



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO

KINNO ALVES CERQUEIRA

**A COMPREENSÃO DE REINO À LUZ DA REPRESENTAÇÃO DE
DEUS COMO PAI A PARTIR DA ORAÇÃO DO PAI-NOSSO**

RECIFE
2020

KINNO ALVES CERQUEIRA

**A COMPREENSÃO DE REINO À LUZ DA REPRESENTAÇÃO DE
DEUS COMO PAI A PARTIR DA ORAÇÃO DO PAI-NOSSO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral.

Linha de pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni.

RECIFE-PE
2020

C416c Cerqueira, Kinno Alves.

A compreensão de Reino à luz da representação de Deus como Pai a partir da oração do Pai-nosso / Kinno Alves Cerqueira, 2020.

104 f.

Orientador: Cláudio Vianney Malzoni.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2020.

1. Hermenêutica (Religião). 2. Pai-nosso.
3. Reino de Deus. I. Título.

CDU – 22.06

Pollyanna Alves - CRB4/1002

KINNO ALVES CERQUEIRA

**A COMPREENSÃO DE REINO À LUZ DA REPRESENTAÇÃO DE
DEUS COMO PAI A PARTIR DA ORAÇÃO DO PAI-NOSSO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral.

Linha de pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni.

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Odja Barros Santos
Examinadora Externa



Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior
Examinador Interno



Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni
Orientador

RESUMO

Reino de Deus é uma expressão presente na Bíblia, nas teologias cristãs e no imaginário das igrejas desde tempos imemoriais e sua força imagética é uma inexaurível fonte de sentidos. Partindo da percepção segundo a qual a oração do Pai-nosso presente no Evangelho segundo Mateus (Mt 6,9-13) é habitada por uma chave hermenêutica que reclama uma interpretação do Reino suplicado à luz do Pai invocado, objetivou-se, com esta pesquisa, discutir as representações do pai humano e de Deus como Pai na Bíblia, sublinhando as continuidades e descontinuidades entre as paternidades humana e divina para, com isso, proceder-se a uma interpretação da noção bíblica de Reino de Deus à luz da representação de Deus como Pai. A metodologia utilizada consistiu em análise de textos bíblicos e consulta bibliográfica. Notou-se que as paternidades humana e divina são, na Bíblia, imagens fluidas cujo deslizar de sentidos depende dos contextos em que aparecem. Diferentemente do pai humano, que se faz pai, Deus é feito Pai por quantos se assemelham a ele na prática da misericórdia, da justiça e do amor. O rosto do Pai acima delineado logrou entreabrir uma janela por meio da qual as representações bíblicas de Deus como Pai são concebidas como um *myself* (eu mesmo) radicado no desejo de liberdade e o Reino do Pai, como uma confissão do desejo pelo desaparecimento de Deus e pela afirmação do sujeito, emancipação do humano para sublevar e sublevar-se, para humanizar-se.

Palavras-chave: Hermenêutica bíblica. Pai-nosso. Representações de pai na Bíblia. Reino de Deus.

ABSTRACT

Kingdom of God is an expression present in the Bible, in Christian theologies and in the imaginary of churches since time immemorial and its imaginary strength is an inexhaustible source of meanings. Starting from the perception that the Our Father's prayer present in the Gospel according to Matthew (Mt 6,9-13) is inhabited by a hermeneutic key that demands an interpretation of the Kingdom pleaded in the light of the invoked Father, it was aimed, with this research, discuss the representations of the human father and of God as Father in the Bible, underlining the continuities and discontinuities between human and divine fatherhoods. Thereby, proceeding to an interpretation of the biblical notion of the Kingdom of God in the light of the representation of God as Father. The methodology used consisted of analysis of biblical texts and bibliographic consultation. It was noted that human and divine paternities are, in the Bible, fluid images whose sliding of senses depends on the contexts in which they appear. Unlike the human father, who becomes a father, God is made Father by those who resemble him in the practice of mercy, justice and love. The Father's face outlined above succeeded in opening a window through which the biblical representations of God as Father are conceived as a myself rooted in the desire for freedom and the Kingdom of the Father, as a confession of the desire for the disappearance of God and by the affirmation of the subject, the emancipation of the human to rise and rise himself, to humanize.

Keywords: Biblical hermeneutics. Our Father. Representations of father in the Bible. God's kingdom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1. A REPRESENTAÇÃO DE PAI NA BÍBLIA	8
1.1 PAI NO CONTEXTO DA TERRA	9
1.1.1 O ciclo de Abraão (Gn 12,1–25,18)	9
1.1.2 A parênese de Dt 6–11	20
1.2 PAI NO CONTEXTO DOMÉSTICO	24
1.2.1 O ciclo de Jacó (Gn 25,19–36,43)	24
1.2.2 O ciclo de Jefté (Jz 10,6–12,7)	32
1.3 OUTRAS REPRESENTAÇÕES DE PAI	37
1.3.1 Fundador ou protetor	37
1.3.2 Cargo ou título	37
2. DEUS COMO PAI NA BÍBLIA	39
2.1 NO ANTIGO TESTAMENTO	40
2.1.1 No contexto do êxodo-educação (Ex 4,18-23; Dt 8,1-6)	40
2.1.2 No contexto da monarquia (2Sm 7,11b-16)	50
2.2 NO NOVO TESTAMENTO	54
2.2.1 Lc 6,35-36	56
2.2.2 Paralelos temáticos de Lc 6,35-36	60
2.3 PAI E DEUS COMO PAI: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES	63
3. A NOÇÃO DE REINO A PARTIR DA REPRESENTAÇÃO DE DEUS COMO PAI	67
3.1 REINO DE DEUS NA BÍBLIA: CARACTERÍSTICAS GERAIS	68
3.1.1 No Antigo Testamento	68
3.1.2 Nas tradições sinóticas	78
3.2 A ORAÇÃO DO PAI-NOSSO DE MATEUS E SUA CLAVE PARA A COMPREENSÃO DO REINO	82
3.2.1 Estrutura literária	83
3.2.2 Clave hermenêutica	83
3.3 O REINO DO PAI	84
3.3.1 O Reino do Pai: desejo oculto e subversivo	84
3.3.2 O Reino do Pai: sublevação da realidade	89
3.3.3 O Reino do Pai: desaparecimento de Deus e afirmação do sujeito	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
REFERÊNCIAS	97

INTRODUÇÃO

Reino de Deus é uma expressão presente na Bíblia, nas teologias cristãs e no imaginário das igrejas desde tempos imemoriais. Vibrante no Antigo Testamento e central na vida e pregação de Jesus, a expressão supracitada goza de lugar e de frequência descomunais nos lábios de todos quantos oram a oração ensinada por Jesus: o Pai-Nosso (Mt 6,9-13; par. Lc 11,2-4), em especial sua primeira parte (Mt 6,10), em cujo centro está a petição pela vinda do Reino: “santificado seja o teu Nome,/venha a nós o teu Reino,/seja feita a tua vontade na terra, como no céu”.

Trabalhos relativamente recentes, em especial aqueles devedores do biblista alemão Joachim Jeremias (1900-1979), sublinham que a oração do Pai-Nosso é uma síntese da mensagem de Jesus e que, nesta oração, o Pai é a pedra de toque e a súplica pela vinda do Reino, o centro de tudo. Não obstante tal sublinhado, no ato de interpretar a noção Reino de Deus, passa-se ao largo do Pai que se se reputa como pedra de toque, interpretando-se Pai e Reino separada e estanquamente.

A mola propulsora da Dissertação que segue é a intuição de que, da estrutura literária do Pai-Nosso presente no Evangelho segundo Mateus, pode-se apreender uma chave hermenêutica segundo a qual o significado do Reino suplicado deve ser compreendido à luz do significado do Pai que é invocado. Noutras palavras: o Pai como *locus* hermenêutico para entrever os sentidos do Reino.

O caminho hermenêutico percorrido deu-se em três etapas, ora apresentadas em três capítulos. No primeiro capítulo, investigam-se as representações do pai humano na Bíblia, particularmente nos contextos da terra, doméstico e figurado. No segundo capítulo, examinam-se as representações de Deus como Pai na Bíblia, precisamente nos contextos do êxodo-educação, da monarquia e da vida de Jesus, sendo sua última parte reservada para discutir as continuidades e descontinuidades entre a paternidade humana e a paternidade de Deus, com vistas a delinear mais depuradamente o rosto do Pai. No terceiro capítulo, por fim, procedeu-se à interpretação da noção de Reino de Deus a partir do Pai, o que aparece precedido por uma apresentação das características gerais da noção de Reino de Deus na Bíblia e pela explicitação da chave hermenêutica presente no Pai-Nosso. A presença de uma breve introdução no início de cada capítulo justifica a generalidade desta apresentação.

A metodologia utilizada consistiu em análise de textos bíblicos e pesquisa bibliográfica. Para a análise dos textos bíblicos, privilegiou-se a leitura sincrônica, razão por que a aproximação aos textos bíblicos considerou-os em seu estado atual, ficando em segundo plano a pergunta por seus processos redacionais¹.

Espera-se que esta pesquisa, que foi financiada pela CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior –, acrescente mais uma possibilidade hermenêutica para o descerramento dos sentidos do Reino de Deus, mistério pouco sabido e sempre pressentido.

¹Enquanto a leitura diacrônica objetiva compreender os processos de formação e transmissão pelos quais o texto passou ao longo do tempo (os referentes externos ao texto, sua genealogia), a leitura sincrônica parte da compreensão do texto como realidade discursivo-narrativa autônoma cujas possibilidades de sentido emanam das condições internas de significação presentes no jogo de relações entre os elementos significantes do próprio texto. Nesta perspectiva, o texto é a base significativa fundamental e o recurso a fatos ou referentes externos ao texto (p. ex., autoria, contexto histórico, processo redacional etc.) não aparece senão como momento segundo, pois o significado mais profundo de um texto não está acima ou atrás dele, mas emerge nele próprio (MENDONÇA, 2015, p. 35-39; conf. EGGER, W. *Metodologia del Nuovo Testamento*: introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1991, p. 75-78.169-172).

1. A REPRESENTAÇÃO DE PAI NA BÍBLIA

O termo “pai” é recorrente em toda a Bíblia. Na Bíblia Hebraica (BH), por exemplo, o termo אב, *āb*, pai, aparece 1059 vezes² e assume uma gama de sentidos vinculados a diferentes imagens ou representações. Alonso Schökel (1994a, p. 23) classifica esses sentidos em três categorias: sentido próprio ou estrito: o que gera a outro, pai biológico; sentido lato: um antepassado; e sentido figurado: o fundador ou iniciador, o patrono ou protetor, cargo ou título.

O sentido do termo pai e aquilo que ele representa podem variar a depender do contexto em que este termo é empregado. Neste capítulo, discutem-se os sentidos e as representações que o termo pai assume no contexto da terra e no contexto doméstico, sem deixar de pontuar, ao final, outros sentidos e representações que este mesmo termo comporta quando usado figuradamente.

Para que não se incorresse no acúmulo de uma massa excessiva de dados tratados apenas genericamente, optou-se pela eleição de alguns textos-chave em detrimento de uma visão global da Bíblia. Assim, para tratar do pai no contexto da terra, tomou-se o ciclo de Abraão (Gn 12,1–25,18) e a parênese de Dt 6–11; para o pai no contexto doméstico, lançou-se mão do ciclo Jacó (Gn 25,19–35,29) e do ciclo de Jefté (Jz 10,6–12,7); e para outros sentidos e representações de pai, especialmente quando de seu uso figurado, voltou-se o olhar para textos variados, dada a impossibilidade de abarcar tal fluidez de sentido sem percorrer muitas páginas da Bíblia.

Ademais, vale ressaltar de antemão que em razão de o centro de interesse deste capítulo ser a representação da figura do pai, privilegiar-se-á uma leitura sincrônica dos textos bíblicos, tal como eles aparecem para o leitor atual. A opção por uma leitura sincrônica explica, em parte, a ausência de uma discussão exaustiva sobre os processos redacionais dos textos bíblicos apreciados neste capítulo.

² Dados coletados do BibleWorks, 2006, versão 7. Neste trabalho, palavras hebraicas e gregas são seguidas por sua transliteração, conforme o padrão acadêmico proposto em ALEXANDER, P. H. *et al.* *The SBL Handbook of Style: for Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*. Peabody: Hendrickson, 1999, p. 26.29.

1.1 PAI NO CONTEXTO DA TERRA

A Bíblia inicia-se com a solene declaração de que “Deus criou os céus e a terra” (Gn 1,1)³. Ao que parece, trata-se aqui da terra no sentido mais amplo do termo, como designação para mundo⁴. Isto determina sensivelmente o significado das personagens – e de seus movimentos – inscritas no quadro literário que repousa sob o arco da terra, em sentido lato, como criação de Deus (Gn 1–11). Assim, por exemplo, o famoso “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra...” (Gn 1,28) e o pretencioso “Vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre os céus...” (Gn 11,4) parecem estar postos a partir e em vista da terra em seu sentido mais lato. Fora deste arco, o mandato para gerar filhos e a tentativa de construir uma alta torre teriam, por certo, significados diversos daqueles que se constata aqui. Isto parece suficiente para pôr em relevo a importância de compreender as personagens e seus movimentos em seu devido contexto.

Para o caso da primeira parte deste capítulo (1.1), tem-se em vista compreender a paternidade no contexto da terra tal como aparece no ciclo de Abraão (Gn 12,1–25,18) e na parênese de Dt 6–11, lembrando-se, é claro, de que “terra”, tanto no ciclo de Abraão como na referida parênese, assume um significado mais estrito, designando uma zona ou faixa de terra, Canaã, e não o mundo, como em Gn 1,1.

1.1.1 O ciclo de Abraão (Gn 12,1–25,18)

O ciclo de Abraão é parte do livro do Gênesis e nele deve ser compreendido. Esse livro, em seu estado atual, é o resultado final de uma complexa história ao longo da qual documentos independentes e de diferentes épocas foram sendo agrupados para formar um único livro (SCHMIDT, 2013, p. 46-76; SKA, 2000, p. 307-314; MALY, 1971, p. 59-65)⁵.

³ Desde que não se afirme o contrário, as citações bíblicas serão retiradas de *BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulinas, 2002, com a substituição de *lahweh* por *Senhor*.

⁴ Isto, porém, com as devidas ressalvas acerca das diferenças entre a cosmologia refletida no Gênesis e aquela que é própria da ciência moderna.

⁵ Os autores citados sublinham que as razões para afirmá-lo estão, em grande parte, nos dados literários do próprio livro do Gênesis, nos quais se podem reconhecer diversos blocos traditivos ligados uns aos outros não de antemão, mas só secundariamente.

O livro do Gênesis pode ser dividido de vários modos, dependendo dos dispositivos estruturais escolhidos pelo leitor. Segundo Dillard e Longman III (2006, p. 48-49), predominam duas maneiras de divisão: a primeira é a que segue a fórmula תולדות, *tôledôt* (Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1; 36,9; 37,2), que aparece 11 vezes e pode ser traduzida por “lista dos descendentes”, “descendentes de”, “história de”, “o que aconteceu de”; a segunda é aquela que considera as transições do livro em termos de estilo e tema e divide-o em duas grandes partes: as origens (Gn 1,1–11,32) e as narrativas patriarcais (12,1–50,26).

Uma vez que a grande seção das narrativas patriarcais (12,1–50,26) pode ser também vista como a junção de três partes que gozam de certa independência entre si, pode-se proceder, como sugerem estes mesmos autores, numa divisão mais detalhada que, salvo uma e outra modificação, ficaria assim: a) as origens do mundo e da humanidade (Gn 1–11); b) o ciclo de Abraão (12,1–25,18); c) o ciclo de Jacó (25,19–36,43); e d) o ciclo de José (37,1–50,26) (DILLARD; LONGMAN III, 2006, p. 48-49).

O prelúdio narrativo do ciclo de Abraão introduz os dois principais temas deste ciclo, a saber, terra e descendência (CRÜSEMANN, 2009, p. 117):

(1) O Senhor disse a Abrão: ‘Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. (2) Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção. (3) Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra (Gn 12,1-3)⁶.

Ao que parece, este prelúdio convida o leitor a perspectivar a história que segue e seu protagonista principal, Abraão, à luz dessa promessa de terra e descendência, como sublinhou Von Rad (1976, p. 85) ao ver neste prelúdio uma função claramente programática.

Abraão parte de Harã com tudo o que possui e chega a Canaã, terra habitada pelos cananeus (Gn 12,4-6). Ali, é feita a promessa dessa terra à descendência de Abraão: “É à tua posteridade que darei esta terra” (Gn 12,7)⁷.

⁶ גְּדוּל לְגוֹי, *lěgōwy gādōl*, traduzido aqui por “um grande povo”, comporta igualmente a tradução por “uma grande nação” (KIRST *et al.*, 2014, p. 39). O termo יַגְוִי, *gōwy*, povo/nação, aparece, no ciclo de Abraão, 13 vezes em suas diferentes formas (Gn 12,2; 15,14; 17,4.5.6.16.20; 18,2 (2x); 20,4; 21,13.18; 22,18) (BIBLEWORKS, 2006, versão 7).

⁷ זֶרַע, *zera*, traduzido aqui por “posteridade”, ainda pode ser traduzido por “semeadura, semente, descendência”. Este termo, em suas diferentes formas, aparece 25 vezes no ciclo de Abraão (Gn 12,7; 13,15.16(2x); 15,3.5.13.18; 16,10; 17,7(2x).8.9.10.12.19; 19,32.34; 21,12.13; 22,17(2x).18;

Gn 12,7 marca a primeira etapa de uma precisão crescente quanto à promessa de terra e de descendência descrita em 12,1-3. Em Gn 12,1-3, o Senhor promete a Abraão mostrar-lhe uma terra e fazer dele um grande povo. Em Gn 12,7, especifica-se que a terra é Canaã e que ela será dada à descendência de Abraão, deixando a impressão de que o próprio Abraão não obterá a terra. Mas em Gn 13,14-17 e Gn 15,7, a promessa da terra inclui explicitamente tanto a descendência de Abraão como também a ele próprio. Gn 23, por fim, narra o início da posse da terra de Canaã: por ocasião da morte de Sara, Abraão compra dos filhos de Het (os hititas) a gruta de Macpela como lugar para o túmulo de Sara, que mais tarde virá a ser também o túmulo de Abraão, Isaac e Rebeca, Lia e Jacó (Gn 25,8-9; 49,31; 50,12-13).

Seja como for, o ciclo de Abraão apresenta-o como alguém que vive na terra de Canaã como um estrangeiro, “de acampamento em acampamento” (Gn 13,9), e a despeito de a promessa da terra incluir a ele e a sua descendência, o quadro geral deste ciclo deixa claro que Abraão morre na terra na condição de estrangeiro. Esse dado, por sua vez, aprofunda o entrelaçamento dos temas terra e descendência, os quais formam uma espécie de clima para ler todo o ciclo de Abraão⁸.

O cumprimento da promessa da terra encontra um aparente embargo cuja formulação vocabular é posta na boca de Abraão: “Continuo sem filho...” (Gn 15,2) e “eis que não me deste descendência e um dos servos de minha casa será o meu herdeiro”, ele lembra ao Senhor. Aqui ganha rosto um dilema já latente desde Gn 12,4. A resposta do Senhor, por mais que seja um tanto imprecisa, reforça a promessa de uma descendência: “Não será esse [o servo] o teu herdeiro, mas alguém saído de teu sangue” (Gn 15,4). Na sequência, lê-se que o Senhor “o conduziu para fora e disse: ‘Ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as podes contar’, e prosseguiu: ‘Assim será a tua posteridade’. Abraão creu no Senhor, e lhe foi tido em conta de justiça” (Gn 15,5-6)⁹.

24,7.60). עַרְצָא, *eretš*, por sua vez, pode ser traduzido por “terra” ou “território” e aparece 60 vezes no ciclo de Abraão (Gn 12,1(2x).5(2x).6(2x).7.10(2x); 13,6.7.9.10.12.15.16(2x).17; 14,19.22; 15,7.13.18; 16,3; 17,8(2x); 18,2.18.25; 19,1.23.28(2x).31(2x); 20,1.15; 21,23.32.34; 22,2.18; 23,2.7.12.13.15.19; 24,3.4.5(2x).7(2x).37.52.62; 25,6) (BIBLEWORKS, 2006, versão 7).

⁸ Se a descendência é prometida em vista da terra ou a terra em vista da descendência ou ambas em função de um horizonte mais amplo que poderia ser chamado história da salvação são questões abertas que não convém discutir aqui.

O dilema sinalizado em Gn 15,2 é retomado em Gn 16,1: “A mulher de Abrão, Sarai, não lhe dera filho...”. Na continuação deste versículo, porém, acena-se a uma possibilidade concreta que figura como via alternativa em face da necessidade de gerar descendência: “Mas [Sarai] tinha uma serva egípcia, chamada Agar”. Adiante, lê-se que “Sarai disse a Abrão: ‘Vê, eu te peço: o Senhor não permitiu que eu desse à luz. Toma, pois, a minha serva. Talvez, por ela, eu venha a ter filhos. E Abrão ouviu a voz de Sarai’” (Gn 16,2). O versículo que segue apresenta o motivo para que Sara e Abraão lançassem mão da serva Agar: após dez longos anos na terra de Canaã, continuavam sem filhos (Gn 16,3).

Há certa probabilidade de aqui estar refletido um costume comum aos povos mesopotâmicos, a saber, que o filho de uma serva poderia ser considerado filho legal da esposa (MALY, 1971, p. 92). Assim, o filho que nascesse de Agar pertenceria, desde um ponto de vista legal e matrilinear, a Sara. Por conta disso, Sara age (Gn 16,3) e Abraão lhe obedece (Gn 16,4)¹⁰.

Gn 12,4 e 16,4 podem ser lidos em paralelo: no primeiro caso, Abraão parte de Harã conforme a palavra do Senhor; no segundo, Abraão possui Agar conforme a voz de Sara. No primeiro caso, Abraão é impulsionado pela promessa de terra e descendência; no segundo, o tema da descendência é posto sob a luz, enquanto o tema da terra está presente somente de maneira implícita. Visto que terra e descendência coexistem e reclamam-se mutuamente desde Gn 12, há razões sobejas para ver a proposta de Sara e o consentimento de Abraão – quanto a tomar a Agar por mulher para gerar filhos – como meio para a realização da promessa de terra a ser habitada por uma descendência de Abraão. Que fique claro que, em

⁹ Em Gn 15,6, merecem consideração o verbo “crer” e o substantivo “justiça”. A forma verbal *וַיִּשְׁחַבְדֵּנִי*, *wěhe ěmin*, e creu, provém de um campo semântico que lhe confere o significado de “mostrar-se fiel” ou “agir com fidelidade”, razão por que o “e creu” de Abrão está mais no campo da ação do que de uma simples operação mental de assentimento a uma promessa. Quanto ao substantivo *יְדִיטָה*, *šēdāqāh*, comumente traduzido por “justiça” ou “retidão”, pode-se concebê-lo no sentido de “agir em conformidade a”, nesse caso, em conformidade à promessa que lhe fez o Senhor, o que se mostra claramente desde 12,4, onde se lê que “Abrão partiu, ‘como’ lhe dissera o Senhor [...]” (grifo nosso) (FEINBERG, 1998, p. 85-87; STIGERS, 1998, p. 1261-1265).

¹⁰ Na Bíblia Hebraica, o verbo *שמע*, *šāma*, ele ouviu/ouvirá não designa apenas a captação auditiva de um som: ouvir significa prestar atenção para tornar-se obediente (cf. p. ex., Dt 6,4). Assim, no interior dessa narrativa bíblica, ouvir a voz de Sara (Gn 16,2) corresponde a levá-la em consideração ou obedecê-la, conforme se vê em Gn 16,4, quando se lê que Abraão possuiu Agar consoante lhe prescrevera Sara. A pergunta pelas intenções subjacentes à apresentação de Sara como a responsável por essa ação de Abraão encontra possíveis respostas nos referentes externos ao texto: num contexto patriarcal, p. ex., a idealização do herói (Abraão) pode solicitar justificativas que o desculpem ou desresponsabilizem por atitudes que, de pronto, soariam reprováveis para o leitor.

ambos os casos, Abraão se move em função de um mesmo objetivo: terra e descendência. Deste modo, a paternidade de Abraão aparece, por assim dizer, “em função de”¹¹.

Após a apresentação de uma crescente tensão da relação Sara-Agar (Gn 16,4-14), lê-se o resultado de Abraão haver ouvido a voz de Sara: “Agar deu à luz um filho a Abraão, e Abraão deu ao filho que lhe dera Agar, o nome de Ismael” (Gn 16,15).

Treze anos após o nascimento de Ismael (cf. Gn 16,16; 17,1), o Senhor aparece a Abraão e institui com ele uma aliança seguida de uma promessa: “Eu instituo a minha aliança entre mim e ti, e te multiplicarei extremamente” (Gn 17,2). Esta aliança, cujo sinal distintivo é a circuncisão, está para além de Abraão, abarcando sua raça depois dele, de geração em geração. Da parte de Abraão e de sua descendência, cabe andar na presença do Senhor, ser perfeito e realizar a circuncisão (Gn 17,1.9-14). Deus, por sua vez, fará de Abraão “pai de uma multidão de nações” (Gn 17,5) e concederá, tanto a Abraão como à sua descendência, a terra na qual ele habita, a saber, Canaã (Gn 17,8).

Adiante, desvela-se um detalhe até então não suficientemente aclarado: a descendência à qual o Senhor se refere é, primordialmente, a que nascerá do útero de Sara: “Eu a abençoarei, e dela te darei um filho; eu a abençoarei, ela se tornará nações, e dela sairão reis e povos” (Gn 17,16). O riso de Abraão, explicado por sua descrença na possibilidade de ele e Sara ainda serem capazes de gerar uma descendência na altura de seus respectivos cem e noventa anos, e as suas palavras sobre Ismael – “Oh! Que Ismael viva diante de ti!” (Gn 17,17-18) – faz ver que por “tua raça depois de ti” (17,7) Abraão entende ser a sua descendência a partir de Ismael, o filho que gerara com Agar. O mal-entendido, porém, é desfeito: a Ismael, sim, o Senhor abençoará grandemente¹², mas sua aliança ele estabelecerá com Isaac, o filho que nascerá de Sara um ano depois (Gn 17,20-21).

A despeito das discussões sobre a unidade literária dos dois capítulos seguintes (Gn 18–19), nota-se que em ambos estão presentes os temas da morte e da vida, como observa López (2004, p. 90): “A esterilidade de Sara e a destruição de Sodoma representam os polos opostos da concepção do filho de Abraão e Sara, por

¹¹ Na ausência da promessa de terra à descendência de Abraão, o “Continuo sem filho...” (Gn 15,2) teria pouco peso.

¹² Ismael será o antepassado das tribos do deserto (Gn 21,17-18; 16,12; 17,20) (LÓPEZ, 2004, p. 91).

um lado, e da salvação de Ló e do nascimento de seus filhos, por outro”. Além disso, a intransigência evidenciada quanto ao prazo para a destruição de Sodoma pode ser comparada à intransigência, se é que se pode dizer assim, do Senhor em relação ao prazo para pôr fim à esterilidade de Sara. O capítulo 19, como que por meio de um paralelo, realça a força da palavra do Senhor quanto à promessa de uma descendência para Abraão por meio de Sara, sua mulher.

A duplicata de Gn 20 (par. Gn 12,10-20) sublinha, a seu modo, o tema da descendência e da terra, uma vez que põe em cena o Senhor protegendo Sara em função da descendência que nasceria de seu útero e anota o tom acolhedor das palavras que Abimelec dirige a Abraão: “Eis que a minha terra está diante de ti. Estabelece-te onde bem quiseres” (Gn 20,15) (MALY, 1975, p. 95). O quadro geral do capítulo 20 faz pensar que sua função precípua consiste numa preparação para o que virá no capítulo seguinte, a saber, o nascimento de Isaac e seus desdobramentos.

(1) O Senhor visitou Sara, como dissera, e fez por ela como prometera. (2) Sara concebeu e deu à luz um filho a Abraão já velho, no tempo que Deus tinha marcado. (3) Ao filho que lhe nasceu, gerado por Sara, Abraão deu o nome de Isaac. (4) Abraão circuncidou seu filho Isaac, quando ele completou oito dias, como Deus lhe ordenara. (5) Abraão tinha cem anos quando lhe nasceu seu filho Isaac. (6) E disse Sara: “Deus me deu motivo de riso, todos os que o souberem rirão comigo”. (7) Ela disse também: “Quem teria dito a Abraão que Sara amamentaria filhos! Pois lhe dei um filho na sua velhice” (Gn 21,1-7).

A longa espera conhece seu fim. O Senhor, conforme prometera, visita Sara e ela concebe e dá à luz um filho ao idoso Abraão. O menino recebe o nome de Isaac (יִשְׁחָק, *Yiṣḥāq*), um jogo de palavras com o imperfeito (isto é, futuro) do verbo rir (יִשְׁחָק, *yīṣḥaq*), para denotar que Isaac é motivo de grande alegria. Isaac é circuncidado ao oitavo dia, conforme as exigências da aliança estabelecida no capítulo 17. Ismael fora circuncidado (Gn 17,23-27), sim, mas a aliança estava reservada para Isaac, a descendência de Abraão gerada do útero de Sara (Gn 17,15-22). As últimas palavras de Gn 21,7 deixam claro que Isaac pertence, sobretudo, a Abraão, pois é a este velho que Sara dá um filho.

Por ocasião do desmame de Isaac, Abraão oferece uma grande festa (Gn 21,8)¹³. Sara, percebendo o filho da serve a brincar com seu filho Isaac (Gn 21,9),

¹³ Conforme 2Mc 7,27, uma criança podia ser desmamada aos três anos de idade.

diz a Abraão: “Expulsa esta serva e seu filho, para que o filho desta serva não seja herdeiro com meu filho Isaac” (Gn 22,10). A palavra de Sara muito desagradou a Abraão (Gn 22,11). Este, contudo, ouviu Deus, que lhe diz: “Não te lastimes por causa da criança e de tua serva: tudo o que Sara te pedir, concede-o, porque é por Isaac que uma descendência perpetuará o teu nome, mas do filho da serva eu farei uma nação, pois ele é tua raça” (Gn 21,12-13)¹⁴. Abraão, ainda bem cedo da manhã, levanta-se, toma pão e um odre de água, dá-o a Agar e manda-a embora juntamente com a criança, a qual sai andando errante pelo deserto de Bersabeia (Gn 21,14)¹⁵ – o que é narrado nos versículos 15 a 21 não apresenta relevância para este trabalho.

Gn 21,1-14 é um quadro no qual se desvelam o que vem sendo crescentemente assinalado desde Gn 12: que a paternidade de Abraão é orientada em função da promessa da terra. Até Gn 16, não está claro se a descendência que o Senhor prometera a Abraão incluiria a participação biológica de Sara. Talvez, isto explique, em parte, o motivo por que Abraão consente em gerar uma descendência por meio da serva de Sara. A partir de Gn 17, conforme assinalado acima, fica claro que a descendência com a qual o Senhor faria sua aliança viria por meio de Sara. De Gn 17 em diante, Ismael, o filho da escrava, antes visto como meio para a realização da promessa, figura desnecessário e, portanto, descartável, como se vê em 21,8-14. Abraão, embora “muito rico de rebanhos, de prata e de ouro” (Gn 13,2), despede a serva e o filho que tivera com ela tão somente com pão e água. Aqui, a paternidade de Abraão revela-se friamente funcional no sentido de concebê-la como meio para possuir a terra de Canaã.

A narrativa do capítulo 22 inicia-se com uma anotação de tempo que a situa num momento posterior aos acontecimentos relatados em Gn 21.

(1) Depois desses acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: “Abraão!” Ele respondeu: “Eis-me aqui!” (2) Deus disse: “Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que te indicarei” (Gn 22,1-2).

Os acontecimentos pressupostos em Gn 22,1 podem referir-se àqueles que se deram no contexto do encontro entre Abimelec, o chefe de seu exército e Abraão

¹⁴ As palavras “descendência” e “raça”, neste caso, equivalem-se, pois ambas foram traduzidas de um mesmo termo, a saber, זָרָע, *zera* (cf. nota de rodapé nº 6).

¹⁵ A fórmula verbal וַיִּשְׁלַחָהּ, *waysalēheā*, traduzida suavemente por “e mandou-a embora”, pode também ser traduzida por “e expulsou-a”, o que faria mais jus à fórmula verbal שָׁרָא, *gārēš*, expulsa, que aparece na boca de Sara em Gn 21,10 (KIRST *et al.*, 2014, p. 45.252).

ou, como propõe Maly (1975, p. 98), ao desencadeamento de fatos expostos no contexto da expulsão de Agar e Ismael (Gn 21,8-21). Trata-se de um drama sem precedentes na história de Abraão. Depois de longa espera por uma descendência e de tê-la obtido, Deus pede a Abraão para tomar seu filho, seu único filho, aquele que Abraão ama e ir à terra de Moriá para oferecê-lo como holocausto sobre uma montanha que Deus lhe indicaria¹⁶.

Abraão se levanta cedo (tivera um sonho?), sela seu jumento, toma consigo dois de seus servos, seu filho Isaac, racha a lenha e caminha por três dias até avistar o lugar indicado por Deus. Deixa, então, seus servos com o jumento e segue sozinho com o menino. Sobre este, põe a lenha para o holocausto e em suas mãos leva o fogo e o cutelo. Durante a caminhada, o menino lhe pergunta pela ausência do cordeiro para o sacrifício, ao que responde dizendo que Deus é quem proverá o cordeiro para o holocausto (Gn 22,3-8).

Chegando ao local para o holocausto, Abraão constrói um altar, dispõe a lenha, amarra seu filho Isaac e coloca-o sobre o altar, por cima da lenha. Quando Abraão estende a mão e apanha o cutelo para imolar o seu filho, entra em cena a voz do Anjo do Senhor chamando por Abraão e dizendo-lhe para não tocar no menino, pois agora ele sabia que Abraão teme a Deus, uma vez que não recusou oferecer seu único filho. Em seguida, Abraão ergue os olhos e vê um cordeiro preso pelos chifres num arbusto; toma-o e oferece-o em holocausto no lugar de seu filho Isaac. Abraão dá àquele lugar o nome de “o Senhor proverá” (Gn 22,9-14).

A narrativa ganha seu desfecho nas palavras que o Anjo do Senhor dirige a Abraão e na volta de Abraão para Bersabeia.

(16) Juro por mim mesmo, palavra do Senhor: porque me fizeste isso, porque não me recusaste teu filho, teu único, (17) eu te cumularei de bênçãos, eu te darei uma posteridade tão numerosa quanto as estrelas do céu e quanto a areia que está na praia do mar, e tua posteridade conquistará a porta de seus inimigos. (18) Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste (Gn 22,16-18).

¹⁶ Segundo Wénin (2011, p. 65), pode-se ver na narrativa de Gn 22,1-19 “duas referências manifestas ao chamado inicial de Abraão (12,1-4). O início do texto (v. 2) faz eco à ordem do Senhor (12,1), ao passo que o fim (v. 17-18) remete à promessa de bênção (12,2-3)”. Quanto à região de Moriá, esta é desconhecida, aparecendo somente em Gn 22,2 e em 2Cr 3,1. Para uma discussão de cunho historiográfico sobre Moriá, cf. López (2004, p. 92) e Maly (1975, p. 98).

A despeito das muitas nuances presentes nesta narrativa, convém retomar de maneira mais direta a questão da paternidade de Abraão. Considerando o todo da narrativa, salta aos olhos o caráter fluido de sua paternidade: do pai que sacrifica afetiva e economicamente o filho que tivera com a serva de sua esposa para beneficiar o filho que tivera com a esposa ao pai que toma o cutelo para sacrificar fisicamente o filho pelo qual sacrificara o primeiro. Abraão aparece como sendo capaz de tudo para manter-se fiel àquele que lhe fez a promessa de terra e descendência. Nas palavras do Anjo, isto está claramente posto, em especial quando se nota que se repete três vezes a palavra “posteridade” (עַרְוּ, *zera*), da qual se diz que conquistará a “porta” (שַׁעַר, *ša’r*) de seus inimigos¹⁷. Sobre essa narrativa, ainda convém dizer que ela parece funcionar como uma dobradiça entre o início de uma descendência (Gn 21) e o início da posse da terra (Gn 23).

No capítulo 23, narra-se o início da posse da terra na terra de Canaã. Em negociações com os hititas de Hebron, ou seja, com uma parte de Canaã (cf. Gn 10,15) e no meio da terra prometida, a caverna de Macpela é adquirida por compra como lugar para o túmulo de Sara; posteriormente, também é sepultado nela Abraão (Gn 25,8-9)¹⁸. Aqui se trata de um acordo destinado a um longo período. O comércio pormenorizadamente narrado é executado com todos os elementos de cortesia oriental: as negociações são carregadas de respeito mútuo e o altíssimo preço confirma um negócio vantajoso para ambos os lados (CRÜSEMANN, 2009, p. 115-116). Importante é ter presente que a compra da caverna de Macpela marca, no ciclo de Abraão, o primeiro título de propriedade sobre a terra prometida pelo Senhor¹⁹.

O capítulo 24 é o mais longo e detalhado do Gênesis. Abraão é apresentado como velho em dias e em tudo abençoado pelo Senhor (Gn 24,1), uma clara sinalização de que o ciclo de Abraão está por findar-se. Passando ao largo dos

¹⁷ A expressão “porta dos inimigos” é uma maneira de referir-se a “portas de cidades”, as quais eram centros estratégicos das cidades antigas. Por essa razão, conquistar a porta dos inimigos equivale a conquistar os inimigos pela tomada de suas cidades (HESS, 2011, p. 208). No ciclo de Abraão, esta expressão volta a aparecer em Gn 24,60.

¹⁸ Após o ciclo de Abraão, lê-se que também foram sepultados ali Isaac e Rebeca, Lia e Jacó (Gn 49,31; 50,12-13).

¹⁹ “os pais tiveram também, como antecipação da promessa, um pedacinho de terra, o terreno da tumba familiar. Ao chegar a morte, já não eram estrangeiros na terra ‘dos hititas’, mas se tornaram partícipes do cumprimento” (VON RAD, 1976, p. 90, tradução nossa). “los padres tuvieron también, como arras de la promesa, un pedacito de la tierra, el terreno de la tumba familiar. Al llegar la muerte ya no eran extranjeros en la tierra ‘de los hititas’, sino que se hacían partícipes del cumplimiento”.

pormenores deste capítulo, pode-se dizer que tudo nele gira em torno da procura de uma esposa para Isaac, o que se inscreve claramente na linha da continuação da descendência de Abraão em vista da posse da terra de Canaã.

A iniciativa para arranjar o casamento é de Abraão. Ele o faz por meio de um servo de sua confiança, o qual era o mais velho de sua casa e administrava os seus bens. Para tanto, fá-lo jurar com uma de suas mãos sob a sua coxa, isto é, sob seus órgãos genitais, símbolos da transmissão da vida, daí por que tal gesto confere um caráter de solenidade ao juramento. Maly (1975, p. 102) divide esse juramento em 4 recomendações. A primeira recomendação ao servo é negativa: Isaac não deve casar-se com uma mulher das filhas dos cananeus (Gn 24,3). A segunda recomendação é positiva: deve buscar uma esposa para Isaac entre a parentela de Abraão. A terceira e quarta, claramente provocadas pela pergunta do servo no versículo 5, são, na verdade, uma mesma recomendação repetida duas vezes: em nenhum caso deve levar Isaac para a terra de sua parentela (Gn 24,6.8).

Maly (1975, p. 102) explica a primeira recomendação do seguinte modo:

No terreno profano, esta proibição poderia explicar-se pelo costume de endogamia praticada pelas tribos seminômades. No terreno teológico, como aqui sucede, tem por objetivo evitar o contato com os habitantes de Canaã, religiosamente depravados (cf. Ex 34,16, tradução nossa)²⁰.

A interpretação de Maly, não obstante plausível sob vários aspectos, parece estranha a uma interpretação que privilegie o ciclo de Abraão como o lugar por excelência para ler este texto. A verdade é que as duas primeiras recomendações soam desafinadas em relação ao ciclo de Abraão por dois motivos óbvios: o primeiro motivo diz respeito ao fato de que Abraão é apresentado do começo ao fim em boa convivência com os moradores da terra de Canaã, perante os quais goza de respeito e nos quais reconhece a presença do temor de Deus²¹; o segundo motivo tem a ver com o fato de que, sob o aspecto religioso, a parentela de Abraão não aparece como um caso à parte dos habitantes de Canaã.

²⁰ “En el terreno profano, esta prohibición podría explicarse por la costumbre de endogamia practicada por las tribus seminómadas. En el terreno teológico, como aquí sucede, tiene por objeto evitar el contacto con los habitantes de Canaán, religiosamente depravados (cf. Ex 34,16)” (MALY, 1975, p. 102).

²¹ Gn 20, por exemplo, deixa claro que no povo de Gerara havia o temor do Senhor tanto quanto em Abraão (CRÜSEMANN, 2009, p. 114), senão mais do que neste.

A terceira e a quarta recomendações, que em termos gerais resultam da repetição de uma mesma recomendação, insinuam uma possível explicação para as duas primeiras: a insistência de Abraão sobre a necessidade de Isaac permanecer na terra de Canaã faz pensar que as duas primeiras recomendações são motivadas pelo desejo de garantir que a terra a ser dada à sua descendência não incluirá os povos de Canaã. Aspectos endogâmicos e religiosos parecem não pesar aqui, como o pretende Maly (1975, p. 102). A questão de fundo aqui é outra, a saber, a terra.

Após a morte de Sara (Gn 23) e o casamento de Isaac com Rebeca (Gn 24), lê-se que Abraão ainda tomou uma mulher chamada Cetura, com a qual gerou seis filhos (Gn 25,1-2), como também concubinas com as quais gerou filhos, sem que se anotem quantos eram (Gn 25,6). Destes últimos, diz-se que “Abraão lhes deu presentes e os enviou, ainda em vida, para longe de seu filho Isaac, para o leste, para a terra do oriente” (Gn 25,6).

A postura de Abraão em relação aos filhos de suas concubinas é semelhante à que teve em relação a Ismael, com a diferença de que este último não recebeu presentes de seu pai, mas apenas o desterro. Quanto à própria Cetura como aos filhos que Abraão gerou com ela, o texto é lacônico. A atenção de Gn 25,1-6 recai sobre Isaac: “Abraão deu todos os seus bens a Isaac”. Assim, cumpre-se à risca o que vinha sendo prenunciado desde Gn 17, a saber, que Isaac é a descendência de Abraão com a qual o Senhor estabelecerá a sua aliança e à qual dará a terra de Canaã.

Com a morte de Abraão, Ismael e Isaac aparecem juntos pela segunda e última vez: na primeira vez, aparecem juntos a brincar (Gn 21,9); nesta segunda e última vez, aparecem a sepultar seu pai junto a Sara na gruta de Macpela.

Adiante, lê-se: “Depois da morte de Abraão, Deus abençoou seu filho Isaac, e Isaac habitou junto ao poço de Laai-Roi” (Gn 25,11). Segundo Waltke (2002, p. 421), este versículo cumpre duas funções: a primeira consiste em sinalizar uma transição do ciclo de Abraão para a história de Isaac; a segunda, por meio de uma alusão ao lugar onde o Senhor prometera que Agar teria um filho, consiste numa forma de transição à genealogia dos descendentes de Ismael e pressupõe que Isaac o substituirá.

Quanto à lista genealógica de Ismael (Gn 25,12-18), esta ratifica a centralidade de Isaac: enquanto Ismael e o sistema tribal que se formou a partir dele

habitam fora da terra prometida, Isaac, o filho da promessa, reside na terra de Canaã, ratificando a vontade de seu pai (Gn 25,6).

A paternidade de Abraão apresenta-se fluida, uma vez que é claramente “em função de”, neste caso, de se tornar dono da terra de Canaã por meio de sua descendência, Isaac. Abraão age em relação a Isaac e a seus demais filhos em função de salvaguardar o cumprimento da promessa da terra de Canaã, mesmo que isso incluía sacrificar simbolicamente um de seus filhos, (quase) sacrificar fisicamente outro e ludibriar outros com presentes. Não é a paternidade de Abraão que determina o seu agir; é o que ele tem em vista que determina sua paternidade, a saber, receber do Senhor a terra na qual ele é sepultado como estrangeiro, a terra de Canaã. Sua missão paterna, sobretudo em relação a Isaac, consiste em agir de tal modo que em sua descendência se cumpra a promessa do Senhor de dar-lhe a terra de Canaã.

Já que no ciclo de Abraão a paternidade é determinada por uma espécie de clima de expectativa pelo recebimento da terra, quais tons assumiria a paternidade numa nova situação em relação à terra, como é o caso do livro do Deuteronômio e, em especial, da parênese dos capítulos 6–11?

1.1.2 A parênese de Dt 6–11²²

A parênese de Dt 6–11 deve ser compreendida no contexto do livro do Deuteronômio.

O nome grego deste livro, Deuteronômio, significa, literalmente, “segunda lei”; seu sentido, contudo, está mais próximo da ideia de releitura e atualização da lei. Sua construção literária segue um gênero literário chamado “testamento”. Na Bíblia, este gênero costuma ser usado para expressar as supostas vontades, conselhos e desejos de alguém que está na iminência de morrer (MINETTE DE TILLESSE, 1995, p. 374).

Os testamentos bíblicos não reproduzem *ipsis litteris* as palavras das personalidades das quais se julgam representantes. Na verdade, são escritos bem posteriores a esses moribundos e deve-se lê-los como uma forma que determinados

²² O termo parênese, derivado do substantivo grego παραίεσις, *parainesis* significa, em linhas gerais, “exortação”. Neste trabalho, este termo é assumido neste sentido. Para uma discussão sobre o uso deste termo no campo da exegese, cf. SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 91-92.

grupos encontraram de dizer que esta ou aquela mensagem tem suas raízes no pensamento desta ou daquela personagem. Quando muito, os testamentos bíblicos expressam um desenvolvimento posterior de alguma palavra de um antepassado que é importante para determinado grupo.

O livro do Deuteronômio é assim também. Trata-se de um testamento de Moisés, uma ficção literária segundo a qual Moisés, no dia de sua morte, transmite ao povo um testamento, nesse caso, suas recomendações quanto à relação do povo de Israel com YHWH (MINETTE DE TILLESSE, 1995, p. 374).

Nessa ficção, Moisés discursa numa planície situada entre o sopé dos montes de Moab e o rio Jordão, após o qual está a terra prometida, e tão logo conclui suas palavras, sobe a um monte e morre. É, pois, um discurso de um dia, seguido da morte do moribundo. Isso, é claro, em termos ficcionais.

Segundo J. L. Ska, o livro do Deuteronômio, na sua forma atual, data do séc. VI a.C., tendo servido como um projeto de reconstrução do Israel pós-exílico²³ (SKA, 2003, p. 125.185). No entanto, do ponto de vista literário, “o livro situa seus leitores do outro lado do rio Jordão, momentos antes do assentamento na terra” (LÓPEZ, 1989, p. 8, tradução nossa)²⁴.

Do outro lado do Jordão, o status da descendência de Abraão e a relação desta com a terra aparecem em cores totalmente novas. A descendência de Abraão, antes uma família, aparece agora consolidada como povo, e a terra, antes habitada pela família de Abraão e por esta aguardada no tempo anterior à descida para o Egito, agora está em vias de ser conquistada desde fora pelo povo que, depois de uma longa caminhada pelo deserto, vê-se a um passo de atravessar o Jordão para iniciar a conquista da terra.

Aqui, do outro lado do Jordão, podem-se ouvir as palavras de Moisés que Minette de Tillesse, (1995, p. 383), inspirando-se em Von Rad²⁵, assim estrutura: 1)

²³ A datação acima, como a maioria das que aparecem nesta Dissertação, é passiva de críticas, em especial quando se leva em consideração que a historiografia bíblica delinea-se a partir de pressupostos e objetivos distintos daqueles que determinam a historiografia científica.

²⁴ “el libro sitúa a sus lectores al otro lado del Jordan, momentos antes del asentamiento en la tierra” (LÓPEZ, 1989, p. 8).

²⁵ Von Rad (1976, p. 34) o faz assim: 1) Descrição histórica dos sucessos do Sinai e parêneses (Dt 1–11); 2) Exposição da Lei (Dt 12–26,15); 3) Compromisso da aliança (Dt 26,16-19); 4) Bênçãos e maldições (Dt 27–28). Os capítulos 29–34, que não aparecem na estrutura de Von Rad, podem ser esboçados, dentre outras formas, em Aliança (Dt 29–30) e Epílogo (Dt 31–34).

Prólogo histórico (1–5); 2) Parênese (6–11); 3) Código de Leis (12–26); 4) Bênçãos e maldições (27–28).

Essas palavras de Moisés, que, na tradição grega e latina, se convencionou chamar de Deuteronômio e que se apresentam principalmente como תּוֹרָה, *tôrâ* (Dt 4,44; 31,9.11-12; 17,18) no sentido de revelação da vontade e exortação à fidelidade ao Senhor (VON RAD, 1976, p. 218-221), aparecem como condição para o povo receber, possuir e permanecer na terra sob a bênção do Senhor.

A ideia da terra que se há de tomar como propriedade domina o Deuteronômio do começo ao final, servindo de tema ao qual se amarram tanto os discursos parenéticos como as leis. O povo de Israel, por seu lado, é instado a guardar as palavras recordadas por Moisés para chegar à boa terra e viver longamente nesta terra que o Senhor lhe dará (VON RAD, 1976, p. 91).

Além de sublinhar que para permanecer na terra é imprescindível guardar as palavras de Moisés, o Deuteronômio também trata do como se deverá proceder para que tais palavras sejam guardadas. A parênese de Dt 6–11 é um lugar privilegiado para entender isso.

A parênese de Dt 6–11 inicia-se com uma sentença nominal (sem verbo) que começa com o pronome demonstrativo תּאֲרִי, *wězō t*, e esta, seguida pelo substantivo הַמִּצְוָה, *hammišwâ*, o mandamento, e conclui-se pelo início de outra grande seção, Dt 12–26, que também se inicia com uma sentença nominal (sem verbo) que começa com o pronome demonstrativo הֵלֵךְ, *ělleh*, estes/estas, seguida pelo substantivo הַחֻקִּים, *haḥuqqîm*, os estatutos (LÓPEZ, 2004, p. 240)²⁶.

Nessa parênese, o assunto diz respeito ao como garantir que “os mandamentos, as normas e os estatutos” (Dt 6,1) sejam guardados. Tal assunto se reveste de fundamental importância, pois o fracasso neste ponto tem, na visão do Deuteronômio, efeitos deletérios para a vida do povo, como se vê em Dt 28,47-68, um trecho da seção Bênçãos e maldições (Dt 27–28).

A paternidade, entendida aqui como a função do pai, é apresentada como resposta a esta questão. A paternidade é posta sob o signo da terra e vinculada a

²⁶ Mais detalhadamente: תּאֲרִי, *wězō t* = ׀, *wě* (partícula de conjunção “e”) + תּאֲרִי, *zō t* (pronome demonstrativo singular “esta”); הַ, *ha* (artigo “o, a, os, as”) + הַמִּצְוָה, *mišwâ* (substantivo feminino singular “mandamento”); הֵלֵךְ, *ělleh* (pronome demonstrativo plural “estes, estas”); הַ, *ha* (artigo “o, a, os, as”) + הַחֻקִּים, *ḥuqqîm* (substantivo masculino plural “estatutos” – seu singular é חֻק, *ḥōq*) (LAMB DIN, 2003). Tenha-se presente, contudo, que os pronomes demonstrativos תּאֲרִי, *wězō t* e הֵלֵךְ, *ělleh* são aqui empregados como adjetivos.

esta de maneira direta. Os pais são inscritos na fundamental missão de preservar e transmitir aos filhos a memória das obras do Senhor e a sua vontade a ser praticada: “Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! Tu as inculcarás aos teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé” (Dt 6,6-7; cf. Dt 6,20-25).

A riqueza de detalhes do versículo Dt 6,7 – “sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé” – deixa ver que aos pais cabe a tarefa (catequética?) de garantir que os mandamentos, estatutos e normas do Senhor sejam “o assunto da conversa a todo o tempo, em casa, no caminho, de noite e de dia” (THOMPSON, 1982, p. 119)²⁷.

A razão por que tal missão repousa sobre os ombros dos pais é aclarada em Dt 11,2: “Fostes vós que fizestes a experiência, e não vossos filhos. Eles não conheceram nem viram a pedagogia do Senhor vosso Deus”. Os pais, justamente por terem feito uma experiência com o Senhor desde o Egito até as margens do Jordão, tornam-se os responsáveis pelo papel de garantir que o povo de Israel, uma vez assentado na terra, atenda à condição requerida para permanecer na terra: pôr em prática todos os estatutos e as normas do Senhor (Dt 11,31).

Sabe-se que, na Bíblia, a educação dos filhos contava com o significativo papel das mães, em especial nos primeiros anos de vida dos filhos. Wolff (2007, p. 271-281) e De Vaux (2004, p. 72-74), por exemplo, apresentam e comentam várias passagens bíblicas que reforçam tal afirmação. O caso da parênese de Dt 6–11 é outro: do ponto de vista de uma análise sincrônica, fala-se, aqui, dos pais no sentido estrito e não como um termo geral que abarque pai e mãe, como é usual na língua portuguesa. Há duas razões para dizê-lo assim. A primeira razão é a constatação de que a palavra mãe está totalmente ausente dessa parênese²⁸. A segunda razão diz respeito à leitura “sentado em tua casa” (Dt 6,7): é que a casa, como observa Ternant (2002, c. 692), na Bíblia, é a “casa do pai”.

Concluindo esse parêntese, pode-se dizer que, na perícopes de Dt 6–11, assim como no ciclo de Abraão, a paternidade está sob o signo da terra. A diferença fundamental é que enquanto no ciclo de Abraão a paternidade aparece em função

²⁷ As imagens “deitado” e “de pé” podem ser maneiras de referir-se ao “dia” e à “noite”, respectivamente.

²⁸ Já que a palavra mãe aparece em outras passagens do Deuteronômio (Dt 5,16; 13,6; 14,21; 21,13.18-19; 22,6-7; 22,15; 27,16.22; 33,9), por que não teria aparecido nessa parênese caso se quisesse falar das mães?

de gerar uma descendência para receber a terra, a paternidade aparece nessa parênese como estando em função de garantir, sobretudo, a permanência do povo na terra mediante seu trabalho pedagógico junto aos filhos, levando-os à perseverança na vontade do Senhor, único meio de garantir a permanência do povo na terra que mana leite e mel (SCHMIDT, 1994, p. 122)²⁹.

1.2 PAI NO CONTEXTO DOMÉSTICO

A paternidade é uma categoria fluida. A depender do contexto em que aparece, pode assumir vários tons ou funções. Após se haver tomado o ciclo de Abraão e a parênese de Dt 6–11 como amostras para discorrer sobre o pai no contexto da terra, lança-se mão, na segunda parte deste capítulo, do ciclo de Jacó (Gn 25,19–36,43) e do ciclo de Jefté (Jz 10,6–12,7) para se discorrer sobre o pai no contexto doméstico.

1.2.1 O ciclo de Jacó (Gn 25,19–36,43)

As considerações fundamentais para situar o ciclo de Jacó no livro do Gênesis já foram expostas em 1.1.1. Agora, convém destacar outros aspectos, em especial o pano de fundo histórico de onde provém a tradição deste ciclo.

Para Schmid (2013, p. 87), o ciclo de Jacó constitui, no Gênesis, um bloco importante de narrativas oriundo do reino do Norte. Sobre sua origem geográfica, os lugares citados no ciclo oferecem suficiente informação: Betel, Siquém, Panuel Maanaim, Sucot e Galaad (Gn 28,19; 31,13; 35,1.3.6-8.15-16; 33,18-19; 34,2.4-8.11.13.18.20.24.26; 35,4; 32,20.31; 31,47-48; 32,2; 33,17; 31,21.23.25) encontram-se no reino do Norte e o estreito vínculo do ciclo com Betel sugere ter ocorrido ali a transmissão da tradição sobre Jacó.

Para a datação, Schmid (2013, p. 87-88) atribui especial relevância a dois dados presentes neste ciclo: a menção de Harã (Gn 27,43; 28,10; 29,4), cidade não israelita, e a insistência em Edom (Gn 25,30; 32,3; 36,1.8-9.16-17.19.21.31.32.43), o

²⁹ Quanto à expressão “terra que mana leite e mel” (Dt 6,3; 11,9; cf. 26,9.15; 27,3; 31,20), Thompson (1982, p. 116-117) escreve que expressão semelhante é usada para descrever o norte da Palestina no antigo texto egípcio *O conto de Sinuhe* e que um dos textos cananeus de Ras Shamra (a antiga Ugarite), *Poemas sobre Baal e Anate*, contém as seguintes palavras: “Os céus farão chover leite e os vales fluirão como mel”.

que, para este autor, constitui uma perspetivação da história dos povos que coloca Israel, Harã e Edom num relacionamento recíproco, mesmo sem a menção de um rei. Isto, por sua vez, sublinha este autor, abre duas possibilidades em termos históricos: “o ciclo de Jacó deveria ser datado antes da queda do reino do Norte em 720 a. C.” ou, de acordo com outra possibilidade, dever-se-ia “contar com o fato de o ciclo de Jacó formular de antemão uma etiologia pós-estatal para Israel, que vincula o Israel pós-monárquico, depois de 720 a.C., a seus vizinhos” (SCHMID, 2013, p. 88)³⁰.

A datação da redação do ciclo de Jacó é, pois, de carácter aproximativo, podendo ser situada antes ou após a queda do reino do Norte em 720 a.C. Por outro lado, pode-se estabelecer com mais segurança o ambiente do qual a tradição deste ciclo emanou, que é o reino do Norte, razão por que se pode falar do ciclo de Jacó como sendo “o ciclo norte-israelita de Jacó”. Outra questão que permanece aberta é se a tradição deste ciclo ganhou forma escrita no próprio reino do Norte ou no reino do Sul, como consequência de muitos terem se mudado para o reino do Sul em diversas épocas³¹.

A maior parte desse ciclo se passa em três casas: a de Isaac, a de Labão e a de Jacó. Tenha-se presente que “casa” (בַּיִת, *bayit*), aqui, designa tudo quanto pertence ao patriarca ou está sob sua tutela.

No contexto da primeira casa, lê-se que Isaac, filho de Abraão, é casado com Rebeca, a qual, apesar de estéril, vem a ficar grávida em razão de seu marido haver implorado ao Senhor por ela (Gn 25,19-21). Rebeca dá à luz a gêmeos, Esaú e Jacó, respectivamente. Tendo crescido, Esaú torna-se caçador, correndo a estepe, enquanto Jacó é homem tranquilo, morando sob tendas (Gn 25,27). “Isaac preferia Esaú, porque apreciava a caça, mas Rebeca preferia Jacó” (Gn 25,28). A preferência de Isaac por Esaú insinua que este último seria, em detrimento de Jacó, o principal depositário da herança de seu pai, como o sugere o eficaz emprego que

³⁰ Para o caso da primeira possibilidade, que data o ciclo de Jacó antes de 720 a.C., a ausência de uma figura régia poderia ser explicada sob dois pontos de vista que não se excluem necessariamente: o fato de o ciclo de Jacó estar radicado no santuário de Betel, não num domicílio régio, e a ausência de uma dinastia contínua no reino do Norte, que nunca concedeu a seu reinado o *status* que ele teve em Judá (SCHMID, 2007, p. 88).

³¹ Sobre esse ponto, lê-se, em nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém, o seguinte comentário a 2Cr 11,13-17: “Segundo o cronista, o cisma religioso de Jeroboão teve por consequência a emigração dos levitas e dos israelitas fiéis para Jerusalém, único santuário legítimo. Uma emigração dessa espécie teve lugar efetivamente depois da queda de Samaria, dois séculos mais tarde”.

Jacó faz de sua astúcia para comprar para si o “direito de primogenitura” de Esaú (Gn 25,29-34).

Após uma narrativa de conflitos em Gerara, região para a qual Isaac se muda temporariamente em razão de uma seca que se abateu sobre a terra (Gn 26), dá-se continuidade, em Gn 27, à história que se iniciou em Gn 25,29-34, a saber, o dilema entre Esaú e Jacó, mais particularmente, a concretização da tomada do direito de primogenitura.

Isaac está velho e cego (Gn 27,1). Como pai, chama seu filho mais velho, Esaú, e diz-lhe para apanhar uma caça no campo, preparar-lhe um bom prato a fim de que ele, Isaac, o coma e, em seguida, abençoe seu filho antes de morrer. Rebeca ouvia enquanto Isaac falava com seu filho Esaú. Enquanto Isaac vai ao campo para apanhar a caça, Rebeca conta a Jacó o que ouvira e o instrui dentro de um plano que o levaria a ser abençoado no lugar de Isaac. Vestido com roupas de Esaú, os braços cobertos com pele de cabritos e portando um prato (cabrito, pão e vinho) em suas mãos, Jacó aproxima-se de seu pai Isaac, convidando-o para comer e abençoá-lo. Isaac sente-se confuso: a voz se parecia com a de Jacó, mas os braços e o cheiro eram de Esaú. Apesar disso, Isaac abençoa seu filho Jacó que, para ele, é Esaú. Logo depois, Esaú chega do campo, prepara um prato com a caça que apanhara e vai a seu pai. A astúcia de Jacó (e de Rebeca) é, então, descoberta. Isaac estremece com grande emoção e declara a irrevogabilidade da bênção dada; Esaú grita com muita força e amargor e chora, suplicando a seu pai que lhe dê alguma bênção. Isaac profere uma palavra a Esaú que, no texto, não recebe o nome de bênção.

A bênção (בְּרָכָה, *běrká*) aparece revestida da mais alta importância por equivaler ao reconhecimento formal da primogenitura, isto é, do direito à herança. Isto, que não havia aparecido até aqui, pode ser evidenciado na disparidade entre a bênção dada a Jacó e as palavras ditas a Esaú: “Sê um senhor para teus irmãos” (Gn 27, 29) e “servirás a teu irmão” (Gn 29,40), respectivamente. A bênção proferida confere a Jacó o status de “senhor” (גִּבּוֹר, *gěbir*), enquanto as palavras ditas a Esaú inscrevem-no no lugar de “servo” (עֶבֶד, *‘ebed*), como o sugere o emprego do verbo עָבַד, *‘abad*, ele serviu/serve, no imperfeito. Esta é a razão por que Esaú passa a odiar Jacó, a ponto de planejar matá-lo assim que seu pai houver morrido.

Rebeca, uma vez tomando conhecimento do intento de Esaú acerca de Jacó, organiza a fuga de Jacó para junto de Labão, tio materno de Jacó, a fim de residir ali até passar o furor de Esaú. Rebeca, no entanto, apelando junto a Isaac para a sua insatisfação quanto às mulheres da terra que Esaú havia tomado e de seu insuportável desgosto ante a possibilidade de Jacó casar-se com uma delas, transforma a fuga de Jacó numa missão encomendada por Isaac (Gn 27,46–28,5; cf. Gn 26,34-35).

A paternidade de Isaac se desenha a partir de sua casa e em vista desta. Sua prerrogativa para abençoar, isto é, “proclamar o herdeiro” reflete a autoridade que tem sobre sua casa, embora não aja sem parâmetros, visto que considera o direito de primogenitura. Seja como for, sua autoridade é reconhecida por seus filhos e sua esposa, não obstante esta aparecer como alguém que, agindo no subterrâneo, influencia decisivamente o curso dos acontecimentos. De qualquer modo, o reconhecimento de Esaú e Jacó quanto à autoridade de Isaac para abençoar e descortinar os horizontes de suas vidas é incontestável, ao menos no nível da busca do consentimento ou anuência de Isaac da parte deles.

Daqui por diante, a figura de Jacó ensombreia as demais personagens. Afinal de contas, por mais que Gn 25,19–36,43 comporte alguns dados tradicionais sobre Isaac (em especial, o capítulo 26), este ciclo é, sobretudo, o palco da vida de Jacó. Isaac aparece mais como um artifício de transição entre a história de Abraão e a história de Jacó (SKA, 2003, p. 219)³².

Jacó parte da casa de seu pai em Bersabeia para Harã (Gn 28,10). Após a confirmação divina da bênção concedida por seu pai Isaac (Gn 28,11-22), Jacó chega à casa de Labão, onde se passam, ao menos, três grandes cenas: a primeira é a chegada de Jacó à casa de Labão e o reconhecimento por parte de seu parente (Gn 29,1-14); a segunda relata os casamentos de Jacó com Lia e Raquel (Gn 29,15–30,22); a terceira apresenta os conflitos entre Labão e Jacó (30,25–31,21).

Labão concede suas duas filhas, Lia e Raquel, como esposas a Jacó mediante quatorze anos de trabalho junto aos seus rebanhos (Gn 29,15-30). Por ocasião dos casamentos, Labão dá uma serva para cada filha, Zelfa e Bala,

³² “O único capítulo dedicado à personagem de Isaac, Gn 26, está desligado de seu contexto. Situa-se entre os dois principais incidentes da rivalidade de Esaú e Jacó, Gn 25,27-34, o episódio do prato de lentilhas, e Gn 27, a bênção extorquida. [...] Estranhamente, os dois filhos não figuram em Gn 26. O capítulo narra uma série de conflitos, localizados na região de Guerar, onde intervém o rei Abimélek. Esses traços particulares distinguem o capítulo [26] dos que o envolvem” (SKA, 2003, 220).

respectivamente. Labão não se interroga quanto ao querer das moças. Simplesmente, negocia-as como sendo sua propriedade, dando-lhes, sob o aspecto da desconsideração de seu assentimento, tratamento análogo ao que dá às servas. Quiçá isto se explique pelo fato de que a paternidade de Labão se assenta sobre o direito de dispor de tudo quanto compõe a sua casa: desde rebanhos a filhas e servas.

Lia é fecunda, enquanto sua irmã Raquel é estéril, o que faz nascer e recrudescer a rivalidade entre ambas. Esta última, não tendo filhos, entrega sua serva Bala para que, por meio dela, tivesse filhos. Lia, vendo que havia cessado de gerar filhos, entra na competição com Raquel ao proceder com sua serva Zelfa como Raquel procedera com Bala³³. Após uma longa concorrência, Raquel fica grávida e dá à luz seu primeiro filho. Lia, igualmente, volta a gerar a filhos (Gn 30,1-22).

Após Raquel haver parido José, Jacó pede a Labão que o deixe voltar para casa³⁴, em sua terra, com suas mulheres e seus filhos. O pedido de Jacó a Labão pressupõe alguns princípios jurídicos: as mulheres e os filhos de Jacó pertencem a Labão (cf. Gn 31,43) e Jacó, se bem que não é um escravo, não está em sua pátria e, portanto, não dispõe de direitos legais sobre o que está no perímetro da casa de Labão (MALY, 1971, p. 118). Ao final da conversa, Jacó consente em continuar cuidando dos rebanhos de Labão, mas agora sob novas condições (Gn 30,25-36). O novo acordo trabalhista, por mais que tenha parecido vantajoso aos olhos de Labão, resultou insatisfatório para este (Gn 30,37-42), como se vê em Gn 30,43: “O homem [Jacó] se enriqueceu enormemente e teve rebanhos em quantidade, servas e servos, camelos e jumentos”.

A visível prosperidade de Jacó, em detrimento da de Labão, pôs em crise a relação entre Jacó e os filhos de Labão, como também com o próprio Labão (Gn 31,1-2; cf. Gn 31,9.16). Tal crise resulta na fuga de Jacó, o qual, tomando consigo tudo quanto adquirira ali, parte para ir a Isaac, seu pai, na terra de Canaã (Gn 31,17-21). Ora, tudo quanto Jacó possui constitui a sua casa, ainda que esta, agora, seja uma “casa móvel”, por assim dizer. Isso se torna claro nas palavras de Jacó por

³³ Conforme assinalado em 1.1.1, há certa probabilidade de aqui estar refletido um costume dos povos mesopotâmicos, a saber, que o filho de uma serva poderia ser considerado filho legal da esposa (MALY, 1971, p. 92).

³⁴ O termo usado é *מִיָּקוּם*, *māqôm*, palavra que significa “lugar” em sentido genérico (KIRST, Nelson et al., 2014, p. 138).

ocasião do momento em que Labão, tendo encontrado Jacó após persegui-lo por sete dias, acusa-o de haver roubado seus ídolos domésticos: “Mas aquele junto ao qual encontrares teus deuses não ficará vivo” (Gn 31,32). Essas palavras evidenciam que Jacó dispunha de pleno direito sobre o que lhe pertencia, isto é, sobre tudo quanto compunha a sua casa.

Adiante, na iminência de encontrar-se com seu irmão Esaú, Jacó organiza sua casa em dois grupos e é ele que tem autoridade para determinar quem fica na linha de frente e quem fica nas linhas anteriores. As servas Bala e Zelfa, juntamente com seus filhos, são postas à frente. Após elas e seus filhos, Lia e seus filhos e, por último, Raquel e seu filho (Gn 33,1-2). Jacó é quem confere o grau de valor de cada vida, podendo decidir quem, no caso de uma batalha, deve ser posto como escudo humano³⁵. Aqui, mais uma vez, sobressai a autoridade de Jacó sobre sua casa.

Gn 34 constitui uma narrativa importante para averiguar o pai no contexto doméstico. É bem verdade que, como observa Ska (2003, p. 221), o capítulo 34 é uma digressão com história própria, sendo que o fio narrativo de Gn 33,19-20 encontra sua continuação em Gn 35,1-5. Todavia, a narrativa de Gn 34, além de calhar bem entre 33,18 e 35,5, mostra-se importante para este trabalho em virtude de anotar alguns traços da paternidade de Jacó.

O cenário é a cidade de Siquém, na terra de Canaã. As personagens são: Dina, Siquém, Hemor, Jacó, os filhos de Jacó (sem que sejam nomeados), os homens da cidade de Siquém, Simeão e Levi.

Jacó comprara, por cem moedas de prata, a parcela do campo em que erguera a sua tenda (Gn 33,19). Dina, filha de Jacó com Lia, sai para ver as filhas da terra (Gn 34,1). Siquém, o filho de Emor, o heveu, príncipe da terra, vendo-a, toma-a, dorme com ela e faz-lhe violência (Gn 34,2). Siquém, tendo se enamorado da jovem, solicita a ajuda de seu pai para tomá-la para si como mulher (Gn 34,3-4). Jacó, embora sabendo do ocorrido, mantém-se em silêncio até que seus filhos voltem do campo (Gn 34,4). Ao que parece, Jacó o soube mediante o próprio Hemor, o qual foi a Jacó para pedir a moça para ser esposa de seu filho (Gn 34,6).

Os filhos de Jacó regressam do campo, tomam conhecimento do ocorrido e revelam-se indignados e furiosos pelo que se fez com Dina (Gn 34,7). Hemor tenta negociar o casamento junto à casa de Jacó (Gn 34,8). O casamento, na proposta de

³⁵ Em 2Sm 11,14-17, colocar alguém à frente da batalha corresponde a pôr sua vida em risco.

Hemor, selaria uma aliança entre a casa de Jacó e o povo de Siquém: poderiam contrair matrimônios mutuamente e dispor plenamente da terra, como também receber uma alta soma em dinheiro como “dote” (מֹהָר, *mōhar*) pela moça³⁶ (Gn 34,9-12).

A proposta de Hemor, que é feita a Jacó e seus filhos (cf. Gn 34,11), aparece como ocasião para o protagonismo dos filhos de Jacó. Estes, agindo simuladamente, apresentam uma condição para que consentam no acordo, a saber, que se proceda na circuncisão de todos os machos da cidade (Gn 34,12-17). Hemor e seu filho Siquém acolhem a proposta aditiva dos filhos de Jacó (Gn 34,18-19) e apresentando-a aos homens da cidade, estes também consentem (Gn 34, 20-24).

Ao terceiro dia depois da circuncisão, quando era mais intensa a febre e mais vivas as dores e não dispunham de saúde para reagir, os irmãos de Dina, Simeão e Levi, executam seu doloso plano: tomam espadas e assassinam todos os machos da cidade, realizam um grande saque, roubando bens e tomando cativas mulheres e crianças (Gn 34,25-29). “Não é apenas uma vingança, é uma autêntica matança acompanhada de uma incursão com enorme saque” (RAVASI, 1994, p.239, tradução nossa)³⁷.

Diante disso, Jacó censura seus filhos Simeão e Levi: “Vós me arruinastes, tornando-me odioso aos habitantes da terra, os cananeus e os ferezeus: tenho poucos homens, eles se reunirão contra mim, vencer-me-ão e serei aniquilado com minha casa” (Gn 34,30). A reação de Jacó, de reprovação a seus filhos, pode ser uma maneira de dizer que Jacó, ao contrário de seus filhos, aceitara a proposta de Hemor com sinceridade. Jacó teme por si e por sua casa por conta do furor que se desencadeará entre os cananeus em virtude daquela ação violenta cometida por sua casa. Seus filhos, porém, mantêm-se recalcitrantes em sua maneira inconsequente

³⁶ Segundo De Vaux (2004, p. 49), o מֹהָר, *mōhar*, dote “é uma quantidade que o noivo era obrigado a pagar ao pai da moça. A palavra aparece na Bíblia somente três vezes: Gn 34,12; Ex 22,16; 1Sm 18,25. O montante podia variar segundo as exigências do pai, Gn 34,12, ou segundo a situação social da família, 1Sm 18,23. No caso de um casamento imposto depois do estupro de uma virgem, a lei prescreve o pagamento de 50 ciclos de prata, Dt 22,29. Mas trata-se de uma penalidade e o *mōhar* ordinário devia ser inferior a essa quantia. Essa representa mais ou menos o que o Faraó Amenófis III pagava às mulheres de Gezer destinadas a seu harém. Segundo Ex 21,32, 30 ciclos indenizavam pela morte de uma escrava, mas também isso era uma penalidade. Para o cumprimento de um voto, 30 ciclos representavam o valor de uma mulher, mas uma moça de menos de vinte anos era estimada somente em 10 ciclos, Lv 27,4-5”.

³⁷ “No es sólo una venganza, es una autêntica matanza, acompañada de una razia con enorme botín” (RAVASI, 1994, p.239).

de ser: “Acaso se trata a nossa irmã como uma prostituta?” (Gn 34,31), replicaram eles a seu pai.

Ravasi (1994, p. 240), em diálogo com Claus Westermann, se pergunta se a discrepância de posições entre Jacó e seus dois filhos não seria o reflexo de um período da história de Israel no qual crescia uma tensão geracional ou uma ruptura entre gerações ou, até mesmo, uma ruptura entre épocas. Seja como for, está claro que Simeão e Levi agem à revelia de seu pai, o qual até os censura, mas não é capaz de demovê-los de seus intentos nem de transpô-los a outro ponto de vista.

O Jacó de Gn 34 destoa significativamente do Jacó dos capítulos precedentes e, em parte, do Jacó de Gn 35. Gn 28,10–33,20 apresenta o caminhar de Jacó sobre uma rampa ascendente em todos os sentidos, como se vê, por exemplo, em Gn 32,10: “Eu não tinha senão meu cajado ao atravessar este Jordão, e agora posso formar dois bandos”. Em Gn 34, contudo, Jacó aparece, de certo modo, como vítima da incoerência de seus filhos.

Nos capítulos 35 a 37,1, os últimos deste ciclo conforme a estrutura proposta por Dillard; Longman III (2006, p. 48-49), Jacó é posto acima da inércia que o caracteriza no capítulo 34. Jacó volta a definir os rumos de sua casa em matéria de religião e deslocamento geográfico (Gn 35,2-14), culminando na recuperação de sua autoridade paterna ao arrogar para si o direito de escolher o nome do último filho de Raquel (Gn 35,16-20). Afinal de contas, como observa De Vaux (2004, p. 66-69), o Antigo Testamento reflete uma mentalidade cultural na qual o nome define o ser das coisas e, por consequência, nomear um filho é conhecê-lo no sentido de ter poder sobre ele³⁸.

Adiante, Jacó aparece ao lado de seu irmão Esaú no enterro de seu pai Isaac (35,27-29), o que faz lembrar a cena de Isaac e Ismael a sepultar seu pai Abraão (Gn 25,9). Após a morte de Isaac, Esaú e Jacó, em virtude de a terra não comportar seus volumosos patrimônios (Gn 36,6-7), separam-se: Esaú passa a morar em Edom (Gn 36,8), “um nome antigo [...] que designa o território situado ao sul de Canaã, habitado pelos edomitas” (MALY, 1975, p. 132)³⁹, enquanto Jacó permanece “na terra em que seu pai tinha morado, na terra de Canaã” (Gn 37,1).

³⁸ A recuperação da autoridade de Jacó em relação a seus filhos não é, contudo, de todo ascendente, como se vê sugerido em Gn 35,22.

³⁹ “un nombre antiguo [...] que designa el territorio situado al sur de Canaán, habitado por los edomitas” (MALY, 1975, p. 132).

A paternidade de Jacó, em especial a partir de sua saída da casa de Labão, define-se a partir e em função de sua casa, a qual está plenamente sob sua guia, proteção e autoridade. Seus filhos, ainda que possam agir à revelia de suas ordens, ouvem sua repreensão e lhe são submissos, como se vê na retirada de Siquém sob suas ordens. A casa de Jacó é, ainda que isto não seja dito gramaticalmente, uma verdadeira “casa paterna” (בֵּית־אָב, *bêt āb*).

1.2.2 O ciclo de Jefté (Jz 10,6–12,7)

À atual composição do livro dos Juízes subjaz uma história sobre a qual não se sabe o suficiente para que se façam afirmações totalmente assertivas. A despeito das muitas lacunas que as ciências bíblicas ainda não conseguiram sanar quanto a esse livro, há o consenso de que o atual estado do livro dos Juízes é o resultado de um longo desenvolvimento dentro de uma tradição inspirada, ao longo da qual diferentes extratos redacionais foram sendo formados, revisados e modificados, refletindo diferentes teologias e aspirações relacionadas, por certo, a diferentes momentos históricos (CROSSAN, 1971, p. 415-417; SCHMID, 2013, p. 109-110; SCHMIDT, 1994, p. 148-151).

Schmid (2013, p. 110) é da opinião de que o livro dos Juízes, em especial seus capítulos 9 a 10, remonta à época assíria (sécs. VIII–VII a.C.), devendo ser “entendido como um escrito programático da época posterior aos reis, que toma partido contra uma realeza institucionalizada em Israel e em favor de uma política conduzida por Deus por meio de personagens salvadoras carismáticas”. Nesse sentido, esse livro, ao invés de estar reduzido a um mero registro de tradições antigas sobre o assentamento na terra (séc. XII–XI a. C.), refletiria muito mais um programa político presente na época de sua redação (KONINGS, 2003, p. 94-96).

Do ponto de vista literário, o livro dos Juízes abrange o período entre a morte de Josué e o limiar do surgimento da monarquia, um período caracterizado pela organização tribal, fortemente marcado por ciclos que, grosso modo, delineiam-se assim: infidelidade-consequência-arrependimento-salvação. Em linhas gerais, a infidelidade diz respeito à idolatria; a consequência, à opressão por parte dos povos da terra; o arrependimento, ao clamor do povo dirigido ao Senhor; e a salvação, ao soerguimento divino de um שֹׁפֵט, *šōfēt*, isto é, “um juiz”, tendo, porém, mais traços de um “salvador” do que de um árbitro (SCHMIDT, 1994, p. 148).

Quanto à estrutura do livro dos Juízes, Dillard e Longman III observam que o livro consta de três partes distintas: um prólogo (Jz 1,1–2,5), um núcleo (2,6–16,31) e um epílogo ou apêndice (Jz 17,1–21,25). O prólogo amarra a continuidade da história à narrativa anterior de Josué e prepara o caminho para os relatos seguintes. O núcleo é composto de um conjunto de narrativas sobre os juízes sob o arco de uma concepção cíclica do tempo, conforme assinalada no parágrafo anterior. O epílogo ou apêndice, por sua vez, apresenta narrativas que preparam o caminho para uma virada em relação à monarquia, cuja continuidade se dá em Samuel e Reis (2006, p. 120-123).

Dentre as narrativas que compõem o núcleo, está o ciclo de Jefté (Jz 10,6–12,7). O ciclo de Jefté se inicia com um prelúdio (Jz 10,6-18) no qual se apresenta a infidelidade do povo ao adorar outros deuses (Jz 10,6; cf. 2,6–3,6), o estado de sofrimento do povo sob a opressão amonita como consequência da infidelidade (Jz 10,7-9), o clamor do povo arrependido (Jz 10,10-16) e uma pergunta por quem será o homem que os libertará (Jz 10,17-18). A pergunta prepara o palco para o aparecimento de Jefté.

Jefté é galaadita e guerreiro valente. Ele é filho de uma “prostituta” (הַזִּיר, *zônâ*) com Galaad, nome que designa tanto a sua cidade quanto o seu pai (Jz 11,1). Seu pai Galaad tem uma mulher, uma esposa oficial, a qual lhe dá filhos que, uma vez crescidos, expulsam Jefté da casa paterna sob a alegação de que ele, por ser filho de uma mulher estrangeira, não teria parte na herança de seu pai Galaad (Jz 11,2). Jefté, uma vez expulso da casa paterna, passa a residir em Tob, onde reúne em torno de si uma turma de mercenários que andava com ele (Jz 11,3).

Sob o peso da guerra amonita, os anciãos de Galaad vão a Tob à procura de Jefté (Jz 11,4-5). Encontrando-o, dizem-lhe: “Vem, sê nosso comandante, para que façamos guerra contra os amonitas” (Jz 11,6). A resposta de Jefté é confrontadora: “Não fostes vós que me odiastes e expulsastes da casa de meu pai? Por que vindes a mim agora que vos achais em aflição?” (Jz 11,7). Alter (1997, p. 31-32) vê nesse versículo um indício de que a expulsão de Jefté se tratou de um pronunciamento formal de perda de direito à herança ouvido por testemunhas – ao que parece, os anciãos. Os anciãos retomam a palavra: assumem que precisam de Jefté, reforçam o convite para que combata os amonitas e prometem-lhe fazê-lo chefe sobre eles, como também sobre todos os habitantes de Galaad (Jz 11,8). Sob

essas condições, Jefté aceita a proposta dos anciãos, os quais tomam o Senhor como testemunha daquele acordo (Jz 11,9-10). Jefté parte com os anciãos como chefe e comandante e, chegando a Masfa, um santuário de Israel (cf. Gn 31,49), repete perante o Senhor as palavras do acordo que fizeram (Jz 11,11).

Jefté, na posição de comandante e chefe de Galaad, lança mão de mensageiros para demover o rei dos amonitas de sua postura belicosa por meio de um confuso arrazoado sobre as razões pelas quais o rei dos amonitas agia mal ao guerrear contra Israel (Jz 11,12-27). “Mas o rei dos amonitas não deu ouvidos às palavras que Jefté lhe mandara dizer” (Jz 11,28).

Após a malsucedida tentativa de contornar essa situação via tática diplomática, lê-se: “Então o Espírito do Senhor veio sobre Jefté, que atravessou Galaad e Manassés, passou por Masfa de Galaad e, de Masfa de Galaad, passou aos amonitas”. A imagem do “Espírito do Senhor” (רוּחַ יְהוָה, *Rûah Adonay*) vindo sobre Jefté reclama ser interpretada à luz da tríplice repetição do verbo עָבַר [*‘ābar*] (ele atravessou), sugerindo, como observa Wolff (2007, p. 67-77), uma atividade vivificante e autorizadora do “Sopro do Senhor” (רוּחַ יְהוָה, *Rûah Adonay*), fazendo de Jefté um “homem autorizado” para a missão de atravessar caminhos e vencer seus inimigos.

Na sequência da narrativa, lê-se que Jefté fez um voto ao Senhor nestes termos: “Se entregares os amonitas nas minhas mãos, aquele que sair primeiro da porta da minha casa para vir ao meu encontro quando eu voltar são e salvo do combate contra os amonitas, esse pertencerá ao Senhor, e eu o oferecerei em holocausto” (Jz 11,30-31).

O termo “voto” é tradução da palavra hebraica נָדַר, *neder*, a qual designa, segundo Wakely (2011, p. 40-41), uma proclamação formal de caráter público cujo objetivo é assegurar a ajuda, proteção ou provisão do Senhor. O termo “holocausto”, por sua vez, é tradução da palavra hebraica עֹלָה, *‘ôlâ*, a qual designa, segundo Averbeck (2011, p. 405-415) e De Vaux (2004, p. 453-455), um sacrifício no qual a vítima é inteiramente queimada. Partindo dessa compreensão, torna-se mais claro que Jefté visa a assegurar o bom êxito na batalha prometendo ao Senhor que lhe ofereceria em holocausto aquele que primeiro saísse de sua casa ao seu encontro por ocasião de seu retorno.

Jefté parte para a batalha e ataca os amonitas e porque “o Senhor os entregou em suas mãos”, Jefté os derrota, conquista suas cidades e subjuga-os aos filhos de Israel (Jz 11,32-33).

Jefté, comandante e chefe vitorioso, volta para Masfa, à sua casa, e eis que a sua única filha lhe sai ao encontro dançando ao som de tamborins (Jz 11,34)⁴⁰. Ao vê-la, rasga suas vestes e brada: “Ai! Ai! filha minha! Tu me prostraste em angústia! Tu estás entre os que fazem a minha desgraça! Fiz um voto e não posso recuar!” (Jz 11,35). A filha de Jefté o encoraja a levar a termo o compromisso que ele fizera com o Senhor alegando que este entregara seus inimigos em suas mãos (Jz 11,36). O único pedido de sua filha é para que seu pai a deixe ir errante pelos montes a fim de chorar sua virgindade com suas amigas (Jz 11,37). Seu pai concede-lhe permissão para fazê-lo e, ao fim de dois meses, ela retorna a seu pai e ele cumpre o voto que fizera (Jz 11,38). Em seguida, anota-se que “procede daí este costume em Israel: de ano em ano, as filhas de Israel saem quatro dias a celebrar sobre a filha de Jefté, o galaadita” (Jz 11,39-40). O ciclo de Jefté se encerra em Jz 12,1-7.

Alter (1997, p. 29-30), ao confrontar esse relato com os resultados das pesquisas históricas, escreve:

Ora, os estudiosos de história, com certa plausibilidade, veem a história toda do juramento e do sacrifício como um conto etiológico destinado a explicar o curioso costume anual, mencionado no fim do capítulo, de as filhas de Israel irem às montanhas lamentar-se por quatro dias. Dificilmente estamos em posição de decidir quanto aos fatos históricos envolvidos. Talvez tenha existido um Jefté que realmente sacrificou a filha (em desobediência, é claro, à mais estrita proibição bíblica) e depois um culto local desenvolveu-se em torno da morte da jovem. O mais provável é que na região de Galaad houvesse um culto pagão – digamos, de uma deusa do tipo Perséfone – que foi adotado pelas mulheres israelitas; quando a origem desses ritos foi esquecida, inventou-se a história para que eles fossem explicados.

Essas observações de Alter são importantes por dois motivos: primeiro, por sublinhar que essa narrativa tem uma intenção, nesse caso, explicar um costume local; segundo, por destacar que não há coincidência histórica entre narrativa e acontecimento. Diante disso, fica claro que o único objeto fora do campo das hipóteses é o próprio texto enquanto literatura.

⁴⁰ Um costume refletido, por exemplo, em Ex 15,20; 1Sm 18,6; Sl 68,25.

O texto, enquanto tal, deixa ver que a casa confere ao pai um status de plena autoridade sobre sua filha⁴¹, razão por que não há quem o impeça de sacrificá-la ou sequer tente fazê-lo. Isto se explica, segundo De Vaux (2004, p. 42), pelo fato de o Antigo Testamento refletir uma cultura marcadamente patriarcal, na qual os pais têm sobre os filhos autoridade total, que chegava, em algumas épocas da história de Israel, a incluir o direito de vida e de morte. Isto não se aplicava, por certo, aos filhos casados, desde que esses tivessem suas próprias casas. Se ainda compusessem a comunidade de habitação do pai, mesmo casados, estariam sob autoridade análoga. Não sem razão, o termo bíblico privilegiado para designar a família israelita é בֵּית־אָב, *bêt ʾāb*, “casa do pai/casa paterna”. Esta, mais do que um dado biológico, é uma estrutura psíquica forjada no decurso de uma longa experiência histórica cujas raízes se perdem no desconhecido.

Comparando a paternidade de Jacó com a de Jefté, uma diferença salta aos olhos: Jacó, por mais que goze da autoridade que sua casa lhe confere, resvala vez por outra; Jefté, pelo contrário, não deixa soar outra voz que não seja a sua. Talvez essa diferença se explique, dentre outras coisas, pelo grau de solidez que caracteriza a casa de ambos, sendo a casa de Jefté claramente mais sólida sob vários aspectos⁴².

Até aqui, apresentou-se o pai no seu sentido mais natural, que é o de natureza biológica ou parental. Adiante, pode-se ver que o emprego do termo pai extrapola em muito esse aspecto e assume outras representações.

⁴¹ Como também sobre tudo quanto está em sua casa.

⁴² Por grau de solidez, leia-se grau de autoridade do pai sobre sua prole. Jacó, diferentemente do incontestável Jefté, chega a ser vítima da inconsequência de seus filhos que, apesar de serem-lhe submissos, também agem à revelia da autoridade paterna (cf. Gn 34). A autoridade de Jacó é, pois, relativa, enquanto a de Jefté é absoluta. Para uma leitura do ciclo de Jefté pelo viés da crítica à violência contra as mulheres, cf. TRIBLE, P. *Texts of terror: Literary-feminist readings of biblical narratives*. Philadelphia: Fortress Press, 1984; BACHMANN, M. L. G. Mulheres no livro dos Juízes. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)* 2 (2017) p. 105-121. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Ribla/article/view/8029>> Acesso: 29/NOV 2020.

1.3 OUTRAS REPRESENTAÇÕES DE PAI

No Antigo Testamento, o emprego do termo pai designa, na maioria das vezes, o pai em sentido estrito e lato, isto é, o pai enquanto gerador ou ascendente (BARTON, 1998, p. 5). No entanto, em razão da força simbólica do pai, esse termo também é empregado sob outras conotações, as quais se inscrevem, por assim dizer, no campo da linguagem figurada e designam, dentre outras coisas, um fundador ou protetor, como também um cargo ou título.

1.3.1 Fundador ou protetor

Na genealogia de Caim, lê-se que Jabel “foi o pai dos que vivem sob tendas e têm rebanhos” (Gn 4,20) e que seus irmãos Jubal e Tubalcaim foram, respectivamente, os pais “dos que tocam lira e charamela” e “de todos os laminadores em cobre e ferro” (Gn 4,21-22). Nesse caso, o termo pai é empregado como uma maneira para designar o fundador de uma classe de pessoas qualificadas em determinada matéria: fabricar tendas, criar rebanhos, tocar instrumentos e trabalhar com metais.

Em 2Mc 14,37, fala-se de Razis, um ancião de Jerusalém que, por sua bondade em relação a seus concidadãos, é chamado por estes de pai: “Certo Razis, um dos anciãos de Jerusalém, foi então denunciado a Nicanor. Era um homem interessado por seus concidadãos, de muito boa fama, a quem, por sua bondade, chamavam de pai dos judeus”. Em Jó 29,16, Jó é designado com “pai dos pobres”, cuja razão é o fato de ele acudir sob sua proteção os necessitados (Jó 31,16-22). Nesse caso, o termo pai é empregado para designar quem desempenha a função de protetor, quer seja de concidadãos em sentido mais genérico, como é o caso de Razis, quer seja da parcela mais empobrecida de sua pátria, como é o caso de Jó.

1.3.2 Cargo ou título

O termo pai é usado também para alguém que está em posição de autoridade, designando, por exemplo, cargos e títulos, como se vê nos exemplos abaixo.

Saul, por ser rei, é chamado por Davi de pai (1Sm 12,12) e a investidura régia corresponde, em Is 22,21, à elevação ao status de pai. Nesse campo da realeza, os mais altos dignitários do rei também podem ser chamados de pai. José, por ser governador da casa de Faraó e de todo o Egito, é apresentado como sendo um pai para Faraó (Gn 45,8). Semelhante é o que ocorre com Amã que, por sua posição no reino, é chamado de “um segundo pai” (Est 3,13f), o que faz pensar no termo pai como um título real pertencente ao rei (o primeiro pai), mas que ele pode conferir a alguém.

A passagem de 2Rs 2,11-13 sugere que Elias, por ser mestre de Eliseu, recebia deste a designação de pai, o que se confirma na apresentação dos discípulos dos profetas como “filhos dos profetas” (1Rs 20,35; 2Rs 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1) e na reação de Amós perante Amasias: “Não sou um profeta, nem filho de profeta” (Am 7,14) (SICRE, 1996, p. 240-241).

Em Jz 17,10, leem-se as palavras que Mica dirige a um levita errante: “Fica comigo, sê para mim pai e sacerdote e te darei dez ciclos de prata por ano, roupa e alimento”. Essa passagem bíblica, ainda que um pouco lacônica, é vista por muitos biblistas como suficientemente clara para afirmar que o termo pai é também usado para designar sacerdotes (BARTON, 1998, p. 5; STOEGER, 1983, p. 781; WRIGHT, 2011, p. 215).

Todos os exemplos elencados em 1.3 deixam claro que o emprego do termo pai está para além da dimensão biológica ou parental, estendendo-se ao campo figurado, no qual é usado, sobretudo, como título de reconhecimento de pessoas por sua importância, por seu testemunho e, sobretudo, por sua autoridade em razão do cargo que ocupam.

2. DEUS COMO PAI NA BÍBLIA

A despeito das muitas representações de Deus presentes na Bíblia, predomina, nas teologias e comunidades cristãs ocidentais, a ideia de Deus como Pai. O consenso ao redor dessa ideia de Deus como Pai é tal que dispensa exemplificações.

Há, sem dúvida alguma, muitos trabalhos acadêmicos que se interrogam pelos processos históricos e intencionalidades que subjazem à representação de Deus como Pai, bem como sobre os efeitos, deletérios na maioria das vezes, que tal representação de Deus costuma desencadear para as relações interpessoais. Esses trabalhos, que começaram a aparecer de maneira mais elaborada nos movimentos intelectuais do século XX, são devedores incontestes das teologias da libertação e, sobretudo, das teologias feministas (GIBELLINI, 2012, p. 415-445).

Neste capítulo, longe de inscrever-se no amplo campo das discussões sobre a representação de Deus como Pai, assume-se como horizonte de análise e discussão a representação de Deus como Pai na Bíblia e suas possíveis continuidades e descontinuidades com as representações do pai (humano) discutidas no capítulo anterior.

Considerando-se que os sentidos das representações de Deus como Pai estão de certo modo vinculados a seus respectivos contextos, decidiu-se por delimitar os contextos a serem considerados neste capítulo, a saber: o contexto do êxodo-educação e o contexto da monarquia, no Antigo Testamento, e o contexto da vida de Jesus, no Novo Testamento.

Para que não se incorresse no acúmulo de uma massa excessiva de dados tratados apenas genericamente, optou-se pela eleição de algumas passagens bíblicas nas quais Deus aparece representado como Pai, implícita ou explicitamente, e que pertencem aos contextos supracitados. Assim, para tratar da representação de Deus como Pai no contexto do êxodo-educação, tomou-se Ex 4,18-23 e Dt 8,1-6; para Deus como Pai no contexto da monarquia, lançou-se mão de 2Sm 7,11b-16; e para Deus como Pai no contexto da vida de Jesus, elegeu-se Lc 6,35-36 e alguns de seus paralelos temáticos.

Para a análise dos textos em seus respectivos contextos, chega-se a lançar mão de um e outro recurso no viés do método histórico-crítico, mas predomina a análise sincrônica desses textos.

2.1 NO ANTIGO TESTAMENTO

No Antigo Testamento, poucas vezes Deus é explicitamente apresentado como Pai: Dt 32,6; 2Sm 7,14; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6; Sl 68,5; 89,26; Sl 103,13; Pr 3,12; Sir 23,1.4; Is 66,16; 64,8; Jr 3,4.19; Ml 1,6; 2,10 são algumas passagens que permitem constatá-lo. Há outras passagens em que Deus aparece como Pai, porém apenas implicitamente, a exemplo de Ex 4,22; Dt 1,31; 8,5; Sl 2,7; Jr 31,20 (BOFF, 1980, p. 37; MAGGI, 2018, p. 43).

As passagens acima elencadas estão vinculadas a contextos histórico-literários que reclamam ser considerados para a interpretação das passagens a eles vinculadas. A opção por passagens vinculadas aos contextos do êxodo-educação (Ex 4,18-23; Dt 8,1-6) e da monarquia (2Sm 7,11b-16) encontra sua razão de ser na importância capital de que gozam tais contextos para a história do povo de Israel – quer em perspectiva bíblica ou científica – e, em especial, porque esses contextos marcam a transposição de limiares teológicos no interior da Bíblia.

2.1.1 No contexto do êxodo-educação (Ex 4,18-23; Dt 8,1-6)

A principal razão para fundir gramaticalmente as palavras êxodo e educação provém da constatação de que a educação aqui mencionada remonta à caminhada engendrada pelo êxodo do Egito, do qual é continuadora e perpetuadora. Todavia, para fins didáticos, há que se trabalhá-las a princípio separadamente para, em seguida, explicitar melhor sua relação.

O livro intitulado Nomes (תַּנְחֻם, *šēmôṭ*], na Bíblia Hebraica, ou Êxodo (ἔξοδος, *exodos*), na LXX⁴³, pode ser estruturado de várias formas a depender dos dispositivos literários e temáticos a serem considerados pelo exegeta. Schwantes (2016, p. 14) estrutura-o em quatro blocos temáticos: A fuga para a liberdade (1–15); A preservação no deserto (15–18); A lei no Sinai (19–24); O santuário/tabernáculo (25–40).

⁴³ Enquanto o título grego enfatiza os processos e põe a caminho (ἔξ, *ex*: para fora + οδος, *odos*: caminho), o título hebraico (תַּנְחֻם, *šēmôṭ*: nomes) acentua as identidades e dá rosto aos que experimentam a libertação do Egito. A relação entre ambos os títulos é de complementaridade, em especial porque faz ver que a identidade do povo de Israel fundamenta-se numa experiência de libertação (SCHWANTES, 2016, p. 11-12).

O bloco literário inicial formado pelos caps. 1–15 subdivide-se em cinco seções: 1–2 (introdução); 3–6 (o envio de Moisés); 7–14 (os sinais); 15 (conclusão salmódica). A segunda seção (3–6), por seu turno, comporta cinco subseções: 3,1–4,17; 4,18–31; 5,1–6,1; 6,2–13; 6,14–27. A segunda subseção (4,18–31), por sua vez, é composta por quatro subunidades: 18–23; 24–26; 27–28; 29,31 (SCHWANTES, 2016, p. 21–127), dentre as quais a primeira (18–23) é a subunidade a ser considerada para tratar de Deus como Pai no contexto do Êxodo.

(18) Saindo, Moisés voltou para Jetro, seu sogro, e lhe disse: “Deixa-me ir e voltar a meus irmãos que estão no Egito, para ver se ainda vivem.” Respondeu Jetro: “Vai em paz.”

(19) O Senhor disse a Moisés, em Madiã: “Vai, volta para o Egito, porque estão mortos todos os que atentavam contra a tua vida!” (20) Tomou, pois, Moisés a sua mulher e seus filhos; fê-los montar num jumento e voltou para a terra do Egito. Moisés levou em sua mão a vara de Deus. (21) E o Senhor disse a Moisés: “Quando voltares ao Egito, saibas que todos os prodígios que coloquei em tua mão, hás de realizá-los na presença de Faraó. Mas eu lhe endurecerei o coração para que não deixe o povo partir. (22) Dirás a Faraó: Assim falou o Senhor: o meu filho primogênito é Israel. (23) Eu te disse: ‘Deixa partir o meu filho, para que me sirva!’ Mas, uma vez que recusas deixá-lo partir, eis que farei perecer o teu filho primogênito.” (Ex 4,18–23).

Esta subunidade, cuja tônica faz ecoar os imperativos “anda” e “liberta”, é palco da interpenetração de duas ênfases temáticas que perpassam todo o primeiro bloco literário do Êxodo (Ex 1–15): as opressões faraônicas, por um lado, e as tentativas de libertação, por outro. Inscrita na segunda seção desse primeiro bloco (Ex 3–6), esta subunidade enraíza-se no capítulo 3, o qual, conforme Schwantes (2016, p. 52), é fundante, decisivo para Israel, constituindo o rebento das tradições proféticas e libertadoras da Bíblia.

As primeiras palavras do versículo 18 figuram como um elemento de transição das cenas apresentadas em Ex 3,1–4,17: וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיָּשָׁב אֶל-יֶתֶר, *Wayyēlek Mōšeh wayyāšāb ʾel Yeter*, “E andou Moisés e voltou para Jetro” (Ex 4,18) e pressupõem as últimas palavras de Ex 3,1: וַיָּבֹא אֶל-הַר הָאֱלֹהִים חֹרֵב, *wayyābō ʾel har hā ʾēlōhīm ḥōrēbā*, “e veio ao monte de Deus, ao Horeb”. Além de ser um versículo de transição, o versículo 18 é o único em que está presente o diálogo, sendo os versículos 19–23 lugar de intercalação entre narrativa e discurso direto⁴⁴.

⁴⁴ Segundo Ska (2003, p. 224–225), há indícios suficientes para conceber Ex 3,1–4,18 como um relato tardio, enxertado entre Ex 2,23a e 4,19. Neste trabalho, porém, privilegiou-se o atual estado do texto.

As personagens desta subunidade são: Moisés, seu sogro Jetro, o Senhor, a mulher de Moisés e seus filhos. Mencionam-se, ainda, os irmãos de Moisés que habitam o Egito (v. 18), os que atentaram contra a vida de Moisés (v. 19), Faraó (v. 21) e o filho primogênito do Faraó (v. 23). Há três anotações de lugar, sendo a primeira e a terceira apenas implícitas: Horeb⁴⁵, Madiã e o caminho para o Egito⁴⁶. Os filhos de Israel recebem quatro designações: na boca de Moisés, são “irmãos” aos quais ele deseja ir (v. 18); nos lábios de Deus, são “o povo” (v. 21), seu “filho primogênito” (v. 22) e seu “filho” (v. 23). Estas duas últimas designações, em especial, são fundamentalmente importantes para discussão sobre a paternidade de Deus.

Da expressão בְּנֵי בְכוֹרִי, *běni bĕkōrî*, filho meu/primogênito meu, convém tecer uma sucinta consideração sobre o termo בְּכוֹרִי, *bĕkōrî*. Este, cuja forma lexical é בְּכוֹר, *bĕkōr* ou בְּכוֹר, *bĕkôr*, aparece vinte vezes no Êxodo (Ex 4,22.23; 6,14; 11,5 [4 vezes]; 12,12.29 [4 vezes]; 13,2.13.15 [4 vezes]; 22,28; 34,20), referindo-se ao povo de Israel como filho do Senhor (Ex 4,22), ao filho de Faraó (Ex 4,23), a Rubem (Ex 6,14), aos primogênitos da terra do Egito – quer humanos, quer animais – (Ex 11,5; 12,12.29; 13,15) e aos primogênitos do povo de Israel – quer humanos, quer animais – (Ex 13,2.13; 22,28; 34,20)⁴⁷.

Em todas essas passagens, “primogênito” designa o “primeiro filho macho de”, com exceção de Ex 4,22, em que primogênito, não obstante seu gênero gramatical masculino, parece referir-se a Israel enquanto “povo” no sentido mais amplo da palavra. Afinal de contas, seria demasiado absurdo interpretar as palavras “meu filho primogênito é Israel” como se referindo apenas aos machos, uma vez que o êxodo do Egito abarca todo o povo de Israel.

A primogenitura, nessas passagens, não é uma questão que se explica ou se debate; ao que parece, sua redação pressupunha destinatários que conheciam o significado prático da primogenitura. Na discussão sobre a representação do pai em 1.1.1 e 1.2.1, viu-se, por exemplo, que a primogenitura contém em si o direito à

⁴⁵ A forma verbal “saindo” pressupõe o deslocamento de Moisés do Horeb (Ex 3,1). Yamauchi (1998, p. 525) observa que “teorias quanto à localização do Horebe ou Sinai têm incluído: 1) a montanha vulcânica al-Hrob, em Madiã, no sudeste de Aqaba; 2) Jebel al-Halal, 50 km a oeste de Cades-Barneia; 3) Sinn Bishr (600 m de altura), 50 km a sudeste de Suez e 4) um dentre três picos no sul do Sinai”.

⁴⁶ O versículo 21, se lido à luz do versículo 20, faz pensar que o Senhor se dirige a Moisés enquanto este regressava ao Egito.

⁴⁷ Dados coletados do BibleWorks, 2006, versão 7.

benção do pai, cujo efeito prático é a entrega da maior parte da herança ao primogênito e a afirmação da autoridade ou primazia deste sobre seus irmãos. Ademais, observou-se que a primogenitura, a priori determinada pela “hierarquia etária” (CHWARTS, 2012, p. 143) dos filhos, pode ser transferida mediante a determinação do pai, como procedeu Abraão, ou tomada pela astúcia de um irmão, como o fez Jacó. Mesmo sendo contestável uma leitura da primogenitura no Êxodo à luz da primogenitura do Gênesis, não parece haver, no Êxodo, algo que implique negar, em termos gerais, tal possibilidade.

No contexto desta subunidade, o sentido prático da primogenitura ganha contornos mais claros nas primeiras palavras do versículo 23: שְׁלַח אֶת-בְּנִי וְיַעֲבֹדֵנִי, *šallah èt bēnî wěya‘abdēnî*, “Deixa partir meu filho, para que me sirva!”. O imperativo נְשַׁלַּח, *šallah*, “deixa partir!”, por estar posto após a declaração “o meu filho primogênito é Israel” (v. 22), parece ser uma exigência do cumprimento de um direito inalienável de que goza o povo em virtude de ser este povo filho primogênito do Senhor ou, de modo diferente ou complementar, do direito e dever que o Senhor tem em relação a seu povo por ser este seu filho primogênito (v. 22). Na continuação, a forma verbal וְיַעֲבֹדֵנִי, *wěya‘abdēnî*, “para que me sirva”, cuja forma lexical é עָבַד, *‘abad*, ele serviu/serve, e antecede Ex 4,23 aparecendo em Ex 1,13.14; 3,12; 4,10, sugere uma das prerrogativas constitutivas do direito de primogenitura: receber a bênção paterna à luz da qual deverá continuar o legado da casa paterna⁴⁸.

A exigência do Senhor é tal, que leva consigo uma ameaça: “uma vez que recusas deixá-lo partir, eis que farei perecer o teu filho primogênito” (Ex 4,23). Da maneira como isso está posto, pode-se pensar numa partilha comum entre o Egito e o povo de Israel quanto à primogenitura como fundamento para as exigências do Senhor. Para o Faraó, a novidade é apenas uma: o anúncio de que Israel é filho primogênito do Senhor, de que o povo escravizado tem um Pai. Tal anúncio teria soado demasiado estranho aos ouvidos de Faraó? Talvez, sim, no que tange ao aparecimento do Pai de um povo escravizado, mas não tanto em relação à paternidade divina em si, especialmente se considerada a mentalidade presente nas teologias do Egito no que tange à paternidade divina.

⁴⁸ Segundo Chwartz (2012, p.143), a afirmação da primogenitura de Israel equivale a dizer que “a razão de ser de Israel é servir a Deus como um primogênito serve a casa de seu pai, constituindo o elo de continuidade da linhagem patriarcal, ao contrário dos outros filhos consanguíneos que fundam sub-linhagens aparentadas”.

A despeito da impossibilidade de abarcar a plurívoca e policromática cultura egípcia, a egiptologia atual dispõe de informações suficientes para afirmar que, em certos períodos da história egípcia, esteve presente a ideia de que os faraós eram filhos dos deuses. Tasker (2001, p.47-74), após analisar dados de pesquisas realizadas nas pirâmides de três grandes centros político-religiosos do Egito – Heliópolis, Mênfis e Tebas –, concluiu que, em linhas gerais, pode-se dizer que habitavam a cultura egípcia teologias segundo as quais o faraó era filho primogênito do Deus Rá, o qual lhe era Pai providente na vida temporal e no mundo dos deuses.

Guardadas as devidas ressalvas quanto às diferenças entre a paternidade de Rá e a paternidade do Senhor, pode-se ver na subunidade em apreço traços característicos de um tempo marcado por ideias segundo as quais humanos poderiam ser filhos de uma determinada divindade. O texto de Ex 12,12, no qual a morte dos primogênitos do Egito é interpretada como uma maneira de fazer “justiça sobre todos os deuses do Egito”, talvez reflita essa mentalidade.

A ameaça de matar o primogênito do Faraó reveste-se de fundamental importância quando se leva em consideração que o primogênito é o sucessor do pai no trono, cuja função precípua consiste em controlar a manutenção da ordem da criação com vistas a evitar o retorno ao caos primordial antes superado pelo poder de Rá (TASKER, 2001, p. 47-74). A morte do primogênito, conseqüentemente, configura risco à garantia da continuação da harmonia do mundo criado.

Tendo isto presente, esperar-se-ia que o Senhor entrasse em um litígio direto com a divindade da qual Faraó é filho. Todavia, em nenhum momento se faz menção, nesta subunidade, a um conflito entre duas divindades. O conflito do Senhor se dá é com o Faraó, cujo filho primogênito é posto em paralelo com o povo de Israel, filho do Senhor. A pergunta pela razão disso obterá tantas respostas quantos forem os pontos de partida para respondê-la. A ausência de referência explícita a uma divindade egípcia em particular pode ser vista, dentre outras coisas, como um silêncio desdenhoso ou como uma maneira de apresentar o Faraó como alguém que, se pretendendo divino, não é capaz de salvar seu próprio filho nem de manter-se de pé ante o Deus Pai dos escravizados. Seja como for, o “conflito se refere ao poder paternal, e, em relação com o primogênito, o Deus de Israel e o Rei

do Egito combatem-se num encontro frontal” (CHILDS, 2003, p. 132, tradução nossa)⁴⁹.

Assim como o filho primogênito do Faraó figura como quem, sucedendo o Faraó, daria continuidade à harmonia estabelecida pela divindade egípcia, o povo de Israel, em razão de ser filho primogênito do Senhor, precisa ser libertado para também dar continuidade ao projeto do Senhor firmado com Abraão, Isaac e Jacó (Ex 3,1-21). Deste modo, o imperativo “Deixa partir meu filho” (Ex 4,23) e a explicação “para que sirva [na montanha]!” (Ex 4,23) assentam-se num direito intrínseco à primogenitura acenado alhures, a saber, receber a bênção paterna. Sim, pois, a caminhada do povo para ir servir ao Senhor na montanha (comp. Ex 4,23 com Ex 3,12) equivale à escuta da Lei (Ex 19–24) que, por sua vez, constitui a bênção fundamental a partir e à luz da qual o povo de Israel, filho primogênito do Senhor, dará continuidade à promessa cujo objetivo é uma nova vida numa terra de liberdade⁵⁰.

A postura recalcitrante de Faraó, previamente anunciada, implica uma ameaça à altura: “uma vez que recusas deixá-lo [meu filho primogênito Israel] partir, eis que farei perecer o teu filho primogênito” (Ex 4,23). Tal ameaça torna-se compreensível quando lida, dentre outros pontos de partida, à luz da lei do talião e da instituição do *gō ʿēl*.

A lei do talião, cuja formulação está presente em Ex 21,23-25 (par. Lv 24,17-22; Dt 19,21) e é amplamente popularizada pelo dito “olho por olho, dente por dente”, constitui “um princípio jurídico segundo o qual a pena deve ser proporcional à ofensa”⁵¹. A ameaça do Senhor, se interpretada à luz deste princípio jurídico, pode ser concebida como um ato de justiça desde um ponto de vista que tem a proporcionalidade do dano como critério para o ajuste de contas. Nesta perspectiva, escreve Alonso Schökel (1994b, p. 27):

⁴⁹ “El conflicto se refiere al poder paternal, y, en relación con el primogénito, el Dios de Israel y el Rey de Egipto se han batido en un encuentro frontal” (CHILDS, 2003, p. 132).

⁵⁰ Na bênção de Isaac a Jacó, por exemplo, acentuam-se os frutos da terra, o respeito dos povos e dos irmãos como constitutivos da bênção que o pai dá ao primogênito (Gn 27,27-29).

⁵¹ Nota de rodapé de *A BÍBLIA*. Tradução Ecumênica da Bíblia, 1994, p. 129. Sobre a lei do talião (do latim: *lex*, “lei” e *talís*, “tal”, “idêntico”), Von Rad (1976, p. 251-252, tradução nossa) sublinha que seria inapropriado supor que “olho por olho e dente por dente” constitua o princípio central do pensamento jurídico refletido no Antigo Testamento, pois “o pensamento jurídico do antigo Israel não se ergue sobre o alicerce de uma compreensão rigorosamente ‘equivalente’” [El pensamiento jurídico del antiguo Israel no se levanta sobre la base de una compensación rigurosamente “equivalente”].

Como filho primogênito de Deus, o povo é livre. Se um dia caiu pela violência na escravidão, é injusto retê-lo. Seu Pai reclama sua liberdade e vai resgatá-lo da escravidão. Se o Faraó não cede por bem, entendendo as razões, cederá por mal, quando se aplicarem a lei do talião. Por que o Faraó abusa o primogênito do Senhor? Pois, então, o Senhor fará morrer o primogênito do Faraó (tradução nossa)⁵².

Quanto à instituição do *gō ʿēl*, duas observações preliminares são importantes: a primeira, de natureza gramatical, consiste em sublinhar que *gō ʿēl* é a transliteração do substantivo hebraico לַאֲלֹהִים, *gō ʿēl* que, por sua vez, está intimamente relacionado ao verbo לָאָל, *gā ʿāl*, sendo este traduzível por “vingar, resgatar, redimir, remir, salvar, libertar, livrar, reivindicar, reclamar para si”, razão por que לַאֲלֹהִים, *gō ʿēl* é comumente traduzido por “vingador, resgatador, reivindicador, redentor, libertador”, aquele que exige e faz valer a הַלְוָה, *gē ʿullâ*, isto é, “o direito de resgate” (HUBBARD JUNIOR, 2011, p. 765-769; KIRST, 2014, p. 36); a segunda, de cunho bíblico-histórico, diz respeito ao contexto privilegiado da instituição do *gō ʿēl*: “a solidariedade familiar” no sentido mais amplo da expressão e provavelmente enraizada na experiência de caminhada pelo deserto e nas tentativas de organização da vida como comunhão de tribos, cujas circunstâncias reclamavam para as famílias a figura do “protetor, defensor, libertador” do indivíduo e do grupo, ou seja, do *gō ʿēl* (DE VAUX, 2004, p. 43-44) (cf. Jr 32,6-7; Rt 2,20; 3,12; 4,4-10).

Nos contextos do primeiro bloco literário do Êxodo (1–15) e da segunda sessão desse bloco (3–6), a exigência de libertação para o povo de Israel, seguida pela ameaça de fazer morrer o filho primogênito do Faraó, sugere a identificação do Senhor com a figura do *gō ʿēl*. Por ocasião do comissionamento de Moisés, o Senhor promete libertar o povo de Israel da escravidão (Ex 6,6). Conforme observa Hubbard Junior (2011, p. 767), o verbo לָאָל, *gā ʿāl*, neste contexto, faz pensar num resgate “como salvamento de um povo escravizado por meios coercitivos militares” que anelava pela intervenção de um *gō ʿēl* que lhe fizesse justiça. Talvez seja por isso

⁵² “Como hijo primogénito de Dios, el pueblo es libre. Si un día cayó por la violencia en la esclavitud, es injusto retenerlo. Su Padre reclama su libertad y acude a rescatarlo de la esclavitud. Si el Faraón no cede por las buenas, atendiendo a razones, cederá por las malas, cuando le apliquen la ley del talión. ¿Que el Faraón se ensaña con el primogénito del Señor?; pues entonces el Señor dará muerte al primogénito del Faraón” (ALONSO SCHÖKEL, 1994, p. 27).

que, no desfecho celebrativo do primeiro bloco literário do Êxodo, Israel autocompreende-se como povo libertado da escravidão pelo Senhor (Ex 15,13)⁵³.

A discussão acima, não obstante seu caráter conciso e panorâmico, faz ver que a declaração “o meu filho primogênito é Israel” e o imperativo “Deixa partir o meu filho!” assentam-se sobre a representação de Deus como um Pai que faz as vezes de um inelutável *gō ʾēl* que age resoluta e obstinadamente para resgatar/libertar seu filho primogênito Israel da escravidão à qual este fora submetido. A natureza dessa paternidade não entra em discussão na subunidade de Ex 4,18-23 nem em qualquer outra parte do Êxodo. Deixa-se ver, contudo, o traço distintivo, o qual, decerto intuído do âmago da experiência feita pelo povo escravizado e habitando as entrelinhas do texto, identifica a paternidade de Deus com a função de libertar. No presente contexto, pois, a representação de Deus como Pai equivale à compreensão de Deus como *gō ʾēl*, ou seja, como resgatador e libertador de um povo escravizado.

O povo de Israel, filho primogênito do Senhor, uma vez libertado da escravidão sob a qual padecia, atravessa o deserto que o separava da terra que seu Pai-*gō ʾēl* lhe prometera em herança (Ex 6,8). Quarenta anos depois, à iminência de entrar na terra que mana leite e mel, a caminhada pelo deserto é rememorada e reperspectivada de modo a inscrevê-la no interior de um processo de educação. Num trecho da parênese do Deuteronômio (Dt 6–11), lê-se:

(1) Observareis todos os mandamentos que hoje vos ordeno cumprir, para que vivais e vos multipliqueis, entreis e possuais a terra que o Senhor, sob juramento, prometeu aos vossos pais. (2) Lembra-te, porém, de todo o caminho que o Senhor te fez percorrer durante quarenta anos no deserto, a fim de humilhar-te, tentar-te e conhecer o que tinhas no coração: irias observar seus mandamentos ou não? (3) Ele te humilhou, fez com que sentisses fome e te alimentou com o maná que nem tu nem teus pais conheciam, para te mostrar que o homem não vive apenas de pão, mas que o homem vive de tudo aquilo que procede da boca do Senhor. (4) As vestes que usavas não se envelheceram, nem teu pé inchou durante esses quarenta anos. (5) Portanto, reconhece no teu coração que o Senhor teu Deus te educava, como um homem educa seu filho, (6) e observa os mandamentos do Senhor teu Deus, para que andes em seus caminhos e o temas (Dt 8,1-6).

⁵³ No Êxodo, o verbo *לָאָה*, *gā ʾal* aparece somente nessas duas passagens (dados coletados do BibleWorks, 2006, versão 7).

A passagem bíblica acima, situada na parênese de Dt 6–11⁵⁴, abre-se com uma tese e um convite. A tese consiste em dizer que a observação dos mandamentos é condição para realização da vida e da perpetuação desta mediante a reprodução, como também para que se entre e possua-se a terra prometida aos antepassados do povo de Israel (Dt 8,1). O convite, por sua vez, diz respeito a lembrar da caminhada no deserto no decurso de longos quarenta anos (Dt 8,2).

A referida tese, embora enraizada no núcleo hímico do Deuterônomo, cumpre, em Dt 8,1-6, a função de engendrar o que se inicia no v. 2 sob a força do verbo זָכַר, *zākar*, ele lembrou/lembra. Trata-se de um verbo cuja polissemia é perpassada por um fio de sentido que atribui ao exercício da memória o valor pragmático de uma profunda reflexão sobre o passado em vista de uma tomada de posição no presente (ALLEN, 2011, p. 1073-1079)⁵⁵. O passado a ser rememorado recebe seus principais tons de duas palavras intimamente relacionadas: דֶּרֶךְ, *derek*, caminho e מִדְבָּר, *midbār*, deserto, sendo que a primeira acentua o dinamismo da vida a caminho de uma terra e a segunda, as condições desta vida a caminho.

O caminho, metáfora bíblica privilegiada para falar “da experiência e do curso da vida” (MERRILL, 2011, p. 964), é encetado pelo Senhor com vistas a humilhar, tentar e conhecer o que o povo de Israel tinha em seu coração, isto é, se observaria ou não os mandamentos do Senhor (Dt 8,2). A humilhação é descrita em termos de fazer sentir fome e, depois, ceder um alimento, mirando levar o povo ao entendimento de que “o homem não vive apenas de pão, mas que o homem vive de tudo aquilo que procede da boca do Senhor” (Dt 8,3). Ao lado da humilhação programática, o povo experimenta a companhia cuidante do Senhor, apresentada mediante as metáforas da incolumidade das vestes e da saudabilidade do pé (Dt 8,4), cuidado sem o qual o povo teria sucumbido ante as condições inóspitas do deserto.

Após a rememoração do caminho pelo deserto, lê-se: “Portanto, reconhece no teu coração que o Senhor teu Deus te educava, como um homem educa seu filho” (Dt 8,5). A expressão “reconhece no teu coração” (Dt 8,5) conota uma reapropriação das experiências vividas a partir de uma profunda reflexão sobre elas,

⁵⁴ Para uma sucinta introdução ao livro do Dt, cf. 1.1.2.

⁵⁵ No Dt, o verbo זָכַר, *zkr* é atestado em Dt 4,16; 5,15; 7,18 (2x); 8,2.18; 9,7.27; 15,15.19; 16,3.12; 24,9.18.22; 25,17.19; 32,7.26 (dados coletados do BibleWorks, 2006, versão 7).

em especial quando se considera que, na antropologia do Antigo Testamento, o verbo “conhecer” (עָדָה, *yāda*) e o substantivo “coração” (לֵב/לִבָּ, *lēb/lēbāb*) costumam designar, respectivamente, “conhecer experiencial” e “mente reflexiva”. A continuação do versículo – “o Senhor teu Deus te educava...” – desvela o alcance pragmático do verbo זָכַר, *zākar*, ele lembrou/lembra: o caminho pelo deserto, uma vez rememorado reflexivamente, descortina-se com um processo educacional.

Tal processo educacional é descrito por meio de um paralelo entre “Senhor teu Deus” e “homem”, entre “educava” e “educa” e entre “Israel” (sujeito implícito) e “filho”. Tal paralelo, cujo similar aparece em Dt 1,31, toma um exemplo do contexto familiar pressuposto na parênese de Dt 6–11, em especial naquilo que tange ao papel dos pais na educação dos filhos como meio de garantir a permanência do povo na terra (cf. p. ex., Dt 6,6-7; cf. Dt 6,20-25). Nesse contexto, pode-se dizer que, em Dt 8,5, אִישׁ, *īš*, homem equivale a אָב, *āb*, pai, de modo que este כַּאֲשֶׁר, *ka āšer*, como/conforme justapõe, no plano do sentido, não “Senhor Deus” e “homem”, mas “Senhor Deus” e “pai”⁵⁶.

Na sequência do paralelismo, vê-se que o pai aparece em razão de sua função de educar. O verbo educar, enquanto tradução do hebraico יָסַר, *yāsar* em alguma de suas formas, aparece, no livro do Deuteronômio, em Dt 4,36; 8,5 (2x); 21,18; 22,18. Em Dt 4,36 e 8,5, יָסַר, *yāsar* descreve uma ação do Senhor relativamente ao povo de Israel no contexto do êxodo-deserto; em Dt 21,18, uma correção proveniente do pai e da mãe para com um filho rebelde; em Dt 22,18, um castigo (multa) aplicado pelos anciãos sobre um homem que difama sua esposa, conforme o testemunho do pai e da mãe desta. À luz destas passagens bíblicas, pode-se dizer que o verbo יָסַר, *yāsar* assume, no contexto das relações familiares, o sentido de instrução, correção e punição, e no contexto da relação entre o Senhor e Israel, ganha o sentido de formação para a vida na terra de liberdade.

A educação a caminho da nova terra consistiu em levar o povo à aprendizagem de que a garantia da vida em liberdade depende de sua disposição para acolher as palavras que emanam da boca do Senhor (Dt 8,3), isto é, sua Lei (Ex 19–24), bênção fundamental dada por um Pai a seu filho primogênito, a partir e à luz da qual este último poderá garantir a continuação da libertação realizada por seu Pai.

⁵⁶ Por “pais”, leia-se “pais” no sentido estrito e não “pai e mãe”, conforme assinalado na discussão de 1.1.2.

A educação é laboriosa e prolongada, é exigente, mas está animada pelo afeto paterno. Não é puramente teórica, mas vital, experimental. Submeter à prova é colocar o educando em uma situação na qual tenha que enfrentar decisões e superar dificuldades; ao fazê-lo, vai-se realizando e manifestando. O pai se adianta e provoca a situação aflitiva, pois visa ao resultado. Não seria pai se cedesse tanto. O pai deseja que o filho lhe obedeça pontualmente, porque seus mandamentos são para o bem do filho, não para afirmar sua autoridade (ALONSO SCHÖKEL, 1994b, p. 32, tradução nossa)⁵⁷.

Como o bem do filho Israel é a vida em liberdade, Deus é representado, no contexto do êxodo-educação, como Pai-*gō ĕl* e Pai-Educador, estando o primeiro relacionado à instauração da liberdade e o último, à sua continuação e aperfeiçoamento.

2.1.2 No contexto da monarquia (2Sm 7,11b-16)

Não obstante o caráter plurívoco das discussões sobre a reconstrução da história literária do segundo livro de Samuel, subsiste a tese de que a composição literária deste livro é devedora de uma tradição teológica surgida por volta do séc. VII a. C., quiçá na época do rei Josias. Tal tradição teológica recebe a nomenclatura de tradição deuteronômico-deuteronomista, em que deuteronômico é uma referência ao núcleo substancial presente no Deuteronômio (Dt 12,1–26,19) e deuteronomista, ao desenvolvimento posterior desta tradição ao longo do conjunto literário formado pelos livros de Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis. Quando da pergunta pelo traço distintivo desta tradição teológica, pode-se resumi-lo, ainda que em linhas gerais, em termos de “uma compreensão das desgraças nacionais como resultantes da infidelidade do povo ao Senhor” (DILLARD; LONGMAN III, 2006, p. 131-143; SCHMID, 2013, p. 103; SCHMIDT, 1994, p. 121-146)⁵⁸.

A estruturação do segundo livro de Samuel varia a depender dos dispositivos literários e temáticos elegidos pelo exegeta. A partir dos trabalhos de Turro (1971, p. 452-453) e Tasker (2001, p. 123-125), pode-se conceber este livro em três grandes

⁵⁷ “La educación es laboriosa y prolongada, es exigente, pero está animada por el afecto paterno. No es puramente teórica, sino vital, experimental. Someter a prueba es colocar al educando en una situación en que tenga que afrontar decisiones y superar dificultades; al hacerlo se va realizando y manifestando. El padre se adelanta y provoca la situación aflitiva, porque mira al resultado. No sería padre si cediera en todo. El padre desea que el hijo le obedezca puntualmente, porque sus mandatos son para el bien del hijo, no para afirmar su autoridad” (ALONSO SCHÖKEL, 1994b, p. 32).

⁵⁸ Tenha-se presente que, na Bíblia Hebraica, Samuel, assim como Reis, não se apresenta em dois volumes (1 e 2 Sm), mas em um único volume (Sm).

blocos: 2Sm 1,1–4,12: Davi como rei de Judá; 2Sm 5,1–20,26: Davi como rei de Israel; 2Sm 21,1–24,25: Apêndice. O segundo bloco divide-se em 17 seções: 2Sm 5,1-16; 5,17-25; 6,1-23; 7,1-29; 8,1-18; 9,1-13; 10,1-19; 11,1-27; 12,1-31; 13,1-38; 14,1-33; 15,1-37; 16,1-23; 17,1-29; 18,1-33; 19,1-49; 20,1-26. A quarta seção (2Sm 7,1-29), mormente intitulada “Oráculo de Natã”, apresenta, entre uma introdução narrativa (2Sm 7,1-4) e uma oração (2Sm 7,18-29), dois oráculos: um oráculo negativo (2Sm 7,5-7) e um oráculo dinástico (2Sm 7,8-16). Este último, por seu turno, divide-se em duas unidades: uma breve prospectiva sobre a fama de Davi e sua elevação ao poder (2Sm 7,8-11a) e uma promessa dinástica (2Sm 7,11b-16). A promessa dinástica é o contexto imediato em que se tratará da representação de Deus como Pai.

(11b) O Senhor te anuncia que ele te fará uma casa. (12) E quando os teus dias estiverem completos e vieres a dormir com teus pais, farei permanecer a tua linhagem após ti, aquele que terá saído das tuas entranhas, e firmarei a sua realeza. (13) Será ele que construirá uma casa para o meu Nome, e estabelecerei para sempre o seu trono. (14) Eu serei para ele pai e ele será para mim filho: se ele fizer o mal, castigá-lo-ei com vara de homem e com açoites de homens. (15) Minha fidelidade não se afastará dele, como a tirei de Saul, que afastei de diante de ti. (16) A tua casa e a tua realeza subsistirão para sempre diante de ti, e o teu trono se estabelecerá para sempre (2Sm 7,11b-16).

O termo “casa”, no v. 11b, forma uma inclusão com o mesmo termo no v. 16, perimetrando, assim, a unidade literária acima. Além do termo “casa”, que aparece três vezes (vs. 11b.13.16), ganham relevo, nesta unidade, alguns termos e expressões, tais como: “linhagem” (v. 12) e “saído de tuas entranhas” (v. 12), “realeza” (vs. 12.16) e “trono” (vs. 13.16). Trata-se de termos familiares ao contexto da realeza que, em seu conjunto, dão a esta unidade literária um forte tom monárquico. Dentre estes termos, porém, “casa” (בַּיִת) é o mais elástico e, devido à sua força polissêmica, abarca todos os outros⁵⁹.

O substantivo בַּיִת, *bayit*, casa pode ser igualmente traduzido por “família, habitação, propriedade, palácio, templo” (KIRST, 2014, p. 26). A casa que o Senhor promete fazer a Davi refere-se a uma descendência em vista da continuação da

⁵⁹ Embora se leia a mesma palavra “trono” no v. 13 e no v. 16, a Bíblia Hebraica apresenta duas palavras distintas, מַלְאָכָה, *mamlākā* e כִּסֵּי, *kissē*, respectivamente, sendo esta última traduzível por “cadeira, assento de honra, trono” e aquela por “reino, domínio, poder ou dignidade real” (KIRST, 2014, p. 103.129).

dinastia davídica e a casa a ser construída ao Nome do Senhor, ao templo. Na presente unidade, o termo casa assume, pois, ao menos três acepções: descendência, reinado e templo.

A primeira acepção parece refletir o contexto doméstico bíblico: porque nele a figura paterna é portadora de notável autoridade, a família faz parte do que se convencionou denominar בֵּית-אָב, *bêt àb*, casa do pai/casa paterna⁶⁰. A segunda, devedora da primeira, pode ser concebida, consoante observa Schmid (2013, p. 77), como resquício de uma época em que a idealizada monarquia em Israel não passava de “pequenos reinados patrimoniais”, alguma espécie de בֵּית-אָב, *bêt àb* elevada à categoria de regente nacional⁶¹. A terceira, por sua vez, pode ser vista como uma tentativa de vincular monarquia nascente e poder religioso mediante o artifício da identificação estrutural.

O v. 11b é uma resposta ao intento de Davi concernente a construir uma casa (leia-se templo) para a Arca de Deus (2Sm 7,2): no lugar de Davi edificar uma casa para o Senhor, é o Senhor quem construirá uma casa para Davi. A pergunta por em que consiste esta casa é apresentada nos versículos seguintes.

Após a morte de Davi, o Senhor fará permanecer uma linhagem (זֶרַע, *zera*), proveniente das entranhas de Davi, por meio da qual firmará sua realeza (מַמְלָכָה, *mamlākā*) (v. 12), isto é, seu “poder ou dignidade real” (KIRST, 2014, p. 129)⁶². A especificação “saída das tuas entranhas”, no contexto de uma leitura canônica, sugere um parente de primeiro grau, isto é, um filho, deixando claro que se trata de uma dinastia patrilinear.

Se a Davi o Senhor não concede permissão para lhe construir uma casa (templo), mostrar-se-á, porém, condescendente com seu descendente, o qual construirá uma casa (templo) ao nome do Senhor que, por sua vez, estabelecerá o seu trono para sempre (v. 13). Neste versículo, torna-se nítida a interdependência dos poderes real e religioso, em especial quando se considera que o “nome” (שֵׁם, *šēm*) do Senhor equivale ao poder que ele representa.

⁶⁰ Quanto ao significado de בֵּית-אָב, *bêt àb*, cf. 1.2.

⁶¹ “A idealização da época de Davi e Salomão como prístino tempo de afloração de Israel, como correspondentes manifestações políticas e culturais, dificilmente reflete fatos históricos correspondentes; ela se deve, antes, a uma retroprojeção posterior, que se tornou importante, em especial, para a concepção histórica de Crônicas e do Saltério em sua forma final, que viam no tempo de Davi e Salomão a época fundacional propriamente dita de Israel” (SCHMID, 2013, p. 77).

⁶² זֶרַע, *zera* pode ser traduzido, dentre outras possibilidades, por “posteridade, semente, sêmen, descendência” (KIRST, 2014, p. 61).

No v. 14, chega-se ao ápice da relação que se estabelecerá entre o Senhor e aquele que nascerá das entranhas de Davi: o Senhor Ihe será pai e ele, filho. Segundo Schwantes (2008, p. 28), diferentemente do SI 2,7, em que a designação de filho é título honorífico, o acento, neste v. 14, não recai sobre o título, mas sobre a “relação pai-filho”.

O traço distintivo desta relação pai-filho delinea-se, nos versículos subsequentes, na expressão verbal *wěhōkaḥtîw*, castigá-lo-ei (v. 14) e no substantivo sufixado *wěḥasdî*, e misericórdia minha (v. 15).

A expressão verbal *wěhōkaḥtîw* cuja forma lexical é *yākaḥ* e tem nesta passagem sua única atestação nos livros 1 e 2Sm, comporta várias traduções: “repreender, reprovar, julgar, decidir” (KIRST, 2014, p. 88-89). Fortemente presente em contextos legais e de instrução sapiencial, o verbo *yākaḥ* costuma assumir o sentido de convocar alguém para prestar contas e assumir o caminho justo (HARTLEY, 2011, p. 441-444).

Quanto ao substantivo sufixado *wěḥasdî*, sua forma absoluta é *ṭṭḥ*, *ḥesed* e algumas de suas possíveis traduções são: misericórdia, solidariedade, lealdade, amizade, comprometimento, fidelidade, bondade, favor, benevolência, piedade (KIRST, 2014, p. 73; LAMBDIN, 2003, p. 373). Em 1 e 2Sm, atesta-se a presença de *ṭṭḥ*, *ḥesed* nas seguintes passagens: 1Sm 15,6; 20,8.14.15; 2Sm 2,5; 2,6; 3,8; 7,15; 9,1.3.7; 10,2(2x); 15,20; 16,17; 22,26.51⁶³. À luz dessas passagens, nota-se que *ṭṭḥ*, *ḥesed* designa relações fundamentalmente orientadas pelo princípio da reciprocidade e embora tais relações sejam suscetíveis de desvirtuamentos traduzidos em unilateralismos que assumem tons de traição, as relações assentadas em *ṭṭḥ*, *ḥesed* equivalem àquelas fortemente reciprocantes em razão de terem sido forjadas em contextos de *bḥrît*, aliança/pacto, de tal modo que se pode ver uma intersecção de sentido entre *ṭṭḥ*, *ḥesed* e *bḥrît*, *bḥrît*. Como Senhor, Deus retirou seu *ṭṭḥ*, *ḥesed* de Saul, o primeiro monarca de Israel; como Pai, porém, não retirará seu *ṭṭḥ*, *ḥesed* da linhagem de Davi (v. 15), o que terá como consequência a subsistência da linhagem davídica *‘ad ‘ōlām*, para sempre/para tempos distantes, visto que a casa de Davi, diferentemente da de Saul, não será abandonada: garante-o o *ṭṭḥ*, *ḥesed* paterno do Senhor!

⁶³ BibleWorks, 2006, versão 7.

À luz da unidade de literária de 2Sm 7,11b-16, a paternidade de Deus, no contexto da monarquia, ganha seu rosto das palavras נָכַר, *yākaḥ* e תָּוֶן, *ḥesed*: a primeira faz a paternidade de Deus equivaler à garantia do direito à crítica que permite chamar o monarca para prestar contas e assumir o caminho da justiça; a segunda, a despeito de sua incondicionalidade implícita na expressão מְלִיכָהּ, *‘ad ‘ōlām* pressupõe a reciprocidade por parte do monarca naquilo que diz respeito à sua conformação com a justa vontade daquele que com ele instaura uma relação Pai-filho⁶⁴. Ademais, visto que o “povo” (עַם, *‘ām*) está representado na figura do “rei” (מֶלֶךְ, *melek*) (ALONSO SCHÖKEL, 1994b, p. 25), a paternidade de Deus abarca todo o povo e rechaça toda sorte de absolutização da figura monárquica em detrimento da dignidade filial do povo⁶⁵.

2.2 NO NOVO TESTAMENTO

O Novo Testamento sobrepuja o Antigo Testamento quanto à frequência das representações de Deus como Pai. Considerando-se os evangelhos e a literatura paulina, por exemplo, constata-se a representação de Deus como Pai numa frequência de aproximadamente 220 vezes: 44 vezes em Mt, 4 em Mc, 17 em Lc, 115 em Jo e 40 na cartas canonicamente atribuídas a Paulo (HOFIUS, 2000, 1500-1506; KONINGS, 1999, p. 314; SCHRENK, 2003, p. 618-627). De um modo geral, estas representações de Deus como Pai aparecem como designativo, quando Deus é referido como Pai, ou como invocativo, quando se se dirige a Deus como Pai. A palavra grega traduzida para o português “pai” é πατήρ, *patēr* ou Ἀββᾶ, *Abba*, sendo esta última uma transliteração para o grego da palavra aramaica אָבָא, *‘abbā*⁶⁶.

Tantos quantos forem os contextos literários nos quais Deus é representado como Pai, tantas serão as nuances de sentido a serem observadas. Dada a impossibilidade de verificar todos os contextos neotestamentários nos quais Deus é representado como Pai, optou-se por analisar tal representação no contexto da vida

⁶⁴ Considerando-se que 1 e 2Sm continuam e matizam a teologia presente no Deuteronômio, não seria *a priori* inapropriado entender o que o Senhor espera do monarca à luz de Dt 17,14-20.

⁶⁵ Segundo Schwantes (2008, p. 28), “a frase: ‘eu lhe serei por pai, e ele me será por filho’ é uma aplicação concreta da promessa do pacto: ‘tomar-vos-ei por meu povo, e serei vosso Deus’ (Êxodo 6,7; Jeremias 31,33)”.

⁶⁶ Ἀββᾶ, *Abba* aparece três vezes na Bíblia: Mc 14,36; Rm 8,15; Gl 4,6.

de Jesus, tomando como amostra Lc 6,35-36 e alguns de seus paralelos temáticos⁶⁷.

A opção pelo contexto da vida Jesus como lugar para discutir as representações de Deus como Pai deve-se a um pressuposto hermenêutico e uma urgência pastoral: a vida de Jesus é verdadeiro rosto de Deus e a experiência que Jesus fez de Deus constitui um contributo de valor inestimável para iluminar as experiências de Deus feitas na América Latina.

A vida de Jesus não é um aparte do mundo judaico ou uma ruptura com esse mundo. Atualmente, autores bem informados põem às claras as inconsistências metodológicas de pesquisas que apresentaram Jesus como um insuperável sectário do judaísmo de seu tempo. No campo das pesquisas mais recentes, cresce o consenso de que a novidade de Jesus não se explica em termos de oposição ao judaísmo, mas de uma experiência profunda e criativa com tradições já presentes no interior do próprio judaísmo. Nessa perspectiva, as radicalizações e relativizações de Jesus em relação às tradições judaicas explicam-se não por sua oposição ao judaísmo, mas por sua profunda relação com o mistério de Deus, que traz em si tendências radicalizantes e relativizantes (ARAÚJO, 2016, p. 141-156; BULTMANN, 2008, p. 60-64; CROSSAN, 2004, p. 221-618; DI SANTE, 2004, p. 11-34; THEISSEN, 2009, p. 49-57).

O traço distintivo da relação de Jesus com Deus diz respeito à centralidade de Deus como Pai. Que a representação de Deus como Pai esteja presente no Antigo Testamento e nas tradições judaicas contemporâneas a Jesus, há provas incontestes⁶⁸. A questão, porém, não tem a ver com a presença de tal representação, mas com o lugar que lhe é dado: enquanto no Antigo Testamento e nas tradições judaicas a representação de Deus como Pai é apenas uma dentre outras (uma representação periférica?), ela passa a ser central na vida de Jesus e descreve sua relação com Deus (BULTMANN, 2008, p. 60-64; JEREMIAS, 2004, p. 269-276).

Esta relação de Jesus com Deus é o pressuposto da relação dos discípulos de Jesus com Deus. A relação filial de Jesus autoriza seus discípulos a tecer uma

⁶⁷ Nesta Dissertação, a expressão “a vida de Jesus” designa seu modo de viver, suas palavras, suas escolhas, sua postura diante de si e de outrem, conforme os testemunhos dos evangelhos.

⁶⁸ Cf. p. ex., DI SANTE, C. *Liturgia judaica: fontes, estrutura, orações e festas*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 30-34.

relação análoga: o Pai de Jesus é o Pai dos discípulos, conforme se observa, por exemplo, em Lc 6,35-36.

2.2.1 Lc 6,35-36

O Evangelho segundo Lucas, cuja redação se deu ao redor de 80-85 d.C. e cujo autor parece ser o mesmo que escreveu os Atos dos Apóstolos (cf. Lc 1,-4; At 1,1-2), pode ser apresentado seguindo várias estruturas, a depender dos dispositivos literários e temáticos observados pelo exegeta. Mazzarolo e Konings (2016, p. 15) apresentam o Evangelho segundo Lucas mediante a seguinte estrutura, que contempla um prefácio mais sete blocos: Lc 1,1-4: Prefácio; Lc 1,5–2,52: Promessa da libertação; Lc 3,1–4,13: Preparação para o ministério; Lc 4,14–9,50: O ministério da Galileia; Lc 9,51–18,34: A grande viagem; Lc 18,35–21,38: Jericó e Jerusalém; Lc 22,1-38: A última lição – a eucaristia; Lc 22,39–24,52: Paixão, ressurreição e início da igreja.

Segundo Bovon (1995, p. 7-8), no terceiro bloco (Lc 4,14–9,50) – cujo tema geral é o ministério de Jesus na Galileia –, ganha destaque o Sermão da planura (Lc 6,20-49), que se divide em três perícopes: Lc 6,20-26: As bem-aventuranças e as maldições; Lc 6,27-38: o amor aos inimigos; Lc 6,39-49: O discurso parabólico. A segunda perícope (Lc 6,27-38), por sua vez, subdivide-se em onze unidades menores: nova introdução (v. 27a); amor aos inimigos (v. 27b-28); renunciar a defender-se (v. 29-30); a regra de ouro (v. 31); comparação com os pecadores (v. 32-34); amor aos inimigos (v. 35); a misericórdia (v. 36); não julgar (v. 37a-b); dar (v. 37c-38a); recompensa (v. 38b); sentença sobre a medida (v. 38c). Dentre estas unidades, a sexta (v. 35) e a sétima (v. 36) são tomadas, neste trabalho, para a discussão sobre Deus como Pai no contexto da vida de Jesus.

(35) Muito pelo contrário, amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca. Será grande a vossa recompensa, e sereis filhos do Altíssimo, pois ele é bom para com os ingratos e com os maus. (36) Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso (Lc 6,35-36).

O sermão (Lc 6,20-49) do qual esta unidade (Lc 6,35-36) é parte se passa numa planura em que estão os doze discípulos, um numeroso grupo de discípulos e

uma imensa multidão, esta última por demais sofredora, formada de gentes vindas “de toda a Judeia e Jerusalém, do litoral de Tiro e Sidônia”, que buscavam ouvir e tocar Jesus com vistas à superação de seus sofrimentos (Lc 6,12-19).

Enquanto a primeira perícopé desse sermão (Lc 6,20-26) é dirigida aos discípulos, a segunda (Lc 6,27-38) e a terceira (Lc 6,39-49) se dirigem a todo o povo que ali estava⁶⁹. A menção da Judeia e Jerusalém ao lado de Tiro e Sidônia é particularmente importante para a leitura desta unidade: trata-se de um discurso que, embora enraizado na experiência religiosa de Israel, declina-se para um horizonte que sobrepõe as fronteiras de Israel⁷⁰.

“Muito pelo contrário” (v. 35) pressupõe os v. 32-34, unidade na qual se descreve o proceder dos pecadores em termos de reciprocidade: amam os que os amam, fazem o bem aos que lhes correspondem e emprestam esperando receber valor equivalente. A multidão, se agir assim, qual χάρις, *charis*, graça alcançará? – ora, tal modo de organizar as relações inter-humanas não constitui novidade alguma em relação à maneira como vivem os pecadores.

A crítica Jesus é seguida por uma proposta radical: “amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca” (v. 35). A estruturação temática do v. 35 segue, em linhas gerais, a dos vs. 32-34: “amar” (v. 32), “fazer o bem” (v. 33) e “emprestar” (v. 34). Altera-se, porém, a perspectiva, a qual não será mais a que se funda no princípio da reciprocidade inter-humana, mas no princípio da reciprocidade entre Deus e o ser humano (BOVON, 1995, p. 450).

A interpelação de Jesus a mudar de perspectiva explica-se pelo fato de que a reciprocidade inter-humana, não obstante seu valor, resulta numa χάρις, *charis*, graça medíocre quando comparada à recompensa (μισθός, *misthos*) resultante da reciprocidade instaurada entre Deus e o ser humano. A disparidade qualitativa entre a χάρις, *charis* inter-humana e o μισθός, *misthos* de Deus é tal que aquela ganha os tons de “uma recompensa medíocre, restrita, provisional” quando comparada à grandiosidade desta última (BOVON, 1995, p. 450)⁷¹.

⁶⁹ Observe-se a diferença entre “Erguendo então os olhos para seus discípulos” (Lc 6,20) e “a vós que me escutais” (Lc 6,27).

⁷⁰ Por motivos análogos a este, há quem conceba o Evangelho segundo Lucas como “o evangelho da inclusão e da salvação universal” (Mazzarolo e Konings, 2016, p. 10).

⁷¹ O substantivo χάρις, *charis* é traduzível, dentre outros, por: graciosidade, atratividade, favor, graça, ajuda graciosa, boa vontade, crédito, graça ou favor divinos, dom, benefício (GINGRICH; DANKER,

A tríplice pergunta “que graça alcançais?” (v. 32-34) não recebe resposta, fica no vazio, faz as vezes de uma pedagogia da consciência capaz de levar a multidão a dar-se conta da mediocridade das relações restritas ao âmbito da reciprocidade inter-humana. De outro lado, ressoa retumbante a promessa de Jesus a quem, superando a lógica da reciprocidade inter-humana, decide assentar suas motivações e práticas em Deus: “Será grande a vossa recompensa” (v. 35).

Tal recompensa é descrita nos seguintes termos: “e sereis filhos do Altíssimo” (v. 35). “Altíssimo” é tradução de ὑψιστος, *hypsistos*, palavra grega comumente empregada como perífrase ou circunlóquio para referir-se a Deus como aquele que está no ὕψος, *hypsos*, alto (Lc 19,38; 24,49). Quiçá um eco de אֱלֹהֵינוּ, *ēl ʾelyôn*, Deus Altíssimo (cf., p. ex., Gn 14,18) ou, mais precisamente, de בְּנֵי אֱלֹהֵינוּ, *bēnē ʾelyôn*, filhos do Altíssimo (Sl 82,6 [na LXX, Sl 81,6]), “Filho do Altíssimo” é um título conferido a Jesus, conforme o atestam as palavras postas na boca do anjo Gabriel (Lc 1,32) e nos lábios do endemoninhado geraseno (Lc 8,28)⁷².

“Filho do Altíssimo” (Lc 1,32), provavelmente um correlato de “Filho de Deus” (Lc 1,35), reflete o oráculo dinástico de 2Sm 7,8-16 (par. 1Cr 17,4-14), especialmente a unidade literária de 2Sm 7,11b-16 (FITZMYER, 1987, p. 100-103). Nesta última, conforme já sublinhado em 2.1.2, a paternidade de Deus pressupõe, por parte do monarca, abertura à crítica divina, representada no termo נָכַח, *yākah*, e reciprocidade no que diz respeito à sua conformação com a justa vontade daquele que com ele instaura uma relação Pai-filho, representada no termo חֶסֶד, *hesed*⁷³. Tendo as linhas acima como ponto de partida, a filiação de Jesus, aqui, designa sua abertura radical à voz de Deus e sua disposição para conformar sua vida concreta à vida do Pai.

A tríplice pergunta “que graça alcançais?” (vs. 32-34) constitui um artifício pedagógico que objetiva suscitar nos ouvintes abertura para acolher a crítica divina

1984, p. 222). Todavia, como sublinha Fitzmyer (ano, p. 615), a palavra χάρις, *charis* apresenta, nos v. 32-34, a conotação de “recompensa”, sendo, portanto, equivalente a μισθός, *misthos*, no v. 35.

⁷² Nas passagens bíblicas acima citadas, a LXX traduz אֱלֹהֵינוּ, *ēl ʾelyôn*, Deus Altíssimo por τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου, *toū Theou tou hypsistou*, o Deus do Alto e בְּנֵי אֱלֹהֵינוּ, *bēnē ʾelyôn*, filhos do Altíssimo, por υἱοὶ Ὑψίστου, *uioi Hypsistou*, filhos do Altíssimo. Segundo Müller (2000, p. 83), o uso desta perífrase ou circunlóquio reflete uma mentalidade judaica segundo a qual se deve evitar o uso do Nome Divino.

⁷³ Na unidade literária de 2Sm 7,11b-16, os termos נָכַח, *yākah* e חֶסֶד, *hesed* designam, respectivamente, “convocação para prestar contas com vistas a assumir o caminho justo” e “relação recíproca” (cf. 2.1.2).

que desmascara a mediocridade de suas parcas vidas e interpela-os a uma práxis genuinamente sublime em seus princípio e resultado: amar os inimigos, fazer o bem e emprestar sem esperar coisa alguma em troca resulta na superação da mediocridade para o gozo de tornarem-se filhos do Altíssimo (v. 35). A razão disso é que a filiação está condicionada à decisão por conformar a vida à vida do Altíssimo, o qual “é bom para com os ingratos e com os maus” (v. 35). A reciprocidade é, portanto, deslocada de um plano meramente humano para um plano que, permanecendo humano, mostra-se permeável às interpelações de Deus, como se nota mais claramente no v. 36.

À explicitação da recompensa delineada nos termos “sereis filhos do Altíssimo”, segue o imperativo “Sede misericordiosos” (v. 36). O adjetivo plural “misericordiosos” (οἰκτίρμονες, *oiktirmones*), caso único de seu uso lucano⁷⁴, constitui um imperativo cujo fundamento é o seguinte indicativo: “vosso Pai é misericordioso” (v. 36). Este indicativo apresenta Deus como uma contra-imagem em relação aos pais descritos em Lc 6,23.26 (cf. Lc 6,22): enquanto estes pais são sujeitos do ódio, da rejeição, do insulto, da proscricção e da bajulação interesseira, Deus é Pai misericordioso.

Particularmente interessante é a mudança de “sereis filhos” (v. 35) para a formulação “vosso Pai” (v. 36): enquanto a primeira é condicional à adesão aos imperativos que a precedem (amar os inimigos, fazer o bem e emprestar sem esperar quaisquer retornos), a segunda parece já supor a realização de tal adesão e, por isso, radicaliza tal adesão, chegando aos termos de uma conformação de vida entre os ouvintes e o Pai. Conforme observa Bovon (1995, p. 457), o v. 36 remete a Lv 19,2, passagem na qual o chamado à santidade é uma interpelação para que o povo conforme sua vida à vida do Senhor. Não soa demasiado estranho ler misericordioso ao invés de santo, pois o termo οἰκτίμων, *oiktirmon*, misericordioso, aparece referido a Deus em várias passagens da LXX: Ex 34,6; Dt 4,31; Jl 2,13; Jn 4,2⁷⁵. A novidade está na ênfase de Jesus que, frente aos muitos qualitativos divinos presentes na tradição judaica, elege um como distintivo do Pai: “misericordioso”.

Particularmente importante para compreender Lc 6,35-36 é a passagem de Lc 10,22: “Tudo me foi entregue por meu Pai e ninguém conhece o Filho a não ser o Pai e ninguém conhece o Pai a não ser o Filho e aquele a quem o Filho o quiser

⁷⁴ BibleWorks, 2006, versão 7.

⁷⁵ BibleWorks, 2006, versão 7.

revelar”. Valendo-se de uma imagem própria do ambiente familiar, no qual o filho convive próximo ao pai e por este é iniciado nas artes do trabalho e nas letras da תּוֹרָה, *Tôrâ*, Jesus apresenta-se como aquele “que pode abrir para os outros o verdadeiro conhecimento de Deus” (JEREMIAS, 2004, p. 112). Assim sendo, não seria a afirmação “vosso Pai é misericordioso” (Lc 6,36) o descortinar da verdadeira face do Pai?

À luz de Lc 6,35-36, o traço distintivo da paternidade de Deus é o seu ser/agir misericordioso. A experiência de filiação, por conseguinte, é condicionada à disposição para uma experiência de conformação da vida à vida do Pai. A despeito de ser metodologicamente inapropriado proceder na distinção entre prática social e prática religiosa no mundo de Jesus, cumpre sublinhar que a experiência de filiação, passando longe de quaisquer prescrições estritamente religiosas, é possibilitada pela adesão a uma prática social – amar os inimigos, fazer o bem e emprestar sem nada esperar de volta (v. 35) – que se radicaliza no imperativo “Sede misericordiosos” (v. 36), ponto alto da vocação filial, consumação máxima da conformação ao Pai: “vosso Pai é misericordioso” (v. 36)⁷⁶.

2.2.2 Paralelos temáticos de Lc 6,35-36

No contexto da vida de Jesus, há outras passagens, além de Lc 6,35-36, nas quais a paternidade de Deus manifesta-se na práxis humana conformada ao agir de Deus. Abaixo, discutem-se sucintamente três delas: Mt 5,29, mormente designado de “a sétima bem-aventurança” e Jo 10,30 e 13,34-35. A fim de iluminar o sentido dessas passagens, recorreu-se, quando necessário, a outras passagens bíblicas.

Na sétima bem-aventurança mateana, lê-se: “Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9)⁷⁷. A tradução de οἱ εἰρηνοποιοί, *oi eirēnopoioi* por “os que promovem a paz”, não obstante apropriada, deixa na penumbra um aspecto importante da mentalidade judaica refletida na literatura mateana: a experiência. Por outro lado, há uma outra tradução perfeitamente possível para οἱ εἰρηνοποιοί, *oi eirēnopoioi* que parece mais familiar

⁷⁶ Com a profundidade bíblico-pastoral que lhe é própria, escreve Papa Francisco (2015, p. 14): “Jesus declara que a misericórdia não é apenas o agir do Pai, mas torna-se o critério para individualizar quem são os seus verdadeiros filhos”.

⁷⁷ Dado o fato de “bem-aventurados” ser uma expressão bem mais consagrada que “felizes”, preferiu-se aquela ao invés desta como tradução para μακάριοι, *makarioi*.

ao aspecto supracitado: “os fazedores da paz”⁷⁸. A rigor, não se trata de uma tarefa intelectual, facilmente vinculada ao verbo promover, mas de um fazer mediante opções de vida, traduzidas no modo de portar-se em relação a si e a outrem.

No contexto do sermão do monte (Mt 5–7), fazer a paz equivale a realizar a justiça. A opção de Deus pelos pobres (Mt 5,3), fundamentada na apresentação da justiça como traço distintivo do Reino dos Céus (Mt 6,33), parece refletir, ainda que apenas em termos de intuição, a ideologia isaiana de que “o fruto da justiça será a paz, e a obra da justiça consistirá na tranquilidade e na segurança para sempre” (Is 32,17). Isto ajuda a compreender por que motivo fazer a verdadeira paz – a que decorre da realização da justiça – não é possível sem conflitos resultantes do abandono da falsa paz (Mt 10,34-36; cf. Is 1,27; 57,21; Jr 4,10; 6,14).

A razão por que os fazedores da paz “serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9) torna-se clara quando se toma em consideração uma das imagens isaianas que descrevem o agir de Deus: *רוּחַ הַקּוֹדֵשׁ*, *rûah mišpāt* (Is 4,4). A palavra feminina *רוּחַ*, *rûah*, geralmente traduzida por “espírito” e sensivelmente melhor traduzida por “sopro, vento, ventania ou vendaval”, designa o movimento de Deus no mundo. Por conseguinte, a palavra *רוּחַ הַקּוֹדֵשׁ*, *mišpāt*, polissêmica em seu significado e em geral traduzida por “juízo, direito e justiça” (KIRST, 2014, p. 146.224), designa a natureza deste agir de Deus. Partindo desta afirmação isaiana de que o agir de Deus no mundo é um agir justo e que tal agir equivale a realizar a paz, compreende-se a razão por que os fazedores da paz serão chamados filhos de Deus: ao conformarem o seu agir ao agir de Deus, que é segundo a justiça da qual resulta a paz, tornam-se filhos de Deus⁷⁹ e Deus se faz Pai para eles.

Em Jo 10,30, lê-se: “Eu e o Pai somos um” e mais adiante: “Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros. Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros” (Jo 13,34-35).

A interpretação dessas duas passagens em sua relação com a representação de Deus como Pai requer um recuo à cristologia joanina. No Evangelho segundo João, atribuem-se a Jesus vários títulos cristológicos: Apóstolo

⁷⁸ O termo *εἰρηνοποιοί*, *eirēnopoioi*, cujo forma lexical é *εἰρηνοποιός*, *eirēnopoios*, é composto por *εἰρήνη*, *eirēnē*, paz/harmonia/tranquilidade e *ποιέω*, *poieō*, fazer/construir/fabricar. Para mais possibilidades de tradução, cf. GINGRICH, F. W; DANKER, F. W (1984, p. 64-65.170).

⁷⁹ Nesse mesmo sentido, pode ser lido Mt 5,43-48.

ou Enviado do Pai, Messias, O Profeta, Filho do Homem e Filho de Deus (MALZONI, 2018, p. 48). Dentre estes títulos, o primeiro e o último são fundamentalmente importantes para a compreensão da paternidade de Deus neste Evangelho.

Como Enviado do Pai, as obras que Jesus realiza são as obras do Pai (Jo 5,17.36; 10,37), as palavras que pronuncia são as do Pai (Jo 7,17; 12,49-50), a verdade que comunica é a que ouviu do Pai (Jo 8,38.40) e seu ensinamento não é seu, mas do Pai, aquele que o enviou (Jo 7,16). Os sinais que Jesus realiza dão testemunho de que ele é o Enviado do Pai (Jo 3,2; 9,16; 11,42) e mediante as obras realizadas por Jesus, o Pai confirma-o como seu enviado (Jo 5,32.36) (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 221-225.258-261).

O título Filho de Deus (Jo 1,34.49; 5,25; 10,36; 11,4.27; 17,1; 20,31; 19,7), por seu turno, designa a igualdade entre o Pai e Jesus (Jo 10,30; 17,21) no amor que sentem pelo mundo (Jo 3,16; 10,11.14-15;). A intimidade entre Deus e Jesus é tal (Jo 1,18; 10,30), que Jesus o sente como Pai amoroso cujo amor o atravessa por inteiro a ponto de penetrar seus discípulos (Jo 13,1; 15,9; 16,27) e tornar-se o sinal distintivo da comunidade que assume o compromisso de continuar a obra do Pai iniciada por Jesus (Jo 13,34-35; 20,21) (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 107-111).

Nessa perspectiva, a leitura “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30), longe de designar identidade de pessoa ou igualdade de ordem, exprime união ética⁸⁰ e solidariedade radical entre Jesus e o Pai (KONINGS, 2005, p. 98.213), traduzidas na amorosa fidelidade de Jesus ao projeto do Deus. A igualdade de desígnio e de ação entre Jesus e o Pai faz de Jesus a presença do Pai no mundo de maneira que “a pessoa e atividade de Jesus são a explicação do que é o Pai” (Jo 12,45; 14,9) (MATEO; BARRETO, 1989, p. 223): “Quem vê a mim, vê o Pai” (Jo 14,9).

Visto que Jesus é a presença do Pai no mundo, a vida de Jesus, no sentido amplo da expressão, é a representação da face do Pai, de maneira que falar de Jesus equivale a falar do Pai. Dentre os muitos traços distintivos do agir de Jesus (=agir do Pai), salta aos olhos aquele que ele, no discurso de despedida (Jo 13–17), que antecede a Paixão (Jo 18–19), entregou a seus discípulos como herança, a saber, o mandamento do amor (Jo 13,34-35): interpelação radical a que se amem uns aos outros como o próprio Jesus os amou e prática-sinal que os distinguirá como genuínos discípulos de Jesus.

⁸⁰ Konings (2005, p. 98) usa a expressão “união moral”.

Assim, acolhendo a Palavra do Pai (Jo 1,12), segundo sua manifestação na humanidade de Jesus (Jo 1,14; 13,1), engendra-se um processo de assemelhação ao *modus vivendi* de Jesus que, pela correspondência deste ao do Pai, equivale a uma experiência de filiação. Dito doutro modo: é assemelhando-se a Jesus que se se assemelha a Deus no amor que têm um pelo outro e pelo mundo (Jo 15,9). A vida de Jesus faz ver que o amor é o traço distintivo da paternidade de Deus e que serão seus filhos todos quantos também o tiverem como traço distintivo (Jo 13,34-35; Jo 20,17.21)⁸¹.

2.3 PAI E DEUS COMO PAI: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES

Na Bíblia, a paternidade humana é uma imagem fluida cujos sentidos depreendem-se, em grande parte, dos contextos nos quais tal imagem ou representação aparece. À luz dos contextos em que se discutiu este assunto – contexto da terra, doméstico e figurado – e tendo presente a incipiência de tal empreitada, pode-se apresentar uma espécie de perfil do pai e/ou da paternidade humana na Bíblia.

No contexto da terra, a paternidade é uma função e está em função de. Num primeiro momento, a paternidade mira a geração de uma descendência mediante a qual herdará uma terra prometida. O cuidado paterno não é dirigido ao filho de *per si*, mas para assegurar as condições de realização de um objetivo ante o qual o filho figura como meio: a realização da promessa de uma terra. Desde que esta realização o solicite, o pai sacrifica economicamente um filho e fá-lo errante por terra árida, dispõe-se a assassinar outro e ludibria com presentes aplacantes tantos filhos quantos constituírem óbice à programática realização da promessa da terra (cf. 1.1.1). Num segundo momento, a paternidade assume uma função pedagógica por meio da qual se visa a assegurar a fidelidade dos filhos aos estatutos e normas do Senhor, condição fundamental para que a permanência na terra não seja inviabilizada (cf. 1.1.2).

No contexto doméstico, a paternidade – embora não deixe de ser função – é prerrogativa. A paternidade desenha-se a partir e em função da casa paterna, expressão que designa tudo quanto habita o perímetro da propriedade do pai, desde

⁸¹ Nesse mesmo sentido, comungar da morte e da mentira equivale a fazer-se filho daquele cujo agir é caracterizado pela morte e pela mentira, a saber, o diabo (Jo 8,44).

poços e animais a seres humanos gerados ou adquiridos. A paternidade é prerrogativa de autoridade sobre toda a casa, a qual goza da proteção e guia do pai e repousa sob sua autoridade incontestada (cf. 1.2.1). A prerrogativa de autoridade do pai sobre sua casa encontra seu ápice no direito de decidir a vida e a morte dos integrantes de sua casa (cf. 1.2.2). O necropoder, sem dúvida, é o traço mais sinistro da paternidade enquanto prerrogativa e reflete a deletéria ambiguidade da estrutura psíquica que sustenta a casa paterna.

No contexto da linguagem figurada, a paternidade ou o título “pai” inclui os traços da paternidade no contexto da terra e no contexto doméstico. O emprego do título “pai” para designar patronos de ramos econômicos, filantropos sociais, reis e dignitários reais, profetas e sacerdotes evidencia a extravasante força simbólica do pai: contextos de poder – economia, sociedade, realeza e religião – solicitam títulos de poder, dentre os quais um é “pai” (cf. 1.3).

A representação de Deus como Pai é uma imagem igualmente fluida e o desvelar de seus sentidos é tão plural quantos são os contextos nos quais aparece. Tomando como referência os contextos do êxodo-educação, da monarquia e da vida de Jesus, perfilam-se abaixo, com o risco de reducionismos, os contornos da paternidade de Deus ou da representação de Deus como Pai na Bíblia.

No contexto do êxodo-educação, a paternidade de Deus é, sobretudo, função. Num primeiro momento, a paternidade de Deus aparece vinculada à função de libertar: Deus se faz Pai de um povo escravizado a fim de ajudá-lo a libertar-se da casa da escravidão para viver em liberdade numa terra de liberdade. Num segundo momento, a paternidade de Deus é função de educador: enquanto o povo libertado caminha pelo deserto, Deus é Pai que assume a função de educar segundo uma pedagogia que constitui uma genuína formação para a liberdade numa terra de liberdade. Ambos os momentos, que são estreita e dinamicamente interdependentes, apresentam a paternidade de Deus como função de instaurar a liberdade e de educar/formar o povo libertado em vista da continuação e do aperfeiçoamento dessa liberdade (cf. 2.1.1).

No contexto da monarquia, a paternidade é, em especial, relação garantidora. Deus promete fazer-se Pai do monarca com o qual instauraria uma relação garantidora da crítica e da interpelação: a paternidade de Deus é voz crítica que exige do monarca prestação de contas em relação a seu proceder e, em

decorrência disso, é interpelação fremente para que o monarca assuma ou retome o caminho da justiça (cf. 2.1.2).

No contexto da vida de Jesus, a representação de Deus como Pai ou a paternidade de Deus designa seu ser/agir misericordioso, justo e amoroso. Num primeiro momento, Jesus descortina a face misericordiosa e justa de Deus e a experiência de filiação é descrita em termos de conformação da vida à vida de Deus, isto é, tornando-se misericordiosos e justos, tornam-se filhos de Deus. Num segundo momento, a intimidade de Jesus com Deus é tal, que Jesus o sente como Pai e testemunha em sua própria carne sua união ética e sua solidariedade radical com o Pai cujo traço distintivo é seu ser/agir amoroso em relação ao mundo. Disso decorre que se tornam filhos de Deus todos quantos assumem o amor como traço distintivo de suas vidas, o que equivale a assemelhar-se a Jesus que, em seu itinerário existencial, assemelhou-se a Deus na radicalidade do amor que Deus sente pelo mundo (cf. 2.2.1 e 2.2.2).

Quando da comparação entre a paternidade humana e a paternidade divina, notam-se continuidades e descontinuidades, a exemplo das que seguem adiante.

A paternidade como função de. A paternidade humana no contexto da terra e a paternidade de Deus no contexto do êxodo-educação apresentam como traço comum o fato de ambas aparecerem como uma espécie de representação funcional. No entanto, percebem-se descontinuidades quando se postula a pergunta pela descrição de tal função e seus aparentes objetivos. A funcionalidade da paternidade humana não mira o filho em si mesmo nem instaura com este uma relação de cuidado, mas o concebe como artifício humano descartável, manipulável e controlável concebido como meio para a realização da promessa de uma terra. A funcionalidade da paternidade de Deus, por outro lado, mira o filho (Israel) em si mesmo, com vistas a libertá-lo da escravidão e a educá-lo no sentido de emancipá-lo mediante uma formação para a vida em liberdade numa terra de liberdade.

A paternidade como prerrogativa e como relação garantidora. A paternidade humana no contexto doméstico e a paternidade de Deus no contexto da monarquia deixam ver certas semelhanças e dessemelhanças de sentido entre o que se convencionou chamar, respectivamente, prerrogativa e relação garantidora. A principal semelhança diz respeito ao direito ou à autoridade: tanto no contexto doméstico quanto no contexto da monarquia, a paternidade equivale ao direito ou à

autoridade de guiar e conduzir. As dessemelhanças, porém, aparecem com mais força, sobretudo no que diz respeito ao caráter de tal direito ou autoridade. No primeiro caso, a autoridade ou o direito de guiar ou conduzir deflui do direito de posse que o pai tem sobre a casa paterna, incluindo o poder de vida e morte. No segundo caso, a autoridade ou o direito de guiar ou conduzir assenta-se, em especial, na expectativa ou exigência de reciprocidade querida pela relação paterna instaurada por Deus com o monarca, a qual é crítica, misericordiosa e justa.

A paternidade como designação do ser/agir. Conforme assinalado alhures, no contexto da vida de Jesus, a representação de Deus como Pai ou a paternidade de Deus designa seu ser/agir misericordioso, justo e amoroso e a experiência de filiação se dá pela conformação ou assemelhação da vida à vida de Deus. Neste ponto, observa-se a mais clara descontinuidade entre a paternidade de Deus e a paternidade humana. Decerto, as dimensões de função, prerrogativa e relação garantidora não estão de todo ausentes aqui, mas revelam-se tão eclipsadas que se abeiram da invisibilidade. Sobressai, como linha de descontinuidade, o fato de que Deus, no lugar de fazer-se Pai, é feito Pai por todos quantos conformam sua vida a seu ser/agir misericordioso e justo e, entrando em intimidade com ele, unem-se a ele em seu radical amor pelo mundo a ponto de fazer deste amor o traço distintivo de suas vidas, sinal de assemelhação a Deus e de atestação de genuína filiação. Dito doutro modo: Deus é misericordioso, justo e amoroso e tornam-se seus filhos todos quantos se decidem por viver consoante a misericórdia, a justiça e o amor, verdadeiros traços do rosto de Deus.

3. A NOÇÃO DE REINO A PARTIR DA REPRESENTAÇÃO DE DEUS COMO PAI

Neste capítulo, busca-se interpretar a noção de Reino à luz da representação de Deus como Pai, tendo como referência primordial a discussão apresentada nos capítulos anteriores, em especial os contornos da representação de Deus como Pai ou da paternidade de Deus delineados no segundo capítulo.

Tal labor hermenêutico, além de pressupor a discussão sublinhada acima, solicita a explicitação da noção bíblica de Reino de Deus e da clave hermenêutica escolhida para discutir a noção de Reino. Diante desta dupla solicitação, decidiu-se empreender uma síntese das principais características da noção bíblica de Reino de Deus e discorrer sobre a clave hermenêutica escolhida.

No que diz respeito à temática do Reino de Deus, abdicou-se de uma análise pormenorizada de perícopes particulares em benefício de apresentar uma visão sintética que considere algumas referências bíblicas para a compreensão da noção de Reino de Deus do Antigo Testamento ao Novo Testamento. Quanto à clave hermenêutica, realiza-se sua delimitação no interior da discussão sobre a estrutura literária da oração do Pai-nosso tal como se encontra no Evangelho segundo Mateus (Mt 6,9-13), particularmente sua primeira parte (Mt 6,9-10).

Após apresentar a noção bíblica de Reino de Deus e delinear a clave hermenêutica escolhida para interpretá-la, passa-se à terceira e última parte desse capítulo, a saber, a apresentação e concomitante discussão do que poderiam ser os traços fundamentalmente característicos de um Reino repensado a partir da representação de Deus como Pai ou da paternidade de Deus. Vale ressaltar que não se tem como objetivo último, nesta terceira parte, apresentar a noção bíblica de Reino de Deus, mas repensar e reimaginar tal noção tendo o Pai como clave hermenêutica.

No campo das pesquisas bíblicas em geral – claramente marcado pelo positivismo científico do qual decorre a pretensão de investigar o sentido determinado, imutável e fixo dos textos –, os vocábulos repensar e reimaginar não raro suscitam suspeita e sinalizam abandono do rigor metódico. Quanto a isso, vale lembrar que toda linguagem, imagem, representação e noção presentes na Bíblia – como em outros textos – abrigam em si “um resíduo imaginativo” (HAIGHT, 2008, p. 20) que permite estabelecer novas relações hermenêuticas e entreabrir novos sentidos (MENDONÇA, 2015, p. 31.36).

Daí por que a imagem ou noção de Reino de Deus, presente no Antigo Testamento e central na pregação de Jesus (conforme as tradições sinóticas), goza o status de uma inexaurível fonte de sentidos que se revelam proporcionalmente à pluralidade de claves hermenêuticas utilizadas no processo interpretativo. Os livros bíblicos, a despeito de seu clássico contributo para a compreensão da imagem ou noção de Reino de Deus, andam longe de deter ou esgotar o sentido do Reino ao qual se referem. Este capítulo inscreve-se nessa busca de dilatar o (s) sentido (s) do Reino à luz de uma nova clave hermenêutica – decerto presente na Bíblia, mas pouco ou nada desenvolvida –, a saber: o Pai.

3.1 REINO DE DEUS NA BÍBLIA: CARACTERÍSTICAS GERAIS

A imagem ou noção de Reino de Deus atravessa praticamente toda a Bíblia e subjaz, implícita ou explicitamente, a muitas outras imagens e formulações bíblicas. Seu nascedouro e desenvolvimento cronológicos constituem um objeto de discussão sobre o qual há pouco consenso, a não ser quando se diz que a maior parte da história bíblica não coincide com os dados obtidos pela história científica e vice-versa. Diante disso, optou-se, nesse trabalho, por discorrer sobre o Reino de Deus tendo como referência principal seu caminho canônico conforme assinalado em algumas passagens bíblicas fundamentais para a compreensão de Reino de Deus na Bíblia, o que se fez considerando textos do Antigo Testamento (3.1.1) e das tradições sinóticas (3.1.2).

3.1.1 No Antigo Testamento

A noção de Reino de Deus, mormente chamado de “Reino do Senhor” (מְלֻכּוֹת יְהוָה, *malkût Adonay*), deita suas raízes na experiência fundante do povo de Israel, a saber, o êxodo, a libertação do Egito. O povo escravizado e hostilizado pelo necropoder dos reis do Egito (Ex 1,8-22) testemunha a aproximação do Senhor, que ouve seus gemidos e clamores gritantes (Ex 2,23-25), vê e experimenta sua miséria, opressão e angústia (Ex 3,7-9) e assume o compromisso de ser-lhe presença libertadora (Ex 3,10–4,30).

A experiência de libertação, já aludida em 2.1.1, culmina numa liturgia da liberdade embalada por um hino (Ex 15,1-18)⁸² cujo desfecho é a declaração de que o “Senhor ‘reinará’ para sempre e eternamente” (Ex 15,18, grifo nosso). Como um contra-retrato dos reis opressores do Egito, o Senhor é apresentado, nas palavras de Schnackenburg (1967, p. 4, tradução nossa), como “o líder de seu povo, o chefe e auxiliador, o Senhor que cuida e defende”⁸³, em outras palavras, o libertador do povo escravizado: provavelmente, traços primevos e originais da noção bíblica do reinar do Senhor.

No texto em apreço, a forma verbal יְמִלֹךְ, *yimlōk*, reinará, cuja forma lexical é מָלַךְ, *mālak*, ele reinou/reina, não descreve uma condição ou posto estático de rei, mas um reinar enquanto processo dinâmico e experiencial, um evento sempre por (re) iniciar-se na vida do povo (NEL, 2011, p. 955-963). Assim, “O Senhor reinará para sempre e eternamente” (Ex 15,18) expressa, na boca de Moisés e do povo de Israel, a percepção da presença do Senhor a inscrever a história dos escravizados na dinâmica da libertação entendida como caminho para a continuação e aperfeiçoamento da liberdade engendrada.

As primeiras linhas do hino iluminam ainda mais o sentido do reinar do Senhor, em especial a última palavra desta linha: “O Senhor é minha força e meu canto, a ele devo a salvação” (Ex 15,2). A salvação de que se fala – tradução do termo hebraico נַשְׁוּתִי, *yěšū’ā* – é, no contexto de Ex 1–15, libertação de uma situação de escravidão sustentada pelos reis do Egito mediante o uso de artifícios de opressão⁸⁴. Supondo-se que salvar (Ex 15,2) e reinar (Ex 15,18) equivalem-se e/ou intersignificam-se, pode-se dizer que o reinar do Senhor – além do que foi dito no parágrafo anterior – descreve seu movimento de acompanhar-se do povo escravizado e oprimido para fortalecê-lo em sua caminhada de libertação⁸⁵.

⁸² O hino de Ex 15,1-18, em seu estado atual, parece ter passado por reelaborações e retoques, resultado do empenho quanto à tarefa de atualização das memórias da libertação para seu uso litúrgico – ao que parece, uma liturgia de Páscoa celebrada em tempos bem posteriores ao êxodo do Egito (RAVASI, 1985, p. 75-83).

⁸³ “Yavé es el caudillo de su pueblo, el jefe y auxiliador, el señor que cuida y defiende” (SCHNACKENBURG, 1967, p. 4).

⁸⁴ Os versículos 13-15, que sem dúvida pressupõem a entrada na terra, parecem inscrever os povos neles citados na tradição de opressores da qual é símbolo maior o Faraó e seu exército.

⁸⁵ O verbo pronominal “acompanhar-se”, aqui empregado, foi colhido de Paulo Freire, no contexto de uma entrevista concedida por este à *Série Encontro*, em 1985, disponível em: <[youtube.com/watch?v=5yRyAXPXHmA](https://www.youtube.com/watch?v=5yRyAXPXHmA)> Acesso em 08 de AGO de 2020.

O reinar do Senhor, compreendido como esse acompanhar-se para libertar, encontra sua continuação na apresentação da comunhão de caminhada entre o Senhor e o povo de Israel ao longo de quarenta anos pelo deserto. Os perigos de transitar pelo deserto, segundo Pixley (1983, p. 126), são três: ataques de inimigos armados, carências em geral e problemas de reorganização social, os quais facilmente se constituem ocasião para o surgimento de movimentos que protestam contra o processo libertador e propõem a volta ao Egito que, não obstante seu traço opressor, representa a segurança do conhecido frente às contingências do desconhecido deserto (cf. p. ex., Ex 14,11-12; 17,3; 18,13-27).

O deserto, símbolo de inospitalidade e desamparo, torna-se testemunha da travessia em comum de um povo e seu Deus. As principais imagens que sublinham a presença do Senhor junto a seu povo durante a caminhada pelo deserto são a coluna de nuvem, a coluna de fogo e a arca.

A coluna de nuvem (עַמֻּדַת הַנֶּחֱמָה, *ammûd he 'ânân*), além de cumprir a função de proporcionar sombra para o povo durante o dia – como o sugerem as passagens de Ex 13,22; 40,36-38; Nm 9,15-23; Dt 1,32-33 –, serviu, conforme sublinha Pixley (1983, p. 129), como óbice entre o exército egípcio e o povo de Israel (Ex 14,19-20), guia do povo em meio ao deserto (Nm 10,11-12) e confirmação de que as palavras de Moisés coincidiam com as do Senhor (Nm 11,24-25; Ex 33,7-11). A coluna de fogo (עַמֻּדַת הָאֵשׁ, *ammûd hā 'ēš*), consoante mencionada nas mesmas passagens que falam da coluna de nuvem, serviria como fonte de calor e luz em meio às gélidas noites do deserto e faz lembrar a imagem da sarça ardente de Ex 3,1-6. Por fim, a arca (אֲרוֹן, *āron*)⁸⁶, um recipiente em forma de caixa no qual se deveria pôr o testemunho (Ex 25,16), quer dizer, as Dez Palavras (o Decálogo) que haviam sido escritas em tábuas de pedra pelo dedo do Senhor (Ex 31,18; 32,15; 34,29)⁸⁷. A arca, a coluna de nuvem e a coluna de fogo podem ser interpretadas, no contexto das passagens referidas, como imagens que descrevem o reinar do Senhor em termos

⁸⁶ A arca pode ser chamada, p. ex., de arca da aliança (Nm 10,33; Dt 10,8; 31,9; Js 3,3), arca de Deus (1Sm 3,3; 4,11.13.17; 2Sm 6,2-7), arca do Testemunho (Ex 25,22; 26,33-34; 30,6), arca do Senhor (Js 3,13; 4,5.11; 1Sm 4,6; 5,3), arca do teu poder/da tua fortaleza (2Cr 6,41; Sl 132,8), arca da aliança do Senhor (Nm 10,33; Js 4,7; 6,8; 1Sm 4,3.5), arca do Senhor Deus (1Rs 2,26; 1Cr 15,12.14). Estes muitos epítetos para a arca sugerem que seu significado é complexo e multifacetado (HAGUE, 2011, p. 488-497).

⁸⁷ Hague (2011, p. 489) observa que “um vaso de maná e a vara de Arão foram acrescentados posteriormente” (Hb 9,4).

de presença caminhante junto a seu povo a atravessar o deserto rumo à terra de liberdade.

O modelo de organização social adotado pelo povo ao entrar na nova terra pode ser visto como um conseqüente desdobramento da fé no reinar do Senhor. Segundo o mapa político de Js 12,7-24, a terra de Canaã estava, por ocasião da chegada do povo de Israel ali, dividida em vários principados ou reinados patrimoniais, quer dizer, cidades fortificadas rodeadas por pequenas porções de terra governadas por reis que ora se coligavam, ora se digladiavam (DE VAUX, 2004, p. 117)⁸⁸. O povo de Israel, conforme a imagem bíblica de sua história, adota um modelo de organização social alternativo, a saber: a organização tribal ou comunhão de tribos (cf. Js 24).

A tribo é formada pelo ajuntamento de vários clãs que, por seu turno, resultam do agrupamento de várias famílias ou, melhor dizendo, de várias casas paternas que se autocompreendem descendentes de um mesmo antepassado (Js 7,14-18) e, conseqüentemente, relacionam-se como irmãs (DE VAUX, 2004, p. 23).

As tribos de Israel são doze e personificam os doze filhos de Jacó/Israel (Gn 29,31–30,24; 49,3-28; Dt 33; 1Cr 2,1-2)⁸⁹. Dentre os muitos traços que as caracterizam, dois saltam aos olhos: a solidariedade e a descentralização do poder. A solidariedade tribal, cuja expressão máxima é a instituição do *gō'el* (cf. 2.1.1), permite entrever até que ponto podem estender-se as conseqüências da ideologia tribal. A descentralização do poder, no sentido mais amplo do termo, revela-se numa liderança formada por “anciãos, chefes, juízes e escribas” (Js 24,1), um claro retrato dos principados mencionados em Js 12,7-24, nos quais o exercício do poder é prerrogativa do rei.

Segundo Bright (1978, p. 190.197), o quadro geral do texto de Js 24 faz ver que a organização tribal consiste numa sociedade da aliança forjada mediante um juramento solene no qual o povo, organizado em tribos, aceita o domínio absoluto do Deus que o libertou da casa da escravidão e conduziu-o à terra de liberdade.

Quando se lê Js 24 à luz de Ex 1–15 – especialmente, Ex 15,2.18 –, nota-se que a aliança apresentada como componente cimentante da organização tribal é

⁸⁸ Em contraste com esses principados ou pequenos Estados, “há grandes impérios, como o do Egito, do qual durante longo tempo foram vassalos os reinos de Canaã e da Síria, depois os impérios assírio, neobabilônico e persa” (DE VAUX, 2004, p. 117).

⁸⁹ Vale lembrar que em Nm 1,5-15 e 26,4-49, está ausente o nome de Levi, e que o número doze é mantido pela substituição do nome de José por seus dois filhos Efraim e Manassés.

uma consequência social da declaração de fé o “Senhor reinará para sempre e eternamente” (Ex 15,8). Após a leitura de que o povo derrubara diversos principados (Js 12,7-24), esperar-se-ia que se seguisse a apresentação de o povo a estabelecer seu próprio principado ou reinado. O que ocorre, porém, é totalmente inusitado: o povo, uma vez libertado dos reis egípcios e tendo posto fim a um significativo contingente de principados, não repete o modelo imperial egípcio nem a estrutura dos principados encontrados na nova terra, mas ensaia um novo modelo de sociedade, a saber, a organização tribal ou comunhão de tribos.

A opção por essa forma de organização social reflete claramente a consciência de um povo que descobriu em sua própria carne o forte contraste entre a vida submetida ao absolutismo do poder humano e a benfeitoria experiência de uma vida sob o reinar exclusivo do Senhor. O “Senhor reinará para sempre e eternamente” (Ex 15,18) é, pois, o canto de um povo sem donos que encontra no reinar do Senhor o fundamento para a afirmação da vida em libertação a caminho da liberdade.

O livro dos Juízes⁹⁰, ao apresentar as fragilizações da organização tribal e o recrudescimento vertiginoso de aspirações monarquistas, faz a apologia da genuína ideologia tribal e desvela o caráter violento da ideologia monarquista. No primeiro caso, a fragilização da organização tribal é explicada pelo surgimento de contradições internas e perigo externo: internamente, o surgimento e acentuação de desigualdades socioeconômicas, como se vê na ascensão econômica de algumas personagens (Jz 8,22-27; 12,8-10; 12,13-15); externamente, os conflitos com os filisteus que suscitavam no povo o desejo de dispor de um destacamento armado permanente sob o comando de um rei (Jz 13-16) (ANDRADE, 2009, p. 278; SOARES, 2017, p. 76-77). Quanto ao segundo caso, que diz respeito ao desvelar da ideologia monarquista, é mister considerar a famosa fábula de Joatã (Jz 9,8-15).

A fábula de Jz 9,8-15, “considerado um dos textos mais críticos e genialmente irônicos sobre o poder humano na literatura universal” (SOARES, 2017, p. 76), apresenta uma contundente crítica à monarquia mediante um movimento de árvores que se põem a buscar um rei (uma árvore) que, uma vez por elas ungido, reinasse sobre elas, conforme se sublinha abaixo.

⁹⁰ Para uma breve introdução ao livro dos Juízes, cf. 1.2.2.

A oliveira, que é a primeira a ouvir a proposta “Reina sobre nós” (v. 8), rejeita o convite por julgar que garantir a permanência do azeite, produto de seus frutos, é mais importante que reinar (v. 9). Na sequência, são convidadas, respectivamente, a figueira (v. 10) e a videira (v. 12) com esta mesma interpelação: “Vem tu, e reina sobre nós!” (vv. 10.12), mas estas também, cada uma por sua vez, atribuem mais importância à manutenção da doçura (v. 11) e do vinho novo (v. 13) do que ao exercício de reinar. Após três rejeições, todas as árvores dirigem-se ao espinheiro, dizendo: “Vem tu, e reina sobre nós!” (v. 14). A resposta do espinheiro destoa radicalmente das anteriores: “Se é de boa-fé que me ungis rei sobre vós, vinde e abrigai-vos à minha sombra. Se não, sairá fogo dos espinheiros e devorará os cedros do Líbano!” (v. 15).

Inscrita num contexto de conflito entre tendências monarquistas e tribalistas (Jz 8,22–9,57)⁹¹, a fábula de Joatão (Jz 9,8-15) cumpre a dupla função de desmascarar a ideologia monarquista e de sublinhar a importância da organização tribal como sinal de fidelidade à vocação divina forjada a partir da experiência do êxodo.

As respostas das três árvores – oliveira, figueira e videira – afirmam, em linhas gerais, que a vocação a produzir frutos para o desfrute comunitário é mais sublime que o exercício do poder de reinar (STORY, 2009, p. 33). A resposta do espinheiro, embora diametralmente oposta às três primeiras, continua e radicaliza a intuição do trio arbóreo. Lançando mão de uma fina ironia, a boa-fé querida pela monarquia é identificada com submissão – conforme sublinhado na preposição com sufixo pronominal *עֲלֵיכֶם*, *‘ălêkem*, “sobre vós” – e o convite para virem abrigar-se à sombra é identificado, como escreve Proença (2016, p. 135), com “mentira e embuste”, pois a monarquia, assim como o espinheiro, jamais poderia proporcionar sombra, abrigo ou qualquer espécie de hospitalidade a outrem. Na sequência, revela-se o totalitarismo despótico da monarquia: em caso de insubmissão, a monarquia responde com fogo e devoração, imagens reveladoras da natureza violenta da ideologia e do poder monarquistas⁹².

⁹¹ Gedeão e Abimelec representam, respectivamente, as tendências tribalista e monarquista.

⁹² “A expressão ‘queimará os cedros do Líbano’ funciona como elemento hiperbolizante dessa capacidade destrutiva, pois o cedro é uma árvore que, além de proporcionar madeira nobre, atinge, imponente, alturas enormes” (PROENÇA, 2016, p. 134).

A fábula de Joatão (Jz 9,8-15), talvez a mais contundente reação de recusa total da monarquia (VON RAD, 2006, p. 70), apresenta-se fiel à tradição exodal (Ex 15,2.18) e à aliança siquemita (Js 24), as quais propugnam a exclusividade do reinar do Senhor como garantia da partilha do poder traduzido no mútuo serviço e na cimentação da organização tribal, esta última fundamentalmente importante para a contínua regestação da liberdade.

A fé no reinar exclusivo do Senhor aparece de tal modo fundida na consciência do povo que, não obstante o movimento monárquico tenha-se sobreposto à organização tribal de maneira oficial, a memória da comunhão de tribos como sacramento do reinar do Senhor continuou vivíssima na memória do povo e fez as vezes de uma inexaurível fonte de esperanças e utopias.

Nos textos que mais se demoram na apresentação explícita do período monárquico (1Sm–2Cr), coabitam vozes conflitantes entre si, sendo umas mais afeitas à monarquia e outras, à ideologia tribal. Um exemplo clássico disso é a presença de duas perspectivas antagônicas entre si quanto à ascensão de Saul, o primeiro rei da nascente monarquia: um ponto de vista desfavorável aparece em 1Sm 7,1–8,22; 10,17-27; 11,14–12,25; e uma perspectiva favorável, em 1Sm 9,1–10,19; 11,1-11 (DILLARD, R. B; LONGMAN III, 2006, p. 132)⁹³.

Durante o reinado de Saul, que aparece mais como um chefe de uma pequena brigada militar permanente do que como um rei, o sistema tribal ainda persiste enquanto espírito coletivo. Com a ascensão de Davi, porém, nota-se uma progressiva concentração de poder nas mãos do monarca e, paralelamente, o esmaecimento do poder tribal. É, no entanto, durante o reinado de Salomão que a monarquia ganha tons de absolutismo político-religioso, conforme se vê, por exemplo, na justaposição templo-palácio (1Rs 6–7) e na inculcação da ideia de que o monarca está assentado sobre o trono do Senhor (1Cr 28,5; 29,23; 2Cr 9,8; 13,8).

Não obstante essa imagem – a do monarca assentado sobre o trono do Senhor – esteja posta intencionalmente a serviço da legitimação divina do poder monárquico, ela comporta, em si mesma, algo de irônico e crítico: o rei é, na verdade, um medíocre usurpador, pois, não tendo trono, assenta-se sobre um trono que não lhe pertence, o trono do Senhor. Trata-se, pois, de uma imagem que trai a suposta intenção a serviço da qual ela é posta, ou seja, o que se diz mediante essa

⁹³ Discute-se se, historicamente (no sentido positivista do termo), a fé no reinar do Senhor é pré-monárquica, monárquica ou pós-monárquica. A questão permanece aberta.

imagem incoincide com o que a própria imagem diz. Tal fenômeno explicar-se-ia pela insistência da memória-utopia tribal presente no imaginário do povo? Visto que “não se mata o imaginário” (MAZIÈRE, 2007, p. 62) e que o sentido de um texto não passa totalmente pelo “ato reflexo da consciência” do autor (MENDONÇA, 2015, p. 36), não parece demasiado inconcebível pensar que se está, aqui, diante de um reflexo do inconsciente que não aceita nem se sujeita tão depressa à ordem do real, em especial quando esta é forjada mediante forças heterônomas⁹⁴.

A vida tribal, enquanto sacramento do reinar exclusivo do Senhor, aparece como inexaurível fonte de esperanças e utopias para o movimento profético. Este, não obstante sua pluralidade de acentos e perspectivas, é atravessado pela esperança da instauração de um novo tempo no qual o Senhor reinará plenamente (SOARES, 2017, p. 76).

A crítica profética à monarquia é, de longe, uma das mais contundentes de que se tem notícia. Os profetas que compõem o século áureo da profecia (séc. VIII) constituem um exemplo emblemático do caráter antimonárquico da profecia: Amós, dada a dureza de seu discurso em relação ao rei, é acusado de conspiração e de suas palavras, diz-se que a terra não pode suportá-las (Am 7,10); Oseias concebe a monarquia como o “arco da ira de Deus” (SOARES, 2017, p. 80) do princípio ao fim (Os 13,9-11); Isaías, embora não pareça demasiado avesso à monarquia em si mesma, posiciona-se criticamente em relação aos reis (Is 7,10-13; Is 39) e nutre a esperança da chegada de um rei que realizará a justiça (Is 6–12); Jeremias, além de criticar duramente dois reis (22,10-12; 23,13-19), sublinha que à Casa Real cumpre garantir a realização da justiça, sob pena de ser destruída (Jr 22,5) (SICRE, 2002, p. 449-467)⁹⁵.

Diante da derrocada final da monarquia e das subseqüentes experiências de subjugação de Israel a nações estrangeiras, aparecem, mais ou menos concomitantemente, o pessimismo quanto à possibilidade de retomar a autonomia política mediante artifícios convencionais e a crescente esperança pela chegada de

⁹⁴ “Há no texto uma porção significativa de sentido que é instintiva, que vem do desejo, da fantasia, do subconsciente do autor e que não atravessa necessariamente o ato reflexo da consciência. [...] O poder de significação do texto é uma surpresa para o próprio autor” (MENDONÇA, 2015, p. 36).

⁹⁵ Obviamente, a relação entre profecia e monarquia é bem mais complexa do que o indicado acima. Para um tratamento amíúde dessa temática, cf. SICRE, J. L. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 2002 e VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006, p. 447-738.

um tempo no qual se instauraria definitiva e cabalmente o reinar de Deus (TOGNINI, 2009, p. 43-63)⁹⁶. A tradição profética é testemunha clássica desse (s) pessimismo (s) e dessa (s) esperança (s). Tendo presente que a crítica profética à monarquia – alhures assinalada – constitui uma das expressões de tal pessimismo, convém passar às imagens presentes na tradição profética que exprimem a esperança no reinar definitivo de Deus.

A identificação da monarquia israelita e dos impérios estrangeiros com projetos diametralmente opostos à vontade do Senhor pode ser vista como uma das razões por que a tradição profética, ao invés de insistir na expressão Reino ou Reinado de Deus, lança mão de outras imagens para exprimir a esperança no reinar de Deus, que aparecem frequentemente gravitando ao redor da expressão יהוה יום, *yôm Adonay*, o “Dia do Senhor” (SCHNACKENBURG, 1967, p. 22). Dentre os textos que tratam *expressis verbis* do Dia do Senhor⁹⁷, parecem ser consideravelmente representativos Is 13; Ez 30; Jl 1,15; 2,1-11; Sf 1,7-18.

As imagens presentes nas supracitadas passagens bíblicas supõem um quadro nocional comum decerto habitado, salvo uma e outra variante, por uma mesma esperança. São imagens de natureza eminentemente bélica – guerreiros e valentes apostos para a guerra, reinos e nações recrutadas e reunidas, trombeta, espadas, acampamento, devastação, escurecimento dos astros luzentes, lágrimas, uivos, pavor, convulsões e dores lancinantes, desfalecimento, corações a derreter-se, fogo, gritos, trevas, medo, fuga, sangue derramado, medo, terras desoladas – e perfilam-se no horizonte da geopolítica – o mundo é punido por sua maldade e os ímpios por causa de sua iniquidade, é posto um fim à arrogância dos soberbos e a altivez dos tiranos é humilhada (Is 13,10); nesse “tempo marcado para as nações” (Ez 30,3), a riqueza é descentralizada, toda força presunçosa cai por terra juntamente com seus sustentáculos e são extirpados para sempre os deuses falsos e os príncipes (Ez 30,4.6.8.13); os povos tremem de medo e todas as faces empalidecem-se (Jl 2,6), posto que príncipes são inquiridos sobre suas vestes importadas e comerciantes são interpelados sobre suas negociações violentas e

⁹⁶ O fracasso da monarquia israelita e as posteriores experiências quanto ao exílio babilônico, às dominações persa e grega, às contradições internas do governo asmoneu e à ocupação romana imergiram o povo de Israel numa crise de fé que resultou na reelaboração de muitas de suas concepções teológicas (TOGNINI, 2009, p. 43-63).

⁹⁷ Is 2,12; 13,6.9; 22,5; 34,8; Jr 46,10; Ez 7,19; 13,5; 30,3; Jl 1,15; 2,1-11; 3,4; 4,14; Am 5,18-20; Ab 15; Sf 1,7-8.14-18; Zc 14,1 (VON RAD, 2006, p. 553).

fraudulentas (Sf 1,8-9); jerosolimitas que apostam na indiferença do Senhor veem sua riqueza saqueada e suas casas devastadas (Sf 2,12-13); abrigo, contudo, é ofertado a “todos os pobres da terra” (כָּל-עַנְוֵי הָאָרֶץ, *kol ‘anwê hā ‘āreṣ*), ou seja, às gentes que praticam o direito, a justiça e a humildade, sinais precípuos de fidelidade ao Senhor (Sf 2,1-3)⁹⁸.

A força de sentido presente nas imagens acima sobrepuja o limiar do dizível. Apesar disso, podem-se perceber algumas das principais características do Dia do Senhor que, em síntese, poder-se-ia formular nos seguintes termos: uma manifestação do Senhor a agir belicamente para executar o julgamento do mundo, quer dizer, para fazer ruir todos os poderes desde seus fundamentos e instaurar um novo tempo em que os empobrecidos da terra, agora sem donos nem mandatários, podem viver sob o reinar exclusivo do Senhor, garantia inquebrável da justiça e da paz. A hipótese de Schnackenburg (1967, p. 22) – de que Reino ou Reinado de Deus e Dia do Senhor equivalem-se em termos de sentido – parece, pois, sustentável e permite perceber uma linha de continuidade entre o verso cantante “O Senhor reinará para sempre e eternamente” (Ex 15,18) e a esperança que pulsa nas veias da tradição profética.

Dado o perímetro deste trabalho, decidiu-se passar ao largo da complexa discussão sobre a natureza da relação entre expectativas de um reinar exclusivo de Deus e aquelas de um reinar de Deus mediante um מָשִׁיחַ, *māšîaḥ*, messias/ungido. Independentemente do juízo que se faça a esse respeito, convém deixar sublinhado que o movimento messiânico consignado no Antigo Testamento abrigava diversas tendências, sendo a principal delas a que imaginava um messias à maneira de Davi, não tanto em sua versão de monarca beligerante, mas como um belemita pobre e pequeno, um pastor de ovelhas identificado com a vida tribal, portanto, um símbolo de um poder popular que, sob o reinar exclusivo de Deus, visa a garantir o exercício da justiça da qual resulta a instauração da paz (SOARES, 2017, p. 109-110).

As considerações feitas até aqui, não obstante insuficientemente discutidas em sua mais profunda complexidade, encaminham à pergunta pelo lugar e pelos principais traços característicos do Reino de Deus na vida de Jesus de Nazaré.

⁹⁸ Há, sem dúvida, textos proféticos que apresentam a manifestação o Senhor para além de um contexto geopolítico, inscrevendo-o numa espécie de drama cósmico (cf. p. ex. Is 24–27; 35,1-10; Os 2,20).

3.1.2 Nas tradições sinóticas

As tradições sinóticas são unânimes em conceber o “Reino ou Reinado de Deus” (βασιλεία τοῦ Θεοῦ, *Basilieia tou Theou*)⁹⁹ como o pulsar central, condutor e determinante da vida de Jesus e de sua mensagem (Mt 4,17.23; Mc 1,14-15; Lc 4,43). Nas palavras de Jesus, o Reino de Deus está “próximo” (Mt 4,17), e porque “cumpriu-se o tempo”, é preciso arrepender-se e crer no Evangelho (Mc 1,15)¹⁰⁰, a boa nova para o anúncio da qual Jesus é um enviado (Lc 4,43).

Enquanto, por um lado, nota-se expressivo consenso sobre a centralidade do Reino de Deus na vida de Jesus, por outro lado, não se pode falar de consenso sobre a compreensão que se tem do Reino de Deus vivido e anunciado por Jesus. Bultmann (2008, p. 41) compreende o Reino de Deus anunciado por Jesus como uma noção escatológica que se refere

ao governo de Deus que põe termo ao atual curso do mundo, que destrói tudo o que é contrário a Deus, tudo o que é satânico, tudo o que agora faz o mundo gemer, e, pondo desse modo um fim a todo sofrimento e dor, estabelece salvação para o povo de Deus que espera pelo cumprimento das promessas proféticas.

Jeremias (2004, p. 164.167), salvo as particularidades de sua hermenêutica do Reino de Deus, apresenta uma compreensão muito parecida com a de Bultmann, em especial quando escreve que Jesus usou a noção de Reino de Deus em “seu sentido escatológico”, isto é, para designar “o tempo da salvação, a consumação do mundo, a reconstituição da comunhão de vida entre Deus e ser humano que fora destruída”.

O pressuposto da concepção escatológica do Reino de Deus seria, conforme sublinha Bultmann (2008, p. 41-42), o pessimismo presente nos evangelhos quanto às estruturas deste mundo, as quais estariam tão pervertidas a

⁹⁹ Nos evangelhos, alternam-se as expressões ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, *hē Basileia tou Theou* (o Reino ou Reinado de Deus) e ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, *hē Basileia tōn ouranōn*, (o Reino ou Reinado dos Céus), ambas exprimindo igual significado, posto que οἱ οὐρανοί, *hoi ouranoi* (os céus) é uma circunlocução para Deus (JEREMIAS, 2004, p. 161), artifício muito presente em círculos rabínicos que entendiam ser necessário evitar o pronunciamento do Nome Divino (SCHNACKENBURG, 1967, p. 68).

¹⁰⁰ A forma verbal μετανοεῖτε, *metanoeite*, cuja forma lexical é μετανοέω, *metanoeō*, pode ser traduzida tanto por “arrependei-vos” como por “convertei-vos” (GINGRICH; DANKER, 1984, p. 134).

ponto de não serem mais passíveis de remediação, senão pela instauração do juízo de Deus que há de culminar no estabelecimento de seu Reino.

As exigências que acompanham o anúncio do Reino de Deus – arrepende-se e crer no Evangelho – explicar-se-iam pelo sentimento de que “o velho αἰών, *aiōn*, tempo/era está prestes a acabar e em meio a terror e sofrimento irromperá o novo” (BULTMANN, 2008, p. 41), ou seja, que “Deus está próximo [...], Deus vem, ele está às portas, até mesmo já está aí”, pois a práxis e as palavras de Jesus constituem “antecipação e sinal proléptico do Reino que está irrompendo” (JEREMIAS, 2004, p. 168.174).

A concepção escatológica do Reino de Deus comporta, segundo Bultmann (2008) e Jeremias (2004), a tensão entre um “já agora” e um “ainda não” que, nas palavras de Cullmann (2009, p. 120), constitui uma tensão segundo a qual “o Reino de Deus já está, por sua vez, presente e, todavia, ainda por vir”. Ademais, tanto Bultmann (2008, p. 41) como Jeremias (2004, p. 166) insistem em sublinhar que o Reino de Deus “se realiza sem contribuição humana”, posto que ele “vem repentinamente” por iniciativa exclusiva de Deus, ficando a cargo do ser humano tão somente a decisão entre agarrar-se à falsa segurança dos bens deste mundo ou abandonar-se ao Reino de Deus cujo cumprimento já começou e caminha para sua inelutável consumação cósmica – retomar-se-á o assunto deste parágrafo em 3.3.

Uma vez sublinhada a centralidade do Reino na vida de Jesus, é mister perguntar quem e o que são centrais no Reino de Deus. As tradições sinóticas respondem a essa pergunta tanto implícita – mediante narrativas – quanto explicitamente – por meio de formulações discursivas. As sutilezas das narrativas sinóticas, se bem acompanhadas pelo leitor, dizem tanto quanto ou mais que as formulações à maneira de discurso.

A primeira metade do Evangelho segundo Marcos (Mc 1,14–8,26), às vezes chamada de “Evangelho da Galileia” (SILVA, 2017, p. 62), põe em relevo o fato de Jesus haver iniciado seu ministério à margem da alta sociedade judaica, ao norte de Jerusalém, na Galileia, lugar considerado proscrito por considerável parte das autoridades religiosas vinculadas a Jerusalém (MALONEY, 2008, p. 64). Aqui, a atividade de Jesus se volta mais para as pessoas empobrecidas, enfermas e sofredoras (SILVA, 2017, p. 62), as gentes esquecidas e golpeadas em sua dignidade humana. A comunhão de mesa – símbolo de oferta de paz, confiança,

fraternidade e proteção (CERQUEIRA, 2019, p. 54; MURPHY-O’CONNOR, 2008, p. 82) – que Jesus inaugura com cobradores de impostos e pecadores acentua ainda mais sua comunhão de vida com os esfarrapados de seu tempo (Mc 2,1–3,30)¹⁰¹ e explica o confronto de Jesus com as autoridades de Jerusalém e seu conseqüente assassinato na cruz, conforme relatado no “Evangelho da cruz” (Mc 8,27–16,20). A vida e a morte de Jesus encontram seu sentido e seu fim nessas palavras: “Não são os que têm saúde que necessitam de médico, mas os doentes. Eu não vim chamar justos, mas pecadores” (Mc 2,17).

O que o Evangelho segundo Marcos apresenta, sobretudo, em forma narrativa, Mateus e Lucas apresentam de maneira lapidar nas bem-aventuranças: “Bem-aventurados os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,3)¹⁰² e “Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus” (Lc 6,20), como também no enfático dito: “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos” (Mt 11,25) e “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e entendidos e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado” (Lc 10,21).

Ao comentar as bem-aventuranças mateana e lucana, Jeremias (2004, p. 186-187) ressalta que nelas a ênfase recai sobre αὐτῶν, *autōn*, deles (no caso de Mt 5,6) e ὑμετέρα, *hymetera*, vosso (em Lc 6,20) para afirmar que o Reino de Deus pertence “unicamente aos pobres”:

as línguas semíticas omitem o “só” de sentido limitante, mesmo onde sentimos que é indispensável; por isso, ele deve ser com frequência completado nas traduções. Este é o caso aqui. A primeira bem-aventurança diz: a salvação é destinada “unicamente” para os mendigos e os pecadores (grifos do autor).

E ao comentar o sentido do termo νηπίοις, *nēpiois* (em geral traduzido por “pequeninos”), presente em Mt 11,25 e Lc 10,25, Jeremias (2004, p. 180) escreve que νηπίοις, *nēpiois* designa os discípulos de Jesus como homens que não tinham

¹⁰¹ Para aprofundar o significado da comunhão de mesa no Evangelho segundo Marcos, cf. CERQUEIRA, K. A. Jesus à mesa com cobradores de impostos e pecadores (Mc 2,15-17). In: *Anais Eletrônicos da XXIV Semana Teológica da UNICAP*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 08 a 10 de maio de 2019; p. 50-57. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ocs/index.php/semanateologica/st/paper/view/886/373>>. Acesso em: 26 AGO 2020.

¹⁰² Substituiu-se “felizes” por “bem-aventurados”, a mais clássica tradução para μακάριοι, *makarioi*.

formação religiosa, isto é, “uma vez que a única formação no judaísmo palestinese era a religiosa, eles eram considerados como homens sem educação, atrasados ou mesmo como pessoas sem piedade” (religiosa). E arremata afirmando que

o círculo dos discípulos de Jesus abarcava, portanto, predominantemente os difamados, os *ἀμμή ἡ ἀρεῆς* [*ammé hā àreΰ*], os sem instrução, os ignorantes, aos quais, segundo as convicções do tempo, estava fechado o acesso à salvação por causa de sua ignorância “religiosa” e de seu comportamento “moral” (grifos do autor, transliteração nossa).

A centralidade dos *πτωχοί*, *ptōchoi*, pobres e dos *νηπίοις*, *nēpiois*, pequeninos no Reino de Deus não é fortuita, mas resulta de uma centralidade a priori: a da justiça (*δικαιοσύνη*, *dikaïosynē*)¹⁰³. Buscar o Reino de Deus equivale a buscar a justiça (Mt 6,33) e os que se encontram famélicos e sedentos em relação a ela – isto é, os que a esperam em e com seus corpos – partilham a fé de que hão de fruí-la (Mt 5,6), não obstante tal esperança desesperada suscite perseguições por parte de forças antagônicas à justiça (Mt 5,10). Trata-se, no âmbito do Reino de Deus, de uma justiça compreendida como proteção estendida aos empobrecidos, desamparados, combatidos e marginalizados, com vistas a uma genuína libertação de tudo quanto desumaniza e acarreta sofrimento (JEREMIAS, 2004, p. 162; LADD, 2003, p. 109-110; PAGOLA, 2010, p. 124-138).

As vias pelas quais tal justiça se realiza resumem-se na palavra *μετάνοια*, *metanoia*, ou seja, “arrependimento e/ou conversão”, uma reviravolta no modo de autocompreender-se no âmbito das relações interpessoais e no interior das estruturas e processos do mundo. A coerência entre essa nova mentalidade resultante da *μετάνοια*, *metanoia* e a vida praxica é a *πίστις*, *pistis*, quer dizer, confiança na proposta do Reino de Deus, compromisso com seus valores, fidelidade e lealdade ante as ofertas desviantes da justiça, numa só palavra: fé.

A formação de um círculo de doze discípulos (Mt 10,1; 3,14; Lc 9,1) e a imputação da ceia comum como seu mais solene memorial (Mt 26,26-29; Lc 22,19-20; Mc 14,22-25) não parecem constituir um ensaio de sociedade que se inspira na antiga comunhão de doze tribos? A *μετάνοια*, *metanoia* não seria o abandono de todas as esperanças nos absolutismos humanos? A *πίστις*, *pistis* não consistiria na

¹⁰³ O substantivo grego *δικαιοσύνη*, *dikaïosynē* é traduzível por “justiça, retidão, misericórdia, caridade, equidade”, sempre no sentido mais praxico que esses termos comportam (GINGRICH; DANKER, 1984, p. 57).

fidelidade ao compromisso expresso no verso “O Senhor reinará para sempre e eternamente” (Ex 15,18)? A estrutura literária da oração do Pai-nosso (Mt 6,9-13) comporta uma chave hermenêutica para compreensão do Reino de Deus que permite uma retomada dessas e de outras questões num horizonte mais largo.

3.2 A ORAÇÃO DO PAI-NOSSO DE MATEUS E SUA CLAVE PARA A COMPREENSÃO DO REINO

A oração do Pai-nosso está presente em Mt 6,9-13 e Lc 11,2-4. Além da diferença de extensão – a oração mateana é mais longa que a lucana –, observam-se, entre as duas versões, diferenças de ordem estilística, vocabular e teológica. As tentativas de explicar a causa de tais diferenças assentam-se, na maioria das vezes, sobre hipóteses que, por sua vez, partem de especulações que se explicam tão somente pelo direito à imaginação e à inventividade de que gozam os estudiosos do tema¹⁰⁴. Atualmente, conforme atestam Jeremias (2004, p. 288-289) e Cullmann (2009, p. 105-106), a diversidade de situações concretas (*Sitz im Leben*) das comunidades a partir das quais e para as quais se operou a elaboração redacional de ambas as versões aparece como um dos argumentos mais aceitos para explicar as diferenças entre as versões mateana e lucana da oração do Pai-nosso¹⁰⁵.

A despeito de ambas as versões concordarem no essencial em termos de sentido teológico (JEREMIAS, 2015, p. 45-76), é na versão mateana que reside mais claramente a chave hermenêutica que se busca explicitar neste trabalho. A estrutura literária do Pai-Nosso mateano é que a revela.

¹⁰⁴ A identificação do texto mais antigo é igualmente problemática, pois a ordem de dependência entre ambas as versões – se é que há – é um assunto claramente dissensual. Sabe-se que a crítica textual estabelece critérios que ajudam a discriminar duas lições em termos de datação. Dentre esses critérios, Silva (2000, p. 40-45) sublinha dois: “a lição mais breve é preferível à mais longa” e “a lição mais difícil é preferível à mais fácil”. A constatação de que a versão em Lc é mais breve e mais fácil em relação àquela em Mt e esta última mais longa e mais difícil em relação àquela em Lc levou Jeremias (2004, p. 291) a concluir que, “quanto à ‘extensão’, o texto mais breve de Lucas é mais antigo, e quanto ao ‘teor verbal’ comum, o texto de Mateus deve ser considerado o mais antigo” (grifos do autor). Tal conclusão, contudo, permanece no âmbito das hipóteses.

¹⁰⁵ Para uma consulta detalhada sobre as principais diferenças entre as versões mateana e lucana da oração do Pai-nosso e suas supostas causas, cf. Jeremias (2004, p. 287-291) e Cullmann (2009, p. 105-165).

3.2.1 Estrutura literária

O Pai-nosso mateano costuma ser dividido em seis petições, sendo as três primeiras marcadas pela presença da segunda pessoa do singular (tu, teu, tua) e as três últimas, pela primeira pessoa do plural (nós, nosso). A primeira parte, formada pelas três primeiras petições, é antecedida por uma invocação e a última, composta pelas três últimas petições, é sucedida por uma doxologia, formando assim a moldura dessa oração¹⁰⁶.

(Invocação) *Pai nosso que estás nos céus*, (v. 9)

Parte 1 Petições {
1. *santificado seja o teu Nome*, (v. 10)
2. *venha a nós o teu Reino*, (v. 10)
3. *seja feita a tua vontade na terra, como no céu*. (v. 10)

Parte 2 Petições {
4. *O pão nosso de cada dia dá-nos hoje*. (v. 11)
5. *E perdoa-nos as nossas dívidas como nós também perdoamos aos nossos devedores*. (v. 12)
6. *E não nos submetas à tentação*, mas livra-nos do Mal/Maligno. (v. 13)

(Doxologia) *Porque a ti pertencem o Reino e o Poder e a Glória pelos séculos. Amém*.
(v. 13)

3.2.2 Clave hermenêutica

A chave hermenêutica que se quer mostrar reside na primeira parte desta oração. Note-se que em seu centro reside a petição pela vinda do Reino e que o pronome possessivo *teu* refere-se àquele que é invocado, a saber, o Pai. Tal constatação não constitui novidade alguma, é claro, posto que muitos (p. ex.: JEREMIAS, 1976; CULMANN, 2009; BOFF, 1980; PAGOLA, 2012; MENDONÇA, 2013) sublinharam-no e endossaram-se mutuamente no que tange à percepção de que, na oração do Pai-nosso, o Pai é a pedra de toque e a petição pelo Reino, o centro de tudo. Todavia, a despeito de tais sublinhados e endossamentos,

¹⁰⁶ A estruturação literária apresentada neste trabalho é a proposta por Cullmann (2009, p. 105-165). Jeremias (1978) diverge de Cullmann quando divide a segunda parte dessa oração em quatro petições: para ele, “E não nos submetas à tentação” deve ser vista como a sexta petição e “livra-nos do Mal/Maligno”, como sendo a sétima.

interpretam-se ambas as noções – Pai e Reino – de maneira praticamente estanque, sem que sequer se avenge a possibilidade de haver uma relação de sentido entre Pai e Reino. Neste trabalho, porém, intui-se que o nexos literário entre Pai e Reino desvela uma chave hermenêutica segundo a qual o significado do Reino deve ser apreendido do significado do Pai para quem se pede que venha reinar. Isto justifica o porquê dos dois primeiros capítulos deste trabalho – especialmente, o segundo – e autoriza que se discorra, ainda que sucintamente, sobre o Reino à luz do Pai.

3.3 O REINO DO PAI

Uma vez assinaladas as características gerais da noção bíblica de Reino de Deus e tendo sido explicitada a chave hermenêutica escolhida para reimaginar o Reino, passa-se à última parte deste trabalho, cujo objetivo central consiste em responder a pergunta pelo significado do Reino à luz do Pai e em delinear seus traços característicos.

3.3.1 O Reino do Pai: desejo oculto e subversivo

Bultmann (2008, p. 41) e Jeremias (2004, p. 166), conforme assinalado em 3.1.2, fazem-se ouvir como proeminentes vozes num grande coro de teólogos e teólogas que entoam a tese segundo a qual o Reino de Deus, embora já incipientemente presente neste mundo, deve sua plenificação exclusivamente a Deus e, portanto, sem relação de dependência com a ação humana. Nessa perspectiva, o Reino vem repentinamente por iniciativa exclusiva de Deus e, logicamente, realiza-se sem contribuição humana, ficando a cargo do ser humano tão somente a decisão entre agarrar-se à falsa segurança dos bens deste mundo (que será subjugado pelo Reino de Deus) ou abandonar-se ao Reino de Deus cuja realização já começou e caminha para sua inelutável consumação cósmica.

Ao analisar esta tese de Bultmann – que, conforme se sublinhou, é a mesma de Jeremias –, Juan Luis Segundo (1997, p. 157.159.178) apresenta três perguntas: Se o Reino simplesmente vem no dia em que Deus decide trazê-lo, por que razão Jesus teria anunciado aquilo que, de qualquer maneira, haveria de realizar-se? Se o Reino vem sem contribuição humana, o que explica a interpelação a buscar o Reino (Mt 6,33)? Se a realização plena do Reino concerne à decisão unilateral de Deus,

por que Jesus, não se restringindo ao anúncio do Reino, o teria preparado mediante a transformação das consciências? Ao que parece, são perguntas para as quais a tese acima não oferece respostas. Há que se perguntar, ainda, pelo que subjaz à tese em apreço.

A tese acima faz jus à letra e revela-se descricionista desta, mas não parece penetrar seu sentido mais profundo nem descortinar os horizontes sonhados aos quais a letra remete. O que subjaz à tese que ora se questiona? Visto que se está acostumado à linguagem operacional da ciência, tende-se a considerar as esperanças do Reino de Deus como algo relativo a outro mundo ou a este mundo sob a intervenção de outro mundo. Não se deve esquecer, entretanto, que um povo só pode compreender os problemas em que vive e perspectivar seu futuro desde o presente mediante a linguagem de que dispõe. No caso do povo de Israel, o emprego da linguagem religiosa não foi uma dentre outras opções, mas a única alternativa disponível à época¹⁰⁷. O que não se deveria esquecer, contudo, é que a linguagem religiosa exprime desejos e sonhos relativos a experiências vividas no concreto da vida e a horizontes buscados para o aqui e agora. Como o disse Feuerbach (1997, p. 14):

A consciência de Deus é autoconsciência; o conhecimento de Deus é autoconhecimento. [...] A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor.

O grande Dia do Senhor ou drama cósmico, em geral inseparável da esperança pela chegada do Reino de Deus, não seria o solene desvelar do drama existencial de um povo que vive a tensão permanente entre realidade desumanizante e desejo de liberdade? A imagem do Pai ao qual se suplica a que venha reinar não seria uma confissão aberta de oposição e/ou contestação a todos os absolutismos humanos associados simbolicamente ao exercício da paternidade? Misericórdia, justiça e amor, alhures sublinhados como traços do rosto do Pai (cf. 2.3), não seriam o desnudar dos tesouros ocultos da humanidade representada no povo? Há razões para responder sim.

¹⁰⁷ O próprio Bultmann (2000, p. 13), embora não seja totalmente consequente quanto a isso, anota que a cosmovisão refletida na Bíblia é fortemente mitológica: o mundo estruturado em três planos (céu, terra, infernos) e a consequente crença na intervenção de poderes sobrenaturais no curso dos acontecimentos históricos.

A psicanálise põs às claras a ambivalência da imagem paterna: amparo e proteção, por um lado, e castração do desejo, por outro. Disso resulta que o pai seja, como observa Freud (2018, p. 73), simultaneamente temido e admirado. Freud (2018, p. 73) anota ainda que “os sinais dessa ambivalência na relação com o pai estão profundamente gravados em todas as religiões”: ao dar-se conta de que está destinado a ser sempre uma criança, o ser humano empresta à religião os traços da figura paterna, criando deuses dos quais tem medo – e por isso busca agradá-los – e aos quais, no entanto, confia sua proteção. Nesse sentido, a identificação entre o anseio pelo pai e a busca de proteção contra as consequências da impotência humana permitiria conceber a representação de Deus como Pai exaltado como sendo um indício de que a raiz da necessidade religiosa (p. 70) provém do desejo de “recobrar a efusão e a intensidade da relação infantil com o pai” (p. 65) em cujo colo o ser humano se salva da dureza “de reconhecer todo seu desamparo, sua insignificância no centro do mundo”, passando a sentir-se como “o centro da criação e o objeto do cuidado terno de uma Providência bondosa”, a saber, o Pai (FREUD, 2018, p. 70.65.121-122)¹⁰⁸.

A ambivalência paterna de que fala Freud coincide em muito com o que se observou sobre a representação do pai humano no primeiro capítulo deste trabalho: p. ex.: os componentes da casa paterna fruem de proteção e amparo do pai, como também estão sujeitos ao necropoder paterno. O capítulo dois, porém – em especial quando se discute as continuidades e descontinuidades entre as representações do pai humano e de Deus como Pai (2.3) –, apresenta variáveis que parecem escapar ao perímetro do olhar freudiano, embora não o negue. Deus Pai não figura, a rigor, como objeto de admiração nem como lugar de proteção e amparo, mas como interpelação à conformação ou assemelhação: “Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso” (Lc 6,36). O advérbio de comparação “como” (καθώς, *kathōs*) aponta para um horizonte distinto daquele no qual se delineia uma relação infantil, a saber, um horizonte de corresponsabilidade e de protagonismo nas situações concretas do mundo.

¹⁰⁸ Estas e outras análises levaram Freud a dizer que a religião é uma ilusão. Ao dizê-lo, contudo, não parece equiparar totalmente religião e devaneio: ilusão, quando apresentada como traço distintivo da religião, visa, sobretudo, a fazer ver que religião coincide com desejo. Veja-se, por exemplo, estas duas linhas: “É característico da ilusão o fato de derivar de desejos humanos” e “a ilusão não precisa ser necessariamente falsa, quer dizer, ser irrealizável ou estar em contradição com a realidade” (FREUD, 2018, p. 87).

Igualmente importantes são estas palavras de Jesus: “A ninguém na terra chameis Pai, pois só tendes o Pai celeste” (Mt 23,9). A este respeito, calha bem o que escreve Pagola (2012, p. 20-21):

Deus “está no céu”, não aqui na terra, sempre à mão para utilizá-lo quando dele precisarmos. Não rezamos a Deus para que nos defenda da dureza da vida e resolva nossos problemas. O que lhe pedimos é saber atuar e viver a partir da sua graça, sua bondade e sua verdade. [...] Deus é nosso Pai querido, mas está no céu, não na terra. Não nos acompanha para substituir-nos na solução de nossos problemas. Está no céu, remetendo-nos à nossa responsabilidade, deixando a construção do mundo em nossas mãos.

As declarações “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30) e “Quem vê a mim vê o Pai” (Jo 14,9), longe de vincular a imagem do Pai à ideia de amparo e proteção, conferem à palavra Pai o sentido de um projeto de vida – no sentido amplo da expressão – com o qual o mundo é chamado para viver em comunhão ética (cf. 2.2.2). O Pai de Jesus “é fonte de autonomia, liberdade e responsabilidade” (PAGOLA, 2018, p. 21). A vida de Jesus é que o testifica!

No âmbito deste trabalho, a grandiosidade da contribuição de Freud revela-se na clarificação da ambivalência paterna e da natureza da relação filial, permitindo sublinhar melhor as discontinuidades entre o pai humano e Deus como Pai. Além disso, Freud oferece um grande contributo ao vincular a imagem do Pai (celeste) ao desejo humano¹⁰⁹. Este trabalho desencontra-se de Freud tão somente quanto à percepção acerca de Deus como Pai e, ao lado disso, no que diz respeito à natureza do desejo a partir do qual se forja a imagem do Pai (celeste): à luz do labor hermenêutico realizado neste trabalho, a imagem de Deus como Pai incide com a do pai castrador e protetor, figurando muito mais como uma imagem entretecida por “confissões de projetos ocultos e subversivos, anúncios, ainda que enigmáticos, de utopias em que a realidade se harmonizará com o desejo” (ALVES, 2014, p. 94), não de amparo e proteção, mas de autonomia e liberdade. Noutras palavras: o Pai é libertação do desejo, possibilidade do sonho, emancipação do humano para sublevar e sublevar-se, para humanizar-se¹¹⁰.

¹⁰⁹ Neste ponto, Freud avizinha-se da intuição de Feuerbach acima citada.

¹¹⁰ A expressão “libertação do desejo” é ambígua: faz pensar tanto na libertação do desejo em si quanto na libertação do ser humano de seus desejos. Neste trabalho, porém, assume-se a expressão em apreço no primeiro sentido, em especial quando se tem presente que o ser humano é desejo (SIQUEIRA, 2007, p. 75).

A imagem do Pai e seu significado, conforme se retrata neste trabalho, incide com a supracitada tese representada por Bultmann e Jeremias. Quanto à imagem, o reinar de um Pai que é fonte de autonomia, liberdade e responsabilidade distancia-se em muito de um Reino que vem por sua iniciativa unilateral e, aprioristicamente, sem relação de dependência com a cooperação humana. No que tange ao significado, o termo Pai interpretado como expressão da linguagem do desejo oculto e subversivo abdica da ideia de um futuro pronto que em dado momento eclodirá ou entrará na história concreta mediante o poder divino.

O próprio Bultmann (2000, p. 13), embora não seja totalmente consequente quanto a isso, observa que a cosmovisão refletida na Bíblia é fortemente mitológica: o mundo estruturado em três planos (céu, terra, infernos) e a crença na intervenção de poderes sobrenaturais no curso dos acontecimentos históricos. Afirmar que o Reino de Deus vem não significaria manter-se atrelado a uma visão mitológica do mundo? Sabe-se, hoje, que as cosmovisões mitológicas, se se intentar captar sua beleza e significados, demandam um trabalho hermenêutico de depuração. A cosmovisão mitológica refletida na Bíblia da qual a noção de Reino de Deus é devedora incontestemente há que ser tomada como linguagem religiosa a ser interpretada e depurada e não, como o fazem Jeremias e Bultmann, mantida e cristalizada. Em alguma proporção, a afirmação de que o Reino de Deus vem ao mundo equivale a um retrógrado e já superado pensamento que, à luz de Js 10,12-15¹¹¹, afirmava que o sol girava ao redor da terra. A linguagem religiosa que ora se sublinha, se não for penetrada e seu sentido rerepresentado, assemelhar-se-á, nas palavras de Alves (2012, p. 166), “a um cadáver gelado, a algo que um dia foi vivo, mas que agora, depois da morte, ainda continua no mundo dos vivos”.

O nome Pai é o desvelar dos desejos ocultos que, em razão de sua natureza subversiva, são sempre reprimidos e recalçados nos abismos da mente humana: os que se alimentam das estruturas sustentadoras da realidade injusta os temem por constituírem ameaça a seu necropoder. Liberdade e autonomia, implosão dos absolutismos humanos e dessacralização do falo: desejos desocultados que fazem pensar no Reino do Pai como um sonho pelo exílio de Deus, resvalar incontido das vãs esperanças, libertação para a coragem de ser. Reino do Pai é, pois, expressão

¹¹¹ O sol se deteve e a lua ficou imóvel até que o povo se vingou dos seus inimigos (Js 10,13). A leitura “o sol se deteve”, quer dizer, “o sol parou”, justificava o argumento segundo o qual o sol girava ao redor da terra.

que condensa o grito de sublevação radical da realidade mediante a ação exclusiva da comunidade humana que se liberta para a liberdade.

3.3.2 O Reino do Pai: sublevação da realidade

Em geral, as condições reais da vida obstaculizam e proíbem a realização do desejo. O desejo é protesto, denúncia e recusa da realidade que se forjou no exercício da repressão e da negação do desejo. Disso resulta que a libertação do desejo incide na realidade sublevando-a. Há que se dizer, no entanto, que o desejo libertado não opera tal sublevação como uma força autossuficiente: entre a libertação do desejo de liberdade e a sublevação da realidade interpõe-se o que se pode designar ideologia.

O termo ideologia, além de sua difícil conceituação em razão da alta carga de significação de que é portador, suscita suspeita devido a sua constante submissão a juízos depreciativos por parte de diversas correntes político-filosóficas. Neste trabalho, assume-se ideologia numa acepção semelhante àquela apresentada por Juan Luis Segundo (1997, p. 21-22): em síntese, um sistema de meios para a consecução de um fim. Tomando a compreensão segundiana como ponto de partida, emprega-se o termo ideologia na seguinte acepção: “meio para a realização do desejo de liberdade”. Uma vez sublinhado que a libertação do desejo de liberdade subleva a realidade mediante uma ideologia e tendo-se aclarado em que sentido se está empregando aqui o termo ideologia, pode-se passar à pergunta: mediante qual ideologia o desejo de liberdade efetua, em sua liberdade, a sublevação da realidade que o reprime e nega?

Ao longo do segundo capítulo, procurou-se delinear os traços característicos do que se convencionou chamar rosto do Pai, o que foi sintetizado, conforme se observa em 2.3, em três palavras: misericórdia, justiça e amor. Há que se admitir que, por um lado, outras palavras poderiam ter sido escolhidas em substituição ou acréscimo a estas três e, por outro, que sua escolha não foi de todo fortuita: privilegiaram-se tais palavras por elas haverem sido claramente marcantes na experiência que Jesus de Nazaré designou de Pai. Àquela altura da discussão, ressaltou-se também que o ser humano, consoante se percebe na referida experiência de Jesus, torna-se ou faz-se filho do Pai à medida que se conforma, ou melhor, que se assemelha ao Pai, o que ocorre mediante a vivência profundamente

genuína dos valores que delineiam o rosto do Pai, a saber, misericórdia, justiça e amor. A pergunta por qual ideologia o desejo de liberdade efetua, em sua liberdade, a sublevação da realidade que o reprime e nega encontra aqui sua resposta: pela assemelhação do ser humano ao Pai, isto é, pela vivência radical da misericórdia, da justiça e do amor.

Convém reiterar que o nome Pai, no sentido em que é empregado em 3.2.2, não designa Deus em si nem em seu agir, como se fosse uma Providência Altíssima sob cujo poder repousa a humanidade. Designa, diferentemente disso, o nome que se dá a uma profunda experiência antropológica de descoberta do que há de mais humano na humanidade: a liberdade. Dizer Pai é dizer-se a si mesmo. Nesse sentido, a vivência radical da misericórdia, da justiça e do amor – valores genuinamente humanos – constitui a ideologia pela qual o ser humano, tendo libertado seu desejo de liberdade, humaniza-se humanizando e cosmocizando a realidade inumana e caótica¹¹².

¹¹² O verbo “cosmocizar”, na maneira como é empregado neste trabalho, designa a ação de transformar uma determinada realidade (caótica) em cosmos.

3.3.3 O Reino do Pai: desaparecimento de Deus e afirmação do sujeito

A hipótese segundo a qual dizer Pai é dizer-se a si mesmo faz pensar no Reino do Pai como o desaparecimento de Deus. Sem dúvida, soa estranho dizê-lo assim, em especial quando se leva em consideração que a Bíblia pressupõe a fé na existência de um Deus que se revela na história humana e anela pela presentificação plena de Deus. Diante disso, convém dizer que a pressuposição e o anelo sublinhados não conflitam necessariamente com a hipótese de que Reino do Pai equivale ao desaparecimento de Deus.

A linguagem bíblica é profundamente mitológica. Bultmann (2000, p. 13) o afirma categoricamente, e Von Rad, embora insista na tese de que Israel foi palco de uma constante demitologização, admite a mesma pressuposição bíblica em referência à qual Bultmann reputa a linguagem bíblica como mitológica:

O mundo não tem sua unidade em si mesmo, muito menos em um princípio, mas somente em sua referência a Deus, em sua origem da vontade criadora dele, na contínua manutenção de sua existência e na finalidade que Deus lhe vai apontando (2006, p. 764).

De um mundo que se autocompreende sempre em referência a Deus, como o são os mundos bíblicos¹¹³, não poderia resultar outra linguagem senão aquela que se estrutura a partir desse mesmo pressuposto: a linguagem mitológica, aquela em que o ser humano narra-se em referência a Deus. A constatação de que a linguagem bíblica é mitológica é de fundamental importância para que, como o intuiu muito bem Bultmann em seu método hermenêutico chamado de demitologização (*Entmythologisierung*), proceda-se numa interpretação da linguagem mitológica com vistas a compreender seu significado mais profundo.

Teremos que nos perguntar, pois, se a pregação escatológica e o conjunto dos enunciados mitológicos contêm um significado ainda mais profundo, que permanece oculto sob o véu da mitologia. Se é assim, devemos abandonar as concepções mitológicas precisamente porque queremos conservar um significado mais profundo. A este método de interpretação do Novo Testamento que trata de redescobrir seu significado mais profundo, oculto atrás das concepções mitológicas, eu o chamo “demitologização” – termo que não deixa de ser muito insatisfatório. Não se pressupõe eliminar

¹¹³ Preferiu-se usar a expressão mundos bíblicos ao invés de mundo bíblico em razão de as tradições bíblicas serem provenientes de diversos ambientes e situações.

os enunciados mitológicos, senão interpretá-los. É, pois, um método hermenêutico (2000, p. 16, grifo nosso).

A hermenêutica bultmanniana, em geral sintetizada na palavra demitologização, é ampla e veementemente rejeitada, tanto nas teologias protestantes quanto nas teologias católicas. Há que se perguntar se a desconfiança e o mal-estar suscitados pela hermenêutica bultmanniana se devem a fatores puramente acadêmicos ou se incluem também o medo inconsciente de ver ruir concepções mitológicas que protegem o ser humano de deparar-se com seu desamparo e insignificância no interior da tragicidade da vida. A pergunta permanece aberta. Seja como for, a intuição bultmanniana parece ser apropriada para uma leitura que, “sem eliminar os enunciados mitológicos”, assume o desafio “de redescobrir seu significado mais profundo, oculto atrás das concepções mitológicas” (BULTMANN, 2000, p. 16).

A demitologização que Bultmann propôs como método hermenêutico no século XX já existia como prática hermenêutica nas análises que Feuerbach fizera da religião cristã no século anterior. Sua aguda percepção de que a consciência de Deus é autoconsciência e o conhecimento de Deus, autoconhecimento (FEUERBACH, 1997, p. 14) é notadamente uma hermenêutica que procura perscrutar o sentido profundo da experiência que a religião cristã chama de Deus.

A percepção de Feuerbach anotada acima é de fundamental importância para este trabalho. Não obstante se admita que, na Bíblia, Deus como Pai seja ao mesmo tempo relacional e independente do humano, o Pai, conforme se acenou em 3.3.1, pode ser compreendido como um designativo para a experiência humana de libertação do desejo ou para a experiência humana de anelo pela libertação do desejo. Nesse sentido, a experiência com o Pai seria uma experiência consigo mesmo, posto que, parafraseando Feuerbach, a consciência do Pai é autoconsciência e o conhecimento do Pai, autoconhecimento.

A linguagem mitológica com a qual se expressa biblicamente a experiência supracitada, se não perscrutada em seu (s) sentido (s), constitui-se um óbice à hipótese de que dizer “Pai” é dizer-se a si mesmo. Por outro lado, quando se considera a linguagem religiosa como o solene desvelar¹¹⁴ do que há de mais íntimo no interior do ser humano, assiste-se ao desnudamento do sentido oculto do que a

¹¹⁴ “A religião é o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor” (FEUERBACH, 1997, p. 14).

linguagem mitológica designa de Pai: um espelho no qual o ser humano contempla seu desejo oculto de liberdade que o leva a sublevar a realidade para que esta coincida com seu desejo de liberdade.

Sendo o Pai este espelho no qual o ser humano contempla seu desejo de liberdade, pode-se dizer o Reino do Pai é, a rigor, o desaparecimento de Deus e a afirmação do sujeito. Qual nuvem que se desfaz ao vento, a concepção mitológica de um Pai celeste esvai-se ante a constatação de que o Pai é um *myself* (eu mesmo) radicado no desejo de liberdade. A consumação da evanescência do Pai, quer dizer, seu desaparecimento, instaura a possibilidade de afirmação do ser humano como sujeito: longe da heteronomia paterna, o ser humano pode assumir seu desamparo estrutural e agarrar-se a seu desejo de liberdade, consumando-o mediante a prática da misericórdia, justiça e amor, ideologia garantidora de que a sublevação da realidade dar-se-á mediante a potência da liberdade que o sujeito recria *ad infinitum* numa relação de afetação com o outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estrutura literária da oração do Pai-nosso reclama uma interpretação da noção de Reino de Deus à luz da representação de Deus como Pai: o Pai é chave para descerrar os sentidos subjacentes à noção de Reino de Deus (cf. 3.2). Desta chave, decorre a necessidade de verificar o significado da paternidade de Deus para, em seguida, empreender uma interpretação da noção de Reino de Deus à luz da paternidade de Deus.

Na Bíblia, a paternidade humana é uma imagem fluida e ambígua. Nos contextos da terra, doméstico e figurado, a paternidade humana equivale, respectivamente, a função, prerrogativa e símbolo de poder, dois termos e uma expressão que vinculam a paternidade, a um só tempo, ao exercício da proteção e da guia, como também à incontestada faculdade de fatalizar o destino dos integrantes da casa paterna (cf. cap. 1).

A representação de Deus como Pai é analogamente fluida e seus sentidos depreendem-se dos contextos nos quais aparece. Nos contextos do êxodo-educação, da monarquia e da vida de Jesus, a paternidade de Deus corresponde, respectivamente, a função, relação e designação do ser/agir: função de libertar e educar/formar o povo libertado em vista da continuação e do aperfeiçoamento da liberdade, relação garantidora da crítica ao absolutismo e da interpelação à prática da justiça e o ser/agir misericordioso, justo e amoroso (cf. cap. 2).

Observam-se semelhanças e dessemelhanças entre a paternidade humana e a paternidade de Deus, sendo que as últimas sobrepujam significativamente as primeiras. Quanto às semelhanças, destacam-se a paternidade como função e como exercício do direito e da autoridade. Tratam-se, porém, de semelhanças apenas aparentes, pois a função, o direito e a autoridade paternas são exercidas a partir de pressupostos distintos: enquanto o pai humano as exerce concebendo o filho como artifício humano descartável, manipulável e controlável (um meio para), Deus Pai as exerce a partir da concepção segundo a qual o filho é rosto humano que reclama ser libertado da escravidão e formado para a vida em liberdade cuja continuação e aperfeiçoamento dão-se por meio da instauração de uma relação recíproca com Deus Pai, a qual se traduz no exercício da crítica, da misericórdia e da justiça. A paternidade como designação do ser/agir de Deus representa a mais acentuada dessemelhança entre as paternidades humana e divina: a paternidade de Deus

designa seu ser/agir misericordioso, justo e amoroso e Deus, no lugar de fazer-se Pai, é feito Pai por todos quantos reorientam suas existências com vistas a assemelhar-se a Ele em seu ser/agir misericordioso e justo e a unir-se a Ele em seu radical amor pelo mundo (cf. 2.3).

Na Bíblia, a noção de Reino de Deus deita suas raízes na experiência do êxodo e sua formulação basilar aparece no verso cantante de Ex 15,18, no qual o reinar de Deus designa um acompanhar-se para libertar e figura como o manifesto de um povo, agora sem donos, que encontra no reinar do Senhor o fundamento para a afirmação da vida em libertação a caminho da liberdade. A ideologia tribal, a ironia segundo a qual os monarcas são medíocres usurpadores assentados sobre o trono de Deus, as esperanças proféticas consignadas na expressão o Dia do Senhor e a vida e a morte de Jesus, em cujo centro está a opção fundamental pelos empobrecidos, explicam-se pela insistência na continuação e no aperfeiçoamento da experiência de liberdade testemunhada pelas tradições exodais que, em sua cronologia canônica, encontram sua formulação primeira e mais emblemática no verso “O Senhor reinará para sempre e eternamente” (Ex 15,18) (cf. 3.1).

Nos trabalhos que tratam do Reino de Deus na Bíblia, tende-se a considerar as esperanças do Reino de Deus como algo relativo à dimensão divina ou a este mundo sob a intervenção da ação divina, cabendo aos seres humanos tão somente a decisão entre permanecer fiel à velha ordem que está em vias de desaparecer pela intervenção poderosa de Deus e aderir ao anúncio do Reino que vem mediante a ação exclusiva e inelutável de Deus. Tal ponto de vista pressupõe, ainda que implicitamente, uma leitura que desconsidera que a noção de Reino de Deus, assim como toda a Bíblia, forjou-se a partir de uma cosmovisão mitológica que, em linhas gerais, se poderia descrever assim: o mundo estruturado em três planos (céu, terra, infernos) e a conseqüente crença na intervenção de poderes sobrenaturais no curso dos acontecimentos históricos. A pergunta pelo significado do Reino à luz do Pai, neste trabalho, faz pensar num ponto de vista distinto deste.

Sob o impulso da demitologização bultmanniana e de intuições de Ludwig Feuerbach e Sigmund Freud, procedeu-se numa leitura da noção mitológica de Reino de Deus à luz de uma renovada compreensão de Deus como Pai. Desse empreendimento hermenêutico, resultou a compreensão segundo a qual Pai é linguagem dos desejos ocultos e subversivos, nome que se dá a uma profunda

experiência antropológica de descoberta da liberdade, autoconsciência e autoconhecimento formulados mitologicamente na imagem de um Pai (cf. 3.3).

Quando se concebe a noção de Reino de Deus como o Reino do Pai, conforme delineado acima, pode-se falar no Reino do Pai como libertação do desejo de liberdade e autonomia, implosão dos absolutismos e dessacralização do falo, desocultamento do desejo pelo exílio de Deus e pela libertação para a coragem de ser, grito de sublevação radical da realidade mediante a ação exclusiva da comunidade humana que se liberta para a liberdade. A razão para dizê-lo assim é que o Pai ao qual se suplica que venha reinar é, no fundo, um espelho no qual o ser humano contempla seu desejo oculto de liberdade que o leva a sublevar a realidade para que esta coincida com seu desejo de liberdade (cf. 3.3).

A descoberta do Pai como um *myself* (eu mesmo) radicado no desejo de liberdade faz pensar no Reino do Pai como confissão aberta do desejo pelo desaparecimento de Deus e pela afirmação do sujeito. A consumação do Reino do Pai pode ser concebida, pois, como consumação da evanescência do Pai: libertado da heteronomia paterna, o ser humano pode assumir seu desamparo estrutural e agarrar-se à sua liberdade, sublevando a realidade para que esta coincida com o desejo de liberdade constantemente recriado na afetação com o outro, emancipação do humano para sublevar e sublevar-se, para humanizar-se (cf. 3.3).

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, P. H. *et al.* *The SBL Handbook of Style: for Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*. Peabody: Hendrickson, 1999.
- ALLEN, L. C. זכר. In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese* (vol. 1). São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1073-1079.
- ALONSO SCHÖKEL, L. *Dios Padre: meditaciones bíblicas*. Santander: Sal Terrae, 1994a.
- ALONSO SCHÖKEL, L. אב. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta, 1994b, p. 23-25.
- ALTER, R. Introdução ao Antigo Testamento. In: ALTER, R; KERMODE, F. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, p. 23-48.
- ALVES, R. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2014.
- ALVES, R. *Por uma Teologia da Libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- ANDRADE, W. C. As tribos de Israel: exemplo histórico de empoderamento dos marginalizados. *Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana* 33 (2009) p. 269-289.
- ARAÚJO, R. G. Os ditos de Jesus e os escritos rabínicos. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica* 14 (2016) p. 141-156.
- AVERBECK, R. E. עולה. In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese* (Vol. 3). São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 405-415.
- BACHMANN, M. L. G. Mulheres no livro dos Juízes. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)* 2 (2017) p. 105-121.
- BARTON, P. J. אב. In: HARRIS, R. L; ACHER JÚNIOR, G. L; WALTKE, B. K (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998, p. 5.
- BIBLEWORKS 7*. Software for Biblical Exegesis and Research. 2006. CD-ROM versão 7.
- BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulinas, 2002.

- BOFF, L. *O Pai-nosso: oração da libertação integral*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BOVON, F. *El Evangelio segun San Lucas: Lc 1–9* (vol. 1). Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995.
- BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2008.
- BULTMANN, R. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- CERQUEIRA, K. A. Jesus à mesa com cobradores de impostos e pecadores (Mc 2,15-17). In: *Anais Eletrônicos da XXIV Semana Teológica da UNICAP*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 08 a 10 de maio de 2019; p. 50-57. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ocs/index.php/semanateologica/st/paper/view/886/373>>. Acesso em: 26 AGO 2020.
- CHILDS, B. S. *Pentateuco: el libro del Éxodo: comentario crítico y teológico*. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 2003.
- CHWARTS, S. A eleição de Israel na Torá. *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica* 10 (2012) p. 141-151.
- CROSSAN, J. D. Jueces. In: BROWN, R. E; FITZMYER, J. A; MURPHY, R. E (orgs.). *Comentario biblico San Jerónimo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 415-449.
- CROSSAN, J. D. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CRÜSEMANN, F. *Cânon e história social: ensaios sobre o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2009.
- CULLMANN, O. *A oração no Novo Testamento: ensaio de respostas às questões contemporâneas*. São Paulo: Academia Cristã, 2009.
- DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- DILLARD, R. B; LONGMAN III, T. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

DI SANTE, C. *Liturgia judaica: fontes, estrutura, orações e festas*. São Paulo: Paulus, 2004.

EGGER, W. *Metodologia del Nuovo Testamento: introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1991.

FEINBERG, C. L. אמן. In: HARRIS, R. L; ACHER JÚNIOR, G. L; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998, p. 85-87.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1997.

FITZMYER, J. A. *El Evangelio segun Lucas: 1–8,21: traducción y comentario (vol. 2)*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 2018.

GINGRICH, F. W; DANKER, F. W. *Léxico do Novo Testamento: grego, português*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

HAGUE, S. T. ארון. In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese (vol. 1)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 488-497.

HAIGHT, R. *O futuro da cristologia*. São Paulo: Paulinas, 2008.

HARTLEY, J. E. יכח. In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese (vol. 2)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 441-444.

HESS, R. S. שער. In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese (Vol. 4)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 207-209.

HOFIUS, O. Pai, *abba, patēr*. In: COENEN, L; BROWN, C (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento (vol. 2)*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1500-1506.

HUBBARD JÚNIOR, R. L. גאל. In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese (vol. 3)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 765-769.

JEREMIAS, J. *Estudos no Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2015.

JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica; Paulus, 2004.

JEREMIAS, J. *O Pai-nosso: a oração do Senhor*. São Paulo: Paulinas, 1976.

KIRST, N. *et al. Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2014.

KONINGS, J. Deus Pai: que significa? *Perspectiva Teológica* 85 (1999) p. 307-322.

KONINGS, J. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

KONINGS, J. Historiografia de Israel nos livros históricos. In: FARIA, J. F (org.). *História de Israel e as pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 89-124.

LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003.

LAMBDIN, T. O. *Gramática do hebraico bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.

LÓPEZ, F. G. *El Deuteronomio: una ley predicada*. Estella: Verbo Divino, 1989.

LÓPEZ, F. G. *O Pentateuco: Introdução ao estudo da Bíblia*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2004.

MAGGI, A. *Padre dei poveri: il Padre nostro di Matteo*. Assisi: Cittadella Editrice, 2018.

MALONEY, E. C. *Mensagem urgente de Jesus para hoje: o Reino de Deus no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

MALY, E. A. Génesis. In: BROWN, R. E; FITZMYER, J. A; MURPHY, R. E (orgs.). *Comentario bíblico San Jerónimo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 59-156.

MALZONI, C. V. *Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018.

MATEOS, J; BARRETO, J. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989.

MAZIÈRE, F. *A análise do discurso: história e práticas*. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.

MAZZAROLO, I; KONINGS, J. *Lucas, o evangelho da graça e da misericórdia: comentário-paráfrase*. São Paulo: Loyola, 2016.

MENDONÇA, J. T. *Pai nosso que estais na terra: o Pai-Nosso aberto a crentes e não crentes*. São Paulo: Paulinas, 2013.

MENDONÇA, J. T. *A leitura infinita: a Bíblia e sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

MERRILL, E. H. דרך. In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese* (vol. 1). São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 963-967.

MINETTE DE TILLESSE, C. O Deus pelas costas: teologia narrativa da Bíblia. *Revista Bíblica Brasileira*. Ano 12, nº 1,2,3. Fortaleza: Editora Nova Jerusalém, 1995.

MÜLLER, D. Altura, Profundidade, Exaltar. In: COENEN, L; BROWN, C (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 80-87.

MURPHY-O'CONNOR, J. *Jesus e Paulo: vidas paralelas*. São Paulo: Paulinas, 2008.

NEL, P. J. מלך. In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese* (vol. 2). São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 955-963.

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

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

PIXLEY, J. V. *Éxodo, una lectura evangélica y popular*. México: Casa Unida de Publicações, S.A, 1983.

PROENÇA, P. S. Notas semióticas sobre o apólogo de Jotão (Jz 9,8-15). *Revista Vértices* 20 (2016) p. 125-138.

RAVASI, G. *Éxodo*. São Paulo: Paulinas, 1985.

RAVASI, G. *Guía espiritual del Antiguo Testamento: el libro del Génesis (12–50)*. Barcelona: Editorial Herder; Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

SCHMID, K. *História da literatura do Antigo Testamento: uma introdução*. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHNACKENBURG, R. *Reino y reinado de Dios: estudio biblico-teologico*. Madrid: Ediciones Fax, 1967.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHRENK, G. Πατήρ. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G (orgs.). *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Colombia: Libros Desafío, 2003, p.618-627.

SCHWANTES, M. *Chamados à liberdade: comentário bíblico a Êxodo 1–6*. São Leopoldo: Oikos, 2016.

SCHWANTES, M. Uma promessa de Dinastia para Davi na Ótica de Jerusalém: anotações sobre messianismo e davidismo em 2 Samuel 7. *Revista de Cultura Teológica* 16/63 (2008) p. 9-32.

SEGUNDO, J. L. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. São Paulo: Paulus, 1997.

SICRE, J. L. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SICRE, J. L. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SILVA, C. M. D. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, V. Milagres e curas no Evangelho de Marcos. In: ROSSI, L. A. S; SILVA, V (orgs.). *Milagres na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 57-85.

SIQUEIRA, E. S. E. A depressão e o desejo na psicanálise. *Estudos e Pesquisas em Psicologia, UERJ* 1 (2007) p. 71-80.

SKA, J. L. El Pentateuco. In: FARMER, W. R. *et al. Comentario Bíblico Internacional: comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Estella: Verbo Divino, 2000, p. 307-314.

SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2003.

SOARES, S. A. G. A crítica profética ao rei, ao Templo e ao Império. In: BEOZZO, J. O; FRANCO, C. B (orgs.). *Curso de verão XXXI: ética e participação popular na política: a serviço do bem comum*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 69-114.

STIGERS, H. G. חֲדָשׁ. In: HARRIS, R. L; ACHER JÚNIOR, G. L; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998, p. 1261-1265.

STOEGER, A. Pai. In: BAUER, J. B (org.). *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Loyola, 1983, p. 780-785.

STORY, J. L. Jotham's Fable: A People and Leadership Called to Serve (Judges 8:22-9:57). *Journal of Biblical Perspectives in Leadership 2* (2009) p. 29-50.

TASKER, D. R. *The Fatherhood of God: an Exegetical Study From the Hebrew Scriptures*. Thesis (PhD in Philosophy) – Andrews University. Berrien Springs, 2001, p. 332.

TERNANT, P. Pais & Pai. In: LÉON-DUFOUR, X (org.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2002, c. 62.

THEISSEN, G. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

THOMPSON, J. A. *Deuteronômio: introdução e comentário*. Tradução de Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1982.

TOGNINI, E. *O período interbíblico: 400 anos de silêncio profético*. São Paulo: Hagnos, 2009.

TRIBLE, P. *Texts of terror: Literary-feminist readings of biblical narratives*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

TURRO, J. C. 1 y 2 Samuel. In: BROWN, R. E; FITZMYER, J. A; MURPHY, R. E (orgs.). *Comentario biblico San Jeronimo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 449-489.

VON RAD, G. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Traducción de Fernando-Carlos Vevia Romero y Carlos del Valle Rodríguez. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1976.

VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006.

WAKELY, R. נָדַר. In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese* (Vol. 3). São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 40-44.

WALTKE, B. K. *Gênesis: comentário*. Cultura Cristã, 2002.

WÉNIN, A. *De Adão e Abraão ou as errâncias do humano: leitura de Gênesis 1,1–12,4*. São Paulo: Loyola, 2011.

WOLFF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007.

WRIGHT, C. J. H. אב. In: VANGEMEREN, W. A (org.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese* (Vol. 1). São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 215.

YAMAUCHI, E. חרב (e derivados). In: HARRIS, R. L; ACHER JÚNIOR, G. L; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998, p. 525.