

# PRÁXIS

MISSIONAL - ISSN 2595-8844

ANO 01 | NÚMERO 02 | DEZEMBRO DE 2018

## A INTEGRALIDADE DA MISSÃO NO REINO DE DEUS



FACULDADE TEOLÓGICA

**SUL AMERICANA**

Preparando Vidas para servir o Reino de Deus

# PRÁXIS

MISSIONAL

Ano 01 | Número 02 • 2018

# PRÁXIS MISSIONAL

Ano 01 | Número 02 • 2018

*Dossiê: A integralidade da missão no Reino de Deus*

*Editor-chefe: Jonathan Menezes*

*Conselho consultivo: Jorge Henrique Barro / William L. Lane / Marcos Orison  
Wander de Lara Proença / Antonio Carlos Barro*

*Design gráfico: Daniel Menara*

*Diagramação: Mauro S. R. Teixeira*

*Conselho de Referência:*

Alan Brizotti

Antonio Carlos Costa

Armando Bispo

Magali N. Cunha

Márcio C. Leal

Maurício Cunha

Robinson Jacintho

Ruth Padilla Deborst

Sérgio Queiroz

Timóteo Carriker

Valdir Steuernagel

Wilson Costa dos Santos

Uma publicação da ***Faculdade Teológica Sul Americana***

A Revista *Práxis Missional* visa contribuir com a prática cotidiana da *Missio Dei* (missão de Deus) e dos múltiplos ministérios do povo de Deus, priorizando temas relacionados à Teologia Prática (em suas vertentes missional e pastoral), em sua vocação de construir pontes entre uma teologia bíblica e contextual, mais formalmente elaborada, e a prática missionária e ministerial da Igreja e dos cristãos. Prioriza ainda o diálogo com abordagens que reflitam de modo prático sobre problemáticas que envolvem a vida da igreja brasileira e latino-americana.

Correspondência

**Editora FTSA**

Rua Martinho Lutero, 277 - Londrina-PR – 86055-870 - Tel./Fax: (43) 3371-0200

Endereço eletrônico: [contato@praxismissional.com.br](mailto:contato@praxismissional.com.br)

Página na internet: [www.praxismissional.com.br](http://www.praxismissional.com.br)

# SUMÁRIO

## EDITORIAL

POR JONATHAN MENEZES E FLÁVIO HENRIQUE DE OLIVEIRA SILVA.....5

## ARTIGOS

O REINO DE DEUS E O COMPROMISSO COM A VIDA:  
FUNDAMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DA MISSÃO

POR FLÁVIO HENRIQUE DE OLIVEIRA SILVA.....9

VENHA O TEU REINO, SEJA FEITA A TUA VONTADE: A  
MANIFESTAÇÃO DO REINO EM MATEUS

POR WILLIAM LACY LANE.....21

A NOÇÃO DE REINO DE DEUS EM PAULO E A INTEGRALIDADE  
DA MISSÃO

POR JÚLIO PAULO TAVARES MANTOVANI ZABATIERO.....35

'HAMBRE Y SED DE JUSTICIA': LA JUSTICIA EN PERSPECTIVA  
TEOLÓGICA

POR ALBERTO F. ROLDÁN.....51

EUGENE PETERSON: UM PASTOR SUBVERSIVO

POR JONATHAN MENEZES.....62

## EDITORIAL

Temos notado na atualidade que o ponto de partida para o estudo dos evangelhos e da época que os circundam está fundamentado essencialmente na história das ideias. Os problemas e dificuldades que se apresentavam são analisados, basicamente, em termos conceituais, dogmáticos e os textos acabam sendo classificados como composições apologéticas, com a finalidade de combater ideias errôneas. Consequentemente, o significado e influência de necessidades sociais específicas, conflitos sociais, interesses de grupos e ideologias conflitantes, mereceram pouca atenção, não existindo estímulo e motivação necessários para analisar a correlação e reciprocidade entre as realidades sociais e a fé. Influenciados por esse tipo de pensamento, alguns movimentos da tradição cristã tendem a ler a bíblia a partir de espiritualizações e abstrações limitadoras de temas que, na verdade, deveriam ser lidos e interpretados de forma ampla, não dicotômica.

Estes apontamentos se aplicam perfeitamente a temática deste número 2 de nossa revista: *a integralidade da missão no reino de Deus*. Integralidade é uma expressão que seria desnecessária, caso algumas escolas de leitura da bíblia não considerassem a missão de Deus apenas como resposta às questões celestiais, do porvir, ou privadas do ser humano – “...o reino está dentro de vós”, diriam literalmente, sem qualquer critério de interpretação do texto lucano (Lc 17.21). Além destes, existem aqueles que, de forma inadequada e reducionista – apelando para uma interpretação tendenciosa a respeito de uma discussão muito específica, pontualmente necessária, realizada no Congresso de Lausanne, em 1974 – insistem em rotular o conceito de integralidade como sendo sinônimo absoluto do esquizofrênico binômio ação-responsabilidade social. Podem-se achar também aqueles que entendem que a proposta de integralidade, pelo simples uso do termo e da consideração óbvia de variantes que dele emanam, é indicativa para a defesa-assimilação do materialismo histórico – crítica óbvia e vazia.

Neste número, queremos reafirmar que: o fundamento para a missão (e os

ministérios) do povo de Deus, no poder do Espírito Santo, é a *missio Dei*. Nas escrituras a missão de Deus ganha forma a partir dos elementos do reino de Deus. O reino de Deus, portanto, não é apenas um dos fins principais da missão, mas também seu ponto de partida prático-paradigmático. A missão se dá precisamente no estabelecimento do reino. O ministério/missão de Jesus sinaliza para a realidade do reino de Deus, historicamente situada, a partir da proclamação e promoção de seus valores. Um destes valores fundamentais é a vida, e vida em abundância (plena, inteira). Ora, se a vida em abundância é um valor primário e sinal evidente do reino, a missão que advém do reino é pela vida e, portanto, é holística. Abrir mão disso é, de certo modo, abrir mão do próprio evangelho.

O número atual tem cinco artigos. Quatro deles endereçam diretamente a temática aqui proposta, a partir de diferentes matizes bíblico-teológicas: Flávio Henrique explora a noção de “reino” como o governo de Deus sobre toda a Criação, uma nova ordem de (e em compromisso com a) vida, que vem instaurar novos valores e contrapor a ordem do antirreino, que é anti-vida. Billy Lane estuda o tema na “Oração do Senhor”, mostrando como esse reino é central no ministério de Jesus, manifestando-se em sua própria vida e palavras, e fazendo dessa oração uma oração profundamente missional. Júlio Zabatiero propõe uma reflexão sobre a noção de reino de Deus em Paulo, asseverando que a reflexão sobre o aporte paulino “é de relevância para o aprofundamento de nossa prática e pensamento sobre a integralidade da resposta do povo de Deus à integralidade da ação do próprio Deus”. Alberto Roldán traz uma contribuição (em espanhol) sobre a ideia bíblica de “fome e sede de justiça”, buscando aportes nas filosofias antiga e contemporânea, até chegar à noção de justiça no reino de Deus, conforme nos ensina o NT. Finalizamos o número com um artigo-tributo, escrito por Jonathan Menezes, ao pastor Eugene Peterson, falecido 22 de outubro de 2018. Entendemos que ele se encaixa bem nesta temática, uma vez que Peterson nos mostrou, em vida e obra, como um pastor do reino de Deus deve se portar, encenando uma “longa obediência numa mesma direção”.

Sentimo-nos felizes e honrados por poder entregar mais este número de nossa *Práxis Missional*. Esperamos que leiam, gostem e recomendem.



*Prof. Flávio Henrique de Oliveira*



*Prof. Jonathan Menezes*



# GRADUAÇÃO EM **TEOLOGIA ONLINE**

Nossa Missão é ajudar você a cumprir a sua



Venha para a FTSA e tenha uma  
experiência que vai mudar a sua vida

☎ (43) 3371-0200  [www.ftsa.edu.br](http://www.ftsa.edu.br)

Rua Martinho Lutero, 277 | Gleba Palhano - Londrina - PR





[Práxis 02 (2018) 09-20]

O REINO DE DEUS E O COMPROMISSO COM A VIDA:  
FUNDAMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DA MISSÃO

Por Flávio Henrique de Oliveira Silva

# O REINO DE DEUS E O COMPROMISSO COM A VIDA: FUNDAMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DA MISSÃO

FLÁVIO HENRIQUE DE OLIVEIRA SILVA

## Introdução

O estudo dos textos e contextos neotestamentários mostra que na trajetória do reino de Deus, em sua tarefa legitimadora da vida, estava um outro reino, de uma outra ordem, e que, ao contrário, conspirava contra a vida quando ela se colocava como obstáculo para seu estabelecimento-funcionamento. Mentalidade reproduzida em vários níveis de relação nas sociedades do primeiro século, tanto na Palestina como nos demais territórios conquistados pelos romanos. Nesse cenário, é impossível (1) não considerar os conflitos de valores entre o governo imperial romano e o governo de Deus; e (2) não considerar que a mensagem do reino de Deus se manifestava como antítese ao modelo imperial romano. Naquele contexto de conflito, um dos aspectos da missão em Jesus, e que justifica seu caráter de integralidade, a partir da natureza do reino, era, portanto, assumir a forma de vida do governo de Deus, que é pela vida. Além disso, implicava em denunciar os valores imperiais, anti-vida, e não deixar se formatar por eles. E, por fim, convidar outros à mesma jornada. O que se pretende neste texto é, de forma introdutória, perceber alguns pontos desse conflito e tentar notar neles um caminho de continuidade para noção-ação do povo de Deus que caminha em missão.

## 1. Uma breve definição

A expressão “reino de Deus” é muito comum entre os escritos neotestamentários. Todavia, estes mesmos escritos não apresentam nenhuma definição precisa sobre o seu significado. Alguns indícios aparecem na carta do apóstolo Paulo aos Romanos (14.7) onde refere-se ao reino como não sendo “comida nem bebida”, mas sim, “justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo”. Ou ainda na primeira carta do apóstolo aos Coríntios (4.20),

afirmando que “o reino de Deus consiste não em palavra, mas em poder”. Mas normalmente as pistas que levariam a uma conclusão mais objetiva se perdem diante de um mar de possibilidades conceituais. Por exemplo, nos evangelhos, Jesus ensina a respeito da natureza do reino através de parábolas: “O reino dos céus/de Deus é semelhante...”. O complemento da frase não é uma definição concreta, mas sim a aplicação metafórica de algum ensinamento mais profundo que necessita de investigação e interpretação mais apurada, o que demonstra a rica e inconclusa dimensão do tema.

O escopo deste artigo não permite avaliar cada texto/contexto onde a expressão aparece para então avançar em uma compreensão mais abrangente sobre o tema. Entretanto, é imprescindível recorrer a outros recursos que ajudem, inicialmente, a fundamentar o que se pretende aqui. As línguas antigas, que faziam parte do universo neotestamentário, por exemplo, podem ser um bom início. Na língua grega, a palavra normalmente usada ao se referir ao reino de Deus é *basileia* ou *basileia tou theou* e aponta para a ideia de domínio, governo ou exercício de poder real. Já no aramaico a expressão usada é *malkuta’ di ’elaha’* e se refere a soberania de uma divindade. À luz destes significados, e de forma já aplicada, alguns teólogos, entre tantos que poderiam ser citados, sugerem as seguintes definições: (1) “O reino de Deus significa o domínio ou a soberania de Deus” (Ladd, 2003, p. 90); (2) “No lugar de reino de Deus, tem-se usado a tradução domínio de Deus. Isso parece ter mais dinamicidade: Deus é o Senhor porque ele domina, e tudo o que ele domina constitui o seu reino” (Moltmann, 1996, p. 12). (3) “Com o conceito reino de Deus procura-se expressar uma forma de governo ou reinado de Iahweh sobre determinada grandeza social, área geográfica ou o cosmo como um todo” (Reimer, 2008, p. 847).

Percebe-se entre os significados das línguas antigas, e no uso feito pelos teólogos citados que a ideia de governo/domínio é recorrente e deve, portanto, situar a reflexão aqui proposta. Vale lembrar que o uso destes termos nos textos bíblicos, já em textos veterotestamentários (“Iahweh reina” – “trono de Iahweh”, etc.), podem ser justificados pelos contextos em que aparecem, cujo sistema de governo era predominantemente

imperialista. Se o emprego da expressão dada pelos autores bíblicos sofreu influência do mundo em que estavam inseridos, é razoável considerar a tese a respeito de um reino/governo/domínio de Deus com base na observação do modelo estatal vigente. A novidade nesse caso, claro, é a contraposição a este modelo quanto aos seus fundamentos, estruturas, formas de atuação e valores. Joachim Jeremias (2008, p. 162) defende esta possibilidade e assim define o reinado de Deus: “significa a soberania real de Deus em ação, primeiramente como oposta a toda soberania real humana...”.

## 2. O domínio romano e o governo de Deus

Pois bem, a hipótese de que o governo de Deus, entre outras características, se configurava como antítese aos modelos imperiais (anti-vida) da época requer algumas observações. A primeira delas pede pela lembrança de que o imperialismo romano foi um movimento de longa duração. Trata-se de quase um milênio de exploração, autoritarismo bélico e de domínio sobre outros povos. Caracterizado por sua crueldade, braço forte, grandes conquistas e superioridade tecnológica, é reconhecido como um dos maiores Impérios de todos os tempos. Obtinha suas conquistas e estabelecia suas formas de governo através do poder e da violência. A violação, nesse caso, não era apenas um exercício de força física. Quando se avalia as circunstâncias pelas lentes da justiça e da igualdade entre semelhantes, facilmente percebe-se outras formas de abuso. Tais abusos eram vistos em relacionamentos humanos comprometedores, desde questões econômicas, sociais, políticas, ideológicas e até mesmo religiosas. Movidos por táticas expansionistas, os romanos iniciaram um movimento de extorsão desumano contra os povos subjugados, especialmente nas baixas camadas. O argumento utilizado no discurso imperial foi o que privilegiava progresso, urbanização e capacidade comercial. Motivos aparentemente inofensivos e até positivos. Entretanto, a história precisa ser analisada também pela ótica dos vencidos, daqueles que viabilizaram as idealizações dos romanos.

Era a partir das imposições imperiais que a vida dos povos subjugados deveria ser organizada. Ivoni Reimer (2006, p. 74) resume as estratégias-ações dos romanos da seguinte forma: (1) “exploração de recursos naturais e

humanos”; (2) “violência física, sexual e psicológica contra todas as pessoas”; (3) “expansão e construção na base do trabalho escravo e da imposição de impostos e tributos”. É, sem dúvida, um modelo exato daquilo que significa o poder imperial em todas as variáveis que identificam um Império e suas ações imperialistas. A consolidação de toda essa estrutura resultava na violação de direitos mínimos de subsistência, especialmente para os menos favorecidos.

Foi nesse ambiente que Jesus nasceu, cresceu e começou a proclamar e promover os valores de um reino em oposição a esse estado de coisas. Sua visão crítica quanto ao sistema estabelecido, aliada à convicção que possuía a respeito do caráter do reino de Deus – fundamento de sua missão – fizeram de Jesus um homem envolvido com as questões de seu tempo. Ele presenciou o drama de seus contemporâneos e a iniquidade a que estavam expostos. Sua mensagem estava fundamentada na justiça, como a entendia, e sua prática no amor enquanto movimento solidário. Portanto, como afirma Robinson Cavalcanti (2002, p. 52), trata-se de “uma mensagem para vida, e não para a morte. Uma mensagem que não é fuga da História, mas vivência na História”.

Em reação a essa realidade conflituosa o referencial de Jesus, fruto da tradição judaica que certamente era-lhe familiar, pode ter sido o código da aliança mosaica. Lá, segundo propõe Richard Horsley (2004, p. 131), “ele encontrou um repositório profundo de ensinamentos destinados a manter as famílias econômica e socialmente viáveis como membros constitutivos das comunidades camponesas pela manutenção de relações socioeconômicas igualitárias”. O cerne da questão, para o autor, está nos princípios da justiça e do direito, fundamentais no código da aliança, mas ausentes nas relações provocadas pela política estatal romana. Um exemplo, entre tantos, das consequências desse quadro era a não observação da partilha e da cooperação para igualdade (em todas as suas possibilidades): ambas protagonistas no conteúdo da aliança, mas que estavam esquecidas graças à influência do modelo de relações estabelecido.

As percepções acima lembram que o governo de Deus aponta para uma ordem oposta, contrapondo os paradigmas determinados por Roma. A

mensagem do reino de Deus assumiu um papel orientador para todas as relações humanas, segundo a vontade de Deus e não segundo a vontade do Império. Afirmar a chegada do governo de Deus significava uma ameaça para o governo romano. Para José Pagola (2010, p. 411). “construir um Império diferente, sobre a base da vontade de Deus, encerrava uma crítica radical a Tibério, o César que ditava sua própria vontade”. Tal situação desencadeou um conflito de valores entre ambos: domínio romano e governo de Deus. É o que Giorgio Agamben (2014, p. 34) classifica como confronto de dois reinos (divino e humano), ou de “dois mundos inconciliáveis”.

Que tipo de ameaça representava o reino de Deus para a grande potência da época? Para Bruce Malina (2004, p. 99), “proclamar o reino de Deus como o iminente governo de Deus é claramente uma declaração política”. O autor explica que as características desse reino de Deus, a oração que clama pela vinda do reino e outros detalhes “representam linguagem política para uma pessoa do primeiro século”. Pagola (2010, p. 411), por sua vez, entende que a mensagem-postura de Jesus “era um desafio público àquele programa sociopolítico estimulado por Antipas, favorecendo os interesses dos mais poderosos e mergulhando na indignação os mais fracos”.

A leitura destes autores é precisa, mas é bom esclarecer que a observação dos princípios da aliança, agora implícitos à mensagem do reino de Deus, só poderiam tomar forma a partir das margens do sistema – sem discursos utópicos de mudanças em suas estruturas. Isto é, de forma não oficial e como um movimento alternativo não violento e de resistência. Portanto, a mensagem do reino não era incitação para tomada do trono, mas uma forte denúncia ao poder estabelecido através de uma postura de resiliência em defesa da vida, como contraponto ao modelo vigente que a sacrificava em nome de seus ideais.

Bruce Malina (2004, p. 99) cita alguns eventos pontuais na argumentação que desenvolve a respeito dessa perspectiva. Ele menciona o fato de Jesus “ter ensinado em público, na arena política”. Além disso, ele foi a Jerusalém

“para proclamar sua mensagem profética no próprio centro da religião política, o templo”. Com efeito, lembra o autor, “os poderes políticos desse centro – sacerdotes, concílio e o prefeito – queriam-no morto sob o pretexto político de sua suposta alegação de ser o rei dos judeus”. Alguns estudiosos entendem que a entrada triunfante de Jesus em Jerusalém (Mt 21.1-11) foi também uma atitude anti-imperial. O gesto de Jesus era certamente intencional. Conforme Pagola (2010, p. 426) “sua entrada em Jerusalém montando num jumento dizia mais do que muitas palavras. Jesus busca um reino de paz e justiça para todos, não um Império construído com violência e opressão”. Ao mencionar a figura do jumentinho, além de rei, Jesus se coloca na posição de profeta. “Montando em seu jumentinho, aparece diante daqueles peregrinos como profeta, portador de uma ordem nova e diferente, oposta à ordem imposta pelos generais romanos, montados em seus cavalos de guerra”. A mensagem do reino de Deus estava igualmente em rota de colisão com o modelo de governo imperial baseado na *pax romana*. “Muito mais do que as palavras, eram as ações de Jesus que incomodavam o projeto da disseminação da *pax Romana*” (Crossan, 2008, p.15). Esse ideal de “paz” estava, na verdade, comprometido com o desenvolvimento da degradação da vida humana e de seus meios de sobrevivência. Ou seja, o discurso da *pax romana* apresentava algumas ideias teoricamente bem-intencionadas. Na prática, todavia, eram incompatíveis com a vontade de Deus.

É o César de Roma quem, com suas legiões, estabelece a *pax romana* e impõe sua justiça ao mundo inteiro. Ele proporciona bem-estar e segurança aos povos, exigindo, em troca de sua proteção, uma implacável tributação. O que pretende agora Jesus ao convidar as pessoas a entrar no Império de Deus, que, diferente de Tibério, não busca poder riqueza e honra, mas justiça e compaixão precisamente para os mais excluídos e humilhados do Império romano? (Pagola, 2010, p. 411).

A paz do reino de Deus era, naturalmente, um movimento de contraposição em relação à *pax romana*. Motivo suficiente para o surgimento de um ambiente de conflito. Vejamos essa distinção em pelo menos quatro dimensões, conforme apontou Israel Serique (2011, p. 119-134).

(1) “Era uma paz que era oferecida generosamente aos estrangeiros, contrapondo-se à *pax romana* que efetivamente beneficiava, predominantemente, os cidadãos romanos”.

(2) “As pessoas dos estratos mais baixos da sociedade poderiam usufruir desta paz. Ela não estava agrilhoadada às relações de poder de mando, de posses financeiras ou então de *status social*”.

(3) “Era uma paz que quebrava as relações dispare de gênero; o sistema pater famílias, no qual o Império romano tinha seu sustentáculo, na macroestrutura política e no microuniverso do lar romano, fazia clara distinção entre os gêneros”.

(4) “Era uma paz que denunciava a falsa paz do mundo”. Jesus afirmou: “Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como a dá o mundo...” (cf. Jo 14.27). Nestas palavras, “há o ensino claro de que o mundo romano oferecia uma paz comprometida não com as pessoas, mas sim com a estrutura imperial. ‘Não como a dá o mundo’ quer dizer, portanto, sem as suas assimetrias, explorações, mortes, diferenças e injustiças”.

A atitude de Jesus era anti-imperialista, também, na medida em que defendia as vítimas do sistema. José Pagola (2010, p. 416) explica que era arriscado buscar uma vida digna e justa para os desfavorecidos. Portanto, “Jesus não podia promover o reino de Deus como um projeto de justiça e compaixão para os excluídos e rejeitados sem provocar a perseguição daqueles a quem não interessava mudança nenhuma nem no Império nem no Templo”. O autor afirma ainda que “era impossível solidarizar-se com os últimos, como ele o fazia, sem sofrer a reação dos poderosos”. Foi exatamente o que aconteceu. A proclamação e promoção do reino de Deus não sucediam sem que houvessem coerções por parte dos mandatários imperiais.

Por fim, claro, o ápice do conflito entre o reino de Deus e o Império foi a morte de Jesus na Cruz. Em reação ao ambiente violento (em todas as suas dimensões) que presenciava, através de gestos solidários em favor dos violentados do sistema, Jesus questionou as violentas estruturas de poder



do Império romano. Dessa forma, seu destino-castigo foi a execução na cruz. Moltmann (2011, p.176-178) explica que “a crucificação era, na lei romana, uma punição para escravos e fugitivos”. Mas também para os “revoltosos contra o *Imperium Romanum*. [...] A crucificação era uma pena para delitos contra o Estado e não fazia parte do código penal comum. Assim, pode-se dizer que a crucificação, naquele tempo era uma pena política para revoltas contra a ordem social e política”. Com esses argumentos, o autor defende que:

Jesus foi crucificado pelos romanos não apenas por razões táticas e da política cotidiana da ordem e da paz de Jerusalém, mas, no fundo, em nome dos deuses estatais de Roma que asseguravam a *pax romana*. [...] Jesus foi julgado por Pilatos como um rebelde político. [...] Portanto, ele foi desde o princípio um prisioneiro dos romanos, que temiam uma revolta por meio da atuação de Jesus em Jerusalém.

A morte de Jesus não é a vitória do Império sobre o reino de Deus. Antes, a morte de Jesus, segundo Pagola (2010, p. 419-420), “selará para sempre sua mensagem de um Deus defensor de todos os pobres, oprimidos e perseguidos pelos poderosos”. Jesus viu em sua própria crucificação “uma consequência lógica de sua entrega incondicional ao projeto de Deus. [...] Jesus entende sua morte como sempre entendeu sua vida: um serviço ao reino de Deus em favor de todos”. Ken Butigan (2011, p. 70), por sua vez, entende que “a resposta divina a essa violência e injustiça foi a ressurreição”. Para ele “a reação de Deus à violência injusta empregada contra Jesus não é nem raiva tampouco vingança, mas nova vida que proclama a limitada jurisdição da violência e da injustiça”.

## Considerações finais

A dificuldade na assimilação e, principalmente, na reação frente aos desafios de continuidade do projeto do reino de Deus acontecem por uma série de fatores. Dentre eles, fatores teológicos desassociados de uma leitura bíblica consistente quando o assunto é o reino de Deus e a missão de seu povo. Algumas correntes teológicas insistem na dicotomia espiritualidade *versus* política-economia-sociedade-cultura. Ou na dicotomia entre ritual-cúltico *versus* vida. Para esse tipo de abordagem, a mensagem do reino de Deus se

constitui a partir de questões religiosas isoladas segundo a noção de religião na atualidade, conforme observou-se ao longo do texto. Com o Iluminismo, no século XVIII, por exemplo, conforme explica Michael Goheen (2014, p. 27-31), “a fé cristã começou a se mover do centro da vida pública para as margens da vida privada. [...] O papel da igreja na cultura ocidental foi encolhendo paulatinamente até atuar meramente como capelão cultural, cuidando das necessidades religiosas de pessoas e oferecendo instruções particulares sobre questões morais”. Foi um período marcado por dicotomias. Entre elas, a separação entre público e privado. A Igreja então deixou de ter voz nos espaços públicos tratando apenas de assuntos privados e dando grande valor à “experiência religiosa individual”. O autor resume as influências do iluminismo para a caminhada da igreja, segundo ele já no pós-iluminismo, à luz das seguintes ênfases:

- (1) Relacionamento individual e pessoal com Deus, que resulta de uma resposta voluntária ao evangelho;
- (2) A igreja, por sua vez, passou a ser vista como uma assembléia de pessoas que tiveram essa experiência religiosa e conseqüentemente se reuniram para formar uma sociedade voluntária de indivíduos da mesma opinião;
- (3) A igreja já não era considerada uma sociedade pública que encarna a ordem social de Deus;
- (4) A igreja aceitou seu papel na esfera privada como uma sociedade voluntária na qual pode oferecer uma salvação além-mundo e totalmente futura a membros individuais;
- (5) A fé cristã se concentrou exclusivamente em assuntos espirituais interiores.

Os desafios postos só podem ser superados (ou pelo menos repensados) a partir de uma leitura coerente sobre a agenda do reino de Deus, e do quanto esta agenda é fundamento para a identidade missional, integral, do povo de Deus. Como bem disse Jon Sobrino (2006, p. 246) “a maior realização

possível do reino de Deus na história (o mesmo que Jesus veio anunciar e realizar) é a continuidade que devem dar os verdadeiros seguidores de Jesus”. Ou seja, aqueles que estão em Cristo tomam partido em favor daquelas a quem Jesus priorizou e das causas que assumiu, na proclamação e promoção de um ambiente de esperança. Não de uma esperança exclusivamente escatológica, alienada em relação às contradições da realidade presente. Interpretar a mensagem do reino de Deus, dessa forma, é desinteressar-se pela vida e compactuar com as coisas como elas são/estão. É conformar-se com esse século de maldade e correr o risco de assumir uma espiritualidade descomprometida com a sociedade e suas disfunções. Na contramão desta tendência, conforme Ken Butigan (2011, p. 70), o “Espírito de Cristo é entregue aos discípulos”, e cada discípulo, então, sinaliza o reino encarnando em sua identidade missional a resposta divina contra qualquer movimento de constrangimento à vida.

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Pilatos e Jesus**. Florianópolis: UFSC, 2014.

BÍBLIA. **Novo Testamento Interlinear: Grego-Português**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

BUTIGAN, Ken. **Da violência à integridade**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica**. Viçosa: Ultimato, 2002.

CROSSAN, J. D. **O essencial de Jesus: frases originais e primeiras imagens**. Belo Horizonte: Jardim dos Livros, 2008.

GOHEEN, Michael W. **A igreja missional na Bíblia: luz para as nações**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

HORSLEY, Richard A. **Jesus e o Império: O reino de Deus e a nova desordem mundial**. São Paulo: Paulus, 2004.

- JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.
- LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.
- MALINA, Bruce J. **O Evangelho Social de Jesus: O reino de Deus em perspectiva mediterrânea**. São Paulo: Paulus, 2004.
- MOLTMANN, Jürgen. **O Deus Crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã**. Santo André: Academia Cristã, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Quem é Jesus Cristo para nós, hoje?** Petrópolis: Vozes, 1996.
- PAGOLA, José Antonio. **Jesus: aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2010
- REIMER, Haroldo. **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo-SP: ASTE, 2008.
- REIMER, Ivoni Richter. **Economia no mundo bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos**. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.
- SERIQUE, Israel. Pax Romana e a Eirene do Cristo. Revista Eletrônica: **Fragmentos de Cultura**, Vol. 21, nº 1, Goiânia: 2011, pp. 119-134.
- SOBRINO, Jon. O reino de Deus anunciado por Jesus: reflexões para o nosso tempo. In: SOTER. (org.). **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe: novos desafios**. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 241-261.



### Sobre o autor

**Flávio Henrique de Oliveira Silva** é mestre e doutorando em Teologia pela PUC-PR. Professor na Faculdade Teológica Sul Americana na área de Bíblia.

Contato com o autor: [flavio@ftsa.edu.br](mailto:flavio@ftsa.edu.br)



# FTSA

## Graduação em Teologia Presencial

Nossa Missão é ajudar você a cumprir a sua

Venha para a FTSA e tenha uma experiência que vai mudar a sua vida

☎ (43) 3371-0200  [www.ftsa.edu.br](http://www.ftsa.edu.br)

Rua Martinho Lutero, 277 | Gleba Palhano - Londrina - PR

XX  
EXODUS

And God spake all these wordes, and said.

I

I am the Lord thy GOD, which have brought thee out of the land of Egypt, out of the house of bondage.

Thou shalt have none other Gods in my sight.

II

Thou shalt make thee no graven image, neither any similitude that is in heauen above, neither in the earth beneath, or in the waters under the earth. Thou shalt not bowe down to them, neither serve them: for I the Lord thy God, am a jealous God, and visit the sinne of the fathers upon the children, unto the third and fourth generation of them that hate me. And shewe mercy unto thousandes in them that love me and keepe my commandementes.

III

Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vayne: for the Lord will not holde him guiltlesse that taketh his name in vayne.

Our  
father

which art in heauen,  
hallowed bee thy name.

Thy kingdom come.

Thy will bee done in earth  
as it is in heauen.

Give us this day our daily bread.

And forgive us our trespasses,

as we forgive them

that trespasse against us.

And lead us not into temptation.

But deliver us from euil.

Amen.

[Práxis 02 (2018) 22-35]

VENHA O TEU REINO, SEJA FEITA A TUA VONTADE:  
A MANIFESTAÇÃO DO REINO EM MATEUS

Por William Lacy Lane

# VENHA O TEU REINO, SEJA FEITA A TUA VONTADE: A MANIFESTAÇÃO DO REINO EM MATEUS

WILLIAM L. LANE

## Introdução

Há certo consenso de que o reino de Deus é tema central no ensino e ministério de Jesus e que os Evangelhos, em diferentes graus e linguagem, ressaltam esse aspecto da mensagem de Jesus. Assim, Mateus logo introduz João Batista pregando: “Arrependei-vos, porque está próximo o Reino dos céus” (Mt 3.2, NVI), e, mais tarde, o próprio Jesus inicia o seu ministério com a mesma mensagem (Mt 4.17) e percorre a Galileia “pregando o evangelho do Reino” (Mt 4.23).

Os estudos têm apontado também o significado da mensagem de Jesus sobre o reino dentro do contexto do judaísmo do primeiro século da era cristã e a importância desse entendimento para a compreensão da missão cristã e suas implicações para a tarefa missionária da igreja. Isso se verifica na importância do tema do reino para a missiologia e, particularmente, a reflexão bíblica sobre a missão.

De acordo com essa reflexão, o conteúdo da mensagem do evangelho é a proclamação da vinda do reino de Deus e o convite ao arrependimento e fé. Porém, a mensagem do reino não consiste somente do anúncio de juízo final e vinda futura do reino. O reino já se manifesta na vida e ministério de Jesus e aguarda o seu cumprimento final no último dia.

Mas o que nem sempre esteve claro é como o reino de Cristo se manifesta depois de sua partida e até que ele venha. É a igreja como instituição a representação do reino hoje? Esse foi o entendimento da cristandade que tornou a organização, estrutura e hierarquia da igreja como única e legítima representação do reino. A igreja tem as chaves do reino, por isso, Cristo

governa por meio da igreja. Numa perspectiva menos institucionalizada, a igreja como organismo vivo e dinâmico é a mediadora do reino. De outro modo, o reino pode ser entendido como a mensagem e ensino de Cristo, de modo que, onde quer que o evangelho de Cristo seja pregado e vivenciado ali está o reino.

A expressão “reino de Deus” ocorre 66 vezes no Novo Testamento, sendo que 52 apenas nos Evangelhos, e 5 delas em Mateus; e a expressão “reino dos céus”, exclusiva de Mateus, 31 vezes. Além disso, há diversas ocorrências de “reino” para se referir ao reino de Cristo. Contudo, apesar da significativa importância do termo para Mateus, não é o número de ocorrências da palavra que determina necessariamente sua importância teológica em Mateus, ou qualquer outro Evangelho. Sua importância se deve ao conteúdo de sentido dado pelo autor para o termo.

Neste artigo quero analisar a oração de Jesus em Mateus 6.9-15, particularmente a expressão “Venha o teu reino, seja feita a tua vontade” para entender o que significa, na perspectiva de Mateus, a vinda e manifestação do reino. A mesma oração com ligeira diferença é também citada por Lucas (11.2-4). Uma comparação dos dois registros mostra que a frase “seja feita a tua vontade assim no céu como na terra” não se encontra na versão de Lucas. Isso pode sugerir que a versão de Mateus intencionalmente destaca esse elemento da petição por causa da importância da relação entre o reino e a vontade de Deus. Na análise do sentido da frase para Mateus verifica-se ainda que Mateus apresenta pelo menos duas passagens sem paralelos nos demais Evangelhos que abordam a vontade de Deus (Mt 7.21-23; 21.28-32).

## 1. A Oração do Senhor – Mateus 6.9-15

A oração do Senhor em Mateus 6 faz parte de um grupo de instruções do Sermão do Monte sobre esmolas (v. 1-4), oração (v. 5-14) e jejum (v. 16-18). Na oração dos versículos 9 a 13, há uma invocação (“Pai nosso que estás nos céus”) e sete petições: 1. “Santificado seja o teu nome”; 2. “Venha o teu reino”; 3. “Seja feita a tua vontade”; 4. “Dá-nos hoje o pão nosso de cada dia”; 5. “Perdoa as nossas dívidas”; 6. “E não nos deixes cair em tentação”; 7. “Mas livra-nos do mal”.



As primeiras três petições dizem respeito à ação de Deus na história – seu nome, reino e vontade. Alguns sugerem que as primeiras três petições se referem a ações escatológicas, enquanto as últimas quatro, a situações do presente – o pão, o perdão, o livramento da tentação. Ainda que seja possível fazer essa distinção temporal entre as petições, elas estão interligadas e não devemos pensar nas três primeiras petições unicamente na perspectiva escatológica.

Outro modo de entender a diferença entre o primeiro e o segundo grupo de petições é no objeto principal das petições. Karl Barth (2002, p. 26-27) compara as petições da oração aos Dez Mandamentos. Assim como os primeiros quatro mandamentos tratam da glória de Deus, as primeiras três petições também se concentram em Deus, e assim como os cinco últimos mandamentos tratam da relação do ser humano com o seu próximo, as últimas petições tratam da vida humana. Pelas primeiras petições, nós nos colocamos ao lado de Deus para participar de seus desígnios e ações. As últimas petições pressupõem as primeiras. Segundo Barth, todos os nossos pedidos (pão, perdão, livramento) pressupõem que pedimos para participar da causa de Deus.

Apesar da diferença entre os dois grupos de petições, Barth insiste também que é preciso observar como há uma unidade entre as petições. Ainda que as necessidades humanas materiais e de salvação vêm depois da causa de Deus, não é uma questão opcional. As primeiras petições não existiriam se não fossem as últimas, as quais são tão indispensáveis quanto as primeiras. Não devemos supor que haja uma dialética entre a causa de Deus e a nossa. Ele conclui (2002, p. 29),

Portanto, seria um perigo omitir as últimas três petições, pois assim haveria, de um lado, uma esfera eclesial, teológica, metafísica, e, de outro, uma esfera voltada ao dinheiro, sexo, negócios e relacionamentos sociais. Haveria, então, dois compartimentos. Ora, queira ou não, há apenas um. Não há nada mais pernicioso do que a ilusão dos dois compartimentos [...] nós oramos por ambos. Isso porque é Jesus Cristo que nos convida a orar com ele, porque nele essas duas causas são uma.

Olhando nessa perspectiva, a diferença entre as petições não é temporal. Mesmo a distinção entre a causa de Deus e a causa humana não impede

de entendermos que ambas tratam de ações no presente. Isso tornará mais claro na análise do texto e na comparação com a oração de Lucas.

Conforme demonstra o quadro comparativo da oração, Lucas não tem uma expressão correspondente às petições 3 e 7:

Petição	Mateus 6.9-15	Lucas 11.2-4
Invocação	Pai nosso que está nos céus (v. 9)	Pai, (v. 2)
1	Santificado seja o teu nome (v. 9)	Santificado seja o teu nome (v. 2)
2	Venha o teu Reino (v. 10)	Venha o teu Reino (v. 2)
3	Seja feita a tua vontade, (v. 10) assim no céu como na terra.	
4	Dá-nos hoje o pão nosso de cada dia. (v. 11)	Dá-nos cada dia o nosso pão cotidiano (v. 3)
5	Perdoa as nossas dívidas, (v. 12) assim como perdoamos aos nossos devedores	Perdoa-nos os nossos pecados, (v. 4) Pois também perdoamos a todos os que nos devem
6	E não nos deixes cair em tentação, (v. 13)	E não nos deixes cair em tentação (v. 4)
7	mas livra-nos do mal	
Doxologia	porque teu é o Reino, o poder e a glória para sempre. (v. 13)	

*Tabela 1: Quadro comparativo da Oração do Senhor*

No texto de Mateus, os verbos das primeiras três petições – *Santificado seja, Venha, Seja feita* – estão no imperativo da terceira pessoa e os pronomes na segunda pessoa (teu, tua). Hagner (1998, p. 148) sugere que o uso dessa forma verbal aponta para o envolvimento dos que oram nas respectivas ações. Os discípulos já participam do reino como seguidores de Jesus, porém, eles não realizam o reino com seu próprio esforço. Contudo, por meio da oração, eles expressam o compromisso de serem fiéis ao reino e de manifestarem a presença profética do reino.

Há um paralelismo entre as três primeiras petições de modo que é possível entender que o nome de Deus só é propriamente honrado quando seu reino e sua vontade são realizados na terra, assim como no céu. Assim, as três petições se referem à mesma realidade histórica redentora (Hagner, 1998, p. 149). Na oração pedimos para que o nome, ou seja, a pessoa de Deus, o seu reino e a sua vontade se manifestem.

A partir da quarta petição, os verbos estão no imperativo ou subjuntivo da segunda pessoa e os pronomes pessoais estão na primeira pessoa do plural (nos, nossas, nossos). Essa mudança indica também a mudança da natureza ou conteúdo do pedido. Oramos para que Deus dê pão, perdoe as dívidas, nos livre da tentação e do mal. A atenção se volta às necessidades humanas, à realidade do ser humano e suas relações. Isso inclui o seu sustento, a sua relação com outras pessoas na sociedade, e a relação com os perigos e ameaças no mundo.

Na oração o pedido para Deus atender às necessidades humanas está no contexto da manifestação do nome, do reino e da vontade de Deus. O inverso também é verdadeiro. A realização da vontade e do reino acontecem não ‘lá no céu’, mas aqui na terra *como* no céu. O reino se manifestou em Jesus Cristo e a oração é para que esse reino continue presente. Assim, o pão, o perdão e o livramento do mal são a materialidade da manifestação do reino.

Como coloca Barth (2002, p. 30),

Deus nos convida para nos dirigirmos a ele em oração enquanto entendemos que a causa dele e a nossa estão intimamente unidas, que a nossa causa é compreendida dentro da dele. Então, nos aproximamos como seres humanos e nos colocamos diante dele, dispostos a viver na totalidade dessas duas causas.

Mas se esse imbricamento das petições é notável pela estrutura semântica da oração, ainda nos chama a atenção a ausência de um paralelo da terceira petição (“seja feita a tua vontade”) de Mateus em Lucas. A frase é exclusiva de Mateus e isso reforça o paralelismo das três petições de modo a associar a santificação do nome de Deus e a vinda do reino à realização da vontade de Deus. O que Mateus quer dizer com isso? Será essa frase um elemento chave para entender a perspectiva de Mateus sobre a manifestação do reino? Isso é o que examinaremos em seguida.

## 2. Seja feita a tua vontade

Em geral, as orações registradas na Bíblia estão em forma poética e uma das características básicas da poesia hebraica é o paralelismo de linhas poéticas. Esse paralelismo significa que a segunda ou terceira linhas complementam, contrastam, sintetizam ou desenvolvem a ideia da primeira linha. Um dos usos mais comuns desse recurso é o paralelismo sinonímico, em que a segunda linha expressa a mesma ideia, ainda que em outras palavras, da frase anterior. Há um paralelismo semântico, isto é, o sentido das frases são muito semelhantes e próximos.

Nessa oração, as três primeiras petições formam um paralelismo muito equilibrado. Há uma simetria na estrutura sintática das orações gramaticais no grego. As três seguem a mesma ordem de Verbo (santificado, venha, seja feita) + Artigo + Subs (nome, reino, vontade) + Pronome Pessoal (teu, teu, tua). As três frases têm o mesmo número de palavras e de elementos gramaticais. Esse equilíbrio não se repete nas demais petições. Isso certamente sugere intencionalidade. Há uma intenção deliberada de construir as frases desse modo. Gramaticalmente são frases simples e bem estruturadas com o objetivo de comunicar um sentido claro e coeso.

Desse modo, a terceira petição – “seja feita a tua vontade” – está em harmonia tanto em estrutura quanto em sentido com as duas petições anteriores. Esse tipo de paralelismo visa expandir ou explicar uma ideia usando outros termos. Como explicar o que é “santificar o teu nome”. A petição seguinte, lança luz afirmando algo semelhante. Santificar o nome de Deus é honrá-lo como Senhor, assim, a petição suplica para que o reino de Deus seja manifesto. E o que significa vir o reino? Se olharmos sob certa perspectiva escatológica, significa aguardar a vinda do reino de Deus no futuro. Mas, ainda que a oração contemple o governo absoluto de Deus, o pedido se refere à manifestação do reino aqui. A terceira petição esclarece ainda mais o que significa isso. O reino se manifesta onde ou sempre que a vontade de Deus é realizada. Assim, como afirma Houlden (1992, p. 361), a realização da vontade de Deus se refere ao propósito final de Deus, porém, de modo mais específico, aos imperativos morais contidos nos ensinamentos éticos em todo o Evangelho de Mateus.

Achtemeier, Green e Thompson (2001, p. 101-102) observam que o corpo principal do Sermão do Monte está estruturado em torno da lei e dos profetas (5.17; 7.12) e se preocupa com a “encarnação da vontade de Deus na vida do povo de Deus”. Jesus se posiciona debaixo da autoridade da Lei e como legítimo intérprete da vontade de Deus. Então, para Jesus, a vontade de Deus deve ser entendida como “Torá (Lei) viva”, como cumprimento da justiça de Deus. Segundo esses autores (2001, p. 93), as primeiras palavras de Jesus no Evangelho de Mateus demonstram a resolução de Jesus de “cumprir toda a justiça” (3.15). Os termos “cumprir” e “justiça” são programáticos para a narrativa de Mateus, de modo que para Jesus o que é justo e reto é cumprir a vontade de Deus. E as últimas palavras de Jesus no Evangelho, lembram os discípulos de que a ele foi dada toda a autoridade “nos céus e na terra” (28.18), por isso ele os envia a fazer discípulos ensinando-os a obedecer a tudo que ele ordenou (28.20). Jesus finaliza prometendo a sua presença todos os dias. A presença de Jesus e a submissão à vontade e justiça dele garantem a presença do reino “até o fim dos tempos”.

O reino de Deus se manifesta onde o seu nome é honrado e a sua vontade é realizada. Orar para que venha o reino é assumir também o compromisso de se sujeitar à vontade de Deus. Onde a vontade de Deus – sua justiça, as ordenanças de Jesus – é realizada, ali o reino se faz presente. A oração, então, é um pedido constante para que a vontade dele prevaleça, pois seu reino será manifesto e seu nome santificado.

Mas não é só nessa frase da terceira petição que Mateus se diferencia dos demais Evangelhos. Há duas outras passagens peculiares de Mateus que falam da “vontade do Pai”.

### **3. A vontade do Pai que está no céu**

A vontade de Deus tem um papel significativo no Evangelho de Mateus. Isso é percebido quando se comparam outras passagens paralelas de Mateus e os demais Evangelhos. Nessas passagens, a “vontade do Pai que está no céu” é particularmente mencionada no contexto de ensino sobre o reino. A passagem de Mateus 12.46-50, sobre quem são os irmãos e mãe de Jesus, encontra paralelo em Marcos (3.31-35) e Lucas (8.19-21). A parábola da ovelha perdida (Mateus 18.10-14) encontra-se também em Lucas (15.3-7). Além disso, há duas passagens exclusivas de Mateus em que a “vontade do Pai/pai” é tema central. Mateus 7.15-23, sobre a árvore e seus frutos, e Mateus 21.28-32, a parábola dos dois filhos, não têm paralelos nos outros Evangelhos.

Em Mateus 7.15-23, no final do Sermão do Monte, Jesus adverte os discípulos contra falsos profetas dizendo que por seus frutos os reconhecerão (7.16), e acrescenta, “Nem todo aquele que me diz: ‘Senhor, Senhor,’ entrará no Reino dos céus, mas apenas aquele que faz a vontade de meu Pai que está nos céus” (7.21). O uso da expressão “naquele dia” no v. 22 e as palavras “Afastem-se de mim vocês, que praticam o mal” (v. 23) sugerem o contexto do juízo final quando todos prestarão contas a Deus. Nesse sentido, “entrar no Reino dos céus” pode ser entendido como salvação eterna, ou seja, entrar no céu no dia do juízo final. Entretanto, Jesus não está ensinando os discípulos como entrar no céu. Mesmo os versículos anteriores sobre a porta estreita e a porta larga (Mt 7.13-14) não se referem à porta lá do céu,

mas à porta e o caminho que leva à vida ou à perdição. Em ambos os casos, assim como todo o Sermão do Monte, Jesus está ensinando como viver o evangelho do reino aqui. Portanto, entrar no reino é cumprir a vontade de Deus enquanto vivemos aqui.

Em Mateus 21.38-42, Jesus conta a parábola do homem que tinha dois filhos e pediu a um que fosse trabalhar na lavoura. Este respondeu, “não quero” (21.29), mas depois mudou de ideia, e foi. O pai pediu a mesma coisa para o segundo filho, que lhe respondeu, “Sim, senhor!” Mas não foi. Jesus pergunta aos chefes dos sacerdotes e líderes religiosos que o ouviam, “Qual dos dois *fez a vontade do pai?*” (v. 31). Não há como não perceber a deliberada intertextualidade da “vontade” e “do pai” com a Oração do Senhor e outras passagens de Mateus. É interessante que neste capítulo 21, Mateus, Marcos e Lucas seguem basicamente a mesma sequência de acontecimentos depois da entrada de Jesus em Jerusalém. Mateus, porém, insere essa parábola entre o ensino de sua autoridade (21.23-27) e a parábola dos lavradores (21.33-36) obviamente para expor como os religiosos não seguia a vontade do pai.

Quem fez a vontade do pai foi o primeiro filho, aquele que disse “não quero”, mas foi. Jesus, então conclui, “Os publicanos e as prostitutas estão entrando antes de vocês no Reino de Deus. Porque João veio para lhes mostrar o caminho da justiça, e vocês não creram nele, mas os publicanos e prostitutas creram. E mesmo depois de verem isso, vocês não se arrependeram nem creram nele” (21.31-32). Veja que os publicanos e prostitutas “estão entrando” e “creram”, mas os religiosos “não creram” mesmo depois de “verem isso”. Ora, Jesus está falando não de coisas futuras, mas do que estava acontecendo. Entrar no reino é crer no “caminho da justiça”, é fazer a vontade do pai. Os religiosos conhecedores das Escrituras são o filho que dizem “Sim, senhor!” mas não obedecem nem seguem a ordem do Pai. Os publicanos e prostitutas são o filho que disse “Não quero”, mas, depois, foram, atenderam ao pedido do Pai. A vontade de Deus não se manifesta apenas nos grandes atos de salvação da história humana. A vontade de Deus se manifesta quando publicanos e prostitutas entram no reino.

Na passagem de Mateus 12.46-50 (Mc 3.31-35; Lc 8.19-21), enquanto Jesus ensinava, lhe avisam que sua mãe e irmãos estavam ali. Jesus responde, “Pois quem *faz a vontade de meu Pai* que está nos céus, este é meu irmão, minha irmã e minha mãe” (v. 50). Novamente, encontramos ecos da Oração do Senhor na referência de “vontade”, “Pai” e “que está nos céus” (cf. Mt 6.9-10). Os dizeres de Marcos e Lucas denotam a mesma coisa, porém, com outras palavras. Marcos diz “Quem faz a vontade de Deus, este é meu irmão, minha irmã e minha mãe” (3.34). Lucas diz, “Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a praticam” (8.21). Duas coisas podem ser concluídas. Primeiro, as palavras de Mateus são deliberadas para associá-las ao importante tema da vontade do Pai que está no céu como manifestação do reino. Segundo, a julgar pelas palavras de Lucas, “ouvir a palavra de Deus e praticá-la” equivale a “fazer a vontade de meu Pai”. Portanto, quando oramos “seja feita a tua vontade”, participamos ativamente da realização da vontade de Deus ouvindo e praticando os ensinamentos de Jesus.

Na parábola da ovelha perdida (Mt 18.10-14; Lc 15.3-7), novamente, as palavras de Mateus refletem clara alusão à Oração do Senhor. No contexto de Lucas, a parábola é contada em resposta à acusação dos fariseus e mestres da lei de que Jesus comia com pecadores (15.2). Jesus conta a parábola para dizer que a ovelha encontrada trará muita alegria ao seu dono e que “haverá mais alegria no céu por um pecador que se arrepende do que por noventa e nove justos que não precisam de arrepender-se” (v. 7). Além disso, a parábola é seguida das parábolas da moeda perdida e do filho perdido (ou pródigo).

Em Mateus a parábola está no contexto da discussão dos discípulos sobre quem é o maior no reino. Jesus responde tomando uma criança e advertindo os discípulos a se tornarem como aquela criança para entrar no reino. Em seguida, os admoesta a não desprezar “um só destes pequeninos”, pois o Filho do homem veio para salvar o “perdido” (Mt 18.10). Então, Jesus conta de forma abreviada a parábola da ovelha perdida e conclui, “Da mesma forma, o *Pai de vocês, que está no céu, não quer* que nenhum destes pequeninos se perca” (18.14). No grego, a associação com Mateus 6.10 é muito clara, pois diz, literalmente, “assim, não é *a vontade (diante) do Pai que está nos céus*”. Mais uma vez Mateus relaciona “vontade”, “Pai” e “que está nos céus” de forma



peculiar em uma passagem com paralelo em outro Evangelho. Orar para que venha o reino e a vontade de Deus seja feita implica em se envolver ativamente na busca da ovelha perdida para que nenhum desses pequeninos se perca.

Além dessas passagens, a oração de Jesus no Getsêmani na versão de Mateus faz uma ligação deliberada com as palavras Mateus 6.10 (“Seja feita a tua vontade”). Jesus se afasta dos discípulos e sai para orar a sós e diz, “Meu Pai, se for possível, afasta de mim este cálice; contudo, não seja como eu quero, mas sim como tu queres” (Mt 26.39). Com ligeiras diferenças na construção da frase, Marcos e Lucas registram o mesmo clamor de Jesus (Mc 14.36; Lc 22.42). Em seguida, Jesus volta para os discípulos e os encontra dormindo. Jesus os exorta mais uma vez a orar e vigiar, depois, retira-se novamente para orar. Marcos e Lucas não registram as palavras da segunda oração de Jesus. Marcos apenas diz que Jesus orou “repetindo as mesmas palavras” (Mc 14.39). Lucas diz que ele orou “ainda mais intensamente; e o seu suor era como gotas de sangue que caíam no chão” (Lc 22.44). Mateus, contudo, registra as palavras daquela oração de Jesus: “Pai, se não for possível afastar de mim este cálice sem que eu beba, *faça-se a tua vontade*” (Mt 26.42). A última parte contém exatamente a mesma frase da oração de Mateus 6.10 (“seja feita a tua vontade”; gr. *genetheto to telemá sou*). Apenas Mateus registra isso, como dizendo que Jesus se submete à vontade de Deus, o reino é manifesto, o nome do Pai foi santificado. O reino só se manifesta mediante a submissão de Jesus à vontade do Pai.

Para Mateus, o reino se manifesta onde e quando a vontade de Deus é realizada, e a vontade de Deus está expressa nos ensinamentos de Jesus. Em geral, contudo, a compreensão que muitos cristãos têm da vontade de Deus é que Deus realiza o seu propósito independente do querer do ser humano e que todas as coisas acontecem de acordo com o seu propósito. Nesse sentido, o papel do ser humano é passivo. Temos de aceitar a vontade de Deus. Ainda que esse seja um aspecto do ensino bíblico sobre os propósitos de Deus (Pv 16.1; Rm 8.28), nem sempre damos a importância na realização ativa da vontade de Deus e de entender que à medida que obedecemos “a tudo que eu lhes ordenei” (Mt 28.20), cumprimos e manifestamos a vontade de Deus, conseqüentemente, anunciamos a chegada do reino e santificamos, ou honramos, o nome de Deus.

O reino se manifesta onde o nome e a vontade de Deus se manifestam. Como igreja, como seguidores de Jesus, proclamamos o reino não só com palavras, mas com ações que demonstrem a vontade de Deus. Na oração do Senhor, Jesus nos ensina a pedir pão, perdão e livramento, aparentemente, elementos básicos de uma vida comunitária.

## Conclusão

O “Pai Nosso”, como normalmente nos referimos à Oração do Senhor (Mt 6.9-13), tem hoje o uso principalmente litúrgico e, conseqüentemente, é desprezado por boa parte de comunidades que rejeitam formas litúrgicas mais solenes. Nessas comunidades recitar o Pai Nosso é uma forma muito tradicional e pouco contemporânea de culto. No entanto, a oração deve ser, de fato, feita em comunidade, pois a fazemos na primeira pessoa do plural “Pai nosso”, “dá-nos nosso pão”, “perdoa-nos nossas dívidas”. Mas é verdade que o modo como ela é repetida na liturgia cristã a afastou do seu sentido missional. Não pensamos nessa oração como uma oração missionária e, muito menos, como uma oração que remonta à integralidade da missão. Mas se atentarmos para as suas palavras e o contexto de Mateus, não vamos conseguir orar com essas palavras sem nos ver chamados à missão, ao serviço do reino de Deus.

A Oração do Senhor nos convida participar do reino e da realização da vontade de Deus. Conforme vimos, em Mateus a vontade de Deus significa não só que Deus está soberanamente realizando seu propósito em Cristo e no universo, mas também que os que creem no evangelho do reino *fazem a vontade* de Deus, isto é, cumprem, obedecem, seguem o caminho, “do Pai que está no céu”.

A Oração do Senhor também une a esfera do nome, reino e vontade de Deus com a esfera da vida humana, o pão, o perdão, o livramento. A oração reflete uma espiritualidade que não divide o céu e a terra, mas espera e deseja que a vontade de Deus seja feita no céu como na terra, isto é, do mesmo modo que é feito no céu é realizada na terra, ou tanto no céu quanto na terra, no sentido de totalidade e plenitude.

A Oração do Senhor tem também caráter escatológico, pois pressupõe,

naturalmente, que o nome, reino e vontade de Deus não estão absoluta e finalmente manifestados, pois a tentação e o mal ainda nos ameaçam. Por isso a oração termina “porque teu é o Reino, o poder e a glória para sempre”.

Portanto, se o alvo da missão é a glória e o reino de Deus e a atividade missionária se dirige ao propósito final de Deus para o mundo e o seu reino eterno (Bavinck 1960, p. 158), então a Oração do Senhor é essencialmente missional.

## Referências bibliográficas

ACHTEMEIER, Paul J.; GREEN, Joel B.; THOMPSON, Marianne M. **Introducing the New Testament: Its literature and theology.** Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

BARTH, K. Prayer. **Louisville:** Westminster John Knox Press, 2002.

CARSON, D. A. Matthew. In: GAEBELEIN, F. E. (Org.). **The Expositor's Bible Commentary: Matthew, Mark, Luke.** Vol. 8. Grand Rapids: Zondervan, 1984, pp. 169-174.

HAGNER, Donald A. **Matthew 1-13. Word Biblical Commentary.** Vol. 33A. Waco, TX: Word Books, 1998.

HOULDEN, J. L. Lord's Prayer. In: FREEDMAN, David N. (Org.). **The Anchor Bible Dictionary.** Vol. 4. New York: Doubleday, 1992, pp. 356-62.

## Sobre o autor



**William Lacy Lane** é doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia, EST. Professor da Faculdade Teológica Sul Americana.

Contato com autor: [blane@ftsa.edu.br](mailto:blane@ftsa.edu.br).



# PÓS-GRADUAÇÃO

ONLINE NA FTSA

ESPECIALIZAÇÃO E APERFEIÇOAMENTO  
PARA ENFRENTAR NOVOS DESAFIOS



[Práxis 02 (2018) 37-52]

## A NOÇÃO DE REINO DE DEUS EM PAULO E A INTEGRALIDADE DA MISSÃO

Por Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero

# A NOÇÃO DE REINO DE DEUS EM PAULO E A INTEGRALIDADE DA MISSÃO

POR JÚLIO PAULO TAVARES MANTOVANI ZABATIERO

## Introdução

A expressão “reino de Deus” ocorre apenas doze vezes nos escritos de Paulo (sendo que em duas delas o reino é do Messias e em uma vez se fala, no mesmo verso, do reino do Messias e de Deus). O termo *basileia* é pouco usado por Paulo, e sua maior concentração está em 1 Coríntios (4.20; 6.9-10; 15.24,50). Fora desta epístola, temos: Rm 14.17; Gl 5.21; 1Ts 2.12; Ef 5.5 & Cl 1.13 (reino do Messias e de Deus); Cl 4.11 (e duas vezes nas Pastorais 2Tm 4.1,18 e uma em 2Ts 1.5 - estas cartas não são consideradas, pela maioria dos estudiosos, de autoria do próprio Paulo, mas de seus seguidores em uma geração posterior). Ao contrário dos Evangelhos Sinóticos em que a expressão é usada amplamente, nos escritos de Paulo a noção do *senhorio* do Messias Jesus é que ocupa um lugar de destaque. Uma das razões por que essa diferença ocorre tem a ver com a compreensão da expressão. Fora do ambiente tipicamente judaico a noção de “Reino de Deus” não transmitiria os sentidos que a expressão acumulou na cultura e religião judaicas. Sentidos que a noção do ‘senhorio’ do Messias seria mais adequada para transmitir.

Se pensamos na integralidade da missão, notaremos que a apresentação paulina do Reino de Deus, ainda que econômica em termos quantitativos, é bastante rica em termos teológicos, de modo que a reflexão sobre este conceito paulino é de relevância para o aprofundamento de nossa prática e pensamento sobre a integralidade da resposta do povo de Deus à integralidade da ação do próprio Deus. Neste artigo discutirei a questão em dois momentos: primeiro, uma descrição das características do Reino de Deus no conjunto das passagens paulinas; depois, uma reflexão mais específica sobre a dimensão apocalíptica do Reino de Deus em 1 Co 15.20ss.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Evito o acúmulo de citações e referências bibliográficas. Meu débito com a pesquisa teológica e filosófica recente sobre Paulo é bastante amplo e não conseguiria fazer justiça ao mesmo com o acréscimo de mais citações.

## 1 - Características do Reino de Deus

Organizo esta primeira reflexão, genérica, sobre as características do Reino de Deus a partir de um agrupamento das passagens em que o termo ocorre em termos de afinidade temática.

(a) *Caracterização do Reino*: “Porque o reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça e paz, e alegria no Espírito Santo” (Rm 14.17); “Porque o reino de Deus consiste não em palavra, mas em poder” (1 Co 4.20).

Como no caso da concepção de Deus, Paulo mantém-se no âmbito da concepção judaica do Reino de Deus, ressignificando-a, porém, à luz de sua experiência e compreensão do Messias (e todas as mudanças que ela acarreta em sua teologia como um todo). Nas duas passagens acima, a noção de Reino de Deus é contrastada com duas noções concorrentes; (1) a noção *oficial* do Judaísmo, expressa nas formas predominantes de doutrina e identidade por fariseus, saduceus e (embora criticamente) essênios. A soberania de Deus não é definida pelo cumprimento de normas legais de pureza, pois estas servem apenas para distinguir pessoas e povos uns dos outros, classificá-los em lugares opostos e impedir o acesso ao reino de Deus a quem não segue literalmente a identidade proposta; (2) a versão *arrogante* da fé messiânica defendida por oponentes de Paulo em Corinto, possivelmente da parte de “patrões” que se sentiam diminuídos em *status* no modelo igualitário de comunidade messiânica em Paulo, segundo a qual ele não poderia ser apóstolo, porque seu apostolado era marcado por sofrimentos e prisões – sinais de que não estaria sendo fiel ao Messias.

Em que, então, consiste o reino (a soberania) de Deus? Primeiro, no poder do Evangelho (1Co 4.20, lido à luz de Rm 1.16-17)<sup>2</sup> – o reino de Deus consiste em poder para libertar as pessoas escravizadas ao pecado e, em última instância,

---

<sup>2</sup> O uso da noção de poder não deixa de ser irônico, pois em todo o capítulo Paulo está apresentando o seu apostolado e o ministério cristão como expressão de fraqueza! Em Mc 9.1 a palavra poder é também associada ao reino de Deus.

libertar toda a criação.<sup>3</sup> No co-texto da carta, precisamos entender o *poder* de Deus à luz de 1 Co 1.18-25, como um *poder* absolutamente antagônico e oposto às formas de exercício do poder pelos governantes humanos e, em especial, de forma antagônica à expectativa de poder ‘revolucionário’ da expectativa messiânica oficial do Judaísmo (libertar Israel do domínio do Império Romano) – ora, a fraqueza de Deus é mais poderosa do que o poder humano. Poderíamos aproveitar o termo usado por Paulo no capítulo 1, “os judeus pedem sinais”, para mostrar que o poder do Reino, em Paulo, não está ligado diretamente a ‘milagres’ ou atos poderosos de libertação terrena – mas ao poder da cruz que liberta a pessoa e a criação inteira da escravidão ao pecado, lei, carne, poderes e morte.

Segundo, o reino de Deus consiste em um novo estilo messiânico de vida, caracterizado por *justiça*, *paz* e *alegria* – expressões da presença e ação do Espírito de Deus na vida das comunidades e dos indivíduos seguidores do Messias (aqui temos uma ligação deste tópico com Gl 5.15ss sobre o fruto do Espírito e a vida na carne, bem como um vínculo com Rm 8 – texto no qual não aparece a expressão *reino de Deus*). Os três termos presentes neste verso de Romanos são amplamente usados por Paulo em várias de suas cartas e poderíamos esboçar uma síntese de seu significado como a descrição de um estilo de vida marcado por: liberdade (que é o efeito da justiça de Deus na vida de escravas e escravos do pecado, etc.) para viver uma vida semelhante à vida do Messias Jesus (tema forte em Romanos); unidade na vida comunitária, sem que a diversidade de dons, identidades pessoais e pensamentos seja anulada (tema forte em Colossenses); e a felicidade de viver uma vida que faz sentido e tem durabilidade, que é um dos temas principais de Filipenses.

(b) *O Reino como herança futura*: (1) inacessível a quem não é fiel a Deus na vivência da fé-fidelidade messiânica. Estas admoestações de Paulo não se dirigem a pessoas ‘fora’ da *ekklesia*, mas a quem já faz parte do Reino

---

<sup>3</sup> Uma interpretação alternativa, que tem alguma força, é considerar o *poder* como o poder demonstrado por Paulo em efetuar seu ministério sob sofrimento e perseguição, em imitação do Messias, cp. Cl 1,24ss. Para uma breve nota bibliográfica sobre essas diferentes interpretações, ver: Fitzmyer, 2008, p. 225s.



de Deus: “Ou não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos enganeis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados<sup>4</sup>, nem sodomitas, nem ladrões, nem avarentos, nem bêbados, nem maldizentes, nem roubadores herdarão o reino de Deus” (1 Co 6.9,10); “Isto afirmo, irmãos, que a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorrupção” (1 Co 15.50); “inveja, bebedices, glotonarias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos declaro, como já, outrora, vos preveni, que não herdarão o reino de Deus os que tais coisas praticam” (Gl 5.21); “Sabei, pois, isto: nenhum incontinente, ou impuro, ou avarento, que é idólatra, tem herança no reino do Messias e de Deus” (Ef 5.5); (2) acessível, porém, aos que se mantêm fiéis: “sinal evidente do reto juízo de Deus, para que sejais considerados dignos do reino de Deus, pelo qual, com efeito, estais sofrendo” (2 Ts 1.5).

Nestas passagens, o foco da discussão recai sobre as comunidades de seguidores de Jesus. Ao tratar o reino de Deus como *herança* Paulo ressignifica o motivo bíblico da terra como herança de YHWH para Israel (cf., por exemplo, Êx 23.30; Dt 1.38–39; Is 49.8; Sl 25.13; 37.9,11,22; 1 Mc 2.56). Como a libertação do Messias Jesus não é delimitada nacionalmente, também não pode ser delimitada geograficamente, de modo que a *herança* é deslocada da “terra” para o “reino de Deus” – em que o reino de Deus denota a vida plena na liberdade e comunhão com Deus. Visto como a herança escatológico, o reino de Deus é descrito, por um lado, como *inacessível* a quem não permanece fiel ao Messias. Por outro lado, o Reino é acessível às pessoas que, em fidelidade ao Messias, sofrem em função de sua esperança. Mais interessante do que a discussão sobre as listas de *pecados* aqui presentes,

---

<sup>4</sup> Os dois termos gregos que se referem à relação sexual entre homens são de difícil tradução, tendo em vista as conotações inadequadas que termos atuais teriam em relação aos seus significados no passado. O uso de *efeminado* é um exemplo disso. A palavra grega normalmente se refere a um homem que é penetrado na relação sexual por outro homem (a quem se refere a palavra seguinte neste verso, traduzida por *sodomita*). Devemos entender essas palavras sem conotação de identidade de gênero, posto que a prática que Paulo condena aqui era uma prática socialmente aceita no mundo greco-romano que expressava a hierarquia social e não a identidade pessoal. Obviamente o tema é complexo, e esta breve menção está longe de fazer justiça ao mesmo. Para uma discussão especificamente ligada a 1 Coríntios, ver: May, 2004.

é a função ético-teológica dos textos: somos salvos por esperança, sim (cf. Rm 8), mas não podemos usar a fidelidade de Deus salvador como desculpa para viver vidas infiéis ao seu caráter demonstrado na vida do Messias (cf. a discussão em Rm 6 ou em Gl 5, ou em Tg 2).

Uma vez que vivemos sob a soberania de Deus, a vida vivida aqui na terra está indissolivelmente ligada à vida porvir, na nova terra. Certamente estes textos refletem, subjacentes a eles, uma polêmica teológica nas comunidades cristãs do período paulino – de diferentes modos, Paulo era acusado de promover um *ethos* relaxado com sua concepção de graça e da relação da graça com a lei. Paulo, em vários lugares de suas cartas (e não nestes textos ligados ao reino e ao juízo), mostra o contrário: uma vez libertos do pecado pelo Messias, podemos viver uma vida nova, baseada na liberdade dada pelo Messias: uma vida em que manifestamos o fruto do Espírito Santo, através de uma vida santa (termo tradicional), ou um estilo de vida messiânico (termo mais recente).

(c) *O Reino como soberania escatológico-apocalíptica de Deus*: “E, então, virá o fim, quando ele entregar o reino ao Deus e Pai, quando houver destruído todo principado, bem como toda potestade e poder” (1 Co 15.24); “exortamos, consolamos e admoestamos, para viverdes por modo digno de Deus, que vos chama para o seu reino e glória” (1 Ts 2.12).

Por *escatológico* eu dou a entender que o *fim* já começou – ou seja, o fim não é apenas um dia a vir no futuro. O fim é o nome que damos ao tempo em que vivemos – um tempo marcado pela tensão entre dois senhorios: (a) o senhorio dominador terreno que leva à morte – cristalizado em formas simbólicas e em instituições sociais que dividem e classificam a humanidade entre os que exercem poder e os que sofrem o exercício do poder como dominação<sup>5</sup>; (b) o senhorio emancipador de Deus que leva à vida – cristalizado em formas simbólicas e em práticas sociais (individuais e coletivas) que reúnem a humanidade dividida – na linguagem bíblica: amor ao próximo como a si mesmo, enquanto expressão do amor a Deus acima de todas as coisas.

---

<sup>5</sup> Formas que, na terminologia paulina, recebem o nome de Lei, Pecado, Carne, Poderes.

Por *apocalíptico* dou a entender que a história humana é descrita a partir do esquema do *tempo presente* e do *tempo futuro*, do tempo atual e do que-há-de-*vir*. Só que é um esquema escatologicamente qualificado, não mais cronologicamente definido. O tempo futuro já está presente, ele está presente no tempo presente, é a luz que invade as trevas da era de pecado que configura o presente humano. Não é mais uma sucessão de épocas, como na apocalíptica judaica típica, mas de uma superposição de modos de viver: segundo a carne (a vida do tempo presente), segundo o Messias, ou segundo o Espírito (a vida do tempo futuro).

Aproveito para comentar sobre a versão agambeniana da temporalidade messiânica. Começo com a citação:

Mas não é nem mesmo um simples segmento retirado do tempo cronológico e que iria da ressurreição até o fim do tempo. É um tempo que pulsa dentro do tempo cronológico, que o trabalha e o transforma a partir de dentro. É, de um lado, o tempo que o tempo emprega para terminar; de outro, o tempo que nos resta, o tempo do qual precisamos para fazer o tempo terminar, para atingir a meta, para nos libertarmos da nossa representação ordinária do tempo. (Agamben, 2015)

O caráter escatológico-apocalíptico do reinado de Deus se concretiza em uma visão radicalmente diferenciada da temporalidade humana. Não se trata mais de uma visão *dualista*, por exemplo, (reino espiritual versus reino material; ou já versus ainda não; ou na linguagem já sacralizada de Agostinho, de uma dualidade entre cidade de Deus e cidade dos homens, e toda a repercussão disso na história da teologia cristã), nem de uma visão *monista* (ou tempo secular como temporalidade única, ou tempo espiritual como temporalidade única). As temporalidades em questão são as temporalidades expressas nos contrastantes estilos de vida não-messiânico e messiânico. O tempo presente, que é o tempo em que vivemos, é *tempo que resta*, ou seja, é tempo de tensão, de desafio, de vocação – é neste tempo *não-messiânico* que somos chamados e empoderados (pelo Espírito) a viver o tempo *messiânico*. O tempo messiânico não é *cronológico*, ou seja, não é um tempo que está no

futuro e virá substituir o tempo presente. É uma temporalidade imanente à atual e (única) temporalidade cronológica, que a subverte internamente, que, em certo sentido, de fato a *perverte*, posto que contra todas as possibilidades, neste tempo cronológico é possível viver como o Messias viveu.

Do ponto de vista da concepção de Deus, o texto de Corinto reafirma a condição *anômala* da concepção paulina de Deus – o Messias Jesus é Deus, ele reina no presente como Deus mas, no futuro, “devolverá” o reino ao Pai (mas continuará reinando com Ele, cf. a metáfora, também usada por Paulo, de Jesus assentado à direita de Deus).

(d) *O Reino como o espaço da vida messiânica no presente*: “Ele nos libertou do império das trevas e nos transportou para o reino do seu Filho amado” (Cl 1.13); “e Jesus, conhecido por Justo, os quais são os únicos da circuncisão que cooperam pessoalmente comigo pelo reino de Deus. Eles têm sido o meu lenitivo” (Cl 4.11).

A mesma noção do estilo de vida messiânico presente em textos já refletidos sobre o reino de Deus reaparece aqui, desvestida dos motivos escatológico-apocalípticos. Dois novos aspectos são ressaltados: (1) antes da fé-fidelidade no Messias, as pessoas vivem sob um soberano não-amoroso, injusto, dominador – o pecado e suas variadas expressões concretas nas relações humanas – agora, no Messias, as pessoas podem viver um novo estilo de vida, pois estão debaixo do amor de Deus que nos empodera para viver como o Messias viveu; (2) o reino de Deus é o espaço missionário de Paulo e das comunidades messiânicas, a tarefa paulina é fundar comunidades em lugares novos, porque o reino de Deus tem alcance cósmico. É isto que está na base da discussão sobre a relação Igreja-Reino na teologia latino-americana do final do século XX (não só, também está presente no hemisfério norte): a Igreja não é o fim da missão, mas o instrumento. A finalidade da missão é a universalização do reino de Deus, e não do reino eclesiástico. Em outras palavras, a universalização do amor do Messias mediante o amor dos seguidores do Messias – ou seja, Paulo fazendo justiça ao ensino de Jesus sobre a Lei.

## 2 - Entregando o reino ao Pai: 1 Coríntios 15.20 -28

À luz da descrição mais genérica das características do Reino de Deus na seção anterior, passo a refletir mais especificamente sobre a dimensão apocalíptica do Reino de Deus em 1 Coríntios 15. Começo com a tradução do texto em formato que já descreve a sua estrutura quiástica não-concêntrica. A exposição da teologia do texto segue uma lógica temática, não a lógica estrutural.

(a) <sup>20</sup>Ora, o Messias foi, de fato, ressuscitado dentre os mortos, como primícias dos que dormem. <sup>21</sup>Pois, visto que a morte chegou por meio de um ser humano, também a ressurreição dos mortos chegou por intermédio de um ser humano. <sup>22</sup>Porque assim como no Adão todos morrem, também no Messias todos serão vivificados.

(b) <sup>23</sup>Mas cada um em sua própria ordem: primeiro o Messias, depois os que são do Messias em sua *parusia*, <sup>24</sup>então o fim:

(c) Quando tiver entregue o Reino a Deus o Pai, após ter destruído todo principado, autoridade e poder.

(c') <sup>25</sup>Pois ele deve reinar até que tenha colocado todos os inimigos debaixo de seus pés.

(b') <sup>26</sup>O último inimigo sendo destruído: a morte, <sup>27</sup>pois sujeitou todas as coisas debaixo de seus pés.

(a') Ora, quando diz “todas as coisas” lhe estão sujeitas, é claro que exclui aquele que a ele as sujeitou. <sup>28</sup>Quando, porém, todas as coisas lhe forem sujeitas, então, o próprio Filho se sujeitará àquele que lhe sujeitara todas as coisas, para que Deus seja tudo em todos.

### A Morte

A morte é descrita no verso 26a como “o último inimigo” de Deus e do Messias. Nos versos 24b-25 os inimigos são identificados com os poderes que dominam sobre a criação divina neste tempo presente, os quais ainda não estão sob a sujeição divina – não concretizam o reino de Deus na terra. No verso 21, afirma-se que a morte chegou ao mundo por meio de um homem

(Adão) – note o paralelo com Rm 5.12ss em que Paulo afirma que a morte chegou ao mundo em decorrência do pecado – que chegou ao mundo por meio de um homem (Adão). Ao final do capítulo Paulo relaciona a morte ao pecado (que é o seu aguilhão), após ter identificado a mortalidade com a corruptibilidade do corpo do pecado. Em outras palavras, para Paulo não se trata de discutir a morte como um evento natural, como algo que faz parte da vida (como entre os gregos, por exemplo). A morte – diríamos ‘espiritual’ – veio a fazer parte da vida humana por causa do próprio ser humano. Parece que este era o ponto de vista do grupo em Corinto que negava a ressurreição dos mortos – pois se a morte é um fim *natural* da vida, não há porque se esperar uma vida além da morte.

Embora afirme a ressurreição, Paulo não se preocupa em discutir sobre como será a vida após a vitória sobre a morte, apenas a descreve como uma vida incorruptível, imortal, em um corpo espiritual. Podemos deduzir que, tendo o Messias destruído todos os inimigos de Deus, na vida após a ressurreição não haverá pecado – a fonte de todos os problemas humanos – e, conseqüentemente, não haverá carne, lei, nem poderes dominadores. O mais importante para Paulo é viver *esta vida* de acordo com a fidelidade a Deus Pai, no Messias, e não especular sobre como viver após a morte.

A morte é *inimigo*, ou seja, faz parte do conjunto de poderes que dominam sobre a vida humana e a tornam injusta, sofrida, insuportável. Destaco o tempo verbal em que a destruição da morte é colocada: no presente indicativo. Do ponto de vista da qualidade da ação, isto pode significar que a morte já está sendo vencida, ou, em outras palavras, que a vitória sobre a morte já aconteceu, mas ainda não está consumada. Do ponto de vista da temporalidade, a vitória final sobre a morte ocorrerá no *fim* (v. 24). O advérbio grego usado no verso, pode indicar que o fim virá *depois* da parusia, ou que o fim será *consequência* da parusia, sem interregno de tempo entre ambos – esta posição parece ser a mais coerente com os demais escritos paulinos sobre a parusia. A vitória sobre a morte, iniciada com a ressurreição do Messias, será consumada com a *parusia* do Messias. O paradoxo implícito nestas afirmações paulinas é que a morte do Messias –

que não conheceu pecado (2Co 5.21) – foi necessária para derrotar a morte como consequência do pecado. Só é *primícias dos que dormem* a ressurreição do Messias, do executado na cruz.

Do ponto de vista da espiritualidade cristã, pelos menos dois pontos são feitos neste capítulo de 1 Coríntios: (a) a vida cristã é vivida sob o signo da esperança, de modo que não podemos considerar os limites do tempo atual como inquebráveis. Podemos transcender as limitações da vida humana aqui e agora, sem abolir a nossa finitude e mortalidade (cf. Rm 8.2, que afirma estarmos, no Espírito, livres da lei do pecado e da morte). Consequentemente, não precisamos temer a morte, pois ela já está vencida, como disse Paulo aos Filipenses: “Porquanto, para mim, o viver é o Messias, e o morrer é lucro” (Fp 1.21); e (b) já que morreremos, aproveitemos o tempo de nossa vida para viver de modo fiel ao Messias e a seu Deus e Pai: “Portanto, meus amados irmãos, sede firmes e constantes, sempre abundantes na obra do Senhor, sabendo que o vosso trabalho não é vão no Senhor” (1 Co 15.58).

## A Ressurreição

O capítulo 15 inicia com a afirmação de Paulo que pregou o Evangelho conforme a tradição que recebera: “Antes de tudo, vos entreguei o que também recebi: que o Messias morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, e que foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras” (15.3-4). “Segundo as Escrituras”, ou seja, de acordo com, ou em conformidade com o plano de Deus para a sua criação. Depois, Paulo passa a argumentar com os coríntios sobre o absurdo da negação da ressurreição dos mortos: “Ora, se é corrente pregar-se que o Messias ressuscitou dentre os mortos, como, pois, afirmam alguns dentre vós que não há ressurreição de mortos? E, se não há ressurreição de mortos, então, o Messias não ressuscitou. E, se o Messias não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e vã, a vossa fé; e somos tidos por falsas testemunhas de Deus, porque temos asseverado contra Deus que ele ressuscitou ao Messias, ao qual ele não ressuscitou, se é certo que os mortos não ressuscitam. Porque, se os mortos não ressuscitam, também

o Messias não ressuscitou. E, se o Messias não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permanecéis nos vossos pecados” (15.12-17).

*De fato, porém ...* o Messias foi ressuscitado dentre os mortos pelo Pai. Assim se inicia a perícopa que estamos analisando. A ressurreição do Messias possibilita a vivificação dos pecadores, ou seja, a ressurreição dos mortos, que ressuscitarão com Ele (cf. Cl 3.1-4). A ressurreição do executado na Cruz é o início da vitória sobre a morte (logo, sobre todos os poderes que escravizam o ser humano), temática que é mais amplamente desenvolvida em Romanos: (a) mediante a ressurreição o Messias Jesus é entronizado como Filho de Deus (1.4); (b) a vindicação do Messias executado é a vindicação dos pecadores que a Ele se tornam fieis (4.24-25) – que usa um termo raro da raiz *dikai*, que pode ser traduzido tanto por justificação quanto por vindicação; (c) mediante a ressurreição seremos salvos pelo Messias da ira de Deus e da morte (5.8-9); (d) ressurretos com o Messias, podemos viver uma vida nova neste tempo presente (6.1ss); (e) como o ressurreto é o executado na Cruz, estamos livres dos poderes que dominam o ser humano, dentre eles, da própria Lei (7.1ss); (f) o ressurreto intercede por nós diante de Deus, em seu lugar à direita do trono divino; e (g) a confissão da ressurreição é o meio para recepção da salvação (10.9-10).

Implícita na argumentação é que a ressurreição deveria ser de um *homem* – o próprio Deus, enquanto Deus, não pode morrer e, mesmo que pudesse, sua morte não seria representativa da humanidade. Foi necessário que o Messias, humano, morresse a morte representativa para a salvação da humanidade – cf. a bela descrição encontrada no hino de Fp 2.5-11. O homem-Deus ressurreto inaugurou o tempo escatológico-apocalíptico do Fim – o tempo da vitória do reinado de Deus. O tempo presente em que vivemos já não é mais o mesmo, é um tempo inundado pela temporalidade messiânica da vitória sobre os poderes que dominam o ser humano. Podemos viver uma nova vida pois somos habitados pela energia daquele que ressuscitou o Messias dentre os mortos. Na ressurreição do Messias, a vida encontra o seu lugar definitivo. Nele, podemos viver uma vida plena no tempo presente, na tensão escatológico-apocalíptica da liberdade em confronto com os poderes dominadores da vida humana.



## A Temporalidade Messiânica<sup>6</sup>

A afirmação sobre a vinda da ressurreição dos mortos, no Messias, leva Paulo a apresentar sua visão da *ordem* da temporalidade escatológica messiânica: o Messias, os do Messias, o fim. Temporalidade iniciada na vida, morte e ressurreição do Messias como primícias dos que dormem. O fim é apresentado como término do reino do Messias: “Quando tiver entregue o Reino a Deus o Pai, após ter destruído todo principado, autoridade e poder. Pois ele deve reinar até que tenha colocado todos os inimigos debaixo de seus pés”. Diferentemente das formas populares de compreensão dos tempos do fim nas Igrejas Cristãs, o fim é o fim da era do Messias – o fim de uma história cujo sentido é dado pelo Messias: o *centro*, o *eixo* da história desta Criação. Diferentemente dos modos dualistas de compreensão da história (desde Agostinho, pelo menos, dominantes nas Igrejas), a visão paulina da história é monista. Há uma só história, cujo sentido é dado pelo evento messiânico Jesus. Não se trata de duas histórias em oposição, mas de uma única história na tensão entre dois senhores: o Messias, ou os *poderes*.

Na pesquisa acadêmica mais recente, um dos focos de discussão é o caráter da temporalidade em Paulo: escatológico ou apocalíptico. Na maior parte dos casos, é um falso problema, pois cada autor define os termos conforme a sua própria perspectiva. Pode-se falar, como eu prefiro fazer, em tempo escatológico-apocalíptico. Cabe retomar e ampliar o que já apresentei na seção anterior.

Por *escatológico* eu dou a entender que o *fim* já começou – ou seja, o fim não é apenas um dia a vir no futuro. O fim é o nome que damos ao tempo em que vivemos – um tempo marcado pela tensão entre dois senhorios: (a) o senhorio dominador terreno que leva à morte – cristalizado em formas simbólicas e em instituições sociais que dividem e classificam a humanidade entre os que exercem poder e os que sofrem o exercício do poder como dominação; (b) o senhorio emancipador de Deus que leva à vida – cristalizado em formas simbólicas e em práticas sociais (individuais e coletivas) que reúnem a

---

<sup>6</sup> Inevitavelmente, alguma superposição e repetição em relação ao que já foi apresentado na seção anterior serão vistas aqui.

humanidade dividida – na linguagem bíblica: amor ao próximo como a si mesmo, enquanto expressão do amor a Deus acima de todas as coisas. Nos tempos de Cullmann usava-se a metáfora do já versus ainda-não. Hoje em dia é preferível falar em outros termos, abandonar essa metáfora, porque o que se consuma não é o reino do Messias inaugurado, mas o retorno do reinado a Deus, exclusivamente: isso não está inaugurado! Ademais, a metáfora baseada no Dia D (Segunda Guerra Mundial) é exclusivamente cronológica, quando o tempo escatológico é predominantemente qualitativo.

Por *apocalíptico* dou a entender que a história humana é entendida a partir do esquema do *tempo presente* e do *tempo futuro*, do tempo atual e do que-há-de-vir. Só que é um esquema escatologicamente qualificado, não mais cronologicamente definido. O tempo futuro já começou, ele está presente no tempo presente, é a luz que invade as trevas da era de pecado que configura o presente humano. Não é mais uma sucessão de épocas, como na apocalíptica judaica típica, mas de uma superposição de modos de viver: segundo a carne (a vida do tempo presente), segundo o Messias, ou segundo o Espírito (a vida do tempo futuro). Beker formulou uma nova metáfora para a temporalidade escatológico-apocalíptica paulina: “com o evento Cristo, a história tornou-se uma eclipse com dois focos: o evento-Cristo e a *Parousia*, ou o dia da vitória final de Deus” (Beker, 1980, p. 160). Focos que se complementam e estabelecem a temporalidade humana como uma temporalidade messiânica – tensa e densa; completa e vazia simultaneamente.

## O Reino de Deus

Em nossa perícopes encontramos dois conjuntos de reinos: (a) um conjunto de reinos em oposição mútua – o reino divino e os poderes dominadores do humano; e (b) um par de reinos em complementaridade escatológico-apocalíptica – o reino de Deus e o reino do Messias que, em última instância, são o mesmo reino.

Aqui, a ênfase recai sobre dois aspectos: (a) o escatológico-apocalítico – o Messias reina enquanto não voltar à terra em sua *parousia*, em algum momento

cronológico desconhecido por nós mas, possivelmente, pensado por Paulo como não muito distante de seu próprio tempo<sup>7</sup>; e (b) esse Reino é um reino de oposição aos poderes que dominam e escravizam o ser humano, sendo que o último poder a ser vencido é a morte – que sintetiza todos os demais poderes escravizadores. Como Messias, representante de Deus entre os seres humanos e representante dos humanos diante de Deus, ele reina como embaixador, como delegado, e deverá entregar ao Pai todos os poderes no fim dos tempos. Que o Messias recebeu do Pai o poder de reinar é tema similar ao que encontramos em Mt 28.18 “Jesus, aproximando-se, falou-lhes, dizendo: toda a autoridade (*exousia*) me foi dada no céu e na terra”. Neste sentido, a noção paulina da soberania de Deus, do poder divino, estabelece um contraste radical com as formas práticas e as compreensões teóricas do poder enquanto domínio e dominação sobre outros – seja essa dominação política, pessoal, religiosa ou de qualquer outro tipo.

## Conclusão

Se os judeus pedem sinais, os gregos buscam sabedoria e os romanos exigem submissão, o Reino de Deus mostra a verdadeira natureza dos sinais, da sabedoria e da autoridade: o poder de morrer pelo escravo, a sabedoria de dar a vida pelo escravo, a autoridade de entregar a vida pelo escravo. Reino de Deus é reino de vida, não de morte – e a morte do Messias executado e ressurreto é o ponto crucial da história humana em que o Reino se torna presente entre nós. O Reinado do Messias significa, na prática dos cristãos, o reinado da subjetividade messiânica, do estilo de vida ou espiritualidade messiânica: amar o próximo como a si mesmo, a expressão concreta de nosso amor a Deus Pai, a expressão concreta da mística permanente do Messias vivendo em mim (cf. Gl 2.20). Mais, significa a transformação da história individual na história universal. No tempo ‘atual’ o futuro já pode ser vivido, não importa se as circunstâncias globais mostrem a ainda dominação da escravidão. No Messias é possível viver, já, em liberdade!

---

<sup>7</sup> É possível aqui uma alusão a Dn 2.44: “Mas, nos dias destes reis, o Deus do céu suscitará um reino que não será jamais destruído; este reino não passará a outro povo; esmiuçará e consumirá todos estes reinos, mas ele mesmo subsistirá para sempre”

Assim, a integralidade da missão não pode simplesmente ser vista como a ampliação dos tipos de ação missionária do povo de Deus. A integralidade da missão não se mede primariamente ‘pelo que se faz’, mas ‘como se faz’ – ou seja, a integralidade da missão é uma questão de fidelidade integral ao Reino de Deus, e não se mede apenas pelo que a Igreja faz, mas, sim, pelo modo como as seguidoras e os seguidores do Messias vivem em cada momento de suas vidas terrenas.

## Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Cristianismo como religião: a vocação messiânica**. Disponível em: <[http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias\\_arquivadas/28959-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben](http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias_arquivadas/28959-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben)>. Acesso em 22.02.2015.

BEKER, Johann. C. **Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought**. Philadelphia: Fortress, 1980.

FITZMYER, Joseph. **First Corinthians**. New Haven: Yale University Press, 2008. (Série Anchor-Yale Bible).

MAY, Alistair Scott. **‘The Body for the Lord’**. Sex and Identity in 1 Corinthians 5-7. Londres: T & T Clark, 2004.

## Sobre o autor



**Júlio Paulo Tavares Mantovani Zabatiero** é doutor em Bíblia pela Escola Superior em Teologia (EST), São Leopoldo, RS. Professor da FTSA.

Contato com o autor: [jzabatiero@ftsa.edu.br](mailto:jzabatiero@ftsa.edu.br)



# PÓS-GRADUAÇÃO

## PRESENCIAL NA FTSA

ESPECIALIZAÇÃO E APERFEIÇOAMENTO  
PARA ENFRENTAR NOVOS DESAFIOS



[Práxis 02 (2018) 54-64]

“HAMBRE Y SED DE JUSTICIA”:  
LA JUSTICIA EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA

Por Alberto F. Roldán

# ‘HAMBRE Y SED DE JUSTICIA’: LA JUSTICIA EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA

ALBERTO F. ROLDÁN

... la mejor clase de vida es ésta: vivir y morir practicando la justicia...

*Sócrates* (Gorgias, de Platón)

La Biblia lo da entender: conocer a Dios es hacer justicia al prójimo...

Emmanuel Levinas

Una ojeada al Antiguo Testamento nos muestra que, a pesar del carácter no-metafísico del pensamiento profético, el principio de justicia proclamado por los profetas no sólo es válido para Israel, sino también para toda la humanidad y la naturaleza.

Paul Tillich

## Introducción

La justicia es una virtud que surge, en la experiencia humana, toda vez que estamos en presencia de lo contrario. Frente a un hecho de injusticia, clamamos “¡Que se haga justicia!” Todos los días hay hechos que golpean nuestra sensibilidad y clamamos que se haga justicia. Los que son víctimas de injusticia, frente a situaciones irreparables como la muerte, dicen: “Por lo menos, quiero que se haga justicia.” Es por eso que Paul Ricoeur, el filósofo francés, dice que: “la aspiración a vivir en instituciones justas pertenece al mismo nivel de moralidad que el deseo de plenitud personal y el de reciprocidad en la amistad. Lo justo primero es objeto de deseo, de carencia, de anhelo” (Ricoeur, 1999, p. 28). ¿Qué es la justicia según la Biblia? ¿Qué dicen los profetas sobre la justicia? ¿Cómo se vincula la justicia con el Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazareth? Estas son las preguntas que orientan nuestra exposición.

## 1. La justicia según Platón y Aristóteles

Hacemos ahora una breve referencia a estos filósofos griegos: Platón y Aristóteles. En el *Gorgias* de Platón, que recoge el diálogo de Sócrates con varios interlocutores y cuyo tema central es la retórica, hay sin embargo varias referencias a la justicia. En una pregunta que Sócrates formula, retóricamente a Calicles, dice el maestro: “¿Pero acaso la multitud no opina, como tú asimismo hace un momento decías, que lo justo es la igualdad y que lo más feo es cometer una injusticia que padecerla?” (Platón, 2010, p. 296). Más adelante, insiste Sócrates en que luego de muchas discusiones solo queda una cosa queda incólume:

[...] que más se debe evitar cometer una injusticia que padecerla y que el hombre en todo sentido debe preocuparse más, no por parecer bueno, sino por serlo, tanto en privado como en público; pero que, cuando alguien se hace malo en algo, debe ser castigado y que el segundo bien, después de el de ser justo, es volver a serlo y, mediante el castigo, pagar la pena [...]. (Ibid., p. 296-297)

La conclusión de Sócrates no podría ser más contundente: “la mejor clase de vida es ésta: vivir y morir practicando la justicia y las demás virtudes. Sigámosla, entonces, y exhortemos a los demás a que la sigan a ella [...]” (Ibid., p. 297-298).

Para Aristóteles (2003, p. 163), la justicia es “esta cualidad moral que obliga a los hombres a practicar cosas justas, y que es causa de que se hagan y de que se quieran hacer”. Para el estagirita, la justicia tiene dos formas: la que busca la equidad o igualdad entre los seres humanos y la reparadora y represiva. Mientras la primera forma implica distribuir equitativamente los bienes sociales, la segunda regula las relaciones entre unos ciudadanos y otros. Aristóteles pondera la equidad, ya que explica: “Lo equitativo y lo justo son una misma cosa; y siendo buenos ambos, la única diferencia entre ellos es que lo equitativo es mejor aún” (Ibid, p. 197).

Por otra parte, el Estado era la más importante de las asociaciones que los seres humanos han inventado. Entre los individuos y el Estado como un



todo hay una relación estrecha de modo que “valor, virtud, justicia en el Estado, producen los mismos resultados y tienen los mismos caracteres que virtud, justicia y valor en los individuos.” La virtud de la justicia es el corazón de la vida política. Se trata de una cualidad moral que hace que los seres humanos practiquen cosas justas.

Hasta aquí estas breves referencias al corazón de la política tal como las expusieran Sócrates, Platón y Aristóteles. ¿Tienen estos conceptos alguna vinculación con la religión y, particularmente la tradición judeocristiana? Pensamos que sí. En la Biblia, el ser humano es presentado como un “ser en relaciones”. Como bien señala el filósofo judío americano Michael Walzer, el individuo nunca está aislado sino que pertenece a un universo social. Es “individuo-en-sociedad” y no un “individuo-en-sí”. En el Génesis, Adán aparece como alguien que desarrolla vínculos responsables en varias direcciones: con Dios, con el prójimo (Eva como compañera) y con la naturaleza. Hay muchas virtudes a las cuales está llamado el ser humano pero, coincidentemente con Aristóteles, podríamos decir que la justicia es la virtud esencial. Es cierto que también se demanda santidad, pero esta es una virtud más bien de naturaleza religiosa. En efecto, “lo santo” – según la famosa investigación de Rudolf Otto – es una dimensión característicamente de la experiencia del ser humano con el Eterno, de la criatura con el Creador, de lo finito a lo Infinito. Los seres humanos viven en comunidad. Se asocian y buscan el bien común. Esa búsqueda debe tener una meta final: la justicia.

## 2. La justicia en los profetas de Israel según Emmanuel Levinas<sup>1</sup>

Emmanuel Levinas fue un filósofo judío nacido en Lituania. Estudió en Francia y fue allí profesor de filosofía y autor de numerosas obras cuyo eje central es la ética como alteridad. Oponiéndose al planteo filosófico de Martin Heidegger, cuyo centro era la ontología (el ser), Levinas entiende que lo primero que aparece en la experiencia humana es el “rostro del otro”. Es una responsabilidad ética de la cual no podemos escaparnos. Reiteradamente

---

<sup>1</sup> En esta sección, cito partes de mi artículo: “La crítica de Emmanuel Levinas en *Difícil libertad* focalizada en los binomios justicia vs. piedad ‘espiritual’ y Torá vs. encarnación”. Verlo en: *Franciscanum: Revista de las ciencias del espíritu*, vol. LIV, Nro. 157, pp. 179-202.

Levinas puntualiza que lo central de la fe del judaísmo es la justicia. Lo hace de varios modos. En el ensayo “Una religión para adultos”, el autor señala que la relación ética, central en su filosofía, se da como relación religiosa ya que ambas dimensiones se entrecruzan en la experiencia del creyente. En una crítica a la filosofía que hace del *sí mismo* la entrada a lo absoluto, “el judaísmo nos enseña una trascendencia *real*, una relación con Aquel a Quien el alma no puede contener y sin El Cual no puede, de ninguna manera, sostenerse a sí misma”. Para Levinas, la conciencia de sí “es inseparable de la conciencia de la justicia y de la injusticia. La conciencia de mi injusticia natural, del daño causado a otro en función de mi estructura de Ego, es contemporánea de mi conciencia de hombre. Las dos coinciden” (Levinas, 2008, p. 61). Esto implica que no existe la posibilidad de tomar conciencia de mí mismo sin, al mismo tiempo, tomar conciencia de mis injusticias y el deber de practicar la justicia. Por otra parte, del mismo modo en que adquiero conciencia de mí mismo a través de la relación con el Otro, también la cercanía con Dios implica justicia tributada al prójimo. Dice Levinas:

La justicia tributada al otro, a mi prójimo, me brinda una insuperable cercanía a Dios. Cercanía tan íntima como la plegaria y la liturgia, las cuales nada son sin la justicia. Dios no puede recibir nada de las manos del violento. El piadoso es el justo. *Justicia* es el término que el judaísmo prefiere a otros que evocan más los sentimientos. Porque el amor mismo requiere justicia y mi relación con el prójimo no puede permanecer ajena a la relación que dicho prójimo entabla con un tercero que es, también, mi prójimo. (Ibid., p. 63)

Desglosando los elementos, tenemos el siguiente planteo:

justicia al prójimo = cercanía a Dios

plegaria = liturgia = justicia

plegaria sin justicia = rechazo de parte de Dios

Piadoso = justo

Justicia > amor

Explicemos: para el concepto judaico no hay cercanía a Dios que no implique justicia hacia el prójimo, y viceversa. La plegaria, parte de la liturgia del judaísmo, es equivalente la práctica de la justicia ya que sin justicia la plegaria es rechazada por Dios puesto que “Dios no puede recibir nada de las manos del violento.” Finalmente, mientras el piadoso es el equivalente del justo, la justicia no equivalente a otra dimensión “espiritual” porque su valor es superior. Aunque no lo consiga aquí, hay un texto clave de Isaías que corrobora el planteo levinasiano:

¿De qué me sirven sus muchos sacrificios? -dice el SEÑOR-.

Harto estoy de holocaustos de carneros

Y de la grasa de animales engordados;

La sangre de toros, corderos y cabras no me complace.

No me sigan trayendo vanas ofrendas,

El incienso es para mí una abominación.

Luna nueva, día de reposo, asambleas convocadas;

¡no soporto que con su adoración me ofendan!

¡Lávense, límpiense!

¡Aparten de mi vista sus obras malvadas!

¡Dejen de hacer el mal!

¡Aprendan a hacer el bien!

¡Busquen la justicia y reprendan al opresor!

¡Aboguen por el huérfano y defiendan a la viuda!”. (Isaías 1.11, 13, 16, 17)

El mensaje del profeta es claro: el pueblo de Dios no debe continuar en la práctica que consiste en la sustitución de la justicia por “actitudes piadosas y religiosas”: ofrendas, sacrificios, holocaustos. Debe dejar de hacer el mal y, a su vez, practicar el bien. Debe buscar la justicia que, en el contexto histórico implicaba: reprender al opresor y estar a favor del huérfano y la

viuda que, junto al pobre y el extranjero, son los cuatro núcleos humanos privilegiados por el Dios de Israel. Poniendo de relieve la importancia de la justicia y ubicándose en la línea de Isaías que acabamos de exponer, dice Levinas:

La relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social: esto es lo que define todo el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan por la inmortalidad del alma, sino por el pobre, por la viuda, por el huérfano y por el extranjero. (Ibid., p. 65)

Levinas distingue en este planteo concreto la práctica de la justicia social de una “amistad espiritual” carente de compromiso en la relación con el hombre porque la relación con Dios implica relación con el hombre y “se experimenta y se lleva a cabo en una economía justa”. Cita un diálogo entre un romano y un rabí: “¿Por qué tu Dios, que es el Dios de los pobres, no alimenta a los pobres?” pregunta un romano a Rabí Akiba. ‘Para que podamos escapar a la condena’, responde Rabí Akiba” (Ibid., p. 65).

Hay otra dimensión de la justicia: la aspiración de una sociedad justa. Levinas apela a un diálogo entre tres rabíes:

Rabí Abhú dijo: “El día de la lluvia es más grande que la resurrección de los muertos, ya que la resurrección de los muertos concierne sólo a los justos y la lluvia concierne a los justos y a los injustos.” Rabí Jehudá dijo: “El día de la lluvia es tan grande como el día del don de la Torá.” Rabí Hama bar Hanina dijo: “El día de la lluvia es más grande como el día en que la tierra y el cielo fueron creados”. Subordinación de todas las relaciones posibles entre Dios y los hombres -redención, revelación, creación- a la institución de una sociedad en la cual la justicia, en lugar de permanecer como una aspiración de la piedad individual, tenga la fuerza suficiente para alcanzar a todos sus miembros y, así, poder realizarse. (Ibid., p. 66)

En la Biblia, la justicia es exaltada como una de las virtudes más importantes a practicar por el ser humano y por la sociedad como un todo. Sólo dos

textos bíblicos prueban esta afirmación. En el Antiguo Testamento dice el profeta Miqueas:

¡Ya se te ha declarado lo que es bueno!

Ya se te ha dicho lo que de ti

Espera el Señor.

Practicar la justicia,

Amar la misericordia,

Y humillarte ante tu Dios. (Miqueas 6.8)

Es interesante que en contexto anterior, el profeta hace referencia a la tendencia de Israel de acercarse a Dios con holocaustos, sacrificios de animales, derramamiento de mil arroyos de aceite. En otras palabras: a reemplazar la justicia con “actos religiosos”. Y el Señor rechaza esa sustitución. Insiste que lo bueno para el pueblo era, en primer lugar: practicar la justicia. El Nuevo Testamento no cambia esta perspectiva. En otro libro, Levinas cita un texto de Jeremías, comentando la relación con el prójimo como un medio de conocer a Dios. Dice:

No existe la experiencia del Infinito, que no puede ser un tema. Pero puede haber una relación con Dios, en la que el prójimo es un elemento indispensable. La Biblia lo da a entender: conocer a Dios es hacer justicia el prójimo:

*Tu padre, ¿no comía y bebía?*

*También hizo justicia y equidad.*

*Pues mejor para él.*

*[...]*

*¿No es esto conocerme?*

*Oráculo de Yawé! (Levinas, 2000, p. 237)*

Antes de pasar a otro aspecto de nuestra exposición es bueno preguntarnos cómo se diferencia la justicia en la perspectiva filosófica y de la óptica bíblica. Paul Tillich ha reflexionado sobre la cuestión, señalando que para

Heráclito, *diké* era la diosa de la justicia, a partir de lo cual:

La justicia no es, pues, una categoría social enteramente al margen de las investigaciones ontológicas, sino una categoría sin la cual no hay ontología posible. [...] Cuando Heráclito habla del *logos* como una ley que determina el movimiento del *Kosmos*, aplica el concepto de *logos* tanto a las leyes de la naturaleza como a las leyes de la ciudad. Según Platón la justicia es la función unitiva en el hombre individual y en el grupo social. [...] Para el estoicismo, el mismo *logos* está actuando en la naturaleza como ley física y en el espíritu humano como ley moral. (Tillich, 1970, p. 78)

En contraste con esa perspectiva, Tillich (1970, p. 79) señala: “Una ojeada al Antiguo Testamento nos muestra que, a pesar del carácter no-metafísico del pensamiento profético, el principio de justicia proclamado por los profetas no sólo es válido para Israel, sino también para toda la humanidad y la naturaleza.”

### 3. La justicia del Reino de Dios en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no cambia la perspectiva de los profetas. El mensaje de Jesús es claro: “busquen primeramente el reino de Dios y su justicia” (Mateo 6.33). Lo primero para Jesús es la práctica de la justicia del reinado de Dios. El gobierno de Dios es justo y, por lo tanto, exige la justicia de sus seguidores. En su comentario al Sermón del Monte, John Stott dice:

El reino de Dios existe sólo donde Jesucristo es conscientemente reconocido. Estar en su reino es sinónimo de disfrutar su salvación. Sólo el nacido de nuevo ha visto el reino y ha entrado en él. Y buscarlo primero es proclamar las buenas nuevas de salvación en Cristo. Pero la “justicia” de Dios es (al menos en argumento) un concepto más amplio que el “reino” de Dios. Incluye esa justicia social e individual que se ha mencionado antes en el Sermón. Y Dios, porque él mismo es un Dios justo, desea que haya justicia en toda comunidad humana, no sólo en toda comunidad cristiana. (Stott, 1984, p. 193-194)

La pregunta que surge de tal planteo es la siguiente: ¿cómo es posible aplicar la justicia del Reino a toda la humanidad si se plantea que ese Reino sólo actúa en los creyentes? Se necesita, entonces, una concepción más amplia del Reino en tanto gobierno de Dios sobre todas las esferas de la realidad y como la acción redentora de Dios en la historia, tal como lo hemos expuesto en otro trabajo (Roldán, 2011).

Para San Pablo es exactamente igual que en Jesús de Nazareth. En una discusión sobre comidas y bebidas, termina diciendo: “el reino de Dios no es cuestión de comidas o bebidas sino de justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo” (Romanos 14.17).

## **Conclusión**

Hemos visto que la justicia, tanto para la filosofía como para la teología, es una virtud central. Ella surge del clamor frente a hechos de injusticia que, aunque irreparables, exigen el castigo punitivo, única forma de aplacar el enojo y la ira frente a ellos. Yavé, el Señor, que no es otro que el Padre, Hijo y Espíritu Santo, es un Dios justo. Por lo tanto exige justicia en todos los órdenes y, en manera especial en las relaciones interpersonales. La justicia es tan importante para los profetas, que practicarla es conocer a Dios. El Nuevo Testamento continúa con la misma perspectiva. Jesús anuncia el Reino de Dios y nos pide que busquemos ese Reino y su justicia. La justicia es tan importante que el Reino se expresa, sobre todo, en esa dimensión. Trabajemos con ahínco por la justicia en todos los órdenes: personales, familiares, laborales y sociales. Aceptemos la bienaventuranza de Jesús: “Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados.” (Mateo 5.6).

## Referencias

ARISTÓTELES. **Ética nicomáquea**. Buenos Aires: Losada, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo**. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

\_\_\_\_\_. **Dios, la muerte y el tiempo**. Barcelona: Altaya, 2000.

PLATÓN. **Gorgias**. Buenos Aires: Eudeba, 2010.

RICOEUR, Paul. **Lo justo**. Madrid: Caparrós editores, 1999.

ROLDÁN, Alberto F. **Reino, política y misión**, Lima: Ediciones Puma, 2011.

STOTT, John. **Contracultura cristiana. El mensaje del Sermón del Monte**. Drowners Grove: Ediciones Certeza, 1984.

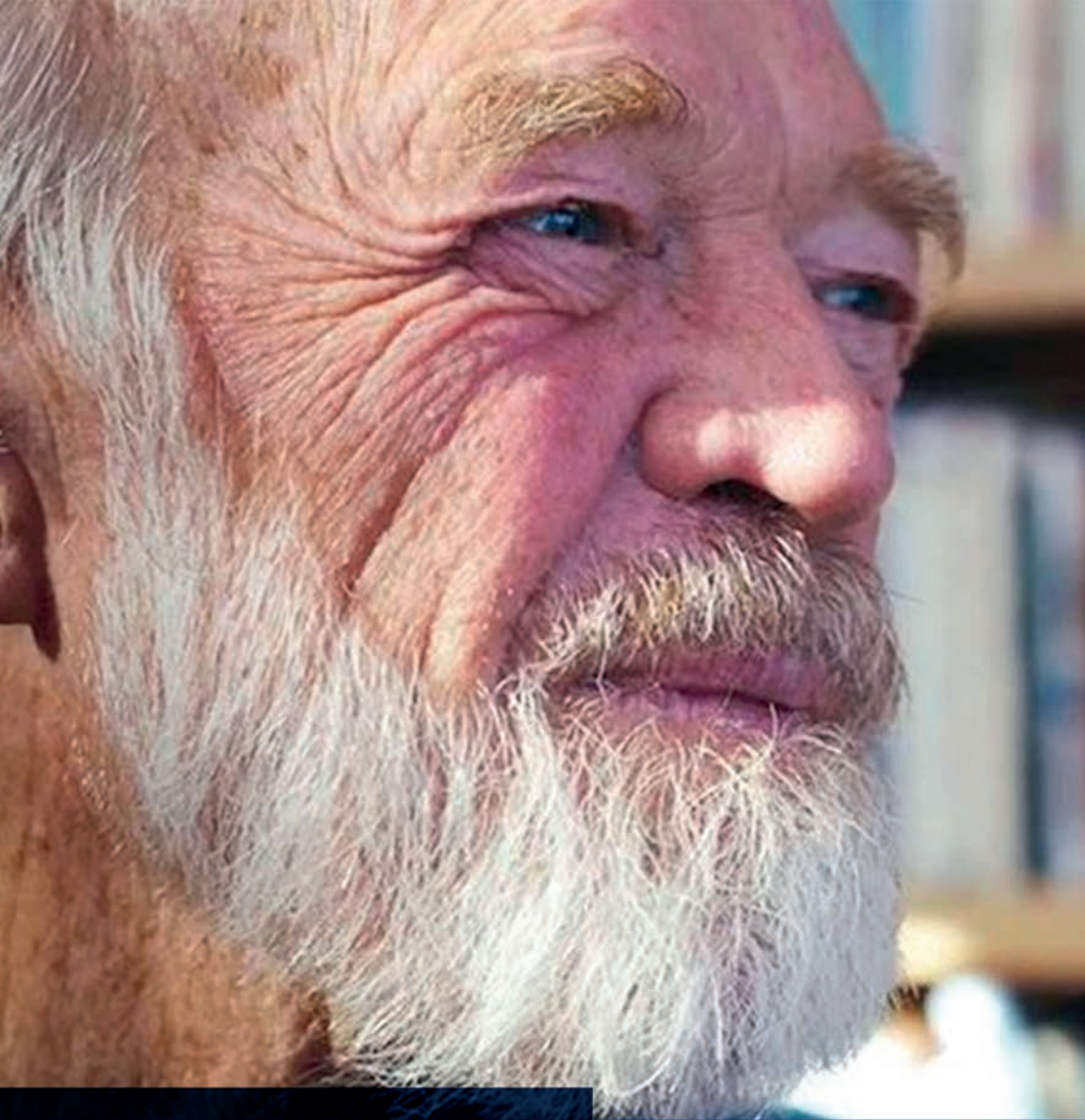
TILLICH, Paul. **Amor, poder y justicia**. Barcelona: Ariel: 1970.

## Sobre o autor



**Alberto Roldan** é doutor em teologia pelo ISEDET, de Buenos Aires. Diretor de pós-graduação do Instituto Teológico FIET, professor e conselheiro do programa de doutorado latino-americano em Ciências Teológicas.





[Práxis 02 (2018) 65-70]

EUGENE PETERSON: UM PASTOR SUBVERSIVO

Por Jonathan Menezes

# EUGENE PETERSON: UM PASTOR SUBVERSIVO

JONATHAN MENEZES

Nascido em solo norte-americano, em 6 de novembro de 1932 – e falecido numa segunda-feira (o “dia de descanso” do pastor), 22 de outubro de 2018, aos 85 anos – Eugene Peterson foi provavelmente uma das maiores referências em espiritualidade (bíblica, pastoral e cristã) oriundas do meio protestante no último século – ao lado de importantes nomes como James Houston, Richard Foster e Dallas Willard. Não obstante, Peterson desdenhou da fama em quase toda sua vida; recusou a pecha de “teólogo-pastor-celebridade gospel”, aceitando poucos convites para sair e dar palestras, dando pouquíssimas entrevistas, e dizendo mais “não” do que “sim”.

Ele foi pastor de uma única igreja, Igreja Presbiteriana Cristo-Rei, em Bel Air, Maryland, por 29 anos. Em 1991, ele deixou o pastorado da igreja para, de 1992 até 1998, tornar-se professor de ‘Teologia Espiritual’ no *Regent College*, no Canadá. Em 1992, fechou um contrato com a NavPress para traduzir toda a Bíblia em linguagem contemporânea, trabalho completo em 2002. *The Message*, sem dúvida, é uma das razões pelas quais ele se tornou tão conhecido, além dos outros 35 livros sobre que publicou.

Peterson foi um *escritor*, com todos os méritos que essa palavra carrega. Um desses raros escritores capazes de unir reflexão profunda e personalidade em seus escritos, ensinando a teólogos, leigos ou especialistas, especialmente aos jovens ingressantes na “carreira”, que Deus está menos interessado em quanto conhecemos sobre Ele e mais em nosso amor. Que o conhecimento de Deus tem a ver menos com as abstrações da mente e mais com a orientação do coração (cf. Dt 6:5).

*Relacionamento* é uma palavra chave em seus escritos. Um entrevistador

perguntou: “Em uma palavra: qual é a coisa mais importante no ministério pastoral”? E ele respondeu:

Relacionamento. Se você realmente trata sua congregação pessoalmente, relacionalmente, você não pensa neles como problemas. Então, a humildade tem uma grande parte nisso, não como uma simples palavra, mas a *humildade é uma maneira de viver sua vida em relacionamento com outras pessoas sem competição*. (NavPress, 2016)

Peterson também ensinou muito sobre o ministério pastoral. Em verdade, seus escritos ajudaram a salvar minha vocação, porque neles encontrei uma forma, a meu ver, sábia de lidar com minha tenra criticidade em relação a alguns modelos pastorais, que assim posso resumir: se a “ordem” – religiosa, institucional e cultural – é, tantas vezes, subversiva em relação ao que ensina o evangelho, que tal então se a gente, sob a guia do próprio evangelho e tendo Jesus como referência máxima, *subverter a ordem* ao invés de abrir mão do pastorado desqualificando-o sob generalizações, como tantos o fazem?

Peterson ousou propor, em um de seus 35 livros, que *pastores são desnecessários*. Não porque são irrelevantes ou sem valor, mas no sentido de que sua vocação não existe para satisfazer os ditames da cultura, ou para suprir anseios exóticos e expectativas egocêntricas da congregação, tampouco deve servir como “eixo” que mantém a igreja unida (papel usurpado do Espírito Santo). Aqui ele diz algo provocador: “Temos um trabalho importante a realizar, mas, se não o fizermos, Deus pode em qualquer momento encontrar outra pessoa, que provavelmente não será um pastor” (Peterson, 2001:3).

Assim, a igreja necessita de pastores *kenoticos* (a exemplo do próprio Cristo, conforme Fp 2:5-11), que se esvaziem da pretensão à onipotência, onisciência e onipresença, e que trabalhem incansável e amorosamente, nos bastidores, para que *as pessoas sejam*, para que desenvolvam sua fé até à maturidade, nutrindo “o mesmo sentimento que houve em Cristo Jesus”.

Peterson foi esse tipo de pastor, pelo que testemunham seus escritos e as pessoas que tiveram a chance de com ele conviver. Em uma de suas confissões autobiográficas, ele afirma que, desde cedo, sabia não querer

Ser um pastor cuja responsabilidade fosse a de administrar “essa maldita igreja”. Não queria ser um profissional da religião cuja identidade fosse institucionalizada. Não queria ser um pastor cujo senso de valor dependesse da aprovação ou do desprezo das pessoas. Em suma, não queria ser pastor do jeito que era mais comum na cultura consumista e de culto à celebridade que imperava nos Estados Unidos. (Peterson, 2011a:268-269)

Essa busca pela autenticidade deu a ele “a missão vocacional de escritor da Escritura *vivida*, da teologia *vivida*”. Soube traduzir como poucos, com fluência poética e visceralidade prática, as verdades da Escritura em diálogo com uma vasta lista de autores do mundo cristão e não-cristão. Mostrou o quanto pode ser rica a teologia cristã, enquanto linguagem, quando feita em diálogo crítico-constructivo com outras formas de linguagem: poética, literária, artística e do cotidiano. Isso se evidencia no sério e belíssimo – sim, porque a seriedade acadêmica pode fazer companhia ao deleite estético – trabalho de tradução da Bíblia em linguagem contemporânea intitulado como *The Message* (A Mensagem). “A Mensagem”, a meu ver, é a expressão cabal do que seu tradutor anuncia: que a Bíblia nos faz um convite “à participação na obra e na linguagem de Deus” (Peterson, 2011b:13).

Ou seja, os livros que compõem a Bíblia são menos uma expressão final do falar e do agir de Deus, e mais um convite ao constante discernimento e vivência da Revelação, que é viva, dinâmica e eterna.

A própria Bíblia atesta que Deus nunca parou de se revelar, de falar e de agir, e o faz por diferentes e até mesmo inusitados meios. Peterson sabia disso. Tanto que um de seus principais *insights* espirituais foi resultado da leitura que fez de um filósofo ateu: Friedrich Nietzsche. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche defendeu que “a coisa principal ‘no céu e na terra’ é

*obedecer* muito tempo e numa mesma direção”. Disso resultaria, raciocinava o filósofo, em algo pelo qual vale a pena viver a vida na terra, “algo de refinado, de louco, de divino” (Nietzsche, 2011:100).

Peterson afirma ter percebido na hora que esse texto faria parte de sua vida para sempre. Como pastor, ele entendeu que seu papel era estimular nas pessoas a percepção de que “tudo na Escritura e em Jesus é para ser vivenciado”, e decidiu fazer isso *pacientemente*, permanecendo ao lado das pessoas sem fantasiar ou esperar resultados imediatos; *localmente*, abraçando as condições da cultura local de sua congregação; e *pessoalmente*, conhecendo cada pessoa pelo nome, respeitando suas histórias e tratando-as com dignidade (Peterson, 2011a:273-274).

Posteriormente, Peterson escreveu um livro que recebeu esse título: *A long obedience in the same direction* (uma longa obediência numa mesma direção). Embora seu editor não tenha gostado do título, insinuando que “obediência” era uma expressão sem apelo no mercado editorial, ele insistiu que se tratava de “uma palavra de protesto contra o individualismo novidadeiro e egocêntrico da espiritualidade americana” (Peterson, 2011a:275). Daí seu subtítulo: o discipulado em uma sociedade instantânea. De fato, escrever um livro sobre espiritualidade cristã nesse tipo de sociedade pode ser, do momento da escrita ao da publicação, um *ato de resistência* e subversão!

Obedecer, resistir, e persistir em uma mesma direção: eis um dos legados espirituais que a bonita e inspiradora trajetória de Peterson – ser humano, pastor, escritor – nos deixa.

A frase de T. S. Elliot, que Peterson citou certa feita para se referir a Paul Tournier, se aplica a ele mesmo, em paráfrase:

Alguns homens são menos que suas obras, alguns são mais. *Eugene Peterson* [meu acréscimo] não pode ser colocado em nenhuma dessas classes. Ter conhecido o homem seria suficiente; conhecer seus livros também é o suficiente... [Ele foi] o mesmo homem em sua vida e em seus escritos (Peterson, 2017:xvii).

## Referências bibliográficas

NAVPRESS. **Peterson: In Between The Man and The Message**. YouTube, 2016. Disponível em: <<https://youtu.be/LaMgIvbXqSk>>. Acesso: 29/10/2018.

PETERSON, Eugene H. **As Kingfishers Catch Fire**. New York: WaterBrook, 2017.

\_\_\_\_\_. **Memórias de um pastor**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011(a).

\_\_\_\_\_. **A Mensagem: Bíblia em linguagem contemporânea**. São Paulo: Vida, 2011(b).

\_\_\_\_\_; DAWN, Marva. **O pastor desnecessário**. Rio de Janeiro: Textus, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Long Obedience in the Same Direction: discipleship in an instant society**. Downers Grove, Illinois: Intervarsity, 1980.

## Sobre o autor



**Jonathan Menezes** é doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP, Assis-SP); professor, editor-chefe da Práxis Missional e atual coordenador de graduação e extensão presencial da Faculdade Teológica Sul Americana, em Londrina. É também pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Contato com o autor: [jonathan@ftsa.edu.br](mailto:jonathan@ftsa.edu.br)

## DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGO



A revista *Práxis Missional* está disponível apenas online, e recebe artigos de especialistas, mestres e doutores na área de teologia, como também recebe e incentiva a produção de discentes (da Faculdade Teológica Sul Americana e de outras IES) e de novos pesquisadores na área.

Contribuições originais que se encaixem no perfil da revista podem ser enviadas para avaliação do Editor-chefe e do Conselho de Referência (consultivo) através do endereço eletrônico: [contato@praxismissional.com.br](mailto:contato@praxismissional.com.br), exclusivamente no formato DOC.

### Orientações formais

1. As contribuições devem ser originais e vir exclusivamente na forma de *ensaio* ou de *artigo*, que não deve ultrapassar o limite entre 1.500 e 4.000 palavras, preferencialmente em português, ainda que também sejam aceitos textos em espanhol.
2. O simples envio de uma contribuição original não implica, necessariamente, em sua publicação. Só será publicada se: (a) adequar-se ao perfil da revista (acima exposto); (b) for aprovada após avaliação e parecer do corpo técnico da revista.
3. O texto deverá ser digitado em página A4, espaçamento simples, margens esquerdo-direito de 3 (três) cm e superior-inferior de 2,5 (dois vírgula cinco) cm, recuo de 1 (um) cm, letra Times New Roman, corpo 12 (doze) e as citações indentadas e notas de rodapé na mesma letra, em corpo 10 (dez).
4. Os títulos e subtítulos devem ser numerados com algarismos arábicos (respectivamente, na forma 1. e 1.1.), sendo desnecessária qualquer outra formatação (negrito, itálico, etc.);
5. As citações devem seguir o padrão autor-data. Exemplo (Moltmann, 2002, p. 51).
6. As notas de rodapé devem ser utilizadas apenas com a finalidade de explicação de termos, conceitos, etc.

7. As referências de citações de textos bíblicos devem seguir o seguinte padrão: (Lc 15.20).
8. A bibliografia deve trazer apenas os livros citados ao longo do texto, conforme o seguinte modelo:

MAFFESOLI, Michel. *O tempo retorna*. Formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
9. Para outros itens não exemplificados aqui, seguir as normas da ABNT, citação dos elementos essenciais (NBR 6023, facilmente localizável na Internet).
10. Incluir no final do artigo, pequeno texto de 2 linhas com informações biográficas básicas do autor (última formação, instituição a que pertence e função) e *e-mail* para contato.



# PREPARANDO VIDAS PARA SERVIR O **REINO DE DEUS**



FACULDADE TEOLÓGICA  
**SUL AMERICANA**  
Preparando Vidas para servir o Reino de Deus

[43] **3371-0200**



[www.ftsa.edu.br](http://www.ftsa.edu.br)

# PRÁXIS

MISSIONAL



FACULDADE TEOLÓGICA

SUL AMERICANA

*Preparando Vidas para servir o Reino de Deus*