques, J. Gabalda et Cie, Paris 1959.
- SPRINTHALL, NORMAN A. – RICHARD C., *Psicologia Educacional, uma abordagem desenvolvimentista (Educational psychology - a developmental approach 1974)*, Mcgraw Hill, Amadora, 1993.
- THEISSEN, GERD, *O movimento de Jesus. História social de uma revolução de valores (Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004)*, Loyola, São Paulo 2008.
- \_\_\_\_\_, – MERZ, ANNETE, *O Jesus histórico. Um manual*, editado PAULO NOGUEIRA – MILTON CAMARGO MOTA, (*Der historische Jesus – Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996), Loyola, São Paulo 2002.
- TIEDTKE, ERICH, “(*ἀξιος*) *Perfecto, recto*”, *DTNT III* (1993) 344-346.
- VANDERKAM, JAMES C., “*Messianism and Apocalypticism*”, *EA I* (1998) 193-228.
- VIDAL, MARCIANO, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992.
- VIDAL, SENÉN, *Jesus, o Galileu (Jesus el Galileu, Santander 2006)* Loyola, São Paulo 2009.
- VORLÄNDER, H., “(*ἄνθρωπος*) *Hombre*”, *DTNT II* (1990), 307-309.
- WRIGHT, NICHOLAS THOMAS, *El desafío de Jesús*, editado MARIA DEL CARMEN MORENO – RAMÓN ALFONSO DIEZ ARÁGON (*The challenge of Jesus, London 2000*) Desclée, Bilbao 2003.
- ZERWICK, MAX – GROSVENOR, MARY, “*LUCAS 6,6-12*”, *AGGNT* (2008) 232.
- \_\_\_\_\_, “*LUCAS 10,28-35*”, *AGGNT* (2008) 264.

## ÍNDICE GERAL

SIGLÁRIO .....	2
Introdução.....	6
CAPÍTULO I – O REINO DE DEUS: DO CONTEXTO VETEROTESTAMENTÁRIO À CONTEMPORANEIDADE DE JESUS .....	9
1.1 O Reino na tradição profética e sapiencial .....	10
1.2 O Reino na tradição apocalítica .....	12
1.3 O Reino na literatura inter-testamentária.....	13
1.4 Síntese.....	17
CAPÍTULO II – O REINO DE DEUS NA MENSAGEM E ATUAÇÃO DE JESUS .	19
2.1 Jesus e Reino.....	19
2.1.1 Jesus e João Batista.....	21
2.1.2 Jesus, profeta do Reino .....	24
2.1.3 Jesus, Messias do Reino,.....	27
2.2 O <i>Novum</i> do Reino: “ <i>Abbá</i> ” e o mandamento do amor.....	32
2.2.1 Deus-Rei é <i>Abbá</i> .....	32
2.2.2 Um <i>Abbá</i> com “ <i>entranhas</i> ” de misericórdia.....	39
2.2.3 O mandamento do amor.....	45
2.3 O poder do Reino: a libertação do mal e o perdão dos pecados .....	50
2.3.1 A inversão da ordem da realidade: o Reinado de Deus decreta o fim do “ <i>reinado</i> ” do mal e do sofrimento humano .....	52
2.3.2 A inversão de valores: a primazia pelos marginalizados e os pecadores....	55
2.3.3 A inversão socio-religiosa: O perdão dos pecados e a comunhão de mesa .	59
2.3.4 A inversão escatológica: a dupla dimensão da Boa Notícia do Reino - alegria e juízo.....	65
2.4 Síntese.....	68
CAPÍTULO III – O DEUS REVELADO NA MENSAGEM DO REINO.....	72
3.1 Deus como <i>Abbá</i> .....	72
3.1.1 Consequências pessoais e comunitárias da designação “ <i>Abbá</i> ” .....	72
3.1.2 <i>Abbá</i> : uma designação de transcendência .....	75
3.2 Deus como fonte de humanização .....	79
3.2.1 A primazia da felicidade do Homem e a sua relação com o próximo .....	80
3.2.2 A transcendência da vida humana .....	85

3.3 Deus revelado como Amor .....	89
3.3.1 Percurso neotestamentário: do Deus-Pai das entranhas de misericórdia ao Deus-Amor .....	89
3.3.2 Percurso dogmático: O amor como essência trinitária de Deus .....	93
3.4 Síntese.....	97
<b>CAPÍTULO IV – PROPOSTA DE ADEQUAÇÃO CURRICULAR E PEDAGÓGICA DA UNIDADE LETIVA “DEUS, O GRANDE MISTÉRIO” A PARTIR DO DEUS DO REINO .....</b>	
<b>101</b>	
4.1 Relevância do programa face ao novo paradigma educativo .....	101
4.2 Relevância temática da Unidade Letiva no universo educativo do 3º ciclo .....	101
4.2.1 De ordem antropológica e fenomenológica .....	101
4.2.2 De ordem cultural e epistemológica .....	102
4.2.3 De ordem do desenvolvimento religioso .....	103
4.3 Legitimidade curricular.....	104
4.4 Ajustamento da Unidade Letiva ao programa de EMRC e sua renomeação.....	106
4.5 Análise crítica da Unidade Letiva.....	107
4.5.1 Seleção das competências específicas .....	107
4.5.2 Operacionalização das competências e conteúdos.....	108
4.6 Proposta de reconfiguração da Unidade Letiva a partir do Deus do Reino....	111
4.6.1 Seleção das competências específicas .....	111
4.6.2 Operacionalização das competências e conteúdos.....	112
Conclusão .....	117
BIBLIOGRAFIA .....	121
I. FONTES.....	121
II. INSTRUMENTOS.....	122
III. ESTUDOS .....	123
ÍNDICE GERAL .....	128