

REINO DE DEUS, A UTOPIA DE JESUS DE NAZARÉ: CAMINHOS PARA POSSÍVEIS REALIZAÇÕES

Kingdom of God, the utopia of Jesus of Nazareth:
Paths to possible achievements

Wallace Alexander A. Cruz*

RESUMO

O conceito δευτοπία(utopia), desde a obra *A Utopia* de Thomas Morus, publicada em 1516, assumiu espaço no vocabulário dos vários campos do saber. Grosso modo, alude ao sonhado, ao ansiado; ao ideal. Todavia, denota, concomitante, o irrealizável ou, o impossível. A condição humana está atravessada pelo horizonte da utopia, das possibilidades sonhadas em relação ao que a ciência pode nos proporcionar, dos idealismos elaborados pelos sistemas filosóficos, das promessas escatológicas anunciadas pelas diversas tradições espirituais. O elemento utópico parece estar fincado na condição humana. Se circunscreve nesses horizontes utópicos, o cristianismo. A religião fundada a partir de uma fé comum em Jesus de Nazaré – crido como o Χριστός (ungido), anuncia a dois milênios um νέο κόσμος (novo mundo). Uma realidade que se instaurou, a saber, o βασιλεία του Θεού (Reino de Deus). Entretanto, o mundo continua eivado de malignidade, injustiças e atrocidades. Nosso artigo objetiva investigar se a utopia cristã é realizável ou permanece um sonho impossível. Nosso trabalho intui esclarecer a) os significados de utopia hoje, b) qual é o cerne da utopia cristã, c) quais caminhos (ações) concretos para uma realização da utopia cristã. Como resultado, constatamos que o ecumenismo, o diálogo interreligioso e uma ética inter-humana são caminhos possíveis em direção a uma utopia realizável de fraternidade humana e mundo melhor.

PALAVRAS-CHAVE

Utopia. Reino de Deus. Ecumenismo. Diálogo - Interreligioso. Cristianismo.

ABSTRACT

The concept of ουτοπία (utopia), since Thomas Morus' *Utopia*, published in 1516, has become part of the vocabulary of various fields of knowledge. Roughly speaking, it alludes to the dreamed of, the longed for; the ideal. However, it also denotes the unrealizable or the impossible. The human condition is crossed by the horizon of utopia, of the possibilities dreamt of in relation to what science can offer us, of the idealisms elaborated by philosophical systems, of the eschatological promises announced by the various spiritual traditions. The utopian element seems to be rooted in the human condition. Christianity is circumscribed within these utopian horizons. The religion founded on a common faith in Jesus of Nazareth - believed to be the Χριστός (anointed one), has been announcing a νέο κόσμος (new world) for two millennia. A reality that has been established, namely the βασιλεία του Θεού (Kingdom of God). However, the world is still full of evil, injustice and atrocities. Our article aims to investigate whether the

*Doutorando em Teologia e Mestre em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Licenciado em História pela PUC/MINAS. Bolsista CAPES/PROEX.
E-mail:

Christian utopia is achievable or remains an impossible dream. Our work aims to clarify a) the meanings of utopia today, b) what is at the heart of Christian utopia, c) what are the concrete paths (actions) towards a realization of Christian utopia. As a result, we found that ecumenism, inter-religious dialogue and an inter-human ethic are possible paths towards an achievable utopia of human fraternity and a better world.

KEYWORDS

Utopia. Kingdom of God. Ecumenism. Interreligious Dialogue. Christianity.

INTRODUÇÃO

As utopias estão presentes como forças motrizes que alimentam sonhos e anseios humanos. Não apenas, engendram, também, atos, campanhas e militâncias. Elas parecem necessárias diante da brutalidade da vida. Assim, emergem como luzes que trazem esperanças nos túneis sombrios da existência. Nosso trabalho é uma investigação e reflexão sobre a utopia, mais detidamente, sobre a utopia de Jesus de Nazaré: o Reino de Deus. Como ponto de partida elegemos o século XVI, no surgimento da obra de Thomas Morus, *A Utopia*. Nela encontramos a origem desta palavra, seu significado, e o valor crítico da obra na esfera sócio-política e, também, teológica. Ainda na primeira parte, num salto cronológico, percebemos como a palavra se torna uma categoria conceitual com diferentes e divergentes significados e sentidos, em autores, como por exemplo, Karl Marx e Ernst Bloch.

Na segunda parte, utilizamos *utopia* como conceito aplicável à categoria seminal da mensagem de Jesus de Nazaré: o Reino de Deus. Nossa investigação aponta onde estão as raízes da ideia/ideal do reinado de Deus, assim como, sua apropriação e ressignificação jesuana. Na sequência, mostramos como a tradição posterior a Jesus de Nazaré interpreta Reino de Deus, mantendo uma certa fidelidade ao espírito jesuano, mas, também, trazendo novos elementos ao arcabouço hermenêutico que configura a teologia cristã, especialmente, em São Paulo e na teologia dos primeiros séculos (patrística).

Na terceira parte, nossa reflexão faz uma incursão dialética entre teologia e práxis, quer dizer, procura apontar caminhos – em diálogo com pensadores da religião, ciência e ética – para transpor o *ideal* para a *realização*. A teologia se esforça para sustentar seu espaço nos espaços: da Igreja, da sociedade, do debate público. Para tal, ela precisa estar circunscrita nas questões vivas do seu tempo. Tem de estar aberta, atenta, sempre disposta ao diálogo. Sobretudo, no mundo pós duas guerras mundiais, e com guerras em curso no presente, as utopias têm perdido seu valor, sua importância. Ou, têm sido tratadas como meras fantasias e ilusões irrealizáveis. A teologia cristã se mantém anunciando uma utopia, o Reino de Deus. Mas, ela é realizável? É o que objetivamos refletir.

1 A UTOPIA DE THOMAS MORUS: A GÊNESE DE UMA CRÍTICA E IDEAL DE SOCIEDADE

A expressão οὐτοπία (utopia) surgiu na obra de Thomas Morus, em 1516. A palavra, que entrou definitivamente no vocabulário de distintas áreas do saber, basicamente, significa “lugar inexistente” (ou-topia). A ficção escrita por Morus é um marco do seu tempo e entrou para a categoria dos clássicos da literatura universal. É publicada em um contexto de transições paradigmáticas. Está em ruínas o mundo medieval cuja cosmovisão católico-romana predominava, e são

muitas as forças que contribuem para a eclosão definitiva de um novo mundo: nas artes, o renascimento italiano, na ciência, a revolução copernicana, na religião a iminência da Reforma Protestante, que explodiria no ano seguinte, 1517. Da filosofia e literatura, muitas vezes ecoam, dentre elas, o próprio Thomas Morus. Para melhor entendero que significa ουτοπία(utopia), partindo do seu contexto originário,se exige uma compreensão, ainda que sumária, de como ela surge no pensamento de nosso autor, daí, podermos analisar como a palavra (ou conceito) foi sendo reapropriado e ressignificado no transcorrer da história, vigorando e sendo objeto de discussões e reapropriações até o presente.

A trama ocorre em torno de uma discussão sobre o mundo conhecido e uma enigmática ilhaque “ninguém pode entrar no estreito sem ser guiado por um piloto utopiano” (MORUS, 2017, p.67).Todavia, um personagem, que ocupa lugar central, afirma ter estado nela – Rafael Hitlodeu. Segundo ele, “se tivésseis estado na Utopia, se tivésseis assistido ao espetáculo de suas instituições e de seus costumes, como eu, que lá passei cinco anos da minha vida, e que não me decidi a sair senão para revelar esse novo mundo ao antigo, confessaríeis que em nenhuma outra parte existe sociedade perfeitamente organizada” (MORUS, 2017, p.61). A ilha recebeu seu nome de quem a conquistou: Utopus. Conforme conta Rafael, “esta terra não foi sempre uma ilha. Chamava-se antigamente Abraxa e se ligava ao continente; Utopus apoderou-se dela, e deu-lhe seu nome” (MORUS, 2017, p.67).

Tomas Morusfaz da obra umacontudente crítica da sociedade em que vive, às desigualdades latentes, às marginalidades produzidas decorrentes delas, portanto, denuncia quetal sociedade, cujo *modus operandi*é excludente, é a responsável pela proliferação de entes tão desumanizados e, portanto, potencialmente nocivos à sociedade. “A principal causa da miséria pública reside no número excessivo de nobres zangões ociosos, que se nutrem do suor e do trabalho de outrem e que, para aumentar seus rendimentos, mandam cultivar suas terras, escorchando os rendeiros até carne viva” (MORUS, 2017, p.34). Na boca de Rafael, Morus imprime um tom profético:

Colocai um freio ao avarento egoísmo dos ricos; tirai-lhes o direito do açambarcamento e monopólio. Que não haja mais ociosos entre vós. Dai à agricultura um grande desenvolvimento; criai a manufatura da lã e a de outros ramos da indústria, para que venha a ser ocupada utilmente esta massa de homens que a miséria transformou em ladrões, vagabundos ou lacaios, o que é aproximadamente a mesma coisa [...] abandonai milhões de crianças aos estragos de uma educação viciosa e imoral [...], e, no entanto, que é que fabricais? Ladrões, para ter o prazer de enforca-los (MORUS, 2017, p.39).

Assim, ao invés de reprovar as revoluções que estavam em vigor em seu tempo, em várias esferas e nichos, Morus é analítico e objetiva entender os porquês destes personagens e movimentos revolucionários. Na contramão do fluxo que reprimia e responsabilizava as massas, o humanista inglês se volta contra o sistema encarnado naqueles que detinham o poder, sobretudo, os monarcas, os aristocratas e a emergente burguesia. Daí, Morus interpela: “qual é o homem que mais deseja uma revolução? Não será aquele cuja existência atual é miserável?” (MORUS, 2017, p.54). As contradições de sua sociedade apontavam para as desigualdades que, alçavamuma restrita parcela da sociedade à vida nababesca, enquanto, condenava a grande massa às condições de sobrevivência, quiçá, de miséria. Todavia, sua obra não se configura apenas como uma denúncia

das estruturas desiguais, portanto, injustas da sociedade, mas, aponta para uma nova possibilidade de mundo, um novo paradigma, representado na ilha Utopia. Na segunda parte da obra, o personagem Rafael Hitlodeu assume a narrativa e relata de forma minuciosa, o funcionamento da vida política, social e econômica de Utopia:

Na Utopia, as leis são pouco numerosas; a *administração distribui indistintamente* seus benefícios por todas as classes de cidadãos. O mérito é ali recompensado; e, ao mesmo tempo, a *riqueza nacional é tão igualmente repartida* que cada um goza abundantemente de todas as comodidades da vida (MORUS, 2017, p.59, grifos nosso).

Quando me entrego a esses pensamentos, faço inteira justiça a Platão e não me admiro mais que ele tenha desdenhado legislar para os povos que não aceitam a comunidade dos bens. Esse grande gênio previra facilmente que o único meio de organizar a *felicidade pública*, fora a aplicação do *princípio da igualdade* (MORUS, 2017, p.60, grifos nosso).

O fim das instituições sociais na Utopia é de prover antes de tudo as necessidades do consumo público e individual; e deixar a cada um o maior tempo possível para libertar-se da servidão do corpo, cultivar livremente o espírito, desenvolvendo suas faculdades intelectuais pelo estudo das ciências e das letras. É neste desenvolvimento completo que eles põem a verdadeira felicidade (MORUS, 2017, p.80).

Encontra-se o mercado das coisas necessárias à vida. São depositados aí os diferentes produtos do trabalho de todas as famílias. Esses produtos, depositados primeiramente nos entrepostos, são em seguida classificados nas lojas de acordo com sua espécie. Cada pai de família vai procurar no mercado aquilo de que tem necessidade para si e os seus. Tira o que precisa sem que seja exigido dele nem dinheiro nem troca. A abundância sendo extrema, em todas as coisas, não se teme que alguém tire além de sua necessidade (MORUS, 2017, p.82).

Morus imagina um lugar ideal – inclusive, retoma Platão –, concomitante, é compreensível que o nome dado à ilha tenha por significado “lugar inexistente”. A sociedade idealizada pelo filósofo inglês é caracterizada pela administração justa, a justa distribuição, a igualdade como princípio, e a felicidade pública como objetivo. Recordamos que Morus está no bojo dos filósofos humanistas, seu pensamento está fermentado pelo antropocentrismo que, na contradição ao teocentrismo medieval, relega ao homem o lugar seminal da história. Daí que em sua Utopia, a sociedade ideal (ou perfeita) seja aquela em que “os cidadãos são para a república [...] o tesouro mais caro e mais precioso” (MORUS, 2017, p.122). Notamos que em Morus já estão cristalizados aqueles ideais que, posteriormente, seriam reapropriados pelo Iluminismo, e aparecem de modo sistêmico, na Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. Aliás, é justamente a fraternidade o fio-condutor que costura toda a dinâmica da sociedade utópica, “toda a república utopiana é como uma única e mesma família” (MORUS, 2017, p.88).

1.1 Utopia: sentidos na história pósMorus

Após Thomas Morus, a utopia como conceito segue seu curso na história do pensamento filosófico, religioso e político. É reinterpretado ou, ressignificado, de modo positivo e, também, negativo. Dado a limitação de espaço e mesmo a

amplitude dos debates em torno do conceito, nos seria impossível uma análise minuciosa, todavia, nos contentamos em uma exposição sumária, de alguns pensadores pontuais, que contribuíram para a dilatação conceitual de utopia, assim como, sua reapropriação com perspectivas distintas, por vezes, conflitantes, no campo do pensamento.

Karl Marx (1818-1883) lida de modo depreciativo com o conceito de utopia. Para ele, a utopia se configura como uma espécie de idealismo, logo é eivado de abstração (ou, imaterialidade). O problema fulcral da utopia, portanto, está na sua carência de realidade concreta, de ligação factual com a materialidade histórica – materialismo histórico que, recordamos, é elemento chave no arsenal teórico marxiano. Em sua crítica ao que ele denomina de socialismo e comunismo crítico-utópico, Marx pondera que, “os inventores desses sistemas veem, é certo, tanto os antagonismos das classes como a eficácia dos elementos a dissolver a sociedade dominante. Mas, *não identificam nenhuma autonomia histórica, nenhum movimento político próprio da parte do proletariado*” (MARX, 2012, p.79, grifos nosso). Mais agravante ainda, “tampouco encontram eles as condições materiais para a libertação do proletariado” (MARX, 2012, p.79).

No entender de Marx, grosso modo, a utopia configura-se como um dispositivo que corrobora para a manutenção da alienação do proletariado. Por ser entendido como um idealismo – portanto, contraditório à categoria que fundamenta toda a reflexão marxiana, isto é, o materialismo –, a utopia é tida como uma doce ilusão, um desejo, uma miragem. Assim, não oferece ou proporciona, “as condições históricas para a libertação” (MARX, 2012, p.79). É, então, uma espécie de romantismo, quando – pondera o autor –, o que necessita o proletariado, é de uma *práxis libertadora*. A utopia, assim, pode ser entendida como “a descrição fantástica da sociedade do futuro [...] suas proposições positivas sobre a sociedade do futuro [...] possuem um sentido puramente utópico” (MARX, 2012, p.80). Partindo dessa compreensão, para Marx, o próprio socialismo e comunismo de caráter utópico, “guarda relação inversa ao desenvolvimento histórico [...] dão origem a seitas reacionárias” (MARX, 2012, p.80).

Ernst Bloch (1885-1977), filósofo alemão, apesar de marxista, tem uma compreensão distinta de Karl Marx. Para ele, a utopia é a “categoria filosófica por excelência” (BLOCH *apud* ABBAGNANO, 2012, p.1174). Na obra *Marxismo e Utopia*, Bloch não vê na utopia uma fuga da realidade concreta que se coloca diante do indivíduo. Tampouco, um mecanismo que engendra o escapismo do campo material – onde se exige o compromisso com a luta de classes e a empresa cujo objetivo é a subversão do sistema opressor estabelecido. Segundo Bloch, “a utopia não é fuga para o irreal; é escavação por trazer à luz possibilidades objetivas presentes na realidade e luta pela sua realização” (BLOCH *apud* ABBAGNANO, 2012, p.1174). Assim, para Bloch, a utopia não alude a uma fantasia ou mesmo ao irrealizável, mas a um horizonte que aponta para o mundo tal como *deveria* ou *podese*. Nesse sentido, é justamente na utopia que se encontra inspiração para lutar, de modo concreto, pela construção de outro mundo. A utopia, portanto, não aliena, mas, fermenta o desejo e engajamento por ações que objetivam subverter as estruturas e subestruturas injustas da sociedade vigente.

Herbert Marcuse (1898-1979), da Escola de Frankfurt, um dos principais filósofos da chamada Teoria Crítica, caminha na direção de Bloch. Em *Razão e Revolução*, pondera que, “o ausente deve estar presente, visto que a maior parte da verdade reside no ausente” (MARCUSE, 1966, p.16). Logo, não vê na utopia uma

ilusão ou, o fantástico. Pelo contrário, entende que na utopia reside uma realidade *ainda* não realizada. Vai além, pontua que na utopia está boa parte da verdade, não da inverdade. A utopia é uma bússola: norteia e aponta a direção. Não é o idealismo que aliena e adormece, antes, é um realismo por se realizar, uma concretude por se concretizar, um mundo outro pelo qual se deve lutar. A utopia, portanto, não arrefece a luta, engendra a revolução, todavia:

Isso não significa que a filosofia, para os seguidores da Teoria Crítica, deve oferecer um protótipo detalhado do ainda-não. O futuro ou ‘o Outro’, para eles, permanece substancialmente indizível. Em certo ponto, Marcuse falou de ‘fim da utopia’, pretendendo aludir, com tal expressão, ao fato de que hoje existem já os espaços, ou seja, as precondições materiais e técnicas, em que as utopias, abandonando os não-lugares da abstração, podem finalmente imergir no real” (ABBAGNANO, 2012, p.1174).

É fato que após as duas grandes guerras mundiais, como aponta Nicola Abbagnano, “o gênero utópico sofreu profundas transformações. A partir da primeira guerra mundial, foram progressivamente desaparecendo as utopias tradicionais [...], depois da Segunda Guerra Mundial, a mentalidade utopista foi objeto de fortes contestações filosóficas”, entretanto, “isso não impede que alguns [pensadores] continuem a achar [...] que a sua função [da utopia] é a de ‘criar espaço para o possível; contra qualquer aquiescência passiva ao estado presente’” (ABBAGNANO, 2012, p.1174). Parece-nos evidente que, a despeito das controvérsias e do arrefecimento utópico pós-guerras, as utopias ainda se mantêm vivas. Um exemplo real, é o cristianismo.

2 REINO DE DEUS: A UTOPIA DOS HEBREUS, E DE JESUS DE NAZARÉ

Jesus de Nazaré inaugura seu ministério público na Galiléia com o anúncio, “cumpru-se o tempo e o Reino de Deus está próximo, arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,15). Esta categoria, a saber, βασιλεία του Θεού (Reino de Deus) doravante é o fio-condutor que atravessa todo o ministério jesuano. No transcurso dos evangelhos, ele anuncia, de modo recorrente, a mensagem cujo teor é a realidade do Reino de Deus. Não há outra temática com a qual se ocupa mais em seus discursos, discussões e pregações. Suas parábolas são metáforas que ilustram e apontam para a realidade do Reino de Deus (Mc 4,30; Lc 13, 18 etc), suas pregações têm um apelo para que seus ouvintes dêem ao Reino de Deus prioridade absoluta, evidenciada, inclusive, na radicalidade de renunciarem suas próprias vidas por esta causa (Mc 8,34; Mt 6,33; Lc 12,31 etc). O seguimento de Jesus exige um comprometimento inteiro com o Reino de Deus, sem retornos, “quem põe a mão no arado e olha para trás não é apto para o Reino de Deus” (Lc 9,62). Requer uma metamorfose integral aludida na metáfora da necessidade de “nascer de novo”, aliás, sem esta substancial transformação é impossível entrar no Reino de Deus (Jo 3,3-7).

Não apenas o chamado ao seguimento de Jesus, mas a missão dada por ele, tem no Reino de Deus seu eixo, o ponto gravitacional em torno do qual orbita a vida do/a discípulo/a. Segundo o evangelho de São Mateus, logo após vocacionar os doze, Jesus de Nazaré ordenou que este fosse o núcleo da mensagem anunciada: “proclamai que o Reino dos Céus está próximo” (Mt 10, 7). Na narrativa lucana, “convocando os Doze, deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demônios, bem como para curar doenças, e enviou-os a proclamar o Reino de

Deus e a curar” (Lc 9,1-2, grifo nosso). Conforme Atos dos Apóstolos, pós-ressurreição, Jesus “apresentou-se vivo [...], durante quarenta dias apareceu-lhes e lhes falou do que concerne ao Reino de Deus” (At 1,3).

A importância seminal que Jesus de Nazaré dá ao Reino de Deus – o tema ocupa desde a inauguração de seu ministério até sua ressurreição –, está claramente refletida e mantida no ministério dos apóstolos e demais discípulos/as: “creram em Filipe, que lhes pregava acerca do *reino de Deus*” (At 8,12, grifo nosso). “Paulo, entrando na sinagoga, falou ousadamente por espaço de três meses, discutindo e persuadindo acerca do *reino de Deus* (At 19,8,grifo nosso). “Confirmando as almas dos discípulos, exortando-os a perseverarem na fé, dizendo que por muitas tribulações nos é necessário entrar no *reino de Deus*” (At 14,22, grifo nosso). “Havendo-lhe eles marcado um dia, muitos foram ter com ele à sua morada, aos quais desde a manhã até a noite explicava com bom testemunho o *reino de Deus* e procurava persuadi-los acerca de Jesus, tanto pela lei de Moisés como pelos profetas”(At 28,23, grifo nosso). Na teologia paulina, a doutrina e reflexão sobre o Reino de Deus transcorre de modo explícito, por exemplo, em Rm 14,17; 1Cor 4,20; 6,9; 15,50; Ef 5,5; 2Tess 1,5 etc.

O βασιλεία του Θεού (Reino de Deus) não foi uma categoria criada por Jesus de Nazaré. A tradição judaica (assim como cristã), entende que já em Gênesis 49,8-10 há uma profecia explícita de caráter messiânico:

Judá, a ti te louvarão teus irmãos; a tua mão será sobre o pescoço de teus inimigos: diante de ti se prostrarão os filhos de teu pai. Judá é um leãozinho. Subiste da presa, meu filho. Ele se encurva e se deita como um leão, e como uma leoa; quem o despertará? O cetro não se arredará de Judá, nem o bastão de autoridade dentre seus pés, até que venha aquele a quem pertence; e a ele obedecerão os povos.

A seguir, em Moisés, foi anunciado que “o Senhor reinará eterna e perpetuamente” (Ex 15,18). Assim, a fé no reinado de Deus aparece enraizada no povo hebreu desde sua formação identitária. Sobretudo, se deve considerar o percurso da história dos hebreus: atravessada por escravidões, fugas, perseguições e exílios. Assim, alimentar a esperança no reinado de Deus significava manter viva a certeza de um futuro que estava em constante ameaça de erradicação. É, precisamente, no período dos profetas, que o ideário de uma fé messiânica vai ser melhor elaborada e, por fim, consolidada. Este reinado de Deus seria realizado por meio de uma figura profético-escatológica: משיח (hebraico) ou Μεσσίας (grego), isto é, o messias/ungido. Isaías descreve traços do Μεσσίας:

Então brotará um rebento do toco de Jessé, e das suas raízes um renovo frutificará. E repousará sobre ele o Espírito do Senhor, o espírito de sabedoria e de entendimento, o espírito de conselho e de fortaleza, o espírito de conhecimento e de temor do Senhor. E deleitar-se-á no temor do Senhor; e não julgará segundo a vista dos seus olhos, nem decidirá segundo o ouvir dos seus ouvidos; mas julgará com justiça os pobres, e decidirá com equidade em defesa dos mansos da terra; e ferirá a terra com a vara de sua boca, e com o sopro dos seus lábios matará o ímpio. A justiça será o cinto dos seus lombos, e a fidelidade o cinto dos seus rins (Is 11, 1-6).

De modo explícito, a dimensão do ideal, do paradisíaco e do perfeito saltam no texto de Isaías. Aplicando a categoria linguística oferecida por Thomas Morus, o horizonte *utópico* fica evidenciado. Com o Μεσσίας, segundo a profecia, seria inaugurado um tempo de justiça (especialmente para os pobres), de equidade

e bondade, de defesa dos mansos e simples. Tempo de erradicação da injustiça e maldade. O sonho de um mundo novo, que permeia o inconsciente coletivo, tem enfim, na profecia messiânica, seu despontar, “pois eis que eu crio novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das coisas passadas, jamais haverá memória delas. Mas vós folgareis e exultareis perpetuamente no que eu crio; porque eis que crio para Jerusalém alegria e para o seu povo, regozijo” (Is 65,17-18). Entrementes, para o Judaísmo, tudo isto está ainda na categoria da profecia, do devir, do há-de-*vir*. Estão ainda à espera do *משיח* (messias).

Todavia, a diferença radical entre a tradição hebraica precedente e Jesus de Nazaré, – principalmente, à tradição posterior, o cristianismo – é que para estes, o Reino de Deus já é. Segundo o evangelho, “cumpru-se o tempo” (Mc 1,15), “o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17, 21). Jesus de Nazaré foi claro: “o Reino de Deus já chegou a vós” (Mt 12,28). Nele, estão cumpridas as profecias – é o que trabalha, especialmente, são Mateus para mostrar. Assim, os milagres que acompanham o ministério de Jesus de Nazaré transcendem a própria categoria do miraculoso, do fantástico, do sobrenatural, estão classificados como “sinais dos tempos”. Quer dizer, aquilo que realiza testemunha sobre quem ele é: o ungido de Deus, como declara – em nome de toda a comunidade – são Pedro, em Mateus 16,18.

2.1 Reino de Deus no período pós jesuano: uma perspectiva sumária

Ao darmos um salto histórico, notamos que a categoria βασιλεία του Θεού (Reino de Deus), se manteve como elemento visceral no constructo teológico da Igreja. Na teologia patrística, Jesus Cristo foi assumido como o próprio Reino de Deus *em pessoa*. Na Idade Média, grosso modo, o Reino de Deus, ora foi identificado como a Igreja, ora como uma realidade paralela em contraste e tensão com o *mundo*. Na teologia contemporânea, esta categoria ressurge novamente com importância basilar. Paul Tillich pondera que “Cristo é o lugar onde a Nova Realidade é plenamente manifesta, pois nele, em todo momento, a angústia da finitude e os conflitos existenciais são superados” (TILLICH, 2020, p.27). Para o teólogo alemão, na esteira das teologias fundantes, Jesus Cristo é, de fato, a encarnação e/ou personificação do Reino de Deus. Ele fora não apenas quem anunciou, mas em quem se manifestou e realizou, de modo pleno, a prometida realidade do reinado de Deus.

Jesus de Nazaré, portanto, traz ao mundo o νέος αιώνας (novo éon), a partir dele, se abre o horizonte do novo mundo, de uma nova realidade. Dietrich Bonhoeffer, pondera que, “em Cristo, a realidade de Deus entrou na realidade do mundo” (BONHOEFFER, 2009, p.127). Assim, na encarnação do Αιώνιος Λόγος (Logos Eterno), como enunciado no prólogo de são João 1,1-14, irrompeu nesse mundo uma vida nova, todavia, somente experimentada por aquele/a que “está em Cristo” (2Cor 5,17). A categoria βασιλεία του Θεού (Reino de Deus), portanto, tem na teologia/escatologia cristã seu significado esclarecido, não se trata de uma utopia, no sentido de um sonho abstrato, irrealizável, mas, aponta para uma pessoa cuja historicidade é comprovada: Jesus de Nazaré. Com ele, a utopia do Reino de Deus é uma realidade transcendente que irrompe na história. O Reino de Deus é uma pessoa, mas é também, uma dimensão nova que se abre, permeia e se realiza no aqui-agora.

Leonardo Boff afirma que, “o Reino é sim a utopia cristã que concerne o destino terminal do mundo” (BOFF, 1982, p.27), entretanto, esta utopia – recordando a ficção de Thomas Morus –, não está ilhada em um imaginário ilusório, mas tem concretude, materialidade; tangibilidade. Paul Tillich pontua, “a mensagem cristã é a mensagem de uma nova Realidade, na qual podemos participar e que nos dá o poder de suportar a angústia e o desespero” (TILLICH, 2020, p.23). Por certo que, a realidade do mundo no qual estamos inseridos, coloca em dúvida a concretude e materialidade do Reino de Deus: desigualdades, misérias, injustiças, tragédias etc., entretanto, como anuncia o evangelho, “o Reino de Deus é semelhante a um homem que lança a semente sobre a terra” (Mc 4,26, grifos nosso). Em Jesus Cristo o Reino de Deus é encarnado *em plenitude*. Nele, a nova realidade está inaugurada no mundo, tendo sido plantada como semente, que misteriosa e progressivamente, vai crescendo. Segundo o *Catecismo da Igreja Católica* (2000, p.192), “o Reino de Cristo está misteriosamente presente na Igreja, semente e início deste reino na terra”. Eis o paradoxo da fé: o Reino de Deus é uma realidade plena e, simultaneamente, potencial. Já realizada, e em realização. Ocorre na dinâmica do *é*, e do *ainda não*.

3 CAMINHOS POSSÍVEIS PARA REALIZAR A UTOPIA CRISTÃ

Em Jesus Cristo está a plenitude do Reino de Deus *realizada*. Ele é a “luz do mundo” (Jo 8,12). Quem é atravessado/por sua graça, encontra a “vida em abundância” (Jo 10,10), ele é a porta de entrada à realidade da vida pulsante da Santíssima Trindade. No interior da vida de Deus está o sentido eterno que significa e plenifica a vida humana (Jo 6,68). É contrário ao desejo do próprio Deus a perdição do ser humano. “Por minha vida, oráculo do Senhor Iahweh; certamente não tenho prazer na morte do ímpio; mas antes, na sua conversão, em que ele se converta do seu caminho e viva” (Ez 33,11, grifo nosso). Antes, “eis o que é bom e aceitável diante de Deus, nosso Salvador, que *quer que todos os homens sejam salvos* e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2,3-4, grifo nosso). Deste modo, o evento Jesus Cristo é uma evidência concreta do amor salvífico de Deus, “Deus demonstra seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós quando éramos ainda pecadores” (Rm 5,8).

Foi em Jesus de Nazaré, que a utopia anunciada pela tradição profética hebraica se realizou. “Encontramos aquele de quem escreveram Moisés, na Lei, e os profetas: Jesus, o filho de José, de Nazaré” (Jo 1,45). Todavia, de modo paradoxal, é na sua *παρουσία* – em teologia, se refere à *segunda* vinda de Cristo – que essa utopia, *definitivamente*, se dará (Ap 19-20). Mas, entre o passado histórico e o futuro escatológico, há o presente, o agora. E, o cristianismo se mantém na posição de que é uma mensagem atual para o ser humano do tempo presente. João Duque pondera que, especialmente, depois do Concílio Vaticano II:

O mundo deixa de ser visto apenas como inimigo a condenar, mas passa a ser assumido como parceiro de diálogo da Igreja e como alvo da evangelização. O mundo é concebido, mesmo, como o *lugar da atualização do Reino de Deus*, a caminho do Reino pleno. É *missão da Igreja*, precisamente, *trabalhar nesse mundo* e transformá-lo, isto é, convertê-lo, convertendo-se simultaneamente (DUQUE, 2004, p.8, grifos nosso).

Ora, se o cristianismo quer se manter como o portador do bimilenar *Ευαγγέλιο* (evangelho), ou seja, das boas-novas, ao ser humano contemporâneo, de fato, este não pode acentuar polarizações, fermentar a lógica do: nós x eles;

demonizar este mundo que é amado por Deus (Jo 3,16), portanto, deve ser amado pela Igreja. Antes, precisa cultivar uma relação amistosa, dialética e aberta com o mundo (sociedade). Precisa, de certa forma, mostrar sua legitimidade, como organismo cooperativo, na construção de um mundo outro, onde o Reino de Deus é tido como uma utopia realizável. Logo, é pertinente questionarmos, quais caminhos possíveis?

3.1 Ecumenismo: arrumar a casa para organizar o mundo

Manter a unidade é um desafio posto aos cristãos desde sua gênese como comunidade. “Há entre vós invejas e rixas” (1Cor 3,3). O grupo dos seguidores de Jesus de Nazaré – conforme narram os evangelhos e os documentos neotestamentários – jamais foi homogêneo. A começar entre os discípulos/as judeus/ias e, principalmente, quando da expansão do novo movimento aos círculos gentios. O cristianismo esteve sempre atravessado por diferentes perspectivas teológicas, cristológicas, pneumatológicas, eclesiológicas etc. Mais coerente, inclusive, é apontar a existência de *cristianismos*. Ou, no mínimo, entender o que se convencionou denominar de *cristianismo* como um fenômeno abrangente, complexo e plural, caracteristicamente heterogêneo.

Nos evangelhos, todavia, fica explícito que a unidade é um elemento visceral para Jesus de Nazaré, em sua oração – conhecida na tradição cristã como *oração sacerdotal* –, ele pede ao Pai para que seus discípulos/as, “sejam um, como nós somos um. Eu neles e tú em mim, para que sejam *perfeitos na unidade*” (Jo 17, 22-23, grifo nosso). Já nos Salmos, era entoado: “como é bom, como é agradável habitar todos juntos, como irmãos” (Sl 133,1). Na esteira de Jesus de Nazaré, são Paulo desenvolve uma teologia da unidade. Aos de Éfeso, “seguindo a verdade em amor, cresceremos em tudo em direção àquele que é a Cabeça, Cristo, cujo Corpo, em sua inteireza, bem ajustado e unido por meio de toda junta e ligadura, com a operação harmoniosa de cada uma das suas partes, realiza o seu crescimento para sua própria edificação no amor” (Ef 4,15-16).

São Paulo, dentre outras metáforas, compara a Igreja com um *corpo*. No corpo há pluralidade e diversidade. Os membros ocupam lugares e funções diferentes, mas, constituem um mesmo ente, um mesmo ser, se mantêm unificados, de fato, como *um* só. Isto alude ao que a Igreja é (ou, deve ser), “com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito” (1Cor 12, 12-13). Logo, deve ser o amor o “vínculo perfeito” (Col 3,14), que interliga a comunidade dos seguidores/as de Jesus de Nazaré. Exorta, outrossim, são Paulo, “que vosso amor seja sem hipocrisia, detestando o mal e apegados ao bem, com amor fraterno, tendo carinho uns para com os outros” (Rm 12,9-10).

Na prática, todavia, a transposição dos enunciados bíblicos para as relações interpessoais revela desafiadora, por vezes, distante. De modo sumário, recordamos as tensões e cismas na Igreja: nos primeiros séculos (I-V d.C.), envolvendo as disputas doutrinárias e dogmáticas, como, por exemplo, as questões cristológicas e trinitárias. No período medieval, a demonização do outro, a identificação/acusação de pessoas e grupos como hereges, daí, a legitimação para os perseguir, torturar e assassinar (tribunais inquisitórios, caça às bruxas etc.). Houve, inclusive, a grande separação entre Oriente e Ocidente. Nos primórdios do período moderno, a Reforma Protestante em 1517. Doravante, uma

infinitude de cisões que fazem proliferar novas comunidades e igrejas todos os dias, até hoje. Todavia, um movimento em direção à unidade dos cristãos é o ecumenismo.

Palavra derivada do grego *oikoumene* [...] significa o espaço geográfico ocupado primeiramente pela civilização helênica, depois pela civilização romana [...]. Na linguagem eclesial, passou a significar o mesmo que universal [...]. A partir do século XIX, nos meios protestantes, começou-se a usar a palavra ‘ecumênico’ para indicar o movimento e as instituições em prol da unidade dos cristãos [...]. Ecumenismo: doutrina e prática das iniciativas que visam a reconstrução da unidade entre os cristãos (HORTAL, 2003, p.163-164).

A Igreja (ao menos uma parcela) parece ter compreendido que é incongruente crer e anunciar a mensagem de reconciliação entre Deus e o mundo – em Jesus Cristo –, se, nem sequer os próprios cristãos conseguem viver em comunhão entre si mesmos. Daí o esforço para desfazer os muros de separação, erguidos historicamente, entre aqueles que reclamam para si, a identificação de discípulos/as de Jesus de Nazaré. Assim surgiu, com iniciativa de protestantes e católicos, organizações como, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), o Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos, o Diretório Ecumênico, o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil (CONIC) etc. O Concílio Vaticano II – o que representa um marco histórico – dedicou um documento especialmente ao ecumenismo: *Unitatis Redintegratio*. De saída, o documento anuncia, “promover a restauração da unidade entre todos os cristãos é um dos principais propósitos do sagrado Concílio Ecumênico Vaticano II” (VATICANO II, 1997, p.215). Na contramão de um tom condenatório – que ditou, por séculos, o discurso da Igreja, em relação àqueles que pensavam e viviam a fé, de modo diferente de Roma –, o Vaticano II mostra a face de uma Igreja rejuvenescida, atualizada, assim, aberta e convidativa ao diálogo e à unidade.

No documento sobre o ecumenismo, o magistério da Igreja pondera que, a divisão na Igreja, “*contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda criatura*” (VATICANO II, 1997, p.216, grifos nosso). Assim, a Igreja Católica se compromete com o ecumenismo como caminho prático cujo fim é resgatar a unidade perdida entre os discípulos/as de Jesus de Nazaré. “Restaurar a unidade de todos os cristãos, quer propor todos os católicos os meios, os caminhos e as formas com que eles possam corresponder a esta divina vocação e a esta graça” (VATICANO II, 1997, p.216). Tendo em vista a realização da utopia cristã do reinado de Deus, a separação entre os cristãos retarda “o crescimento do Reino” (VATICANO II, 1997, p.223). Ora, se a Igreja não for capaz de resolver o problema da Babel que se tornou, como será capaz de fermentar um novo Pentecostes para o mundo?

3.2 Diálogo interreligioso: paz entre as religiões para um mundo de paz

Amar ao próximo é um dever intrínseco às religiões. Na perspectiva do cristianismo, o suprassumo da fé está contido em dois axiomas, “amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito [...], amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22,37-38). É exigido ao cristão “procurai a paz com todos” (Hb 12,14). Para Hans Küng, o papel das religiões é

fundamental no objetivo de uma sociedade pacificada. O teólogo suíço é contundente: “não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões” (KUNG, 1993, p.7). A espécie humana permanece, de modo massivo, sendo religiosa. Apesar da irrupção do racionalismo, do cientificismo e do tecnicismo nos últimos três séculos, a religiosidade/espiritualidade se mantém um dado na condição humana.

A evasão das grandes instituições religiosas não se traduz, a rigor, pela ascensão do ateísmo ou do agnosticismo. Novas espiritualidades têm emergido, fés mais autônomas, individuais e mesmo individualistas, todavia, o ser humano, majoritariamente, permanece como um *ser que crê*. Daí, o diálogo interreligioso ser um caminho concreto para avançar na pacificação da sociedade humana – como apontara Küng. A história tem mostrado que as religiões podem ser construtoras de paz ou detonadoras de guerras. Neste último caso, quando se fecham em si mesmas, alimentam um narcisismo ególatra e fomentam os fundamentalismos – grosso modo, fanatismos e insanidades supostamente sustentadas pelo sagrado. Leonardo Boff observa que:

Todo fundamentalismo, não obstante o vários matiz, possui as mesmas constantes. Trata-se sempre de um sistema fechado, feito de claro ou escuro, inimigo de toda diferenciação e cego à lógica do arco-íris, onde a pluralidade das cores convive com a unidade do mesmo fenômeno [...], para o fundamentalista militante a morte é doce, pois transporta o mártir diretamente ao seio materno de ‘Deus’, enquanto a vida é vivida como cumprimento de uma missão divina de converter ou de exterminar os infieis (BOFF, 2009, p.56-57)

Religiões fechadas tendem à demonização do *outro*. Existem na dinâmica da polarização contínua. Subsistem na lógica dicotômica do: nós x eles. O risco desta dinâmica, é que subjaz no interior dessa mentalidade – consciente ou inconscientemente –, uma cultura mortífera. Slavoj Žižekreflete, “você sempre correrá o risco de usar seu amor por Deus como legitimação para os feitos mais horrendos” (GUNJEVIC & ŽIŽEK, 2016, p.41). Nesse sentido, Boff observa:

Não há ninguém mais guerreiro que os herdeiros da tradição dos filhos de Abraão: judeus, cristãos e muçulmanos. Cada qual vive da convicção tribalista de ser povo escolhido e portador exclusivo da revelação do Deus único e verdadeiro. Esta fé deve ser difundida em todo o mundo, normalmente, em articulação com o poder colonialista e imperial, como historicamente ocorreu na América Latina, África e Ásia (BOFF, 2009, p.50)

Em nome de Deus muitas foram as campanhas de morte, as cruzadas assassinas, os empreendimentos genocidas. Por exemplo, “admite-se que, até o ano de 1783, o número de pessoas executadas na fogueira [da Inquisição] atingiu 31.000” (KUNG, 1993, p.135). O Papa João Paulo II, no dia 12/03/2000, pediu ao mundo perdão pelos pecados cometidos pela Igreja. Antes, em 25/01/1959, ao anunciar o Concílio Vaticano II, o Papa João XXIII disse que abriria a janela da Igreja para que pudessem ver o que acontece do lado de fora e para que o mundo pudesse ver o que acontece na Igreja. Sua metáfora alude à necessidade de uma Igreja que esteja aberta. Abertura que permite a inclusão indistinta. Na última Jornada Mundial da Juventude (JMJ), que ocorreu em Lisboa-Portugal (2023), o Papa Francisco falou de uma Igreja de “todos, todos, todos”. É uma via de mão dupla: convidativa ao mundo vir, desafiante à Igreja ir. Seu pontificado, inclusive, tem sido marcado por um duplo esforço, na consolidação do ecumenismo e de relações amigáveis entre as várias religiões. Se a paz é o destino, a reconciliação

entre as religiões – para uma convivência respeitosa e amigável – se mostra um caminho imprescindível.

3.3 Uma ética para o mundo, ou o fim do mundo

A seu modo, cada religião defende um *escathon*, isto é, um fim deste mundo tal como o conhecemos, por conseguinte, a irrupção de um *novoéon*, um novo mundo. No judaísmo, por exemplo, os livros *proféticos* têm concentrado certo *apocalipsismo* – é o caso de Isaías, Jeremias, Ezequiel, Daniel etc. O cristianismo, na esteira do judaísmo, concentra nos evangelhos os discursos escatológicos de Jesus de Nazaré. São Paulo dedica um considerável espaço em suas cartas para trabalhar a temática do *escathon*. O Novo Testamento nos oferece um livro inteiro sobre o futuro da humanidade e do mundo: o Apocalipse de São João. A questão das origens e do (possível) fim do mundo nasce do desejo e/ou fascínio humano por responder às questões fundamentais da existência: de onde viemos? Por que estamos aqui? Para onde caminha a humanidade (ou, a criação)? As religiões se circunscreveram como candidatas a nos oferecerem respostas. Séculos ou milênios antes do surgimento do método científico, as tradições religiosas já se utilizavam dos *mitos*, no esforço de atender às inquietantes questões existenciais que atravessam a espécie humana.

O astrofísico Marcelo Gleiser observa que, “mitos são essencialmente religiosos, uma expressão do fascínio com que as mais variadas culturas encaram o mistério da Criação” (GLEISER, 2006, p.15). Com o surgimento, sistematização e amadurecimento da *hermenêutica* como ciência do método interpretativo, os *mitos* religiosos são compreendidos em nova perspectiva. Não, de modo reducionista, como mentiras, ou compreensões infantis e fantasiosas do mundo. Mas, como *símbolos*, ou seja, imagens e metáforas que, de outra forma, também aludem e apontam para verdades. Assim, ao invés dos *mitos* serem ignorados e descartados, precisam ser apreciados e decodificados para se compreender verdades que outras sociedades humanas já haviam descoberto e que, em suas linguagens simbólicas, tentaram comunica-las às gerações futuras. É o caso da possibilidade iminente de um *escathon*, fim do mundo.

No presente século (XXI), as religiões não são vozes solitárias, as ciências que lidam, por exemplo, com a geologia, a climatologia e a biologia emitem recorrentes alertas quanto aos colapsos provocados no planeta pela irresponsabilidade humana: explorações, desmatamentos, extinção de espécies, erosões, poluições etc. As ciências hoje confirmam que estamos na iminência de um *apocalipse*, todavia, não aquele causado por entes metafísicos, por seres diabólicos que veem de dimensões espirituais. Antes, é o próprio ser humano que vai se configurando num demônio para si mesmo. Na manifestação de sua capacidade destrutiva do planeta, decreta seu próprio fim. Daí a necessidade do que o Dalai Lama denomina de “ética além da religião [...] ética secular” (LAMA, 2018, p.13). Nem toda pessoa é religiosa, mas, para preservação da vida – humana e do planeta –, se exige uma ética que independa de religião. O líder budista chama essa ética de “ética secular”. Ele pondera, “humanos podem sobreviver sem religião, mas não sem ética” (LAMA, 2018, p.14).

A ironia que nos traz a história é que a utopia hoje, não reside apenas na esperança de um *novo mundo*, mas, primeiro, na manutenção deste mundo que temos – com real ameaça de dissolução. Assim, o trabalho conjunto para o desenvolvimento de uma ética que mantenha a vida (humana e planetária) *viva* é emergencial. Para o Dalai Lama, é necessário “desenvolver um senso universal de

responsabilidade e um conjunto secular de ética” (LAMA, 2018, p.16). É somente a partir dessa “ética secular” – ou, denominaria de “ética fraternal”, pois, se sustenta numa necessidade de nos comprometermos uns com os outros e com o planeta, como irmãos e irmãs –, que a continuidade de nossa espécie estará garantida. A história nos testemunha que as guerras, conflitos e tensões não são caminhos solucionáveis. Hoje, mesmo arreligiosos – que façam uso do bom senso –, reconhecem que, o que as religiões anunciam a milênios: fraternidade, solidariedade, “amor ao próximo” etc, são não apenas ideais de fé, mas meios sem os quais seremos extintos por nós mesmos. A tarefa é a mais desafiadora. Mas, parece não haver outra alternativa: criamos uma ética para nossa convivência, cooperação e sobrevivência no mundo ou, em questão de séculos, nossas guerras – inclusive, contra a natureza – trará o outrora mitológico fim do mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa investigação começou demarcando um período histórico, o século XVI. É com o filósofo inglês Thomas Morus que surgiu a palavra ουτοπία (utopia), nome dado a uma ilha onde os ideais de fraternidade, solidariedade e justiça eram reais. A obra se constitui em uma crítica à sociedade de sua época, assim como, a abertura de um horizonte, que aponta para novas possibilidades de vida em sociedade. Morus legou à história uma palavra, que se tornou conceito. Sua apropriação foi feita pela teologia, filosofia, economia, ciência etc. Sendo, todavia, reinterpretada e ressignificada no transcurso do tempo. Vimos que há divergências quanto ao valor ou desvalor da utopia. Karl Marx entendia-a como elemento abstrato, fantasioso, que concorria para a manutenção da alienação das massas. Por se manter no bojo do idealismo, a utopia contrastava com seu materialismo histórico, com a necessidade de conscientizar as classes oprimidas e, portanto, de engendrar a revolução proletária. Já Ernst Bloch, assim como, a Escola de Frankfurt, discordam de Marx – apesar de serem marxistas –, vêem na utopia uma realidade a ser realizada. Um presente *ainda* ausente.

Numa apropriação do conceito de utopia, o aplicamos à categoria seminal para Jesus de Nazaré, o Reino de Deus. Constatamos que este ideal não é original nele. Antes, já aparece no Gênesis e em Moisés, e se solidifica com os profetas hebreus. Jesus de Nazaré veio na esteira destes – os profetas. Todavia, com um elemento de novidade: o Reino de Deus é tido já como *cumprimento*, não apenas como *profecia* (Lc 17,21). Na teologia paulina há um desenvolvimento mais claro desta perspectiva, ou seja, a de que em Jesus de Nazaré, o Reino de Deus é um fenômeno realizado. Logo, quem adere a ele, adentra para o *novo éon*, vivencia já neste mundo a realidade transcendente do novo mundo. Portanto, em Jesus de Nazaré, a nova criação está consumada, “se alguém está em Cristo, nova criatura é” (2 Cor 5,17). Na esteira de São Paulo, a teologia patrística vai cunhar a expressão: *Jesus é o Reino em pessoa*. Na teologia pós patrística, novas hermenêuticas repensam o Reino de Deus. Mais contemporaneamente, o que ocorre de mais “novo” ou intensificado é a conscientização de que o reinado de Deus precisa ser traduzido na práxis da Igreja. Portanto, a utopia do Reino de Deus é uma realidade *realizável* e pela qual o/a discípulo/a de Jesus de Nazaré deve trabalhar, não apenas esperar.

Como caminhos que concorram para esta realização do Reino de Deus – onde a sociedade é fraternal, solidária e justa –, apontamos a) o ecumenismo que trabalha para a unidade entre os cristãos de diferentes matizes. O cristianismo não é heterogêneo. Podemos, inclusive, falar em *cristianismos*. Todavia, seria

incongruente aos cristãos trabalharem para um mundo reconciliado, se estes se mantêm irreconciliáveis entre si mesmos; b) diálogo interreligioso, Hans Küng postulou que não haverá a possibilidade de paz no mundo, sem paz entre as religiões. O mundo é massivamente religioso. As religiões têm um contingente na casa dos bilhões de fiéis, mas, elas ainda – nas suas versões fundamentalistas – são mecanismos de guerras e mortes, fomentando campanhas contra o *outro*, por divergências de fé. Entrementes, não é o fim das religiões, mas o fim dos fanatismos e o acordo de respeito mútuo que nos ocorre como caminho solucionável direção à realização das utopias de paz e fraternidade; por fim, c) ética secular, uma expressão utilizada pelo Dalai Lama que aponta para a transcendência da ética em relação à própria religião. É possível um mundo sem religião, mas não sem ética – avalia o líder budista. Convergimos para a mesma direção, o que, aliás, é consentido por cientistas na contemporaneidade. Criamos uma ética capaz de manter laços de respeito e amizade no mundo, ou em um breve futuro, não teremos mais mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOCH, Ernst. **Marxismo e Utopia**. Roma: Editora Riuniti, 1984.

BOFF, Leonardo. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Brasília: Letra Viva, 2000.

_____. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. **Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante**. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.

DUQUE, João. **Cultura contemporânea e cristianismo**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Editora, 2004.

_____. **Dizer Deus na pós-modernidade**. Lisboa: Edição Alcalá, 2003.

ENGELS, Friedrich; Marx, Karl. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Cia das Letras; Penguin, 2012.

EVANS, C. Stephen. **Dicionário de apologética e filosofia da religião**. São Paulo: Editora Vida, 2004.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e amizade social**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

_____. **O nome de Deus é misericórdia**. São Paulo: Planeta, 2016.

GLEISER, Marcelo. **A dança do Universo: dos mitos da criação ao Big Bang**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- GUNJEVIC; Boris. ZIZEK, Slavoj. **O Sofrimento de Deus**: inversões do Apocalipse. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- HALÍK, Tomáš. **Paciência com Deus**: oportunidade para um encontro. São Paulo: Paulinas, 2015.
- HANS, Küng. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993.
- HORTAL, Jesus. **Guia ecumênico**: informações, normas e diretrizes sobre ecumenismo. São Paulo: Paulus, 2003.
- LAMA, Dalai. **Por que ética é mais importante do que religião**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2018.
- LUTERO, Martinho. **Ética cristã**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- MORUS, Thomas. **A Utopia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Vocabulário teológico**: Teologia Protestante Contemporânea. São Paulo: Paulinas, 2023.
- TILLICH, Paul. **No Limite**. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- _____. **Textos selecionados**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.
- _____. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.