

## DEUS, PAI: QUE SIGNIFICA?

*Johan Konings SJ*

O ensejo para estas considerações é a atenção que a Igreja no Brasil vem dedicando, durante o ano de 1999, ao tema de “Deus Pai”, no contexto do triênio de preparação do jubileu. O “evangelho do ano”, Mateus, presta-se de fato para a consideração desse tema. O evangelho de João, que será focalizado no ano 2000, justifica evidentemente mais ainda essa atenção.

Ora, pelo modo de falar e por certas publicações pastorais das quais tive conhecimento, parece-me necessário levantar o problema hermenêutico, ou seja, da maneira como as expressões bíblicas estão sendo interpretadas. Ouvir chamar Deus de “papai”, “papaizinho”, “paizão”, “pai e mãe”, sobretudo em contexto litúrgico, não é totalmente inocente. Esses termos remetem de fato à realidade que Jesus e os autores bíblicos apontam? Ou legitimam por meio da figura de Jesus e seu Pai estruturas sócio-culturais espúrias de nossa atualidade?

Muitas culturas chamam Deus de “pai”. O uso religioso da imagem do pai é um dos fenômenos primordiais da história das religiões. Ora, esse uso é uma metáfora baseada no significado natural do termo. Embora não seja o ponto específico de nosso estudo, quero contudo lembrar isso como pano de fundo para situar o modo próprio em que Israel, Jesus e a comunidade cristã nomeiam e invocam Deus.

Podemos dizer que chamar Deus de “pai” é um arquétipo, uma imagem que lança raízes nos estratos mais arcaicos do imaginário humano. Se, em linguagem desmitologizante, Deus pode ser apontado pelo termo “referência última” (o *ultimate concern* de Tillich), não é de estranhar que a experiência humana da paternidade ou a relação pai-filho tenha servido de imagem para evocar o referente específico da linguagem religiosa. O pai é origem da vida humana, a autoridade “de-cisiva”, aquele que instaura na simbiose da criança com a mãe o distanciamento que Freud chamou o princípio de realidade. Ele é também o forte, o protetor. É evidente que, conforme a configuração da cada cultura, parte desses significados podem ser atribuídos à mãe, de onde a possibilidade de um imaginário matriarcal em torno de Deus, “Deus mãe” – provavelmente com conotações diferentes das do imaginário patriarcal. Mas este não é aqui, diretamente, o assunto, pois a cultura bíblica é preponderantemente patriarcal. Notemos também que geralmente as culturas distinguem claramente entre o pai biológico e a divindade chamada de pai, falando em “grande Pai”, “Pai do céu”, ou chamando-o de “avô”, situando-o no âmbito dos ancestrais falecidos etc. Para completar esse pano de fundo lembramos a tendência de atribuir o título de pai aos potentados humanos, chegando facilmente atribuir-lhes caráter divino. (Coisa análogo vale para o título de mãe em contextos matriarcais.)

Israel não era muito diferente dos outros povos semíticos. Toda a ordem social em Israel e nos países vizinhos era patriarcal, com duas características fundamentais: como senhor da casa, o pai era a pessoa mais importante da família, com direitos ilimitados; e para os seus ele era o defensor, arrimo e protetor responsável.

Se o Israel bíblico é prudente na nomeação de Deus, em suas raízes transparece o modo ancestral de chamar Deus de Pai. Reveladores são os nomes próprios. O nome do patriarca dos hebreus era *Abrâm* (*ab*, “pai”, *râm*, “grande, elevado”). De acordo com um procedimento corriqueiro na Bíblia, para indicar um missão especial, Deus mesmo mudou esse nome para *Ab-rahâm*, “pai de multidão”. Geralmente interpreta-se assim: seu nome anterior significava que antes ele era “apenas” um grande pai, mas de repente ficou pai de um povo numeroso. Todavia, enquanto se chamava Abrâm, nem pai ele era, pelo menos não de filho legítimo. O nome Abrâm não aponta para o migrante de Ur e Harran, mas para seu Deus. É um nome teofórico: o “Grande Pai”. E ao conceder-lhe a graça (pois naquele tempo era) de ser pai, Deus lhe mudou o nome para “pai de multidão”. Mas será que

este novo nome não aponta o patriarca ou Deus mesmo, aquele que lhe deu a paternidade, o verdadeiro “pai da multidão”, de quem “toda paternidade no céu e na terra recebe seu nome” (Ef 3,15)? No mais, os nomes teofóricos com “pai” são legião na Bíblia: Eliab (“Deus é Pai”), Abiáhu (“YHWH é Pai”), Ioab (idem), Abirâm (cf. Abrâm) etc.

Pode-se perguntar por que esse pai não tem uma mãe ao lado. Pois, igual à de todos os povos, a imaginação religiosa de Israel tendia a simbolizar sua “referência última” por uma evocação da fertilidade. O judaísmo da Diáspora, mais exatamente em Elefantina (Egito), parece ter dado a YHWH uma companheira, Anat... O mesmo deve ter acontecido na terra de Israel. Os livros dos Reis narram quatro séculos de luta dos *profetas* contra o culto de Báal e Ashtarte/Ishtar, deuses de Canaã, porém venerados pelos *reis* de Israel e Judá, até no templo de Jerusalém... Os heróis do Israel antigo tinham nomes teofóricos homenageando Báal (Ierubáal, Ishbáal...). Mas quando Báal se tornou objeto de desprezo, esses nomes foram mudados para ...*bôshet*, “... vergonha”!<sup>1</sup> Para muitos, Deus era Báal, o “Marido”. Nos lugares altos esse Báal tinha sua Ishtar. Ora, a época dos profetas clássicos foi cenário de luta violenta entre Báal e YHWH. Os profetas clássicos (e os poucos reis que acatavam seus conselhos) optaram pela Aliança com o Deus que se manifestou quando da libertação do Egito, o Deus “conhecido” por Moisés, o qual transmitiu ao povo sua instrução: a Torá. Este Deus seria o único senhor, o “Senhor” por excelência, do modo que mais tarde nem mais pronunciariam o nome de YHWH/Iahô e o chamariam pura e simplesmente de *Adonai*, “o Senhor”, em contraposição a *Báal*, “o Marido”. O momento decisivo dessa luta parece ter sido o reinado de Josias, que concentrou o culto do YHWH “ciumento” no templo de Jerusalém (2Rs 23).

A razão por que, pelo menos na proximidade do templo reformado de Jerusalém, YHWH não tem alguma Anat, não é porque o Deus de Israel seja machista. Ele tem ternura materna. A razão é o *monoteísmo*. Não pode haver dualidade na referência divina, última. YHWH é um: “Escuta, Israel: O Senhor é nosso Deus, o Senhor é um” (Dt 6,4). Assim inicia-se a liturgia do judaísmo pós-exílico, até hoje. “Um”, porque não há outro a seu lado. E “um” também interiormente, não dividido, portanto, confiável e firme. A tendência de Israel não era masculinizar a imagem de Deus, mas dessexualizá-la, para subtraí-la aos cultos de fecundidade e outros tipos de manipulação do Invisível e Inefável. A fecundidade não está no nível da divindade, mas da criação (Gn 1,26-27). E se as feições masculinas forem um obstáculo para imaginar sua transcendência, então podemos escondê-los na “núvem” ou por trás

<sup>1</sup> O Ishbôshet de 2Sm 2,8 etc. é o Ishbáal de 1Cr 8,33 etc.

de anjos e hipóstases – trono, sabedoria, palavra, morada... –, como fez o judaísmo a partir de Ezequiel.<sup>2</sup>

No Antigo Testamento<sup>3</sup>, a paternidade física não é divinizada. É dom e ordem do Criador (Gn 1,28). O pai é o portador da bênção divina (Gn 27), o chefe de sua “casa” (Js 24,15), o sacerdote responsável da família (Ex 12,3ss), o mestre (Ex 12,26ss; 13,44ss; Dt 6,7.20ss; 32,7.46; Is 38,19). Essa percepção do pai continua até na época do Novo Testamento. Em Israel, as gerações anteriores são chamados de “os pais” (= antepassados) (Sl 22,5; Sr 44,1ss), sobretudo os “patriarcas” (ancestrais) Abraão, Isaac e Jacó. São os portadores e transmissores das promessas da Aliança (Js 24,3; 1Cr 29,18). “Pai” pode ser título honorífico para um sacerdote (Jz 17,10; 18,19), um profeta (2Rs 6,21; 13,14), um rei (1Sm 14,12). Em 2Rs 2,12, na boca do discípulo do profeta, “pai” significa a paternidade espiritual-religiosa.

Mas a paternidade pode servir de *metáfora* para Deus. Deus é comparado ao pai terrestre (Sl 103,13; Pr 3,12; cf. Dt 1,31; 8,5). Como toda paternidade biológica ou mítica é conscientemente excluída, a paternidade de Deus pode ser incrementada com traços maternos. Em Nm 11,12 Deus é a “mãe” — “Fui eu que dei à luz este povo?” — e o acento está nos cuidados e na responsabilidade pelo povo. Em Ex 4,22, Deus chama Israel seu “filho primogênito”: por isso ele protege Israel, mas também exige sua obediência. Os 11,1s e Is 1,2 falam da decepção de Deus com seus “filhos”, embora sem chamá-lo explicitamente de “pai” (cf. Jr 3,19). Esse amor, esses cuidados paternos hão de proteger os exilados na sua volta para a pátria (Jr 31,9). Is 45,9-11; 64,7 caracterizam a autoridade do Pai divino; Is 63,10 insiste no poder divino que ajuda e salva. Ml 2,10 (cf. 1,6) afirma a filiação de Israel e sublinha seus deveres filiais. A idéia de o rei ser filho de Deus encontra-se em Sl 2,7 e sobretudo no oráculo de Natã 2Sm 7,14 (cf. 1Cr 28,6 e Sl 69,27s).

No judaísmo palestinese pré-cristão, a designação de Deus como Pai é rara (cf. Tb 13,4, se for palestinese; Sr hebraico 51,10; Jubileus 1,24s.28; 19,29). Da literatura de Qumran só uma citação pode ser alegada com certeza. No judaísmo rabínico do século I d.C., o uso do nome “Pai” aumenta, mas continua muito raro em comparação com

<sup>2</sup> O Deus de Israel é patriarcal. Isso é normal, pois se Deus fez o ser humano à sua imagem e semelhança, o homem bem lho retribuiu, observou Voltaire. A sociedade israelita era patriarcal, e seu Deus também. Mas se a estrutura “política” de Israel era patriarcal, as famílias israelitas tinham mãe, e essa era valente, além de carinhosa. Como Débora, “mãe em Israel” (Jz 5,7). A simbologia de YHWH, mesmo imaginado-o como “o Senhor”, “o Rei” etc., não excluía os traços maternos (cf. infra).

<sup>3</sup> Utilizamos para esta parte F. STAUDINGER, art. “Vater”, em J.B. BAUER (ed.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz: Styria, 1994, 4ª ed..

outros nomes divinos. O qualificativo “no céu” frisa a distância essencial entre Deus e o ser humano. No século I d.C. encontra-se como título de Deus a expressão “Pai nosso, Rei nosso” na liturgia em língua hebraica. No judaísmo da diáspora, sob influência grega, Deus é chamado de Pai com maior freqüência (p.ex. Sr 23,1.4).

Em comparação com outros povos, a invocação de Deus como Pai é rara em Israel, certamente em virtude da acima apontada dessexualização de Deus. Talvez também porque os outros povos eram muito generosos nessa invocação, pois Israel tende a afirmar sua diferença em relação aos outros povos. De toda maneira, embora raras vezes, a invocação de Deus como Pai ocorre no Antigo Testamento. Citemos os textos conhecidos. Os textos (tardios) de Is 63,16 e 64,7[8] são significativos: invocam Deus como Pai no sentido de uma superação da paternidade carnal (dos patriarcas), com um tom de salvação escatológica. Apela para a salvação final lembrando o papel do Pai Criador inicial.

Percebemos maior facilidade de dirigir a invocação “Pai” a Deus no judaísmo helenístico. Significativo é o texto de Sb 1,16–3,11, dirigido contra o hedonismo de um epicurismo mal-interpretado, que grassa na comunidade judaica na Diáspora. Mostra que o justo tem uma esperança de imortalidade, que o ímpio em seu materialismo grosseiro não tem. O que os ímpios detestam no justo é sua conduta irrepreensível e o fato de ele chamar Deus de Pai (cf. os supra citados exemplos da literatura bíblica extra-palestinense).

,

Joaquim Jeremias<sup>4</sup> considerou único no judaísmo *palestinense* contemporâneo o modo em que Jesus (e a comunidade depois dele) invocava Deus com a expressão *abbá*. Todavia, mesmo se não se encontraram textos judeu-palestinoses anteriores ou contemporâneos de Jesus (e será difícil encontrá-los), o argumento de Jeremias é muito fraco, pois a invocação *abbá* nos é transmitida em dois textos de Paulo, com forte marca comunitária, e em um único texto de Mc. É pouco para respaldar a conclusão. Ora, se o dado já é mínimo, sua interpretação exige mais cuidado ainda. Embora o próprio Joaquim Jeremias seja

<sup>4</sup> J. JEREMIAS, “Abba”. *Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966.

mais matizado, muitos entenderam-no no sentido de associar o termo *abbá* ao balbuciar de uma criança. De fato, Jeremias diz apenas que a forma *abbá*, à diferença do enfático *ava* (“o pai”) e do pronominal *avi* (“meu pai”), tem sua origem na linguagem infantil. Mas o mesmo se pode dizer do português “pai” – ou do italiano “papa”, termo cuja origem infantil não é decisiva, semanticamente, quando usado no contexto da Hierarquia da Igreja Católica...<sup>5</sup>

Admitimos que *abbá* exprime uma relação muito próxima, muito própria também, de Jesus com Deus, uma experiência de Deus que é única. Mas qual foi essa experiência, ou melhor, em que direção ela aponta, isso não o podemos concluir da origem familiar ou infantil do termo. Um caminho bem mais seguro é ver como a comunidade de Jesus entendeu e assumiu esse modo de falar e de rezar. Não é o suposto uso palestinese, historicamente irrecuperável, que nos vai dizer o que significa “Pai” na boca de Jesus, mas a experiência de Deus que Jesus transmitiu aos seus, os quais, por sua vez, no-la transmitiram na voz viva da tradição e na sua referência escrita, que é o Novo Testamento.

É em escritos dirigidos a um contexto de cultura mista que aparece pela primeira vez o termo *abbá* como termo de invocação de Deus: Rm 8,15 e Gl 4,6. Trata-se de uma alusão à liturgia “pneumática” das igrejas paulinas, na qual, sob a inspiração do Pneuma, os fiéis exclamam “*Abbá, Pai*”. Paulo se refere a um costume existente, que supõe na comunidade de língua grega o conhecimento do termo oriundo da tradição aramaica. Tira desse elemento tradicional conclusões teológicas oportunas no contexto de seu escrito. A hermenêutica paulina dessa prática litúrgica aponta para o ser filho e herdeiro outorgado a todos os que acreditam em Jesus e se deixam guiar por seu Espírito. Em Gl, isso tem a conotação da liberdade em relação à “Lei”, ao sistema de interpretação da Torá dominante no judaísmo e entre os cristãos

---

<sup>5</sup> Uma reconsideração crítica da obra de Jeremias encontra-se em J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio exegético*. Salamanca: Sígueme, 1995 [*Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Paris: Cerf, 1987], esp. p.183-213. Citamos: “Si es verdad que *abba* tiene su origen en el lenguaje balbuciente de los bebés, no se limita ni mucho menos a esta esfera” (p. 210). Reconhecendo que Jeremias viu o essencial, a imediatez com que Jesus se dirigia a Deus, Schlosser observa, por outro lado: “Puesto que *abba* era probablemente la invocación original del Padrenuestro, está claro que la relación evocada por *abba* no es exclusiva de Jesus y no fundamenta directamente la cristología elevada que implica el título de Hijo” (p. 212). Respeitando a imprecisão dos dados, Schlosser conclui, com J. Schmitt, que se pode ver em *abbá* um indício de “... ‘la conciencia que Jesús tuvo de su proximidad única a Dios’ en el plano existencial” (p. 213).

judaizantes, dos quais Paulo se distancia a si mesmo e procura distanciar os fiéis da Galácia. A prática tradicional à qual Paulo se refere bem pode ter sido a oração do Pai-nosso, que conforme sua transmissão lucana (portanto, paulina?) começava simplesmente pela palavra “Pai” (Lc 11,2). Que essas comunidades tenham guardado um termo aramaico não é de estranhar, assim como guardaram *maranató*, *halleluiá* etc. Fazia parte dos fenômenos espirituais usar expressões em línguas estranhas. Rezar “*Abbá*” e não simplesmente “Pai” era considerado um fenômeno espiritual. O que importa é que o Pneuma inspirador dessa oração é o Pneuma “de seu Filho” (Gl 4,6) – termo é escolhido em vista do significado do “Pai”. Rezar “*Abbá*” exprime nossa semelhança com Jesus, que assim se dirige a Deus como Pai. Somos co-herdeiros com ele (Gl 4,7).

O único texto nos evangelhos em que o termo *abbá* é posto nos lábios de Jesus é Mc 14,34, acompanhado, aliás, da tradução grega: o nominativo-vocativo semitizante *ho patêr*, “Pai”. É uma prece de entrega à vontade do Pai. Os textos paralelos, Mt 26,39 e Lc 22,41, suprimem a expressão aramaica, que para o fim do séc. I cai em desuso no ambiente de língua grega, mas reproduzem o mesmo sentido: “Não a minha, mas a tua vontade se faça” (Lc 22,41). Mt percebeu a proximidade com o Pai-nosso, a tal ponto que na segunda prece de Jesus, à diferença de Mc (que só menciona o ato de orar) e de Lc (que não fala da segunda prece) ele introduz uma lembrança dessa oração: “Pai meu,[...] seja feita a tua vontade” (Mt 26,42).

O único outro uso de “Pai” como designação de Deus como Pai de Jesus, em Mc, ocorre em 13,32 (o Filho não sabe a hora, só o Pai). Isso nos leva a procurar a matriz da estrutura pai-filho no âmbito messiânico-escatológico.

Continuando o passeio pelos textos mais antigos em que Jesus chama Deus de Pai, encontramos o “júbilo” de Jesus. Trata-se de um texto da *Quelle*, portanto de notória antigüidade em termos de tradição (Mt 11,25-27 // Lc 10,21-22). Em ambos os evangelhos, o texto faz seqüência e contraste à censura das cidades galiléias por causa da incredulidade (Mt 11,20-24 // Lc 10,12-15), embora Lucas tenha intercalado o texto redacional da volta dos setenta e dois (Lc 10,16-19). Em contraposição às cidades auto-suficientes, assimiladas aos “sábios e

entendidos”, encontram-se os “simples”. Na linguagem sapiencial, são estes os que precisam aprender a sabedoria. Mas a linguagem sapiencial é permeada, aqui, de traços apocalípticos. Aconteceu a inversão escatológica. Os sábios é que são censurados e os simples, felicitados. Por isso, Jesus dá graças, enunciando o seu “conhecimento” (= experiência) exclusivo do Pai. Isso não significa necessariamente que só ele tivesse o direito de chamar Deus de Pai, mas que ele tem uma experiência especial daquele que, na oração dos piedosos, é chamado de “Pai”. A expressão “Sim, Pai, assim foi do teu agrado” (*hóutôs egéneto eudokia emprosthen sou*) (Mt 11,26 = Lc 10,21) é central. Ela indica que o papel de revelador para os pequenos (*nêpioi*) confiado a Jesus é a realização da *eudokia* do Pai.

Em que consiste essa *eudokia*? A melhor tradução em português parece-nos: “beneplácito”, aquilo em que Deus vê realizado sua vontade, seu projeto. O texto vê Jesus como Filho e Deus como Pai em virtude da execução da vontade deste: a *apokálypsis* aos *nêpioi*, ou seja, a manifestação de Deus em favor dos que não têm vez: a reversão escatológica.

Chegamos assim a um texto fundamental, agora da tradição marcana: o batismo de Jesus (Mc 1,9-11 // Mt 3,13-17 // Lc 3,21-22). Há quem considere este texto a matriz da experiência filial de Jesus em relação a Deus. Na realidade, a matriz é messiânica: no pano de fundo transparece a “adoção” do rei messiânico como filho, por Deus, segundo o simbolismo semítico antigo, expresso no Sl 2,7: “Tu és meu filho, eu hoje te gerei”, como é explicitado na leitura variante de Lc 3,22 (códice D e versões latinas e sírias). Em Mc e Lc (não em Mt), as palavras são dirigidas a Jesus em pessoa: “Em ti tenho meu beneplácito” (*en soi eudokêsa*). Creio que aqui o verbo *eudokein* tem a conotação objetiva que vimos no substantivo *eudokia* de Mt 11,26 // Lc 10,21: a realização do projeto de Deus, a missão messiânica e escatológica confiada a Jesus. É no contexto messiânico-escatológico que Jesus se sabe “filho” e chama Deus de “Pai”.

Os evangelhos que mais desenvolvem a estrutura pai-filho quanto a Jesus e Deus e também quanto aos fiéis em relação a Deus, são os de Mateus e de João. Mt é desde o início o evangelho do “Pai nosso”, Jo o do “Pai de Jesus”, que no fim também é nosso.

Mt usa 44 vezes o termo “pai” para falar de Deus, Mc 4 vezes, Lc 17 vezes. Usa o termo Pai = Deus 20 vezes em matéria própria, geralmente caracterizada pelo estilo redatorial mateano. Usa o termo 9 vezes

de acordo com Lc, em textos provindos da “Quelle” (coleção de sentenças de Jesus usada por Mt e Lc), enquanto em 6 casos da Quelle ele usa “pai” lá onde Lc tem outra expressão. Usa “pai” para Deus 5 vezes de acordo com o evangelho-base de Mc, introduzindo o termo em mais 4 casos onde Mc tem outra expressão. O uso do termo “pai” para indicar Deus é, portanto, uma *preferência de Mt*. Uma visão global permite concluir ainda que Mt prefere chamar Deus de Pai com o qualificativo “nos céus” ou “celeste”, na linha da “prudência” judaica no uso da imagem do pai para falar de Deus. Por outro lado, observa-se que Mt, por iniciativa própria, liga a idéia de Pai à de “vontade” (6,10; 7,21; 18,14; 21,31; 26,42).

Se o uso de “pai” para indicar Deus, em Mt, parece corresponder ao dos piedosos judeus (entre os quais os fariseus), o mistério da pessoa e da missão de Jesus, nas suas palavras, obras e atitudes, e até na sua morte violenta, aponta para uma relação única entre Pai e Filho. Baseia-se num ver e ouvir, num receber e entregar. Isso se torna palpável em Mt 11,27 (“Tudo me foi dado por meu Pai”) e 24,6 (somente o Pai sabe dia e hora da parusia). O Pai vê/conhece tudo (Mt 6,4.6) e exige do ouvinte do Sermão da Montanha uma conduta de acordo com isso. Esse Pai é também “Senhor do céu e da terra”, que revela tudo aos “pequenos”.

## ?

Mt 21,28-32 (próprio de Mt ou talvez seja a versão mateana da parábola dos filhos de Lc 15) demonstra que a relação com Deus como Pai está ligada à prática *efetiva* de sua vontade. A parábola se encontra num contexto escatológico, em que Jesus desafia os sumos sacerdotes e os anciãos (cf. 21,23). Depois de os ter frustrado na tentativa de o apanhar pela questão da autoridade (Mt 21,23-27), Jesus lhes conta a parábola dos dois filhos. O primeiro diz “não”, mas arrepende-se e faz o que o pai pede. O segundo diz “sim”, mas não faz. “Qual dos dois fez a vontade do pai?” (21,31). Respondem: “O primeiro”. Jesus então os repreende porque eles se comportaram como o segundo filho, dizendo, mas não fazendo (cf. os fariseus em Mt 23,3). Ao passo que os publicanos e as prostitutas, por ocasião da pregação de João, abandonaram seu mau caminho e deram crédito a ele. Por isso precedem os chefes judaicos no Reino dos Céus. A mensagem é: fazer efetivamente a vontade do Pai.

Jesus mesmo, na hora decisiva, torna-se o exemplo de quem faz a vontade do Pai. Na primeira oração no Getsêmani, Jesus pede: “Meu Pai [o *abbá* de Mc 14,36 é suprimido], se for possível, que passe longe de mim este cálice; todavia, não como eu quero, mas como tu queres”

(Mt 26,37). Da segunda vez, explicitando Mc 14,39, Mt repete, com leve modificação: “Meu Pai, se este cálice não pode passar sem que eu o beba, seja feita a tua vontade” (Mt 26,42). Certamente não é por acaso que nesta elaboração, brotada da própria mão de Mt, a prece recebe a mesma forma que o Pai-nosso (“Seja feita a tua vontade”, Mt 6,10). Jesus é o mestre e o exemplo do fiel. Podemos dizer que Jesus rezou no Getsêmani seu Pai-nosso, para que nós rezemos o nosso no mesmo sentido: com a disposição de fazer a vontade do Pai.

O evangelho de Mateus é, como dissemos, uma *torah*, uma “instrução” sapiencial sobre o caminho da vida, o caminho de Jesus e dos seus discípulos. Devemos, pois, procurar exemplos daquilo que é a vontade do “Pai que está nos céus”. O termo “vontade” ocorre em 18,14, no contexto da comunidade: que nenhum desses pequenos se perca. Ou seja, que nenhum membro da comunidade, nem mesmo o mínimo, caia na perdição, por causa do “escândalo” (cf. 18,6) dos outros membros da comunidade. Na mesma linha, podemos reconhecer a vontade do Pai na parábola final que encerra o ensinamento de Jesus: “Recebei em herança o Reino que meu Pai vos preparou desde a criação do mundo... todas as vezes que fizestes isso a um destes mais pequenos que são meus irmão, a mim o fizestes” (Mt 25,34.40). A bondade e generosidade do dia-a-dia, inconsciente da grandeza de seu empenho, essa é a obra que põe em prática a vontade do Pai e nos faz participar de seu Reino.

Se é verdade que o aramaico *abbá* tem uma conotação de intimidade, é notável que Mateus, embora o mais aramaizante dos evangelhos, evita esse termo e prefere o hierático “Pai nosso (vosso) nos céus (celeste)” da liturgia judaica ou, no caso da oração de Jesus em Getsêmani, “meu Pai”. Alguns textos, marcados pela tradição que ele usou (a “Quelle”), acentuam mais a carinhosa solicitude do Pai que sua autoridade (Mt 6,24-34). Lucas acentua mais esta feição. Mas em Mt, o perfil principal do Pai é o do Deus liturgicamente invocado na comunidade, Criador da vida e Senhor que espera de nós o cumprimento *efetivo* de sua vontade, que nos é ensinada por seu Filho por excelência, Jesus, nosso mestre, em suas palavras e no exemplo do Getsêmani e da cruz. Esta vontade é o amor bíblico, a *hésed*, a bondade gratuita e fiel, baseada na aliança que Deus de graça estabeleceu conosco. Se somos seus filhos, gente de sua raça, e se demonstramos isso no cumprimento dessa *hésed*, podemos chamá-lo de Pai, com mais direito ainda que o justo do livro da Sabedoria (Sb 2,12-24, especialmente v. 13 e 16). Jesus nos convida a sermos “perfeitos como nosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5,48; deve-se entender isso no sentido de integridade, inteirice em nossa prática; Lc 6,36 diz “misericordioso”, o que é a tradução de *hésed*). Trata-se de uma exortação a vermos na bondade gratuita de Deus a meta de nosso viver. “Assim vos tornareis filhos do

vosso Pai que está nos céus” (Mt 5,45). “Pai” e “filho” são dois termos que se invocam mutuamente. Não tem sentido pensarmos na bondade do Pai sem querermos ser seus filhos, isto é, aqueles que fazem sua vontade.

-

O Pai-nosso (Mt 6,9-13; cf. Lc 11,2-4) é o modelo de oração para os discípulos (os cristãos) e ao mesmo tempo é uma chave para a compreensão da imagem do Pai. Pois Jesus anuncia Deus, a quem podemos invocar como Pai, mas, com isso, também como aquele que age escatologicamente: Jesus anuncia o reinar de Deus como algo que já está acontecendo.

O Sermão da Montanha é a *torah* fundamental de Jesus. A “montanha” simboliza o Sinai. Jesus proclama a *torah* verdadeira (5,17-20). Devemos imaginar como ambiente vital a sinagoga cristã da comunidade mateana. O Sermão é a “instrução”, a *torah*, comparável à instrução que recebiam os discípulos dos fariseus (Mt 5,1: o grupo amplo de discípulos). No início, as “bem-aventuranças” anunciam que o Reinado de Deus é a favor dos pobres, dos perseguidos e dos que lhes fazem companhia — os entristecidos, os mansos, os que têm sede e fome de justiça, os misericordiosos, os puros de coração, os que promovem a paz (Mt 5,3-12). No centro da seção central, no Pai-nosso, aprendemos a rezar para que venha esse Reinado, pela realização de sua vontade, pois aquele cuja vontade é feita é quem reina. A imaginação popular representava Deus mandando aos anjos. Daí a expressão: que a vontade de Deus seja feita na terra como céu (6,10). A segunda parte (as três últimas preces) do Pai-nosso prepara mais aquilo que vai seguir no Sermão: o pão de cada dia (cf. 6,25-34; a parábola dos lírios do campo), o perdão (cf. 7,1-5), e a segurança no dia da provação. Podemos orar por essa segurança, mas ela só será segura se basearmos firmemente nossa vida sobre a palavra de Jesus, pondo-a em prática (Mt 7,13-27, final do Sermão).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Em relação à versão lucana (Lc 6,2-4), Mt acrescenta: (1) “Que estás nos céus” (v. 9) – circunlocução judaica para dizer Deus. (2) “Seja feita a tua vontade” (v. 10b) – paralelismo hebraico explicitando o sentido de “venha teu reinado” (v. 10a), a ser relacionado com os diversos textos nos quais Mateus, geralmente por conta própria, remete ao fazer a vontade do Pai (na conclusão do Sermão, Mt 7,21, próprio de Mt; a parábola mateana dos dois irmãos, cf. supra; a segunda prece de Jesus no Getsêmani; cf. supra); (3) “Como no céu, assim na terra”, arrematando ritmicamente o triplo paralelismo dos vv. 9c.10a.10b e formando inclusão com a expressão corresponde a “que estás nos céus” do v. 9b; (4) “Dá-nos hoje”. O *hoje* acentua a presença escatológica;

Conservemos, dessa rápida consideração do Pai-nosso, peça central do Sermão da Montanha, a idéia de podermos chamar Deus de Pai porque nos dispomos a fazer sua vontade na situação escatológica. É assim que termina o Sermão da Montanha: “Nem todo aquele que me diz: ‘Senhor, Senhor!’ entrará no Reino dos Céus, mas só aquele que põe em prática a vontade de meu Pai que está nos céus” (Mt 7,21, texto próprio de Mateus, logo seguido pela parábola final sobre os que “ouvem e põem em prática”, Mt 7,24-27, a casa construída sobre a rocha).

O evangelho de João supera de longe todos os escritos do Novo Testamento no uso da estrutura pai-filho para falar de Jesus (e também de nós) em relação a Deus. A matéria é tão volumosa que não é possível tratá-la aqui pormenorizadamente: cerca de 120 usos de “pai” aplicado a Deus (todos nos caps. 1–20).

O uso joanino não contradiz o sinótico, mas aprofunda-o. O texto mais esclarecedor quanto à estrutura pai-filho aplicada à obra de Jesus, em Jo, é a perícopes 5,19-30. Começa com uma parábola/figura: o filho não pode fazer nada por conta própria, ele faz o que vê o pai fazer. Segue a aplicação da parábola: o Pai (agora com maiúscula) “ama” (cf. o beneplácito) o Filho e mostra o que ele mesmo faz, para que o Filho o faça também. A estrutura pai-filho está aqui em função da unidade “operacional” entre Jesus e Deus (cf. 14,10 e sobretudo 10,30: “Eu e o Pai somos uma única realidade [*hen*]”). O Filho age na plena obediência (= “escuta”) filial, cujas marcas são o amor (5,20) e a liberdade (ser filho = ser livre, cf. 8,32-36) – combinação de significados estranha para o espírito libertário moderno... A missão do Filho é a outorga do pleno poder de Deus, que no livro de Daniel e na literatura apocalíptica está expressa na figura do Filho do Homem: dar a vida e julgar (Jo 5,26-27; entendendo-se que o julgamento se realiza na atitude assumida diante da manifestação do Pai no Filho). O envio do Filho ao mundo que se realiza na existência histórica (“carne”) de Jesus de Nazaré é tipologicamente comparada ao “dom” do filho unigênito por Abraão (Jo 3,16). Claro, a realização final (Jesus) supera

---

(5) “Como nós *temos* perdoado”. Mt acrescenta ao Pai-nosso o “corolário” dos vv. 14-15, sobre o perdão prévio, texto inspirado em Mc 11,25 e elaborado em Mt 18,23-35 (a parábola do devedor que não perdoava); (6) “Mas livra-nos do Maligno” – outro paralelismo explicitando o verso anterior, “Não nos introduzas em tentação”: a tentação ou provação do tempo final é a última reação do Maligno, de Satanás. Os cristãos, conscientes do perigo, pedem a Deus para que fiquem poupados disso.

de longe a figura (o *typos*, a oferta de Abraão). Se Abraão oferece seu unigênito a Deus no contexto de uma prova da fé, Deus oferece seu Unigênito ao mundo num extravasamento de Amor salvador (“tanto amou...”), não para que seja subtraído ao mundo num sacrifício aniquilador, mas para que realize para o mundo o dom de vida em abundância (6,51; 10,10.17-18).

“Pai, é chegada a hora, glorifica teu Filho” (Jo 17,1). Ressonância do *abbá* de Jesus (Mc 14,36), a chegada da hora (Mc 14,41). A plena realização da estrutura pai-filho em João é certamente a glorificação do Filho pelo Pai, na hora de cumprir sua missão. Como o Filho manifestou a glória do Pai, especialmente no seu amor até o fim, imagem perfeita do Deus-amor-e-fidelidade, o Pai manifesta a glória do Filho no “enaltecimento” na cruz: a “glória do amar”. No contexto do diálogo de despedida, a volta de Jesus para o Pai significa para os fiéis o permanecer na casa do Pai (cf. 8,32-26), não só na glória do além, mas já na existência histórica, como realização já inaugurada da “morada” do amor do Pai e do Filho naqueles que praticam o mandamento do amor segundo a palavra e o exemplo do Filho (14,23), com base no dom do Paráclito (14,15-17).

Assim a visão joanina revela a dimensão mais profunda do *abbá* que, nas comunidades cristãs, brota dos corações dos fiéis (Gl 4,6; Rm 8,15) em solidariedade com o *abbá* de Jesus na hora de levar a missão a termo (Mc 14,36, cf. Jo 12,17-18).

Com muita propriedade observou-se que o Ressuscitado estende o apelativo “Pai” ao uso de seus discípulos, que a partir do mesmo momento ele chama irmãos: “... meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus” (Jo 20,17). Agora que a obra está consumada e o Espírito pode ser comunicado (7,39; cf. 20,19-23), a relação messiânico-filial de Jesus com o Pai estende-se sobre aqueles que doravante são, de pleno direito, seus irmãos.

No afã de fazer transparecer em Jesus de Nazaré o agir de Deus, João no-lo apresenta com todos os “títulos” da cristologia, mas nenhum é tão significativo e abrangente quanto o de “Filho”. A *messianidade e a divindade de Jesus devem ser entendidas a partir de seu amor filial*, sua “paixão” por fazer o que o Pai deseja e por revelar o que o Pai lhe dá a conhecer. “Eu e o Pai somos um” (10,30), “Quem me vê, vê o Pai” (14,9), “O Pai é maior do que eu” (14,28): nessas três frases resume-se a cristologia joanina.

Não se trata de fazer de Jesus um “outro Deus”, como incriminam os “judeus” no Evangelho de João (5,18; 10,33) porque não entendem o “mistério do Filho”. Jesus é um com Deus *enquanto Filho* (por isso, o dogma da Trindade mais tarde distinguirá as “pessoas” divinas). A

“divindade” de Jesus se manifesta a nós no seu amor e obediência filiais. *Deus é maior que Jesus*. Deus é “o superior” de Jesus. Os sinais de Jesus não são simplesmente “provas” de que ele possui uma natureza superior, que chamamos de divina e que em princípio o tornaria igual a Deus. São sinais pelos quais Deus manifesta que está com ele (Jo 3,2) e realiza nele as suas obras (14,10). Fazem-nos descobrir o Pai que está presente em Jesus.

No fim desta exploração, parece-me que a estrutura pai-filho na linguagem a respeito de Jesus deve ser compreendida, por um lado, a partir da imagem veterotestamentária de Deus como Pai, abrindo um leque muito amplo de conotações, desde as mais “patriarcais” (transmissão de vida, constituição de família e comunidade, autoridade...) até as mais “maternas” (pois o patriarca bíblico não se recusava a exercer a ternura e a solicitude que a modernidade muitas vezes reservou à mãe). E, por outro, a partir da missão messiânico-escatológica exercida por Jesus (sem fazer a análise do tipo de consciência que disso ele tinha). Essa função é assumida em “obediência”, não cada- vérica, mas leal e filial, caracterizada, sobretudo por João, como comunicação da vida. No plano da “carne”, essa obediência leal leva à morte física, mas na perspectiva joanina essa é manifestação da “glória”, porque revela e confirma a comunhão profunda que inspirou a prática da vida de Jesus, assim como, no caso dos fiéis, a morte física desaparece diante da adesão a Jesus, que já é vida eterna, vida no âmbito do Pai.

Chamar Deus de Pai, com *parrêsia*, como o Jesus histórico provavelmente fez, a comunidade assumiu e os últimos evangelistas (Mateus e João) acentuaram, tem uma dimensão escatológica: as barreiras caíram. Se o judaísmo antigo se reprimia em chamar Deus de Pai, por medo de influências naturalistas, do baalismo ou das idolatrias circunvizinhas, com Jesus chegou o tempo da liberdade dos filhos (Gl 4,7; Jo 8,32-36). Chamar Deus de Pai é sinal da libertação escatológica da linguagem da fé.

Por isso mesmo devemos reconsiderar a tese de Joaquim Jeremias e a literatura análoga, que busca em *abbá* como *ipsíssima vox Iesu* um ponto de apoio para compreender o mistério cristológico. Concedendo a Jeremias que se trata de uma termo com raízes na tradição do judeu-cristianismo palestinese, considerando porém o uso marcadamente comunitário em Paulo, a ausência na Quelle e o uso único em Mc, considerando também a rápida queda em desuso do vocábulo aramaico (à diferença de *amên*, *maranata* etc.), *abbá* talvez não seja uma re-

miniscência do Jesus histórico, mas sim um testemunho da comunidade de língua aramaica a respeito do espírito da oração de Jesus e do modo como ele ensinou a rezar. Esse modo transparece no Pai-nosso. O espírito da oração de Jesus não se deduz da palavrinha *abbá* em si, mas do testemunho que os evangelhos e os demais escritos do Novo Testamento nos fornecem.

Visto que a estrutura pai-filho aplicada a Jesus e Deus provavelmente tem sua matriz no reconhecimento da missão messiânico-escatológica, impõe-se a prudência quanto às interpretações psicologizantes desse tipo de linguagem. Imaginar um Jesus falando a Deus como a um “paizinho” de tipo burguês moderno é quase um sacrilégio. Menos escandalosa é a imaginação do “paizão”, na medida em que se aproxima da percepção semítica antiga de transmissão de vida e autoridade na figura do Pai, com generosidade abramica – o que se resumiria no termo “patriarcal”. Penso que, de fato, o pai patriarcal constitui o fundo cultural sobre o qual se perfila a estrutura pai-filho no caso de Jesus. Mesmo assim, o pai patriarcal está ainda longe do paternalismo que nossos conterrâneos provavelmente incluem no termo “paizão”. Lembremo-nos do respeitável estadista que era chamado “pai dos pobres e mãe dos ricos”...

Quanto às recentes tendências de chamar o Deus bíblico, judaico e cristão, de “pai e mãe”, a intenção é certamente boa, e o Deus bíblico não carece de traços maternos. Contudo, temo que a expressão “pai e mãe” não seja apropriada, psicologicamente, no momento em que a identidade sexual parece constituir um problema crescente. A psicologia do profundo, pelo menos em alguns de seus representantes (p.ex. Lacan), acentua a importância do tripé simbólico filho-mãe-pai, necessário para superar o narcisismo infantil. Embora seja importante pensar a teologia na ótica da mulher e benfazejo mostrar os traços femininos e/ou maternos na imagem de Deus, deve-se pensar duas vezes antes de usar uma linguagem que pode induzir uma confusão de gênero. Creio que o recurso às hipóstases (como a sabedoria, no judaísmo) ou a solução “mariológica” é preferível à confusão de gênero como superação do machismo teológico. Melhor ainda é manter o que era válido na dessexualização veterotestamentária de Deus. O agir de Deus pode ser simbolizado tanto por traços paternos como maternos, mas não podemos atribuir a Deus a função psicológica nem de pai, nem de mãe.

Enfim, um caminho hermenêutico que mereceria mais atenção seria aquele que parte da percepção messiânico-escatológica da paternidade de Deus e sobretudo da estrutura pai-filho em relação a Deus e seu Messias. A matriz dessa estrutura é a restauração da Aliança e do povo pelo enviado daquele que é Pai de Israel e Senhor da Criação.

Para Jesus, a existência messiânica se caracterizava por essa proximidade direta, tendo como feição principal a busca de realizar a vontade, o beneplácito, o projeto salvador do Pai. Também a nós é permitido chamar a Deus de Pai com a mesma *parrêsia* de Jesus, como mostram os escritos paulinos, o Pai-nosso e o texto de Jo 20,17. É um dom e uma tarefa. Tarefa de ver nosso mundo à luz da experiência do Deus forte e libertador, verdadeiro Pai do povo, solícito, sem ser paternalista, cheio de ternura, porém exigente, para que encontremos a vida por seu caminho.

, nascido em 1941 na Belgica, ordenado presbítero em 1965, doutor em Teologia pela Universidade de Louvain em 1972. Atualmente é reitor e professor de exegese bíblica no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte - MG.

: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127  
31720-300 Belo Horizonte — MG  
e-mail: koningsj@hotmail.com