

4

Perspectivas integradoras da teologia feminista: a problemática da nomeação divina

“Tu autem eras intimior intimo meo et superior summo meo”.
(Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!)³¹⁵

4.1.

Introdução

A principal dificuldade da hermenêutica bíblica feminista é a constatação de que a linguagem patriarcal dos textos sagrados foi naturalizada e cristalizada como parte do conteúdo revelado. Já sua riqueza, é ter demonstrado que a linguagem não é o conteúdo, que o significado da mensagem pode ser extraído distintamente do seu veículo de transmissão.

A hermenêutica teológica feminista vem justamente desconstruir a mentalidade patriarcal que se esconde por detrás da linguagem que transmite o conteúdo revelado; ela também propõe que os contextos do passado devem ser ressignificados; e as identidades que eles instituem, renomeadas. Não se pode ler a Bíblia somente em função da reprodução do contexto do passado no presente; é necessário ler o passado a partir de **nosso** contexto, de **nossas** experiências para que a Palavra tenha um novo significado.

O imaginário que cerca as nomeações de Deus sempre esteve preso no passado, condicionando nosso presente e nosso futuro. Depreende-se a tarefa de propiciar outro sentido para as nomeações já existentes, livrando-as de perspectivas discriminatórias e hierárquicas ou, ainda, empreender o caminho incessante, mas sempre insuficiente, de renomear o divino a partir de nossa realidade.

Portanto, é desejável que o passado seja lido a partir do presente e do futuro e, conseqüentemente, o real seja interpretado a partir do possível; e em seguida, reconhecer que a linguagem muitas vezes configura a realidade.

³¹⁵ AGOSTINHO, S. Confissões. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 63.

Quanto ao primeiro aspecto, assim sublinha Sinivaldo Tavares:

Hoje, sobretudo a partir dos estudos da física quântica e da neurociência, aprendemos que necessário se faz recuperar a prioridade do futuro sobre o passado na concepção do tempo e a prioridade da potencialidade sobre o real no conceito de realidade. Pois, na verdade, é o futuro que acorda as potencialidades adormecidas do passado e não o contrário. Da mesma forma, cada realidade se revela apenas como uma entre tantas possíveis realizações, embora essa concretização seja irreversível. Só assim poderemos compreender, de fato, o dever como o princípio que estrutura a inteira realidade, tornando-a um autêntico sistema aberto, vale dizer, num contínuo processo incompleto porque em vias de completude.³¹⁶

O significado das nomeações do Deus revelador não pode permanecer fixo no passado. A Revelação não é algo estanque, mas um **processo revelador** extensivo ao presente e ao futuro. Na esteira de J. Moltmann, a proposta de Tavares é pensar o Deus bíblico como “possibilitação máxima do possível” e não como “determinação de todo real”.³¹⁷

Quanto a reconhecer a importância da linguagem na atribuição de realidade, trata-se de empreitada imprescindível se quisermos **ressignificar** contextos e **renomar** identidades. Lembra Georges Gusdorf que no mundo humano “a palavra tem maior importância que a coisa”; o mundo é “um universo de designações e de ideias”.³¹⁸ A linguagem configura nosso mundo e organiza nossa realidade. Embora a palavra não crie a coisa, ela institui sentido, dá consistência à realidade; ela é, ao mesmo tempo, espaço de poder e de realização. É esse poder da linguagem para dar consistência à realidade que nos convida a atribuir novos nomes para Deus, assim como estabelecer uma análise crítica dos preconceitos culturais que envolveram outras nomeações divinas e tolheram às mulheres a expressão de sua relação com Deus desde sua especificidade, mas também a partir de sua universalidade, na condição de seres humanos.

Com efeito, as mulheres estão numa relação paradoxal com a linguagem e com o seu uso, na medida em que o logos da linguagem - ou melhor, a linguagem como logos - tal como a tradição ocidental o foi estruturando, é autarcicamente

³¹⁶ TAVARES, S.S. *Teologia da criação. Outro olhar – novas relações*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 88.

³¹⁷ Ibid., p. 88. O autor segue a reflexão de J. MOLTMANN. *Ciência e sabedoria – um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.

³¹⁸ GUSDORF, G. *La parole*. Paris: PUF, 1990, p.11. “Cada frase orienta-nos num mundo que, por outro lado, não é dado tal qual, de uma vez para sempre, mas ele próprio aparece construído palavra por palavra, trazendo a expressão mais insignificante a sua contribuição à obra de reconstrução permanente. [...] O mundo oferece-se a cada um de nós como um conjunto de significações, cuja revelação obtemos no plano da palavra. A linguagem é o real.” (Ibid., p. 39-40).

masculina, não simbolizando o masculino e o feminino no mesmo plano nem com o mesmo valor semântico.³¹⁹

Em vistas de se contrapor a essa hierarquia do logos ocidental que permeia nossa linguagem religiosa, diversos trabalhos hermenêuticos de teólogas feministas têm mostrado a insuficiência das nomeações androcêntricas referentes a Deus. Ele, Pai, Senhor, Rei, Juiz, Esposo e atributos como Todo-poderoso, Glorioso e Onisciente vieram revelar até que ponto “as produções teológicas seguem as produções culturais, mesmo quando expressam posturas de ‘contra-corrente’.”³²⁰

As relações entre mulheres e homens operam nas elaborações dos significados religiosos em nossa vida, inclusive nas nomeações históricas de Deus. Rei e Senhor, por exemplo, têm denotado a imagem de um Deus distante, em relação de verticalização com seus **súditos** e **servos** dos quais são exigidas obediência e fidelidade. Essas nomeações têm sido enfatizadas principalmente em culturas políticas marcadas pelo despotismo político e por sistemas econômicos escravocratas e feudais. Pai e Esposo - apesar da simbologia afetiva que lhes parece constitutiva -, têm sido usados para caracterizar o governo da casa, dos filhos e da esposa. Por sua vez, Juiz, normalmente vem demarcar a imagem de um Deus que condena e que separa entre justos e injustos.

A apropriação patriarcal dessas nomeações legou à posteridade a imagem de um Deus eminentemente Soberano, hierarquicamente distante da vida cotidiana e extremamente separado do mundo material. Ana M. Tepedino reforça as principais consequências da imagem patriarcal de Deus. Ela:

- Legitima e reforça as estruturas sociais patriarcais na família, na sociedade e na igreja;
- justifica a visão androcêntrica do mundo em relação à superioridade do homem e à inferioridade da mulher, sacralizando o masculino.
- Possibilita ao homem o papel de Deus, como seu representante no mundo;
- Apresenta a mulher como dependente e pecadora;
- Nega à mulher a experiência de ter sua identidade sexual plenamente afirmada à imagem e semelhança de Deus, debilitando seu sentimento de dignidade e autoestima;
- Reduzindo o Mistério divino à metáfora do homem dominante (patriarca/kiriarca) esta imagem de Deus se transforma num ídolo, e se torna

³¹⁹HENRIQUES, F. *Dizer Deus - Outras metáforas*. [Acesso: 18/01/2012]. Site: <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filegenero/dizerdeus.pdf>, p. 04.

³²⁰GEBARA, I. 500 Anos e o Discurso sobre o mal feminino, *Impulso*, n. 27, 2000c, p. 276.

artífice de injustiça e fonte de escravidão para as mulheres, os pobres, os negros, os amarelos, os indígenas.³²¹

Um dos desafios prementes da teologia atual, particularmente da teologia feminista é a de procurar falar de Deus, salvaguardando ao mesmo tempo sua transcendência e sua relação com o mundo, constituído por mulheres, homens e todos os demais seres animados e inanimados.³²²

4.2.

Deus como pai e o processo de despatriarcalização das relações humanas

*A linguagem sobre Deus/a não pode validar os papéis de homens ou mulheres de formas estereotipadas que justifiquem a dominação masculina e a subordinação feminina.*³²³

Uma das principais questões abordada pela teologia feminista a respeito do problema de Deus diz respeito à simbologia de sua nomeação como Pai, já que esse substantivo foi modelado pelo imaginário patriarcal para justificar a condição subalterna das mulheres. Referir-se a Deus como Pai em uma cultura patriarcal significa também afirmar a masculinidade de Deus: a redução do mistério de Deus à sua identificação “com um ELE, um ser masculino”.³²⁴ No entender de M. Daly, o cristianismo tratou de reforçar ainda mais essa simbologia em virtude da masculinidade do Filho, Jesus Cristo, encarregado da remissão dos pecados do mundo.³²⁵

A problemática surge em razão das consequências desta simbologia em termos de estruturas patriarcais. Uma delas é legitimar negativamente a

³²¹ TEPEDINO, A.M. *Gênero e Religião*. Texto em folhas avulsas. s/d., p.6.

³²² TOLDY, T. *Deus e a palavra de Deus na teologia feminista*. Lisboa: Paulinas, 1998, p.167.

³²³ RUETHER, R.R. *Seximo e religião*, p. 63.

³²⁴ BINGEMER, M. C. Masculinidade e feminilidade: Duas faces do mistério de Jesus Cristo, *Concilium: Revista Internacional de teologia*, n. 326, 2008/3, p. 46.

³²⁵ DALY, M. *Beyond God the Father*, p. 19. Certamente, M. Daly representa a posição mais radical do feminismo pós-cristão, na medida em que vê na pessoa e no mistério de Jesus Cristo um obstáculo para pensar o mistério revelado desde a experiência feminista. Não obstante, no item “4.3.4. *Kénosis*, cristologia e teologia feminista”, avaliamos os desdobramentos positivos da masculinidade de Jesus Cristo para a teologia feminista.

verticalização como paradigma de relações humanas sob as formas do autoritarismo religioso, do despotismo político, da dominação paterna no lar.

Rosino Gibellini sustenta que para encarar essa problemática, a teologia feminista percorreu um duplo caminho:

ou se recuperam, ao longo de todo o traçado da Bíblia e da tradição ‘embora sublinhando que Deus está além das caracterizações e diferenciações sexuais -, as imagens femininas que exprimem Deus, para contrabalançar os preponderantes, para não dizer exclusivos, imaginário e linguagem masculinos; ou então se submete a rigorosa análise teórica o conceito de paternidade atribuído a Deus.³²⁶

Em boa parte da teologia feminista predominou a escolha pelo resgate bíblico de imagens femininas e maternais de Deus em contraste ao imaginário e linguagem masculinos.

Trible, por exemplo, mostrou que o imaginário feminino referente a Deus no Antigo Testamento é muito frequente. No Êxodo, ele está relacionado a Deus que sacia a fome e a sede dos seus filhos errantes no deserto. Fornecer alimento e água era um trabalho de mulheres no AT e ele é assumido por Yahweh. Assim como as mulheres buscam água para suas famílias, também Yahweh encontra água para seus filhos no deserto (Ex 17, 1-7); da mesma maneira que as mulheres alimentam seu lar, Yahweh igualmente provê o povo com maná e codornas. (Ex, 16, 4-36). Além disso, outras imagens como parteira (Sal 29, 9-10^a), costureira (Neemias 9, 21); enfermeira (Is 49, 15), governanta do lar que veste seus filhos (Prov 31, 21f) e mãe (Is 63, 13) estão presentes no AT. No entanto, a figura sobressalente utilizada pela hermenêutica teológica feminista tem sido a de Sabedoria (*sophia*, em grego; *sapientia*, em latim). Também na América Latina, principalmente no momento já conhecido como teologia feminista, insistiu-se frequentemente em mostrar as características femininas do Deus bíblico.³²⁷

Não insistiremos nessas atribuições na nossa tese, porque já foram muito trabalhadas em décadas anteriores, sendo mais objeto de uma prospectiva do que propriamente de uma perspectiva teológica feminista.³²⁸ A ponderação de Tribble parece oportuna, a esse respeito:

³²⁶ GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 102.

³²⁷ Por exemplo, BINGEMER, M.C. *O segredo feminino do mistério*, p. 119-134; LOPES, M. *A mulher sábia e a sabedoria mulher - símbolos de conspiração: um estudo sobre a mulher em textos de Provérbios*. São Leopoldo: Oikos, 2007, pp. 168-172.

³²⁸ E. Tamez ressalta que a insistência em se trabalhar o “rosto feminino de Deus” e da teologia produziu um impasse. “Surtem novamente o incômodo e o descontentamento na produção teológica. E para muitas teólogas não é suficiente falar do ‘rosto feminino de Deus’ e da Trindade.

Muito embora o Antigo Testamento frequentemente apresente Yahweh é como um homem, ele também usa a linguagem ginomórfica para a divindade. Da mesma maneira, Israel repudiou a ideia de sexualidade em Deus. Ao contrário das deusas da fertilidade, Yahweh é nem macho nem fêmea; nem ele ou ela. Em consequência, as afirmações modernas de que Deus é masculino, até mesmo quando elas são qualificadas, são enganosas e prejudiciais, se não totalmente imprecisas. As limitações culturais e gramaticais (o uso do pronome masculino para Deus) não podem limitar a compreensão teológica. Como Criador e Senhor, Yahweh envolve e transcende ambos os sexos. Traduzindo para nossa preocupação imediata: a natureza do Deus de Israel se opõe ao sexismo. [Tradução nossa]³²⁹

R. Gibellini salienta que quando expoentes da teologia feminista optam pela recuperação da **feminilidade** de Deus não almejam afirmar um deus andrógino limitado a uma realidade mundana de ordem sexual. Muito pelo contrário. Conscientes da transcendência divina em relação ao mundo, autoras como Phyllis Trible, Elisabeth Schussler Fiorenza, Rosemary R. Ruether - acrescentaríamos Maria Clara Bingemer e Ana Tepedino - buscam “corrigir e integrar a linguagem religiosa sexista numa linguagem mais integral e universal, menos inadequada a exprimir a Transcendência.”³³⁰

Como a cultura religiosa está permeada de uma linguagem de sustentação eminentemente patriarcal, a teologia feminista insiste na proposição de “uma linguagem inclusiva para Deus que recorra às imagens e experiências de ambos os sexos”.³³¹ O equilíbrio das relações humanas está no reconhecimento verbal e não verbal de sua dignidade.

Ainda que o apelo à feminilidade de Deus tenha sido um passo importante da teologia feminista, mesmo que a atribuição de uma linguagem ginomórfica integradora seja igualmente relevante, mais significativa no nosso entender é a ideia de despatriarcalizar Deus como Pai.

Reconhece-se, de um lado, que estão sendo considerados valores muitas vezes impostos como femininos; igualmente se reconhece que se está no interior dos parâmetros de um discurso teológico patriarcal, ainda que feminizado. Algumas teólogas chegam à conclusão de que o que está sendo produzido é uma teologia feminista patriarcal. [...] A tarefa para as teólogas é tratar de reconstruir toda a teologia e os textos bíblicos com categorias inclusivas e menos ocidentais.” (TAMEZ, E. La hermenéutica bíblica feminista en Iberoamérica, p. 57-58). [Tradução nossa]

³²⁹ TRIBLE, PH. Depatriarchalizing in Biblical Interpretation. *Journal of The American Academy of Religion*, Vol. 41/1, Mar., 1973, p. 34.

³³⁰ GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 103.

³³¹ RUETHER, R. R. *Sexismo e religião*, p. 61.

Paul Ricoeur, por exemplo, mostrou haver uma escassez significativa no Antigo Testamento da nomeação de Deus como Pai.³³² Mais frequente é a imagem de Deus como herói de uma narrativa da libertação, de onde a insuficiência da figura parental como metáfora para Deus.

Assim, a evolução da figura do pai rumo a um simbolismo superior é tributária de outros símbolos que não pertencem à esfera de parentesco; o libertador da “saga” hebraica primitiva, o doador da lei do Sinai, o portador do Nome sem imagem e até o criador do mito da criação: outras tantas designações fora do parentesco...³³³ [Tradução nossa]

Ricoeur lembra ainda que o tema da Aliança, fundamental no Antigo Testamento, não envolve de maneira prioritária uma relação de parentesco. Já no Novo Testamento, ainda que Jesus personifique a imagem do Filho, a chave de análise dos Evangelhos é o Reino³³⁴ a partir da qual a paternidade precisa ser situada. Essas observações de P. Ricoeur nos ajudam a dissociar a figura do pai dos preconceitos do patriarcado, assim como a propor uma redefinição geral da família.

Poder-se-ia dizer que tanto na linguagem do AT quanto na do NT há a ideia de que a obediência a Deus e o seguimento de Jesus respectivamente, implicam redefinir a importância da família de um modo geral, e ressignificar a nomeação divina como Pai de modo particular. Começemos pela redefinição da família.

Na família judaica da época de Jesus as mulheres são propriedades dos maridos, com escassez de direitos e acúmulo de deveres, muitos deles voltados para a realização das atividades do lar.

Devia moer, cozinhar, lavar, amamentar os filhos, fazer a cama do marido e, para compensar sua manutenção, fiar e tecer lã [...]; a mulher era obrigada a obedecer ao seu marido como seu senhor [...]. As relações entre filhos e pais eram também

³³² RICOEUR, P.. “La paternité - du fantasme au symbole”, In: _____. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969. Esse texto não pode ser considerado uma análise feminista. O objetivo de Ricoeur é questionar a suficiência da imagem de Deus-Pai como fantasma, como modelo puramente regressivo e infantilizador no pensamento de Freud. No entanto, esse objetivo indiretamente levou-o a pôr em crise a legitimidade da exclusividade da metáfora parental para a nomeação de Deus e se, constitui, portanto, como uma tentativa válida de renomeação de Deus. Ele irá mostrar que no Antigo Testamento a palavra Pai, para se referir a Deus aparece somente 20 vezes e, concentradamente, nos escritos proféticos. Se a profecia está direcionada para o futuro e não necessariamente para uma situação passada ou sedimentada no presente, é porque essa metáfora não invoca uma nostalgia em relação ao passado.

³³³ *Ibid.*, p. 476.

³³⁴ No sentido de Reino de Amor e de Justiça, tal como inaugurado por Jesus de Nazaré e não como a imagem monárquica de um Deus que Reina soberanamente, distante do mundo e de seus problemas.

determinadas pela obediência que a mulher devia a seu marido; os filhos tinham que colocar o respeito ao pai acima do respeito à mãe.³³⁵

Nos costumes judaicos, as mulheres deveriam romper com seus pais para viver com a família do marido, a fim de dar continuidade sociológica à família patriarcal ou clã. A família patriarcal preservava o poder dos homens sobre as mulheres. O próprio termo hebraico *bêt-ab*, (casa do pai)³³⁶ designa a superioridade masculina.

Na representação patriarcal, a finalidade exclusiva da família era a procriação. Esta sequência da linhagem sanguínea garantia a sobrevivência de Israel, herdeiro da promessa do Messias. Por essa razão, todo nascimento, sobretudo se a criança fosse do sexo masculino, era tido como uma bênção. “É característica a alegria ao nascer um menino, enquanto o nascimento de uma menina é acompanhado de indiferença, até mesmo de tristeza.”³³⁷

Nessa perspectiva é que se torna possível entender melhor o choro das mulheres estéreis no Antigo Testamento. Acreditamos que Jesus rompe com essa representação patriarcal, ao fazer opção pela vida celibatária. Não ter filhos, voluntariamente ou não, era visto como uma maldição de Deus no AT; também morrer na cruz ou no madeiro, era algo próprio dos malditos. Se a procriação era uma maneira de projetar a eternidade no imaginário do pai de família, a morte e ressurreição de Jesus redefinem a concepção de eternidade, dissociando-a da necessidade da procriação.

Desde a Anunciação em Nazaré, quando o Anjo comunica Maria que ela seria Mãe do Filho de Deus, até o Calvário, os Evangelhos são unânimes em mostrar que Jesus prioriza como família aqueles e aquelas que se reúnem em torno dele e de sua mensagem.

Jesus é concebido segundo o Espírito (cf. Lc 1); por ocasião de sua apresentação no Templo aos doze anos, ele se perde de sua família. Ao encontrá-lo depois de dois dias de procura, Jesus torna irrelevante a preocupação de Maria ao afirmar ter estado preocupado com "as coisas do Pai" (cf. Lc 2); quando alguém no meio do povo afirma: “Felizes as entranhas que te trouxeram e os seios que te amamentaram”, Jesus responde: “Felizes antes os que ouvem a palavra de Deus e a

³³⁵ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 485.

³³⁶ MACKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. 29 ed. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 337.

³³⁷ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 493.

observam” (Lc 11, 27-28); "Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática" (Lc 8,21); e, no final de sua vida terrena, aos pés da cruz, entrega Maria como mãe a João. O conjunto dessas ações, palavras e atitudes denota a insistência de Jesus sobre a relativização da família segundo as determinações da época.

Analisados sob a perspectiva da hermenêutica teológica feminista, tais passagens são reflexos da novidade trazida por Jesus. Ao propor para a sociedade patriarcal um Reino diferente - o Reino de Deus - isso significa propor a valorização de novas relações humanas. A felicidade consiste primeiramente na escuta da palavra de Deus e sua observância (cf. Lc 11,27s). Diferentemente da concepção da família patriarcal antiga, o “discipulado fiel e não a maternidade biológica, é a vocação da mulher”.³³⁸ No entender de Schüssler Fiorenza, significativo é constatar que os membros constitutivos dessa nova família nos evangelhos são os irmãos, irmãs, mães, na maioria das vezes fazendo omissão da presença do pai.³³⁹

Quando surgiu na Palestina, o movimento de Jesus adotava uma ética antifamiliar, recomendando aos discípulos de Jesus que rompessem todos os laços com a família patriarcal e deixassem o lar (e a autoridade que ali exerciam os sobre eles se exercia), irmãos, irmãs, mãe, pai, pelo Reino de Deus. No ‘discipulado de iguais’ haverá outra vez irmãos e irmãs, mães e filhos, mas nenhum pai. O patriarcado e seu papel central estão superados. Deveria essa ética ser posta em prática não só pelos missionários itinerantes, mas também por aqueles discípulos que ficassem em casa. Nada se fala, nas tradições mais antigas, quanto a abandonar mulher ou marido, mas se o patriarcado ficar abolido, então os papéis de mulher-e-marido se tornam papéis de serviço recíproco, e ocorre até uma inversão de papéis. Os ‘últimos’ tornam-se agora os ‘primeiros’ (cf. Mc 10, 29-31 par., e também Mc 3, 31-35; Lc 11, 27-28; Mc 10, 42-45; Mt 23, 8, 11 entre outros).³⁴⁰

Além do exposto acima, há de se notar que as mulheres são amplamente incluídas entre os discípulos de Jesus.

O contexto narrativo torna claro que os que ‘fazem a vontade de Deus’ reúnem-se em discipulado para formarem uma nova ‘família’. Jesus está ‘dentro’ de casa, em ‘casa’ (cf. 3,19). Jesus aponta ‘aos que estavam assentados a seu redor’ e declara que eles são sua verdadeira ‘família’ (v.34). A comunidade do discipulado abole as

³³⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 182.

³³⁹ “Embora o dito de Jesus faça referência a ‘irmãos, mãe e irmãs’, diferentemente do texto narrativo que indica apenas ‘mãe e irmãos’”, como lembra Schüssler Fiorenza (Ibid., p. 183), ambas deixam de indicar o pai.

³⁴⁰ MALONEY, L. M. A questão da diferença feminina na filosofia clássica e no cristianismo primitivo. *Concilium*, n. 238, 1991/6, p. 59.

pretensões da família patriarcal e constitui uma nova comunidade familiar, uma comunidade que não inclui os pais em seu círculo.³⁴¹

No evangelho de Marcos, a proposta de Jesus é correlata da ruptura da família patriarcal. Importa a adesão a Jesus e a sua proposta. Essa nova família é a comunidade messiânica. Ela é uma nova fraternidade, constituída pelos empobrecidos e marginalizados. Mulheres e homens a ela são chamados para formar um “novo parentesco e família baseados no discipulado radical”.³⁴²

Há uma mudança nas estruturas patriarcais. Os que ocupavam o lugar mais baixo são apontados como modelos do autêntico discipulado, tais como as crianças e os escravos. Não se trata de uma alternância nas estruturas do poder, mas de priorizar um poder que é precedido pelo serviço e preterir um poder baseado na dominação.³⁴³

Quanto ao evangelho de João, ao narrar a crucificação e morte de Jesus, assinala que as mulheres e o discípulo amado lá estavam (Jo 19, 25-27). Schüssler-Fiorenza considera que um dos significados prováveis dessa passagem “está indicado possivelmente pela afirmação explícita de que a mãe de Jesus tornou-se parte da comunidade joanina depois da morte e ressurreição e Jesus.”³⁴⁴ Chama a atenção o fato de que nem Maria nem João são nomeados. Tanto nesta perícopes quanto nas Bodas de Caná (Jo 2, 4) Jesus se dirige a Maria chamando-a de “mulher”, o que para as exegetas configura uma caracterização de Maria como discípula e apóstola. Para a mesma autora, há aqui uma proximidade com Mc 3, 31-35. Também nessa passagem é enfatizada a comunidade do discipulado de Jesus como substituta de todos os vínculos da família patriarcal.

Na morte de Jesus, a ‘nova família’ de discípulos fica constituída, fazendo-os assim irmãos e irmãs. A cena busca, pois, comunicar a mesma mensagem que se dá no prólogo: ‘Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que creem em seu nome (1,11-12). O Discípulo Amado representa, pois, os discípulos de Jesus que, tendo deixado tudo, agora recebem uma ‘nova comunidade’, casa, e irmãos, e irmãs, e mães, e filhos, e terras, e na idade a vir ‘vida eterna’ (Mc 10, 29-30). A nova comunidade joanina parece ter compreensão semelhante à de Marcos, ou seja, que a ‘nova comunidade familiar’ vai incluir ‘mães’, e também irmãos e irmãs, mas não pais - porque o seu pai é somente Deus.³⁴⁵

³⁴¹ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 183.

³⁴² *Ibid.*, p. 183.

³⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 184.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 378-79.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 379.

Segundo a tradição judaica, quando uma mulher ficava viúva sem os filhos que pudessem lhe dar assistência, deveria ficar sob a tutela do parente mais próximo. Ora, segundo o Evangelho, Jesus tinha outros “irmãos”, no sentido de parentes próximos, e estes naturalmente amparariam a Maria. Porém, estas últimas palavras de Jesus proclamadas na cruz dão primazia à família do discipulado, entregando Maria aos cuidados do discípulo. Inversamente, Maria é apontada como a Mãe de João; extensivamente, ela é mãe de quaisquer discípulos que prestem adesão à pessoa de Jesus e à Boa-nova anunciada por Ele. Portanto, a preocupação de Jesus é valorizar a maternidade e a filiação representadas pelas pessoas de Maria e João.

A valorização do discipulado por parte de Jesus liberta as mulheres do moralismo e do legalismo que as desumanizavam relegando-as uma condição inferior. Jesus procura evitar a ênfase que se dava ao vínculo familiar, vínculo esse tendencioso, na medida em que permitia e legitimava a submissão das mulheres pelos homens.

Passemos agora à ressignificação da nomeação divina como Pai a partir da hermenêutica teológica feminista.

Ao mesmo tempo em que as teólogas feministas constatarem a forte presença da linguagem patriarcal quando se fala do Pai, elas sustentam que na Bíblia o uso do termo Pai para designar a relação com Deus também implica em ruptura com o patriarcado.

Ruether destaca que tanto no AT como no NT são invocadas “a soberania e a paternidade divinas para romper os laços da servidão sob reis e pais humanos”.³⁴⁶ Lembra que no Antigo Testamento, por exemplo, Abraão é adotado por Deus somente quando rompe radicalmente os laços familiares, ao deixar para trás o túmulo de seus ancestrais. Do mesmo modo, no Êxodo, o relacionamento de Deus com o povo implica o rompimento da obediência aos suseranos egípcios dominadores.

Essa linguagem do AT se atualiza no ensinamento de Jesus. O movimento de Jesus emprega continuamente o vocábulo *Abba* para nomear a Deus. Tal denominação se refere à relação primária baseada no respeito, no amor, na confiança e na afeição. *Abba* era um termo utilizado tanto pelo filho em relação ao

³⁴⁶ RUETHER, R.R. *Sexismo e religião*, p. 59.

pai, como de um adulto para com uma pessoa mais velha. Na boca de Jesus, ele significa a ruptura com as relações de dominação-dependência procedentes dos laços de parentesco ou da assimetria entre senhor e escravo. Assevera Fiorenza que: “O dito de Jesus emprega o nome de ‘pai’ para Deus não como legitimação de estruturas existentes de poder patriarcal na sociedade e igreja, mas como subversão crítica de todas as estruturas de dominação.”³⁴⁷

Na interpretação de R. Ruether:

Para seguir Jesus deve-se ‘odiar’ (isto é, por de lado a lealdade) pai e mãe, irmãs e irmãos (Lucas 14, 26; Mateus 10, 37-38). A família patriarcal é substituída por uma nova comunidade de irmãos e irmãs (Mateus 12, 46-50; Marcos 3, 31-35; Lucas 8, 19-21). Esta nova comunidade é uma comunidade de pessoas iguais, não de senhor e escravos, pai e crianças. Mateus 23, 1-10 afirma que o relacionamento com Deus como *Abba* abole todas as relações pai-criança, senhor-escravo entre pessoas dentro da comunidade de Jesus: ‘você não devem chamar nenhum homem de pai, mestre ou Senhor.’ O relacionamento entre cristãos deve ser de serviço mútuo e não de senhorio e servidão.³⁴⁸

Significativas são as frases de Jesus: “Já não os chamo servos [...], mas tenho-os chamado de amigos” (Jo 15.15). A partir dessa referência é possível afirmar que os discípulos têm com Deus a mesma relação do tipo *Abba* que tem Jesus. Os discípulos são tratados como iguais por Jesus, pois se tornaram seus amigos. Há a inversão da relação simbólica de paternidade e soberania divinas. “Porque Deus é nosso rei, não precisamos obedecer a reis humanos. Porque Deus é pai/mãe, somos libertadas da dependência da autoridade patriarcal.”³⁴⁹

Ruether observa que a ideia de obedecer mais a Deus do que aos homens tem sido fundamental para a linguagem religiosa de grupos dissidentes, desde o AT até a história do cristianismo. Ela é importante para instituir uma comunidade de iguais em face das autoridades estabelecidas. A relação direta com Deus também foi invocada pelas mulheres diante da autoridade patriarcal.

O Chamado de Deus para que elas pregassem, ensinassem e formassem uma nova comunidade em que os dons das mulheres fossem plenamente efetivados anulou a autoridade patriarcal que lhes dizia que ficassem em casa como filhas ou esposas cumpridoras de seus deveres.³⁵⁰

Halkes também chama a atenção para o nível da linguagem que exprime imagens e influencia nossa percepção do divino. A linguagem sobre Deus depende

³⁴⁷ SCHÜSSLER-FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*, p.187.

³⁴⁸ RUETHER, R.R. *Sexismo e religião*, p. 60.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 59-60.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 60.

das imagens que dele elaboramos. Uma linguagem mais indicativa e menos fechada em si mesma é o caminho de abertura para a expressão de novas imagens.

Para além da advertência de Halkes, acreditamos que é proveitoso o uso de uma linguagem imaginativa para a ressignificação de Deus por parte da teologia feminista. Essa empreitada foi levada adiante por Sallie McMague, e sua proposta de uma teologia heurística e metafórica que redimensiona a relação entre Deus e o Mundo.

4.3.

Uma ressignificação da compreensão de Deus: a contribuição da teologia metafórica de Sallie McFague

*Quando rezamos, sabemos que nos dirigimos a Deus, mas não descrevendo-o. Quando na oração acrescentamos um nome àquele Tu a quem nos dirigimos, sabemos que ele não define nem limita Deus de algum modo. Quando nos dirigimos a Deus como mãe, pai, amante, amigo, ou como juiz, médico, libertador, ou também como criador, redentor e sustentador, sabemos que esses termos não são definições de Deus. Quando falamos de Deus estamos bem cômicos de quão inadequada é a nossa linguagem para Deus, algo que mais facilmente esquecemos quando falamos sobre Deus – ou seja, quando fazemos teologia.*³⁵¹

Uma das abordagens mais interessantes para a ressignificação das imagens de Deus tem sido elaborada por Sallie McFague. O pano de fundo de seu estudo são as teologias da libertação porque, nestas teologias há uma visão “desestabilizadora, inclusiva e não hierárquica da fé cristã, a afirmação de que o evangelho do cristianismo é uma nova criação para a criação inteira - uma vida de liberdade e de plenitude para todos.”³⁵² Esse é o aspecto material das teologias da libertação a partir do qual seu livro, *Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear* (1996) está situado.

Quanto ao aspecto formal utilizado por McFague, trata-se da “teologia metafórica” para imaginar a relação entre Deus e o mundo. Metáfora ou modelo não é descrição. “Tentamos pensar sobre a relação Deus-mundo num esquema

³⁵¹ McFAGUE, S. *Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear*. Trad. José Raimundo Vigidal. São Paulo: Paulus, 1996, p. 248.

³⁵²Ibid., p. 78.

imaginário, porque não temos outro modo de pensar sobre ela.”³⁵³ Quando uma afirmação é elaborada, como a de que *Deus é mãe*, ela opera mais na condição de explicação verossímil do que de definição.

Isto é, dizer “Deus é mãe” não é definir Deus como mãe, nem afirmar identidade entre os termos “Deus” e “mãe”, mas sugerir que pensamos aquilo sobre o que não sabemos falar - referindo-nos a Deus - por meio da metáfora *mãe*. A suposição aqui é que todo discurso sobre Deus é indireto: nenhuma palavra ou frase refere-se diretamente a Deus, pois o discurso sobre Deus pode ter sentido somente através do circunlóquio de uma descrição que propriamente pertence a outro tema.³⁵⁴

4.3.1.

Deus como Rei e Senhor: o modelo monárquico e kyriárquico.

*Portas, levantai vossos frontões!
Elevai-vos, pórticos antigos!
- Que entre o rei da glória!
- Quem é o rei da glória?
- O SENHOR, forte e valente,
- o SENHOR, valente na guerra (Sl 24 (23)).*

A ressignificação da imagem de Deus pelo termo *Abba* utilizado por Jesus no Novo Testamento resultou em forte crítica ao patriarcado vigente no seu tempo. Não obstante, a partir do século IV d.C., referir-se a Deus como Pai tornou-se ambíguo. Quando o cristianismo torna-se parte do poder dominante romano, a descrição de Deus como pai é associada à de Deus como Rei; paulatinamente ambas serviram para legitimar a reabsorção das figuras patriarcais e denotar pais e reis humanos. Depreende-se a dificuldade da insistência do termo *Abba* para designar relações humanas mais libertadoras e igualitárias, conforme foi proposto por Ruether no item anterior.

A essa descrição imaginativa de Deus como Rei que ainda perdura na época contemporânea, McFague denomina de modelo monárquico. Chamar a Deus de Rei e Senhor foi predominante no mundo judaico; a ênfase na sua Onipotência divina foi comum no pensamento medieval e até mesmo na Reforma calvinista. Na relação Deus-mundo privilegiou-se a descrição de Deus como soberano absoluto sobre seu Reino. Essa descrição ufanista de Deus como “Rei dos reis e Senhor dos

³⁵³ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 105-106.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 58-59.

senhores” que se canta no “Messias” de Haendel é tão natural que poucas vezes é percebida como uma descrição perigosa. Ela está fundamentada numa distância insuperável entre Deus e o mundo pela qual Deus somente se relaciona com o universo humano e controla esse universo mediante uma combinação de domínio e benevolência.

A primeira crítica elaborada por McFague ao modelo monárquico é a constatação da distância, da alteridade total de Deus em relação ao mundo. Deus está no seu Reino, e nós, no mundo. “Nessa figura, Deus é sem mundo e o mundo sem Deus: o mundo está vazio da presença de Deus, porque ele é muito humilde para ser a habitação régia.”³⁵⁵ Deus governa o mundo desde fora, sem fazer parte dele. Esse governo se dá diretamente mediante intervenção divina ou indiretamente, pelo domínio da vontade de seus súditos. Os reis querem somente reinos pacíficos e súditos leais, sem qualquer envolvimento afetivo. “Os reis não precisam amar seus súditos ou reinos e geralmente não os amam; no máximo, espera-se que sejam benevolentes.”³⁵⁶

A segunda crítica que se faz ao modelo monárquico é que nele a imagem divina de Rei está relacionada somente com o universo humano; inexistente preocupação com o cosmo. Como modelo político centrado no governo dos súditos humanos ignora-se o mundo não-humano.

Deus como Rei se impôs no Ocidente sem modelos alternativos; isso porque ele incorporou outras nomeações como a de Pai e Senhor. Ocorre que se no Novo Testamento “pai” designa genitor, e as atividades paternas estão relacionadas a carinho, nutrição, guia e interesse, no modelo monárquico o genitor foi transformado em patriarca. Os patriarcas agem mais como soberanos do que pais: não se preocupam em amar os filhos, mas em governá-los e deles exigir obediência.

O centro do modelo monárquico é a audição da Palavra de Deus. Deus manda e os súditos o ouvem e o obedecem. Ora, os demais seres que não podem ouvir ou obedecer, não fazem parte do Reino. McFague indica, a propósito, que uma tradição mais visual seria mais inclusiva. Ao estar presente não somente no que se ouve, mas também no que se vê, qualquer coisa ou qualquer ser poderiam ser uma metáfora da divindade. Ela lembra o livro 10 das *Confissões* no qual

³⁵⁵ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 99.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 100.

Agostinho confia que ao amar a luz, a melodia, a fragrância, o alimento e o abraço, amamos a Deus.

Esse modelo rei-súditos, dualista e hierárquico, alimentou diversos modos de opressão: do não-humano pelo humano, dos negros pelos brancos, das mulheres pelos homens e assim por diante. Poucos percebem que os brancos, os ricos, os cristãos e os homens são considerados superiores em função de uma hegemonia histórica do padrão monárquico. A maioria acredita que esse padrão é natural, ao ignorar que ele foi metafisicamente legitimado como tal sobre outras interpretações.

A terceira crítica ao modelo monárquico é que nele Deus governa o mundo a partir de uma combinação de domínio e benevolência. A metáfora da soberania entende o governo divino do mundo, como governo *sobre* o mundo. Além dessa metáfora de caráter dualista justificar o domínio sobre o mundo humano e não-humano (lembrar da imagem do Gênesis), ela também incentiva a passividade e a irresponsabilidade por parte dos seres humanos. McFague lembra que a natureza pode até extinguir espécies, mas nós, humanos, podemos destruir tudo. “Se somos capazes de extinguir a nós mesmos e grande parte do que vive, se não tudo, as metáforas que incentivam atitudes de distância e de domínio dos outros seres humanos e da vida não-humana devem ser reconhecidas como perigosas.”³⁵⁷

Isso não muda muito se o modelo de Deus inclina-se mais à benevolência do que à dominação. Se Deus governa com benevolência, tudo está bem e não há necessidade de nossa ajuda para o governo do mundo. Ainda, se no modelo régio a vitória já foi totalmente alcançada pela morte e ressurreição de Jesus Cristo, significa que podemos ficar tranquilos posto que Ele enfrentará e será vitorioso sobre qualquer mal, sem nossa ajuda. Conclui McFague: “O modelo monárquico é perigoso no nosso tempo; inspira um sentido de distância do mundo; atende apenas à dimensão humana do universo; serve de apoio a atitudes de domínio do mundo ou de passividade em face dele.”³⁵⁸

A teologia de S. McFague pretende, de um lado, mostrar a insuficiência dessa *descrição* de Deus como Rei e Senhor; de outro, ela heurísticamente procura “imaginar” Deus a partir de metáforas que reflitam as mais íntimas e importantes relações do amor humano: a de pai/mãe para filho, a do amante para amado, a de

³⁵⁷ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 104.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 104-105.

amigo para amigo. Convém, porém, a advertência de que “Deus é diferente de e ao mesmo tempo parecido com nossas metáforas.”³⁵⁹ Ou ainda, a de que “... sendo de ambos os sexos os seres humanos, se procuramos imaginar Deus na ‘imagem de Deus’ – a saber, nós mesmos – tanto metáforas masculinas como femininas devem ser usadas.”³⁶⁰

Ao contrário do que possamos pensar, as metáforas de Deus como mãe, amante e amigo remetem a tradições tão antigas quanto o próprio cristianismo, ainda que raramente tenham sido evocadas. “Pode-se dizer que o modelo monárquico encontra sua base bíblica em Paulo, sua ênfase na vitória expiatória de Cristo, Segundo Adão; o outro modelo situa-se em João, que enfatiza o amor iluminador de Cristo, Verbo feito Carne.”³⁶¹ No entanto, não quer dizer que toda a tradição paulina seja monárquica e toda a tradição joanina seja enfocada no modelo proposto por McFague.

Outra diferença em relação ao modelo monárquico é que a teologia metafórica *tende* a ser monista, no sentido de que busca apresentar uma “unidade” entre Deus e o mundo. Não se afirma que o mundo é Deus (panteísmo), mas que Deus não pode ser considerado alguém separado do mundo.

A teologia tradicional ou sistemática tende a ser dualista porque influenciada decisivamente pelo pensamento grego que, de certa maneira, tem sublinhado a hierarquia entre corpo e alma, matéria e espírito, mundo e Deus. Ela também é antropocêntrica, ao pensar a redenção como expiação exclusiva ao ser humano, desconsiderando a diversidade das criaturas. Quanto à teologia metafórica, é cosmológica; ressalta a salvação como reunião de toda a realidade em inter-relação; o mundo, por seu turno, é imaginado como “corpo de Deus”.³⁶²

As metáforas utilizadas por McFague são representativas das atividades divinas de criar, sustentar e salvar. Pai/mãe do mundo lembra a Deus como criador da vida humana e da vida em geral. Amante, revela Deus como salvador do mundo e apaixonado por ele. Amigo, apresenta Deus como sustentador do mundo.

³⁵⁹ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 139.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 140.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

³⁶² Da mesma forma que nós não nos identificamos com nossos corpos, da mesma maneira Deus não é reduzido ao mundo quando se fala que o mundo é o corpo de Deus. Não se trata de panteísmo, mas de um monismo que beira ao panenteísmo, pois “é uma visão da relação Deus-mundo na qual todas as coisas têm sua origem em Deus e nada existe fora de Deus, embora isto não signifique que Deus seja reduzido a estas coisas.” (McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 108). Sobre o panenteísmo, cf. nota 13, p. 6.

Esses três modelos de Deus são trabalhados a partir de três questões fundamentais: qual o tipo de amor divino? A que modalidade de atividade divina ele corresponde? Que diz cada amor sobre a existência do mundo?

4.3.2.

Deus como pai/mãe do mundo

A teologia ocidental sempre mostrou uma atitude de temor ao chamar Deus de mãe em razão do medo da sexualidade feminina e seu fascínio. No entanto, se tomarmos a nós mesmos como modelos para falar sobre Deus - e não uma linguagem de gênero neutra -, é porque somos seres sexuais.

McFague propõe que: 1) Deus seja imaginado em termos femininos não feminis; 2) que as metáforas femininas devam incluir as maternais, mas não limitar-se às mesmas.³⁶³

No que diz respeito à primeira proposta, a autora ressalta que:

o problema ao introduzir uma dimensão feminina de Deus é que invariavelmente termina-se identificando como femininas as qualidades que a sociedade chamou de feminis. Então, o lado feminino de Deus é tomado para compreender os aspectos ternos, protetores, passivos e curadores da atividade divina, ao passo que as atividades nas quais Deus cria, redime, estabelece a paz, administra a justiça e assim por diante, são chamadas masculinas.³⁶⁴

São atribuídos à divindade os próprios estereótipos criados socialmente.

Em contrapartida, a teologia metafórica afirma que “Deus é ela e ele e nenhum dos dois”.³⁶⁵

³⁶³ Parece-nos polêmica, nesse sentido, a leitura proposta por Sandra Duarte de Souza a respeito da teologia metafórica de McFague. Conforme sua crítica: “Ao sugerir a metáfora da mãe como aquela que melhor exprime a relação de Deus com a criação, ela [McFague] acaba por reproduzir estereótipos tradicionalmente conferidos à mulher. Ela não se refere a qualquer mulher. A metáfora é clara: Deus como ‘mulher-mãe.’” (DUARTE DE SOUZA, S. Teoria, Teo(a)logia e Espiritualidade Ecofeminista: uma análise do discurso. *Mandrágora*, Ano VI, n. 6, São Bernardo do Campo, dez 2000, p. 60). Não obstante, como adverte Sallie McFague, não se deve reduzir as imagens femininas às imagens feminis, muito menos maternais. Se assim fizermos, estaríamos limitando as mulheres à sua capacidade reprodutiva e aos seus deveres tradicionais de cuidado e nutrição dos filhos, o que as têm confinado ao espaço doméstico, condição esta importante para a perpetuação da mentalidade patriarcal. Vale ressaltar ainda que quando McFague acrescenta a essa metáfora as de Deus como amante e amigo, a maneira como as mulheres são situadas adquire contornos muito diferentes da mera maternidade biológica. Parece-nos precipitado, portanto, a afirmação de que “McFague identifica a mulher com a maternidade” (McFAGUE, S., *Modelos de Deus*, p. 60).

³⁶⁴ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 141.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 142.

No que concerne à segunda proposta, pesquisas atuais mostram que nas religiões “... nem características masculinas nem femininas são atribuídas a divindades; antes, as atividades divinas são atribuídas equivalentemente a agentes masculinos e femininos”.³⁶⁶ Chamar Deus de **ele** ou **ela** significa deixar de estereotipar as atividades divinas. McFague lembra que, embora se fale de mãe para integrar a Deus como Pai, outras atividades divinas podem ser figuradas na imagem feminina. De outro modo, embora servir de mãe seja uma atividade feminina, não é feminil: pode-se dar à luz e nutrir de modo feminil ou não.

Cumpra agora explicitar o amor de Deus como mãe, relacionado ao termo grego *ágape*. McFague destaca que no Ocidente o *ágape* quase sempre se referiu ao amor desinteressado, sem desejo, sem necessidades e assim por diante. Sua proposta é que o amor *ágape* não precisa ser compreendido como um amor desinteressado, se ele for associado ao dom da vida, à criação. Ele não pode ser isolado de outras formas de amor, como *eros* e *filia*. *Ágape* deve ser um amor favorável à vida no sentido de que se interessa por todas as espécies, e não apenas pela humana; além disso, porque ele se interessa pelo sustento da plenitude da vida e não somente pelo seu nascimento.

O modelo pai/mãe tem três características básicas: ele nos leva para mais perto das origens da vida, do sustento da vida e da imparcial plenitude da vida.

Quanto à primeira, trata-se de um amor que transcende o aspecto biológico e/ou adotivo da paternidade. McFague chega a dizer que todo ser humano tem inclinações paternas, o potencial de passar a vida adiante, de permitir que próximas gerações - e não apenas a humana - possam existir. O ensino, a medicina, a jardinagem e o trabalho social são tantas formas do exercício dessa paternidade. McFague pensa que a tradição cristã ignorou nos seus rituais o nosso primeiro nascimento, o nascimento físico; privilegiou nos seus símbolos o segundo nascimento, considerado **espiritual**. Porque associada à sexualidade feminina, prescindiu-se do nascimento concreto. O modelo de Deus como mãe sugere uma criação diferente, como corpo de Deus.

E é claramente o genitor como *mãe* o candidato mais forte para uma compreensão da criação enquanto corporificada pelo ser divino, pois são as imagens de gestação, parto e amamentação que criam uma figura imaginativa da criação como profundamente dependente da vida divina e cuidada por ela.³⁶⁷

³⁶⁶ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 143.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 151.

Quanto à segunda característica, temos a sustentação da vida. A tradição veterotestamentária, assim como os Evangelhos, deu muita importância ao ato de comer. Jesus é visto comendo com pecadores e prostitutas; Ele multiplica os pães e os peixes. Por sua vez, a Igreja apresenta a ceia eucarística como centro de suas celebrações e preanúncio do banquete escatológico. Relevante é lembrar que o cristianismo foi reticente com as imagens do nascimento – porque associadas aos processos femininos naturais – mas não à experiência do comer, como símbolo da nutrição espiritual. O problema é que muitas vezes preocupou-se muito com o alimento espiritual e negligenciou-se a luta em torno do alimento físico. O bem-estar espiritual suplantou ou ignorou o mal-estar socioeconômico.

A terceira característica ensina que o amor pai/mãe conduz à imparcial plenitude da vida. McFague prefere falar de amor agápico inclusivo como modelo de justiça imparcial. O amor divino é inclusivo e opera a despeito dos obstáculos; pode assim ser amor de todos, de todas as espécies, independente de quaisquer barreiras. Se como pais tendemos instintivamente a saciar os membros de nossa própria espécie, só podemos expressar este amor de Deus de modo parcial e distorcido.

Certamente, quando ampliamos o modelo além da sua base física para incluir nossas inclinações paternas para crianças que não são nossos filhos, como também para formas de vida que não são a nossa, emerge uma atitude de imparcialidade, de abrangência, mas apenas como uma tênue imitação do ágape divino.³⁶⁸

Necessário é saber agora a que tipo de atividade divina corresponde o amor ágape.

O modelo de afirmação teológica que nasce do modelo Deus-mãe é a doutrina da criação. Esta doutrina, em função da evolução do conhecimento científico, foi questionada nos últimos trezentos anos. Ela está apoiada em duas ideias fundamentais: que Deus criou o mundo *ex nihilo*; que criou tudo hierarquicamente, ao subordinar o físico ao espiritual.

Estas ideias dão sustentação ao dualismo: a distinção absoluta entre Deus e mundo; a inferioridade da matéria em relação ao espírito, do corpo em relação à mente. Trata-se do modelo artístico da criação, pelo qual Deus forma o mundo, seja intelectualmente pela palavra (criação da mente), seja esteticamente por arte

³⁶⁸ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 154-155.

(criação das mãos). A humanidade é colocada acima da natureza, e o espírito sobrevalorizado em relação ao corpo, além da potencialização da distância e a diferença absoluta entre Deus e mundo.

Um quadro imaginativo alternativo emerge do modelo Deus-mãe. Trata-se de pensar a criação não como ato intelectual ou estético, mas como evento físico no sentido de que o universo é formado de Deus, constitui expressão de seu próprio Ser; ele é criado do **seio** de Deus, formado por “gestação”.³⁶⁹ McFague lembra que não quer afirmar com isso que Deus cria dando à luz o mundo como se ele fosse seu próprio corpo num sentido literal e descritivo; somente que a metáfora do parto é a mais próxima da fé cristã.

Uma das implicações desse modelo é que “o universo e Deus não são nem totalmente distantes nem totalmente diferentes”³⁷⁰: eles estão próximos e são semelhantes do modo como mãe e filho têm um senso de afinidade e parentesco. No entanto, há uma diferença. Quando damos à luz, não é a nossos corpos, mas a filhos de nossos corpos. Somos transmissores da vida. Por sua vez, Deus é criador, fonte da vida. McFague sugere conciliar essa afirmação com a sensibilidade holística evolutiva. Ao imaginar Deus dando à luz seu próprio corpo, ou seja, a vida, isso fornece um modelo de afinidade muito diverso da distância e diferença do modelo artístico.

Outra implicação é que esse modelo subverte o dualismo entre matéria e espírito. O corpo de Deus, que sustenta a vida, não é matéria ou espírito, mas matriz da qual evolui tudo quanto existe. McFague ressalta a dificuldade de imaginar a Deus em termos físicos, posto que sua dimensão espiritual reina quase absolutamente.

No entanto, se pensarmos o universo como o **outro** de Deus, se o corpo de Deus é todo complexo orgânico de que fazemos parte (semelhante a Deus, mas não idêntico a ele), então Deus é físico como também espiritual. Ele, portanto, precisa do mundo e o deseja não simplesmente como um dependente inferior (a matéria subordinada ao espírito), mas como prole, ser amado e companheiro.

Deus como mãe-criador também é inseparável à sua resignificação como Juiz. Aqui não se trata da imagem de um juiz que condena, mas que está

³⁶⁹ No item “4.4.3. A Criação como Kénosis trinitária”, apresentamos os desdobramentos da criação como retração do pai, pela metáfora do útero materno.

³⁷⁰ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 157.

empenhado na contínua defesa dos filhos para que eles existam, possam se alimentar e crescer. “A metáfora de Deus como mãe que estamos considerando é construída, não sobre estereótipos de ternura, suavidade, piedade e sentimentalidade maternas, mas sobre a experiência feminina de gestação, parto e lactação.”³⁷¹

Deus se ira não porque o pecado introduziu uma desarmonia na bela criação, mas porque seus filhos e filhas e todos os demais seres, que nasceram do seu ser e lhe pertencem, não têm alimento e outras coisas necessárias para crescer e prosperar.

Deus-mãe como criador é necessariamente juiz, no nível mais fundamental de condenar como pecado primário (embora não único) a injusta distribuição dos recursos essencialmente necessários para a continuação da vida em suas muitas formas. Neste modo de ver, então, o pecado não é ‘contra Deus’, o orgulho ou rebeldia de um inferior contra um superior, mas ‘contra o corpo’, a recusa de ser parte de um todo ecológico, cuja continuada existência e sucesso dependem de um reconhecimento da interdependência e inter-relação de todas as espécies. Portanto, o Deus-mãe como criador está também envolvido em assuntos ‘econômicos’, a administração do governo do universo, para assegurar a justa distribuição dos bens.³⁷²

McFague procura mostrar no modelo Deus-mãe uma divindade envolvida com a natureza (dar a vida) e com o governo da história (realizar a plenitude da vida). Na tradição hebraica, esta unidade entre natureza e história, atividade de procriação e justiça, encontra-se na Sabedoria ou Sofia. “Sofia não é Deus em forma feminina, mas [...] a presença imanente de Deus em todas as coisas.”³⁷³ Suas atividades se estendem da ordem natural à preocupação com os pobres, sofredores e excluídos. “Mas o interessante é que muitas das características atribuídas tanto a Jesus de Nazaré como ao Logos são qualidades antes atribuídas à Sofia - desde comer e beber com marginais até servir de agente de Deus na criação, redenção e preservação.”³⁷⁴

Cumpre-nos explicitar que diz esta espécie de amor sobre a existência de nosso mundo. Trata-se de investigar a ética de Deus como mãe, assentada no princípio da justiça.

³⁷¹ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 161.

³⁷² *Ibid.*, p. 161-162.

³⁷³ *Ibid.*, p. 163.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 163. Neste Capítulo, no item “4.3.4. *Kénosis*, cristologia e teologia feminista”, desenvolvemos outros aspectos da *Sophia* atribuída ao *Logos* ou Filho.

McFague evoca o mandamento “amar a Deus e ao próximo **como a si mesmo**” e ressalta o desconforto desse critério do amor próprio na tradição cristã, principalmente entre os protestantes os quais acreditam que o **eu** está corrompido pelo pecado.³⁷⁵

No entanto, no contexto da doutrina do mundo criado como corpo de nosso Deus-mãe o mandamento significa “desejar para os outros a existência, o direito de nascer, o direito à nutrição, à plenitude, que cada um deseja para si mesmo.”³⁷⁶ Na imagem de Deus-mãe, a justiça não é entendida como condenação e libertação dos culpados, mas como justa ordenação do governo do cosmo, de modo a beneficiar a todos. Deus mãe-juiz é aquela que estabelece a justiça, não a que distribui sentenças.

Fundamental na postura de McFague é não se contentar em indicar estilos de vida para cristãos individuais, mas apontar uma imagem heurística, uma estrutura para interpretar a fé cristã na era ecológica e nuclear. Lembra que em algumas teologias da libertação – mas não especifica quais são elas – o evangelho da fé cristã se resume no estabelecimento de uma ordem sociopolítica-econômica justa. Em que pese este ponto ser o âmago da ética da justiça na imagem de Deus como mãe-criador, ele é insuficiente.

Nessas teologias, a busca pelo direito à existência e os meios necessários para viver foi reivindicado somente para os seres humanos, com pouca atenção para outros níveis de seres. De modo similar, pouca preocupação foi concedida a gerações ainda não nascidas - da nossa e de outras espécies. A vantagem de vincular o empobrecimento socioeconômico à ameaça do desastre nuclear é que o fato da opressão e da dominação não está relacionado somente ao presente e ao ser humano, mas principalmente ao futuro e à possibilidade de obstaculizar a vida de quaisquer espécies. Quer dizer, em muitas teologias da libertação o problema da

³⁷⁵ Em razão dessa corrupção do eu é que Lutero postula que o “homem é ao mesmo tempo santo e pecador” (*homo simul sanctus et peccator*): o eu é sempre pecador, razão pela qual o ser humano é santificado somente pela graça e não em função das suas obras. Essa visão antropológica e teológica de Lutero foi anatematizada no cânon 11, do Tratado sobre a Justificação, no Concílio de Trento: “Se alguém disser que os homens se justificam somente pela imputação da justiça de Cristo ou somente pela remissão dos pecados, excluída a graça e a caridade que se difunde em seus corações pelo Espírito Santo e lhes permanece inerente; ou também que a graça, pela qual nos justificamos, é somente o favor de Deus, seja anátema. (DENZINGER, E. *El Magisterio de la Iglesia*. 3a. ed. Barcelona: Biblioteca Herder, 1963, p. 238, n. 821).

³⁷⁶ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 166.

justiça esteve ligado ao problema ecológico e nuclear, mas somente como um problema humano, histórico e econômico.

McFague entende que a história é inseparável da natureza; a justiça, do cuidado com o mundo. Além de libertar a humanidade das estruturas opressoras, não se pode deixar de lado “o mundo que fornece todos os bens a seres distribuídos justamente.”³⁷⁷ Deveríamos nos tornar pais e mães para nosso mundo, assumir uma espécie de paternidade universal. Trata-se da vontade de permitir que outros venham a existir, “a vontade não de salvar a nós mesmos, mas de trazer outros à existência.”³⁷⁸ A paternidade universal deve em primeiro lugar estender-se para além de nossa própria espécie, de modo a tornar-nos jardineiros e zeladores de nosso Éden; em segundo lugar, ela deve ser compreendida para além do nascimento, na direção do bem-estar completo de nossos sucessores. Isso ocorre das mais variadas maneiras, desde as pessoas comprometidas num trabalho, remunerado ou não, até aquelas empenhadas em sustentar as gerações presente e futura. Mais que a proposta de um novo modelo de sociedade, procura-se a conversão da consciência.

4.3.3.

Deus como amante do mundo

Causa estranheza no cristianismo referir-se a Deus como amante. Se frequentemente é afirmado que Deus é amor, não se enfatiza que o amor é Deus. A tradição privilegia a ideia de que o amor cristão, como amor agapeico, deve ser totalmente oblativo, sem buscar encontrar valor no objeto amado e sem necessidade de resposta por parte deste. Há uma incredibilidade ao afirmar que Deus é amante.

A teologia metafórica de McFague assume outra posição: “Assim como a sexualidade feminina precisa ser abertamente considerada na ideia de Deus como mãe, assim o erotismo tem de ser francamente considerado no modelo de Deus como amante.”³⁷⁹ Evidentemente que o modelo não pode ser reduzido ao erotismo e é necessário contextualizar essa afirmação.

³⁷⁷ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 168.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 170.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 176.

Muitos imaginam que a ideia de “paixão” no amor de Deus o contamina. McFague estranha essa incredibilidade em torno de Deus.

Se a relação entre amantes é reconhecidamente a mais profunda relação humana, então deve ser uma metáfora central para figurar alguns aspectos da relação Deus-mundo. Poderia uma relação ser de tão decisiva importância na nossa existência e ser irrelevante no nosso relacionamento com Deus?³⁸⁰

Ela lembra como no Cântico dos cânticos exprime-se a divina paixão pelo mundo bem como a intimidade entre Deus e o mundo. Assim também em Oséias temos a imagem do marido fiel, e na tradição cristã, a metáfora da Igreja como esposa de Cristo.

Embora muitas destas imagens tenham conotações machistas, de subordinação da mulher ao homem, elas mostram Deus como amante. Essa experiência de amar é central na vida humana não somente em razão da sensualidade, do sexo ou do desejo, mas em função do **valor**. Significa valorizar alguém fora de nós e ser valorizado.

Nos olhos do amado, a pessoa vê uma imagem diferente de si mesma: vê-se como uma pessoa valiosa. Talvez pela primeira vez na vida ela percebe que pode ser amável: ver com a visão do amante é ver-se a si mesmo como amável.³⁸¹

McFague procura imaginar Deus como amante no contexto do mundo como corpo de Deus, no qual o amante é Deus e o amado é o mundo, mais do que os indivíduos tomados isoladamente. Ao amarmos o mundo como corpo de Deus, amamos a Deus.

Realizadas estas precisões iniciais a respeito do modelo de Deus como amante, McFague passa a se preocupar com o tipo de amor correspondente a esse modelo: trata-se do amor *eros*. Eros é o desejo de união com o que é valioso ou a posse dele. Mas isso denota que ele carece daquilo que deseja ter; sugere uma situação de carência que contrasta com o imaginário comum de uma unidade original.³⁸² Esta carência é identificada a todas as formas de amor: eros, ágape e

³⁸⁰ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 177.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 179.

³⁸² Em *O Banquete*, o amor ou Eros na explicação da sacerdotisa Diotima é apresentado como o amor de algo, como um pai ou uma mãe, na condição de pai e mãe, o são necessariamente de um filho ou uma filha. (199 d – 200a). Sempre se ama algo que não se tem atualmente, a saber, a conservação para si no tempo do que se goza atualmente (200 b – e). Ademais, se diz que o amor é amor do belo e não do feio. Finalmente, se o amor é amor de algo que está privado, ele então está privado da beleza. Sendo assim, Eros não é belo. Como as coisas boas são por elas mesmas belas, o bem faz também falta a Eros. Mas, o fato de que Eros não seja belo nem bom, não segue que ele seja feio e mau, pois tudo o que não é belo, não necessariamente é feio; ou tudo aquilo que não é

filia. “Ágape, o amor que doa sem pensar em retorno; eros, o amor que acha o amado valioso; e filia, o amor que partilha e trabalha para a visão do bem”.³⁸³

Quando se escolhe *eros* para caracterizar a relação entre Deus e mundo, significa dizer que nosso mundo é atraente e valioso, apesar de os seres humanos terem subvertido sua harmonia inicial. Grandes amantes são aqueles que, aconteça o que acontecer, “continuam a achar o amado valioso além de toda razão que se possa dar.”³⁸⁴ No entanto, “uma das maiores barreiras para desenvolver a sensibilidade exigida no nosso tempo é a cristã tradicional, e especialmente a protestante, do pecado como algo que corrompe, deprava e desvaloriza os seres humanos e o resto da criação.”³⁸⁵

Afirmar o modelo de Deus como amante significa ainda supor que Ele precisa do mundo. A imagem divina aristotélico-tomista de um motor imóvel não admite Deus como necessitado de algo ou em íntima relação com o criado.³⁸⁶ Entretanto, o modelo de Deus como mãe-criador e como amante trata da necessidade de outra perspectiva.

Ao contrário da Grécia antiga e da Europa medieval, a mutabilidade, o crescimento e o desenvolvimento são considerados atributos positivos para a época

bom não é, necessariamente, mau. Assim, o amor é algo de intermediário entre o belo e o feio, entre o bem e o mau (201 e – 202 b). Na verdade, Eros é um δαιμων, intermediário entre o mortal e o imortal, entre o corpóreo e o incorpóreo; trata-se de uma força ligante por meio da qual são misturados o mortal e o imortal, o sensível e o inteligível. Ele preenche o vazio entre a esfera humana e a esfera divina e oferece ao universo, unidade e conexão. A natureza de Eros depende, em grande parte, de sua origem. Diz-se que no dia do nascimento de Afrodite os deuses fizeram um grande festim. Entre os convivas se encontrava Póros (“o Espírito do lucro”). No fim do festim, Pênia (“a Pobreza”) vem à porta mendigar algo e percebe que Póros se encontra ébrio dormindo no jardim de Zeus. É daí que Pênia dorme com Póros e desta relação se concebe Eros (203 a – c). Por ter sido concebido nas festas de Afrodite, Eros se tornou seu discípulo e servidor. Sendo Afrodite bela, é da beleza que por natureza Eros está apaixonado (201 a b, 204b). Mas, como filho de Pênia, é sempre pobre. No entanto, por descender de seu pai, está sempre à espera do que é belo e bom; é corajoso, desejoso de saber, empregando toda sua existência em esforços filosóficos, quer dizer, em vista de adquirir sabedoria. Portanto, Eros está sempre marcado por uma carência constitutiva. (Cf. PLATÃO. O Banquete. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991, pp. 1-53).

³⁸³ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 183.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 185.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 186.

³⁸⁶ Essa ideia de que Deus não necessita do mundo também está presente de Duns Scotus: Para ele, Deus é liberdade e, enquanto tal, transcende o horizonte da necessidade. “A liberdade divina é responsável pela sua onipotência e, nesse sentido, ela se exercita no interior do vasto horizonte dos possíveis. Scotus propõe uma radical ontologia da liberdade. Os entes são, assim, destituídos de um próprio peso ontológico e, portanto, privados de toda e qualquer exigência de vir a ser. O que existe, é, porque querido e enquanto querido, e não propriamente porque devia existir devido a alguma necessidade intrínseca. Para Scotus, o Criador é onipotente e, por isso, em condições de fazer tudo o que quer, mas não tudo o que pode. Consequentemente, o mundo não é o que Deus podia ou devia criar, mas o que Ele quer. O mundo não é necessário, porque não esgota o leque dos possíveis.” (TAVARES, S. *Teologia da criação*, p. 103).

contemporânea. Se McFague parte do princípio de imaginar a Deus de acordo com o que é mais desejável em nosso mundo, não haveria por que desconsiderar a mudança como atributo divino. Além disso, devemos imaginar Deus como necessitando de nós não como indivíduos. A compreensão individualista do misticismo erótico incentivou esta imagem intimista da relação entre a alma como esposa e Deus como esposo.

Pelo contrário, McFague quer mostrar que:

Deus como amante está interessado não em salvar do mundo certos indivíduos, mas em salvar, em unificar todo o amado cosmo que se tornou estranho e fragmentado, doente devido a práticas insalubres e ameaçado de morte e extinção.³⁸⁷

Deus precisa de nós para ajudar a salvar o mundo; somos necessários para que o amante não perca seus amados, para que o amante seja reunido com seus amados. Daí se pode entender a encarnação de Jesus de Nazaré. “A resposta de Jesus como amado ao Deus amante foi tão aberta e completa, que sua vida e morte foram reveladoras do grande amor de Deus pelo mundo.”³⁸⁸

Ainda que a figura de Jesus seja paradigmática para refletir sobre este amor, toda a criação e todos os seres humanos, amados de Deus, podem responder a ele. No entanto, McFague aponta o limite desse modelo: “Se o mundo é a criação amada de Deus mãe e amante, por que estamos na nossa presente situação caminhando para um desastre ecológico e talvez nuclear? Que dizer do pecado e do mal?”³⁸⁹

McFague então tenta mostrar que a atividade privilegiada de Deus como amante consiste em salvar. Qualquer compreensão atual de salvação deve levar em consideração a solidariedade orgânica de nossa situação hodierna. Ela entende que o contexto ecológico e a ameaça nuclear aprofundam cada vez mais o pecado humano. O conhecimento nuclear, serpente de nossa época, nos tenta a sermos como deuses não somente pelo conhecimento do bem e do mal, mas pelo exercício do poder sobre ambos. Estamos diante da tentação de acabar com a vida.

No modelo de Deus amante, o pecado não é tanto o afastamento de um Deus transcendente, mas a

³⁸⁷ McFAGUE, S. Op. cit., p. 188.

³⁸⁸ Ibid., p. 190.

³⁸⁹ Ibid., p. 190.

interdependência em relação a todos os outros seres, inclusive a matriz do ser do qual vem toda a vida. Não é o orgulho ou a descrença, mas a recusa da relação – a recusa de ser os amados do nosso Deus amante e a recusa de ser amante de tudo o que Deus ama. [...] É uma recusa horizontal de constituir parte do corpo de Deus, mais do que uma recusa vertical de ser inferior a Deus.³⁹⁰

Há convergência, porém, entre a visão clássica de pecado e o modelo proposto do Deus amante. Ambas entendem que o pecado é uma orientação própria do ser que rompe o adequado equilíbrio das coisas. A diferença é que na síntese tomista-agostiniana o equilíbrio era entendido de modo hierárquico e dualista, enquanto no modelo de McFague é percebido de modo ecológico e holístico.

Ao recusar o equilíbrio da interdependência radical entre os seres, nós, únicos seres conscientes, rompemos a ordem ontológica ao ameaçarmos a vida. Isso ocorre por ocasião da discriminação e da deterioração do ecossistema. Mas Deus não participa do mal; como amante ele participa na dor dos seus amados, do sofrimento resultante do pecado livremente realizado pelo ser humano.

Quanto à salvação, na visão clássica, Jesus atua sozinho. No modelo Deus-amante, elaborada em perspectiva holística, a obra da salvação é difusa e deve ser sempre renovada. “Todos nós temos de ser envolvidos na obra da salvação, e ela precisa ser progressiva.”³⁹¹ A salvação no modelo Deus-amante é holística, inclusiva e positiva porque seu centro é a manifestação do grande amor de Deus pelo mundo.

A obra da salvação é a revelação de que somos amados por Deus não apesar do que somos (pecadores), mas por causa do que somos (seres valiosos). Aqui o pressuposto não é que o amado seja mau, mas que ama erradamente ao amar a si mesmo em vez de amar a Deus no corpo do mundo. No modelo Deus-amante a salvação é menos algo recebido do que algo realizado; menos algo que acontece conosco do que algo de que participamos. Não é suficiente ser amado, também é necessário amar. Somente somos salvos e amados se amarmos e ajudarmos a salvar o mundo. Se a salvação sempre tem sido uma questão de vida ou de morte, “agora é a vida e a morte de todo o corpo do mundo que está em jogo, e não a vida eterna de alguns indivíduos após a morte. [...] A salvação, por

³⁹⁰ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 194-195.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 200.

consequente, não é uma ‘segunda obra’ de Deus; pertence intrinsecamente à ‘primeira obra’: a criação.”³⁹²

A partir do exposto, McFague examina a ética de Deus como amante, que é a atividade de curar. Há uma relação entre salvação e cura. Se salvar é tornar saudável o corpo desordenado do mundo, então curar é o meio de realizar essa tarefa.

O modelo da cura torna clara a obra de Deus como amante em razão de algumas características. A primeira delas é que este modelo ajuda a eliminar a ruptura entre corpo e espírito. Ainda que as noções clássicas de redenção enfatizem a ressurreição do corpo, geralmente tenderam a privilegiar o espírito, a menosprezar o corpo e a ignorar o corpo do mundo (a matéria física). Quanto ao modelo curador, valoriza o físico e somente por extensão as dimensões mentais e espirituais. Isso é fundamental, primeiro porque na nossa época a reunificação do mundo desordenado prioriza o cuidado com as coisas básicas de que os corpos humanos e não-humanos necessitam para sobreviver. Segundo, porque ao priorizar os corpos o modelo curador afasta-se do antropocentrismo das teorias cristãs sobre a redenção. Ela enfatiza o que é comum entre os seres humanos e o resto da criação e não aquilo que é exclusivamente nosso. É notável que a dualidade corpo/espírito está ausente no grande curador, Jesus de Nazaré.

A segunda característica do modelo da cura é sua capacidade de figurar a salvação num contexto ecológico e evolutivo. Assim como a saúde é a integração equilibrada das diferentes partes do organismo, a salvação do corpo do mundo é a correção dos desequilíbrios em razão do desejo desordenado da humanidade de dispor da natureza a seu favor. O papel do curador não é o mesmo que o do milagreiro que sana um mal localizado, mas de alguém que ajuda a restaurar o justo equilíbrio entre as partes. Jamais haverá uma cura total, mas um maior ou menor desequilíbrio. Essa salvação, por sua vez, nunca será absoluta, porque muitas vezes gozar de perfeita saúde para algumas espécies implica na morte de outras.

A terceira característica do modelo curador consiste no entendimento da salvação a partir da dupla ênfase da resistência e da identificação. Pela primeira, salvação é resistir à doença, à desordem, como fez paradigmaticamente Jesus de

³⁹² McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 203.

Nazaré ao curar os doentes e ao libertar os oprimidos. Pela segunda, a salvação supõe identificar-se com aqueles que sofrem na sua dor, exigência fundamental de Deus como amante. A paixão ou morte de Jesus é o lado passivo de seu ministério como curador dos doentes e libertador dos oprimidos. Como neste modelo o sofrimento não é salvífico, somente algo inevitável, a ênfase passiva da cura deve ser sempre considerado como consequência da ênfase ativa. A solidariedade com o sofrimento dos outros deve ser precedida pela luta tenaz para que os outros - humanos e não-humanos - não sofram. McFague ressalta que se por salvação entende-se aqui “a reunificação do mundo destruído e dividido, é preciso haver muitos salvadores.”³⁹³

Jesus de Nazaré é o paradigmático exemplo de Deus como amante, na medida em que revela o amor apaixonado e valorizador de Deus pelo mundo, mas de tempos em tempos surgem outras figuras paradigmáticas que revelam semelhante amor abrangente, valorizador e apaixonado. A cura do corpo do mundo não é feita somente por nós, mas ela não pode ser realizada sem nós. McFague afirma que os curadores e libertadores do mundo são muitos e diversos: pacificadores, libertadores dos oprimidos, reformadores da injustiça econômica, os que elaboram planos ecológicos; mas são também aqueles que desenvolvem uma empatia ou simpatia com tudo quanto vive, uma espécie de sentimento de companheirismo que une a vida num profundo nível de afirmação.

Assim como foi afirmado a respeito da paternidade universal, o companheirismo assume múltiplas formas e implica principalmente a mudança de atitude e de sensibilidade que se afasta da maneira de pensar separatista, individualista e dualista. Trata-se da sensibilidade inclusiva que considera como valiosos o mundo e a variedade da vida nele presente e disposta a lutar pelo seu equilíbrio e bem-estar. Se essa sensibilidade for extensiva às instituições sociais, políticas e econômicas, a teologia metafórica contribui na tarefa de reforma e revolução social.

³⁹³ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 208.

4.3.4.

Deus como amigo do mundo

Ao contrário das atribuições de Deus como mãe e como amante, da necessidade dos amores correspondentes para a vida humana, a amizade não é algo do terreno da necessidade natural. Além disso, não há consenso sobre sua definição, inclusive até que ponto as intenções amigáveis são fundamentais nos seres humanos.

McFague recorda duas tradições em torno da amizade:

Aristóteles e a tradição baseada na sua obra acreditam que somos criaturas relacionais e, por muitas razões diferentes, assim atua uma perspectiva ecológica e evolutiva. Mas a outra sentença, de que somos agressivos e que as amizades são formadas só para combater um inimigo comum, tem muitos defensores numa cultura que promove a iniciativa individual.³⁹⁴

A força da amizade é sua não necessidade e, portanto, a mais livre de todas as relações. Ela somente existe fora dos limites do dever, da função ou do ofício.

O amor que corresponde ao modelo de Deus como amigo é a *filia*. Na tradição filosófica a amizade teve uma apreciação muito positiva, como em Aristóteles. Não obstante, nos círculos cristãos predominou sua significação negativa. Comparada ao ágape - considerado o amor não seletivo e inclusivo -, a *filia* foi vista como relação preferencial e exclusiva.

O problema então é este: “Reconhecendo que a amizade é uma relação humana primária (embora, talvez, para muitos, latente), qual compreensão da amizade é mais relevante como um modelo de Deus num contexto ecológico e nuclear?”³⁹⁵

A compreensão de amizade como “um vínculo de dois por livre escolha numa relação recíproca”³⁹⁶ está permeada de paradoxos. O primeiro deles: trata-se de uma relação livre, porém sujeita a vínculos. Se a amizade é escolhida, seu vínculo é a confiança dos amigos de que o que os une é um interesse comum e compromisso mútuo: o bem-estar do mundo. Segundo paradoxo: em uma relação amistosa entre dois, está envolvido um elemento inclusivo que é o compromisso com o bem-estar do mundo. E este compromisso não está limitado a dois amigos.

³⁹⁴ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 217.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 222.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 222.

Essa amizade pode gerar um círculo com outras pessoas e estender-se a outras formas de vida. Ao contrário de outras formas de amor, o *outro* da amizade pode ser qualquer um.

Podemos ser amigos das outras formas de vida no nosso mundo – e podemos ser amigos de Deus. [...] Com efeito, por ser a mais livre de nossas relações primárias, [a amizade] tem a capacidade de ser a mais inclusiva: podemos escolher ser amigos de qualquer outro.³⁹⁷

Terceiro paradoxo: se, de um lado ser amigo é um atributo comum entre crianças que pretendem brincar juntas e entre as quais é estabelecida uma relação de confiança, de outro, a amizade requer características adultas, como mutualidade e reciprocidade.

Se Deus é o amigo do mundo, o único comprometido com ele, que se pode confiar que nunca vai traí-lo, que não apenas gosta do mundo, mas tem uma visão para seu bem-estar, então nós, como parte especial do corpo - a *imago dei* - somos convidados como amigos [adultos] do Amigo do mundo a ter esta mesma visão e a trabalhar para a sua realização.³⁹⁸

Esses três paradoxos apresentam uma compreensão solidária da amizade, ao contrário de uma visão separatista e privatista. Ainda que não pertençamos a nós mesmos, não estamos entregues a nós mesmos. Deus está presente no mundo como nosso amigo e colaborador, na comunidade de amigos chamada Igreja.

Caberia agora entender a atividade de Deus como amigo, que é a de sustentação. Se o cerne da amizade é o estar junto com os outros, no caso de Jesus de Nazaré este estar junto estava muito associado à partilha do alimento. Jesus se sentava à mesa com os excluídos da sociedade e os chamava de amigos (Mt 11, 19). Este convite de Jesus tornou-se a figuração da amizade de Deus com a comunidade: “o Deus de Jesus é aquele que nos convida à mesa para comermos juntos como amigos.”³⁹⁹

Em um contexto ecológico e nuclear a obra sustentadora de Deus apresenta algumas características.

A primeira está relacionada a quem é nosso sustentador. A Igreja escolheu o modelo do Espírito Santo para designar o Deus sustentador. No entanto, McFague considera a compreensão que se deu do Espírito, sem referência a gênero ou a sexo - ao contrário de Deus Pai e de Deus Filho -, insuficiente, porque

³⁹⁷ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 226.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 227.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 231.

apresentado por imagens suaves que não impactam, como se fosse algo etéreo. Essa compreensão também é insuficiente porque embora nas tradições grega e hebraica o termo **espírito** esteja associado a elementos cosmológicos como sopro e vento, os escritores cristãos evitaram esta conotação sob o temor da identificação entre Deus e mundo (como ocorreu entre os estoicos). Por essas razões McFague pensa que o modelo de Deus amigo é mais adequado para figurar a ação sustentadora de Deus, que o de Deus Espírito. De Pentecostes se aprende que a amizade de Deus é permanente, inteiramente votada a nosso bem-estar. Como escreveu Kant, Deus tem afeição e respeito pelo mundo, especialmente para aqueles que livremente escolheram aderir a esta causa comum: o bem-estar do mundo.

McFague destaca que não se trata de uma amizade confortável e cômoda:

Dos nossos três modelos, este, sendo o que mais requer uma resposta de nós, é o mais adulto, o mais igualitário, o mais exigente. Convida-nos a escolher livremente o Deus que nos escolheu livremente; mas escolher esta amizade significa estar comprometido, de uma maneira fidedigna e perseverante, com a visão que Deus tem de plenitude para nós todos.⁴⁰⁰

A segunda característica está associada ao tipo de comunidade formada pela obra do Deus sustentador. McFague ressalta que a refeição partilhada entre amigos sugere o tipo de comunidade desejada: uma comunidade alegre e comprometida com as necessidades básicas. Ela evoca a ideia da plenitude inclusiva. “A refeição partilhada que satisfaz o corpo e deleita a alma, a refeição à qual todos são convidados, inclusive os excluídos humanos ou não-humanos, é a metáfora para a comunidade estabelecida pelo Deus-amigo.”⁴⁰¹

O paradoxo é que nessa refeição para amigos o estranho tem que ser bem-vindo. Se a Igreja foi uma das principais concretizações dessa comunidade ela não pode ser somente uma associação de amigos com mentalidade igual, mas deve também incluir os diferentes; precisa ainda ser uma comunidade comprometida com os bens necessários à subsistência.

Em síntese, a comunidade formada por Deus como amigo, constituída pela refeição partilhada e a hospitalidade ao estranho “é uma comunidade alegre; seu

⁴⁰⁰ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 236.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 237.

vínculo é com a presença divina e nesta presença; seu companheirismo se estende a outros, aos de fora; é uma partilha dos bens necessários à vida.”⁴⁰²

A última questão tratada por McFague pergunta pela ética de Deus como amigo: ela está relacionada à atitude de companheirismo. O que cria a amizade entre Deus e o ser humano é o companheirismo em torno de uma visão comum que consiste em serem igualmente amigos do mundo. A desindividualização do amor divino ocorre quando seu foco se desloca dos seres humanos e passa a ser o mundo.

Este companheirismo dos amigos de Jesus que partilham refeições com todos é pertinente de dois modos numa era ecológica e nuclear.

O primeiro é caracterizado negativamente pelo medo dos outros. Justamente a escalada das armas nucleares ocorre em razão do medo do estranho, do outro, do de fora, sendo uma das razões principais da atual xenofobia. Seu símbolo é o holocausto nuclear. Nesse caso, trata-se de uma xenofobia suicida: o medo do estranho é tal que ocorrerá o fim de toda existência, inclusive da própria. É tarefa da teologia heurística e metafórica apresentar alternativas à xenofobia. A visão cristã, representada pela refeição partilhada com excluídos e estranhos - imagem da Igreja como comunidade de amigos - atua como um forte contramodelo da xenofobia. A abertura ao estranho, que se identifica com ele, como condição comum a todos, sugere que estranhos não precisam ser inimigos e que, em certa medida, todos nós somos estranhos quando nos arriscamos a encontrar o outro.

O segundo modo de companheirismo, agora considerado positivamente, está relacionado ao interesse pelos outros. Não basta o declínio da xenofobia numa era ecológica e nuclear; é necessário que a teologia heurística ajude a formar uma nova sensibilidade inclusiva. O termo companheirismo, ao abranger diversos níveis de associações amigáveis, como a advocacia e o consórcio, é muito adequado ao novo tipo de comunidade. Um novo modelo de Igreja como comunidade de amigos também pode ser considerado o resultado de uma renovada sensibilidade inclusiva. Igualmente a preocupação com o cosmo e com os seres não-humanos deve fazer parte da nova sensibilidade.

Assim, quando falamos do tipo de interesse pelo mundo que o nosso modelo sugere, estendemos o modelo (como fizemos com o modelo de mãe, elaborando a

⁴⁰² McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 239.

ideia da paternidade universal, e com o modelo de amante, elaborando a ideia do sentimento de companheirismo) e afirmamos que ajudar o mundo é ser seu companheiro - seu advogado e parceiro.⁴⁰³

Justiça e amizade são aspectos do companheirismo, já que participar da obra sustentadora de Deus significa apoiar o mundo como advogado para suas necessidades e como parceiro em suas alegrias e sofrimentos.

O que afirmamos, portanto, é que a noção de companheiro do mundo, modelada em Deus como o amigo sustentador do mundo, compreende estar com o mundo de dois modos: como um advogado lutando por um justo tratamento para as muitas formas de vida do mundo, e como um parceiro identificando-se com todas as outras.⁴⁰⁴

4.3.5.

Considerações sobre a teologia de McFague

Nossa tese acompanhou de perto o caminho traçado por McFague por pensar que sua perspectiva é de real importância para a **renomeação** de Deus.

Em primeiro lugar convém destacar o caráter ecológico de sua proposta. McFague constata que ultimamente as teólogas feministas cristãs se opuseram tenazmente ao caráter hierárquico e androcêntrico da tradição religiosa ocidental, ao mesmo tempo em que buscaram a integridade entre todos e o valor igual à condição humana em suas diferentes divisões. Porém pouca atenção foi concedida à divisão entre o mundo humano e o mundo não-humano. Quando muito, se concentraram no estudo sobre deusas relacionadas à terra e aos ciclos da natureza; jamais estenderam sua reflexão para o valor intrínseco do não-humano em vista da mudança de consciência.

Por sua vez, as teologias da libertação propuseram que a redenção não se limita à salvação de determinados indivíduos para a vida eterna em outro mundo, “mas a vida plena de toda a humanidade nas realidades políticas e sociais deste mundo”.⁴⁰⁵ No entanto, essa concepção de redenção ainda é demasiado antropocêntrica ao não incluir o bem-estar de qualquer espécie de vida. A teologia metafórica, pelo contrário, pretende mostrar que o ser mais insignificante também

⁴⁰³ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 244-245.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 23.

deve ser considerado, que não nos pertencemos a nós mesmos, que no universo tudo está relacionado. No modelo orgânico, não há limites mecanicistas entre o espírito e o corpo, a razão e a paixão, o humano e o não-humano. Além disso, esse modelo está baseado em uma perspectiva evolutiva de interdependência entre os seres no qual se propõe que a única coisa permanente é a mudança, a forma de definir uma entidade é somente pelo conjunto de suas relações.

Em segundo lugar, os deslocamentos que MaFague proporciona na nomeação de Deus são particularmente relevantes para a teologia feminista: de Deus Pai, no sentido de patriarca, para o de Deus mãe, na condição de genitora, mas não somente; do Deus juiz, que pune para Deus-mãe juiz, como aquela que distribui a justiça; de um Deus soberano que governa o mundo para a de Deus amigo que convive no mundo; de Deus salvador que redime os pecadores para a de Deus amante que vê o mundo como algo valioso e que depende de nossa cooperação para que seja salvo. Além disso, ela ressignifica o sentido de paternidade divina ao deslocá-la das estruturas de parentesco para a ideia de paternidade universal, no sentido de pai e mãe do mundo. Podemos dizer que McFague nomeia e ressignifica o divino utilizando metáforas que levam em conta a sexualidade, o amor e a paixão, sem cair no sexismo. Trata da paternidade sem ser patriarcal; aborda o feminino sem ser feminil; enfatiza a maternidade sem apelar para atitudes culturalmente maternas e assim por diante.

Desse modo, ela nomeia e ressignifica a Deus a partir de perspectivas maduras do amor humano que ao mesmo tempo constituem respostas razoáveis para o mundo atual, assolado tanto pela crise ecológica quanto pelo pesadelo nuclear. Ora, a perspectiva ecológica e o pesadelo nuclear encontram-se ligados, diante do poder incomensurável de destruição de todo o ecossistema desde a descoberta da bomba atômica.

Mas o problema nuclear está também intrinsecamente relacionado com outras questões de dominação: dos ricos sobre os pobres, dos brancos sobre os negros, dos homens sobre as mulheres. Pois o modelo em cada caso envolve **uma compreensão do poder como dominação.**⁴⁰⁶

Propor novos modelos de Deus - ainda que antigos, posto que inspirados na Bíblia, particularmente no Quarto Evangelho - significa, portanto, deslocar quaisquer imagens de Deus que legitimaram estruturas de dominação específicas, e

⁴⁰⁶ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 34-35.

em seguida imaginar como um Deus pai/mãe, amante e amigo poderia resultar na ressignificação de relações humanas mais integradoras, recíprocas e autênticas.

Entretanto, é mister lembrar a advertência mais incisiva feita por McFague a respeito de sua abordagem:

Não fazemos pronunciamentos, mas experiência; não lidando com todos os modelos possíveis, mas com apenas um; não sugerindo que o nosso modelo compreende uma completa doutrina de Deus, mas apenas certos aspectos; não supondo que o modelo valha para qualquer época, mas apenas para a nossa. O caráter heurístico, limitado e oportuno da teologia metafórica, deve ser sempre conservado ante os olhos: a audácia imaginativa não é o mesmo que pronunciamento dogmático e são diferentes os critérios para julgar cada um. Se pudermos fazer a defesa do nosso modelo, ele será quando muito plausível, esclarecedor e oportuno: nunca será o único e a única verdade.⁴⁰⁷

Significa que nossa herança moderna e as problemáticas do mundo contemporâneo ensejam imagens de Deus que vão além de sua nomeação ou ressignificação somente a partir dos desafios da crise ecológica e do pesadelo nuclear.

4.4.

Perspectivas *kenóticas* de Deus

*Jesus como Cristo, o representante da humanidade libertada e da palavra libertadora de Deus, manifesta a kenosis do patriarcado, o anúncio da nova humanidade através de um estilo de vida que descarta privilégios hierárquicos de casta e fala em defesa dos humildes.*⁴⁰⁸

Neste item iremos investigar qual a nomeação e a ressignificação de Deus mais adequada à sensibilidade de nossa época, em certa medida marcada pela fragmentação e pelo descrédito das metanarrativas, como a da unidade da razão e a do progresso indefinido, e de modo correlato, a experiência do sofrimento e a sensação do afastamento de Deus dos problemas do mundo. Iremos demonstrar que é possível uma renomeação para Deus na época contemporânea que responda à esta sensibilidade.

⁴⁰⁷ McFAGUE, S. *Modelos de Deus*, p. 134.

⁴⁰⁸ RUETHER, R.R. *Sexismo e religião*, p. 117.

Nosso intuito consiste em ressignificar a imagem trinitária de Deus pela releitura do conceito de *kénosis*⁴⁰⁹: Deus Pai que se retrai pela criação a partir do nada; Deus Filho que se despoja no ato de salvar; e Deus Espírito que se esconde no ato de santificar.

Em seguida, buscaremos enfatizar pelo viés da cristologia, como Jesus, ao assumir a natureza humana e ao deixar-se morrer na cruz, deu significado à experiência do sofrimento e foi solidário à sensação de **afastamento** de Deus do mundo e seus problemas (“Pai, por que me abandonaste?”) e como seria viver num mundo sem Deus. Propomos que a **nomeação** divina a partir da *kénosis* é uma das possibilidades teológicas mais interessantes para repensar o sofrimento padecido por parte das mulheres, como também suas lutas por liberdade e emancipação.

4.4.1.

Os limites do modelo racional de Deus no secularismo atual

Desde o século XVII, comumente admitido como o limiar da modernidade, enfatizou-se a imagem de um Deus Poderoso, que opera a partir de princípios racionais, de verdades eternas e imutáveis.

O mecanicismo cartesiano postula que o ser humano *é* sua razão, ao mesmo tempo em que ele **tem** um corpo, entendido somente como organismo que obedece a leis que podem ser conhecidas.

A supervalorização da razão humana reforçou a ideia de um Deus racional, calculista, infinito e por isso avalista das certezas procedentes da razão humana finita. Como mostra Descartes, é possível compreender a ideia da perfeição divina em mim como uma realidade objetiva, mas não o conteúdo de sua perfeição.⁴¹⁰ Mas essa perfeição é pensada em termos de racionalidade, de conhecimento. É

⁴⁰⁹ O substantivo *kénosis* não aparece explicitamente nas Sagradas Escrituras, mas somente mais tarde nos Padres de Igreja. No Novo Testamento, temos apenas o verbo *kénou*, que somente aparece no Novo Testamento, em Paulo - quem oferece a matriz específica ao termo. Ele significa literalmente esvaziar, e é antônimo de *plerou*, encher. O adjetivo *kénos* é frequentemente usado em sentido figurado como esvaziamento, privação ou destruição de entidades espaciais ou psíquico-espirituais. *Kénosis* significa esvaziamento, ocultamento da divindade do Verbo, o despojamento de sua “glória” por vontade própria.

⁴¹⁰ Cf. DESCARTES. *Meditações et all.*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (v. XV). p. 116, §27.

impossível logicamente que um conhecimento finito possa conhecer uma perfeição infinita.

Na medida em que a perfeição de Deus é pensada somente por critérios racionais, não levando em consideração a liberdade divina e a gratuidade de sua bondade, os modernos criaram a imagem de um Deus “forte” que atua sobre a natureza, assim como a razão humana submete o mundo natural pelo conhecimento de suas leis.

Na verdade, Deus é que foi aprisionado nos limites impostos pela razão mecanicista moderna. Na aurora da modernidade a razão, ao proporcionar segurança, torna-se indissociável do poder, da dominação. O empirismo de Francis Bacon (1561-1626) concebe o saber como guia da ação: “Saber é Poder”⁴¹¹ Significa que para o alcance do progresso social é fundamental o domínio do homem sobre a natureza. Mas somente é possível dominar a natureza obedecendo-a, conhecendo suas leis.

Se as leis da natureza podem ser decifradas por um processo racional, também a conduta humana para ser moral deverá submeter-se a leis que decorrem de um processo racional. No terreno da moralidade, a origem das normas morais cada vez mais é localizada numa essência humana racional, e cada vez menos nos imperativos divinos. A indesejável heteronomia moral é atribuída a Deus e seus intermediários, como uma de suas fontes, por parte do secularismo moderno. Os mandamentos divinos não passariam de fontes heterônomas da moral. Por sua vez, também são heterônomas quaisquer ações que não sejam guiadas pela razão. Os móveis da sensibilidade, tais como os interesses e os desejos, jamais podem ser considerados fundamentos da moralidade. Somente a ação guiada por um processo racional é considerada autônoma.⁴¹² A emancipação, a autonomia e o esclarecimento do ser humano moderno são inversamente proporcionais à obediência política, à heteronomia moral e à tutela obscurantista da religião.⁴¹³

Essa confiança na razão e no progresso, seja por parte das ciências, seja no terreno da moralidade, esteve por detrás dos principais ideais modernos de

⁴¹¹ BACON, F. *Novum Organum*. Livro I. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 19 (aforismo III).

⁴¹² Cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁴¹³ Cf. KANT, I. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). In: KANT, I. *Textos seletos*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão; tradução de Raimundo Vier (prefácios à *Crítica da razão pura*) e Floriano de Souza Fernandes (demais textos). 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

emancipação do sujeito. Esses ideais, por sua vez, supunham desfazer-se dos vínculos de obediência que caracterizavam a reta conduta da época feudal. Aquela confiança também reforçou a diferença entre razão pública e razão privada: liberdade e igualdade no âmbito público; relações de mando e obediência, no âmbito privado. A religião passou a ser algo do terreno das escolhas privadas, da esfera doméstica.

Tudo isso propiciou uma relação inversamente proporcional entre a emancipação humana e a obediência a Deus. Afloraram as principais manifestações de ateísmos na modernidade, apontando o distanciamento cada vez maior entre a imagem de um Deus racional, calculista e a percepção moderna da autonomia humana.

Os desdobramentos da mentalidade moderna na racionalização da economia e da política, no desenvolvimento científico e tecnológico, na industrialização e intensificação do consumo também marcaram uma nova relação com o divino. O ser humano descobre que pode transformar a natureza, que esta se assemelha a um livro aberto a ser decifrado e controlado; ele também está convencido de que pode realizar seus projetos e sonhos de felicidade. O progresso das ciências médicas, particularmente da medicina social e preventiva, faz com que os limites humanos relacionados à doença sejam, em certos aspectos, transpostos ou, como no caso da morte, postergados. O conjunto desses fatores aponta para um conceito imanentista de salvação, relacionado à saúde, ao progresso e ao bem-estar socioeconômico. Se o foco da salvação transcendente se perde, Deus deixa de ser tão necessário.

Depois de ter tomado consciência das potencialidades mais recônditas da própria razão, o ser humano é capaz de solucionar os problemas mais diversos e de encontrar respostas para as questões mais difíceis. Deus tornou-se, de fato, dispensável e até supérfluo. Não se necessita mais de sua constante presença experimentada como graça nem da sua generosa e gratuita providência. A providência divina tornou-se desnecessária, uma vez que tudo, praticamente, pode ser previsto e planejado pelo ser humano mediante cálculos cada vez mais precisos.⁴¹⁴

A partir dessas mudanças, os modernos construíram outros referenciais como a Ciência, a Pátria e o Partido. Para substituir a crença na salvação

⁴¹⁴ FERRY, L. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, p. 167-168.

transcendente eles propuseram **religiões de salvação terrestre**, especialmente o cientificismo, o patriotismo e o comunismo:

não podendo sustentar-se numa ordem cósmica, não podendo mais acreditar em Deus, os modernos inventaram religiões de substituição, espiritualidades sem Deus ou, para ser direto, ideologias que, professando com frequência um ateísmo radical, agarraram-se, apesar de tudo, a ideais capazes de dar um sentido à existência humana, ou de justificar que se morra por eles.⁴¹⁵

Se os modernos propuseram uma salvação imanentista pelo eudeusamento da Ciência, da Pátria e do Partido, os contemporâneos, por sua vez, dessacralizaram o Estado-Providência⁴¹⁶, mostraram os discursos ideológicos que constituem os partidos políticos e denunciaram a fragilidade a que o mau uso da ciência expôs todas as espécies do planeta.

Essa fragmentação do pensamento e da sensibilidade de nossa era contemporânea em mil pedaços (*Mille plateaux*, como interpretam Deleuze e Guatarri)⁴¹⁷, corresponde ao predomínio do “pensamento fraco” ou *pensiero debole* em contraste com o pensamento “forte” da época moderna.

Quem mais tem compaginado o “pensamento fraco” com uma nova perspectiva de cristianismo é Gianni Vattimo. Ele entende que o debilitamento é “traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica”.⁴¹⁸ Esse debilitamento se desdobra na afirmação de que o múltiplo precede o uno, que as coisas se dispersam na extensão do conceito unívoco de ser, da mesma forma que uma tribo nômade se reparte em um território sem dividi-lo entre os indivíduos.⁴¹⁹ Vattimo inspira-se em Nietzsche quando afirma a não existência de fatos, mas somente de interpretações; noutros termos, que o único fato possível é a própria atividade de

⁴¹⁵ FERRY, L. *Aprender a viver*, p. 75.

⁴¹⁶ Também conhecido como *Welfare State* ou Estado de bem-estar social. Como se sabe, a providência é um conceito teológico. Ele designa a ação divina de prover, de sustentar, de proteger, de intervir positivamente na história humana. A secularização do conceito se refere à ação do Estado de manter o bem-estar da população mediante políticas públicas de distribuição de renda, saúde, educação, emprego e seguridade social. Este modelo de Estado foi teoricamente elaborado por John M. Keynes (1883-1946) e colocado em prática, pela primeira vez, nos anos 1930, no governo americano de Roosevelt, no programa conhecido como *New Deal*.

⁴¹⁷ DELEUZE, G.; GUATARRI, F.. *Mille Plateaux*. Paris: Les éditions de Minuit, 1980.

⁴¹⁸ VATTIMO, G. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998, p.25. Para uma análise da *kénosis* em Gianni Vattimo, remetemos a ROCHA, A.R. *Experiência e discernimento: recepção da palavra numa cultura pós-moderna*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, principalmente, pp. 179-226.

⁴¹⁹ DESCOMBES, V. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris, Minuit, 1979, p. 179.

interpretar.⁴²⁰ Nenhuma metafísica; somente a hermenêutica, segundo ele, pode auxiliar a teologia em nosso tempo.

Ao referir-se à teologia fundamental, afirma:

A revelação escritural não é feita para nos fazer saber sobre o cosmo, como Deus é, quais são as ‘naturezas’ das coisas ou as leis da geometria – e para salvar-nos, assim, por meio do ‘conhecimento’ da verdade. [...] A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação - visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*.⁴²¹

O pensamento fraco almeja libertar a humanidade da verdade como objetividade; ou melhor, já nos libertou do poder dessa verdade quando o filho de Deus se encarnou. Jesus mostrou que a verdade não é a adequação a um dado objetivo e sim o amor recíproco liberto de obstáculos objetivos.

Vattimo entende que a doutrina cristã da encarnação do filho de Deus é o anúncio de uma ontologia do debilitamento. A secularização atual não é a negação do cristianismo, mas uma de suas realizações. A *kénosis* de Jesus é um modelo de secularização. Esta “não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-la, a *kenosis*, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços ‘naturais’ da divindade.”⁴²²

A posição de Vattimo tem importância significativa para a renomeação de Deus. Ela impõe deixar de pensá-Lo como um ser violento ou absoluto e tornar o debilitamento Seu atributo fundamental. Essa imagem de Deus na época contemporânea é sustentada pela chave de leitura da secularização, da qual, no seu parecer, a Encarnação de Cristo como *kénosis* – rebaixamento e debilitamento - representa o momento inaugural.⁴²³

⁴²⁰ “A interpretação é o único *fato* de que podemos falar [...]. Na interpretação dá-se o mundo, não há apenas imagens ‘subjetivas’.” (VATTIMO, G.; RORTY, R. *O futuro da Religião*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 64).

⁴²¹ VATTIMO, G.; RORTY, R. *O futuro da Religião*, p. 71.

⁴²² VATTIMO, G. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água, 1998, p.39. .

⁴²³ *Ibid.*, p. 29-35. No entanto, ao apresentar um Deus debilitado ou secularizado, Vattimo deixa de lado a interpretação completa do hino cristológico de Filipenses 2, o qual não se refere somente à *kénosis* do Filho de Deus, mas também à recuperação de sua glória eterna, quando proclama que o Pai lhe deu um nome que está acima de todo nome, o de *kyrios* (Senhor). É clara a oposição estrutural entre *kénosis/doxa* (“glória”), *doulos/kyrios*. (Cf. ROLDÁN, A.F. La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad. *Teología y cultura*, año 4, vol. 7, 2007, p. 92, nota 40).

Como avaliação crítica⁴²⁴, em primeiro lugar podemos dizer que essa ênfase atribuída por Vattimo à secularização como marca de nossa cultura pode estar defasada. Nos últimos decênios constatamos uma volta da religião ou das manifestações religiosas em diversas partes do mundo, depois da queda dos símbolos da salvação imanentista, tais como o Muro de Berlim, o socialismo real e a ideia de Nação após a globalização econômica. A posição de Vattimo é compreensível se atentarmos para o fato de que ele sente e escreve a partir da vivência da secularização europeia na qual a volta da religiosidade não foi expressiva. Entretanto, nos Estados Unidos, na América Latina, no Leste Europeu, na África e na Ásia, a volta da religiosidade é um fenômeno que não pode ser desconsiderado. Como afirma Habermas: “Enquanto as sociedades desenvolvidas são cada vez mais seculares, a sociedade mundial é cada vez mais religiosa”.⁴²⁵ O que permanece como novidade em Vattimo é apontar que, mesmo a secularização, pode ser considerada filha do cristianismo.

Outro aspecto que merece ser problematizado no pensamento de Vattimo é o lugar a partir do qual o cristianismo pós-moderno é situado: o niilismo derivado do par nietzschiano-heideggeriano. Consequência desse niilismo é a perda na crença em uma verdade objetiva; mas, justamente, o cristianismo parte de um postulado axiomático de que “quem se aproxima de Deus deve crer que ele existe e recompensa os que o procuram” (Heb 11, 6). Ao elevar o nada a categoria central, essa opção coloca os fiéis em um lugar (ou não-lugar) que se afasta do recinto fundamental a partir do qual a fé é fundada: o Deus eterno, como fundamento do Ser.

Além disso, ele parte do pressuposto da interpretação heideggeriana de Nietzsche segundo a qual, vivemos definitivamente na era do fim da metafísica, porém não da ontologia. Cumpriria estudar melhor se a metafísica, na sua função

⁴²⁴ Boa parte dessa avaliação está inspirada no artigo de ROLDÁN, A. F.. *La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad*, p. 83-95.

⁴²⁵ HABERMAS, J. El resurgimiento de la religión, un reto para la autocomprensión de la modernidad?. *Diánoia*, n. 60, 2008, p. 6. Conforme Habermas, esse ressurgimento também é “resultado das altas taxas de natalidade dos países mais pobres ou em desenvolvimento. Ainda que, é claro a expansão da religião não possa ser explicada somente em termos de tendências demográficas. Um exame mais cuidadoso dos campos afetados tende a confirmar a hipótese de que existe uma conexão entre insegurança existencial e necessidade religiosa. Por exemplo, diversos grupos vulneráveis na América Latina, Ásia e África são mais receptivos às mensagens dos líderes carismáticos das mega-igrejas evangélicas; de modo que a radicalização fundamentalista e a instrumentalização política das comunidades religiosas podem ser explicadas em termos consistentes com a tese da secularização.” (Ibid., p. 6-7).

de dar conta do todo da realidade, tem sido prescindida definitivamente pelos contemporâneos. A constatação parece apontar o contrário. Ainda que o ser humano de nossa época seja adepto do pluralismo e do relativismo, não pode resistir o niilismo por muito tempo. Não é incomum o retorno esporádico a um referencial unívoco para dar sentido à vida e ao mundo.

A despeito destes aspectos problemáticos, uma das contribuições de Vattimo é a de ter salientado que a imagem de Deus mais aceitável diante de uma época marcada pela incerteza, pela angústia e pela desesperança seria a de um “Deus fraco” que, na pessoa de Jesus Cristo, se rebaixou e assumiu o modo de existir humano (encarnação).

Para além de Vattimo, seria necessário pensar a *kénosis* não somente pela encarnação, mas também a partir da maneira como Deus, na pessoa de Jesus Cristo, se deixou expulsar do mundo da pior forma possível, condenado à morte de cruz (crucificação). Essa possibilidade de pensar a *kénosis* é compatível com uma das maiores experiências do século XX, marcada pelo sofrimento de milhões de inocentes em campos de concentração. Além disso, ela pode ajudar a refletir sobre o sofrimento cotidiano de milhões de mulheres muitas vezes exploradas no mundo do trabalho pela mão-de-obra barata, no mundo familiar ao modo de objeto da violência doméstica e no mundo cultural pela imposição dos valores masculinos como padrão de conduta e de comportamento.

4.4.2.

A experiência do sofrimento como limite de um Deus Todo-poderoso.

A compreensão de Deus pela razão e pelo progresso entra em crise não somente por ocasião dos ateísmos e da secularização modernos, mas também pela reflexão sobre a experiência do sofrimento. Esse sofrimento foi potencializado pelo Holocausto e seus campos de concentração, pelo advento da era nuclear e a angústia ante a possibilidade da dizimação da espécie, pelo crescimento das desigualdades econômicas e sociais e a difícil convivência com a miserabilidade, pelas novas configurações do patriarcado nas sociedades ocidentais que continuam a oprimir tanto homens quanto mulheres. A dilatação e a pluralidade dessa

experiência do sofrimento colocou em crise a ideia de que o progresso rumaria a uma sociedade melhor e mais humana, assim como o poder definitivo da razão substituiria de uma vez por todas a violência e demais formas de irracionalidades.

Diante da experiência do sofrimento emerge, no âmbito religioso, a sensibilidade de um Deus distante que criou o ser humano, mas deixou-o relegado às arbitrariedades da dominação dos mais fortes sobre os mais frágeis. Se no ateísmo e indiferentismo religiosos se vive num mundo como se Deus não existisse, a experiência do sofrimento muitas vezes é correlata da imaginação de um mundo sem Deus, que não auxilia nem protege aqueles que sofrem; ou ainda, de um Deus impotente que se deixou expulsar do mundo para entregar o ser humano ao seu próprio destino.

Como é possível que, na sua onipotência, Deus se deixa expulsar do mundo? Se, desde os tempos mais remotos, Ele foi invocado como o Todo-poderoso, como pode agora se revelar como um Deus desconcertantemente fraco, que se deixa vencer pela força do ser humano? Outros ainda se perguntam: se Deus é tão misericordioso, por que é que Ele se retira do mundo para deixar o ser humano entregue às suas próprias forças e ao seu inelutável destino? Por que Deus não intervém para pôr um fim a esta situação de injustiça criada pelo ser humano na sua autonomia e impostura?⁴²⁶

Na opinião de Sinivaldo S. Tavares, a resposta a estas indagações encontra sua maior expressão nessa extensa passagem do teólogo protestante D. Bonhöffer, o mártir do nazismo:

E não podemos ser honestos sem reconhecer que temos de viver no mundo – *etsi deus non daretur*. E reconhecemos justamente isso – perante Deus! Deus mesmo nos obriga a esse reconhecimento. Assim, nossa maioria nos leva a um reconhecimento mais veraz de nossa situação perante Deus, que nos faz saber que temos de viver como pessoas que dão conta da vida sem Ele. O Deus que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese de trabalho é o Deus perante o qual nos encontramos continuamente. Perante e com Deus vivemos sem Deus, que se deixa empurrar para fora do mundo até a cruz. *Deus é impotente e fraco no mundo, e exatamente assim, somente assim Ele está conosco e nos ajuda*. Em Mt 8, 17 está muito claro que Cristo não ajuda em virtude da sua onipotência, mas da sua fraqueza, do seu sofrimento! Neste ponto reside a diferença decisiva em relação a todas as religiões. A religiosidade do ser humano o remete, na sua necessidade ou aflição, ao poder de Deus no mundo; é o *deus ex machina*. A Bíblia remete o ser humano à impotência e ao sofrimento de Deus; somente o Deus sofredor pode nos ajudar. Neste sentido, pode-se dizer que o desenvolvimento, acima descrito, que levou à maioria do mundo, através do qual se acaba com uma concepção errônea de Deus, liberta o olhar para o Deus da Bíblia, que obtém poder e espaço

⁴²⁶ TAVARES, S.S. *Teologia da criação*, p. 76.

no mundo por meio de sua impotência. Este decerto será o ponto de partida da “interpretação mundana” (grifos nossos).⁴²⁷

No entender de Bonhoeffer, o ser humano emancipado e secularizado de nossa época é incapaz de compreender a interpretação religiosa da teologia e dos conceitos bíblicos. Foi necessária a interpretação mundana de tais conceitos para que o purificasse da metafísica tradicional e o liberasse para entender a Revelação pela experiência e linguagem do sofrimento.

A morte de Jesus Cristo vem justamente mostrar que vivemos num mundo caracterizado pelo **retiro** de Deus. Isso não quer dizer que devemos pensar Deus sem o mundo. Apesar de se ter deixado expulsar pelos homens, ele mantém uma relação próxima com o mundo, já que o Deus de Jesus Cristo mostrou que suporta o sofrimento mais insuportável ao ser humano.

Deixando-se expulsar do mundo e permitindo que o ser humano seja autônomo e, portanto, adulto, Deus faz-se radicalmente presente. Tal afirmação contrasta nitidamente com a típica atitude religiosa de fixar um lugar ‘fora do mundo’ e ‘acima do ser humano’ para Deus. Esta concepção produziu a teoria metafísica da onipotência divina, de um Deus presente em toda parte e, a rigor, em nenhuma parte.⁴²⁸

A atitude do cristão deverá ser a de participar do sofrimento de Deus no mundo, associar-se à experiência *kenótica* de Jesus.

Na pessoa do crucificado Deus se revela em sua fraqueza e sofrimento radicais, interpelando-nos a nos fazermos solidários com Ele no mundo, a participar da sua impotência no mundo. Tal exigência implica em uma sincera atitude de conversão concebida como uma autêntica renúncia aos próprios problemas, tribulações, angústias e mesmo à própria condição de pecador para deixar-se guiar única e exclusivamente por Jesus Cristo.⁴²⁹

A teologia do esvaziamento de Deus vem mostrar que Ele é solidário ao sofrimento do ser humano. De modo específico, essa imagem de um Deus sofredor vem de encontro à experiência de opressão que nós, mulheres e homens, padecemos na sociedade patriarcal. A solidariedade divina é um convite para que sejamos solidários/os entre nós e nos libertemos das amarras muitas vezes impossíveis de serem desatadas na mentalidade do patriarcado.

⁴²⁷ BONHÖFFER, D. *Resistência e submissão* – Cartas e anotações escritas na prisão. Organizado por Ch. Gremmels, E. Bethge e R. Bethge em cooperação com I. Tôdt. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2003, p. 487-488.

⁴²⁸ TAVARES, S.S. *Teologia da criação*, p. 76.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 78.

4.4.3.

A Criação como *Kénosis* trinitária

Como o pano de fundo desse capítulo de nossa tese é a relação Deus-Mundo, propício é elaborar uma análise da *kénosis* trinitária pelo viés da Criação; ou pensar a criação como *kénosis* trinitária. No seu livro *Teologia da criação: outro olhar – novas relações*, Sinivaldo Tavares desenvolve essa análise; dela podemos elaborar desdobramentos frutíferos para estudar a *kénosis* pela mediação de gênero. Conforme Tavares, na *kénosis* se revela a retração do Pai no ato da criação a partir do nada; o despojamento do filho no ato de salvar e o escondimento do Espírito Santo no ato de santificar.

Criação como retração do Pai. A criação do nada deve ser analisada a partir do horizonte divino e do horizonte humano. No horizonte divino, criar a partir do nada é criar a partir de si mesmo. Nesse aspecto Deus precisa constituir o nada, não como espaço externo, mas como um “espaço autônomo, ainda que dentro dele.” Portanto, a criação de todos os seres animados e inanimados é precedida da retração *kenótica* de Deus Criador.⁴³⁰ Criar o nada significa abrir espaço para que as criaturas sejam autônomas, sem que sejam abandonadas. Analogamente, assemelha-se à atitude da mãe que tem em seu útero um espaço favorável fundamental para o desenvolvimento e crescimento de um novo ser, sem, no entanto se separar desse espaço. Teologicamente falando, criar o nada designa a **retração** divina que favorece a autonomia das criaturas e o respeito à sua irreduzível alteridade diante da singularidade de Criador.

No horizonte humano criar do nada é o indicativo da possibilidade do exercício da liberdade. É da vontade do criador que o ser humano seja livre, pois a liberdade é condição para amar. Todavia, é necessário considerar a possibilidade do ser humano recusar o exercício de sua liberdade e de sua autonomia em face do Criador.⁴³¹ Ao aquiescer com sua condição vital de criatura amada por Deus como “ser do nada”, vive-se de maneira autêntica. Necessário é lembrar que ao criar o ser humano do nada Deus não o torna uma extensão de si mesmo. Se o ser humano é livre ele pode manifestar sua alteridade e singularidade diante do divino;

⁴³⁰ TAVARES, S.S. *Teologia da criação*, p. 80.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 81.

prevalece o exercício da autonomia e da reciprocidade em lugar da dependência e submissão.

Deus não se encontra apenas na origem de nossa existência, como uma espécie de primeiro movente, sujeito de um impulso primordial, que, depois de ter dado origem a todo e qualquer movimento, permanece distante e indiferente à nossa sorte e ao nosso destino. Mas ao contrário, por respeitar nossa autonomia e liberdade, Ele se coloca do nosso lado, dispondo-se a percorrer conosco, lado a lado, os caminhos difíceis da história, como nosso companheiro, interlocutor privilegiado. Mais ainda, Deus nos envolve por todos os lados e vem habitar no mais íntimo de nós, sem, contudo, violentar minimamente nossa autonomia e liberdade.⁴³²

Depreende-se que o **nada** do qual Deus cria os demais seres não é algo estéril, mas fecundo.

O nada não se confunde com a total ausência de toda e qualquer coisa. Ele é, em última instância, a possibilidade máxima da existência de todas as coisas. A ‘criação do nada’, compreendida escatologicamente, significa a máxima potencialização do ‘nada’ por desejo gratuito do Criador, para que as criaturas oriundas dele convirjam, como lento vagar, ao encontro último e definitivo dos tempos derradeiros.⁴³³

Sem violar a autonomia e liberdade humana, Deus nos predispõe a um encontro com Ele na plenitude dos tempos.

Essa perspectiva *kenótica* de que Deus Pai, antes de tudo gesta o “espaço vazio” - que não é sua extensão, mas tampouco algo dele separado -, o ventre no qual passamos a habitar, pode ser interessante para a reflexão da teologia feminista. Além é claro do caráter metafórica do “ventre materno” a partir do qual Deus pode tudo criar, o mais importante é que a relação privilegiada com Deus não é a da submissão e obediência, mas a da prática da liberdade. Só seremos filhos e filhas de Deus vivenciando de maneira positiva nossa liberdade. Deus quer que sejamos autônomas, mas que não vivamos separadas dele; que sejamos emancipadas, mas que isso resulte em relações mais integradas com os homens e com os demais seres criados.

Salvação como solidariedade do Filho. Ao ser concebido do nada, o ser humano é dotado de liberdade, o que lhe abre a possibilidade de pecar. Somos chamados à comunhão com o Criador e com as criaturas; porém, não somos obrigados a responder afirmativamente. O chamado supõe escolhas livres e respostas livres que podem ser de **abertura** ou de **fechamento** à comunhão. Nesse

⁴³² TAVARES, S.S. *Teologia da criação*, p. 82.

⁴³³ *Ibid.*, p. 82.

sentido o pecado é fechamento, opção pela ruptura, não viver segundo nossa condição de imagem e semelhança do Deus comunhão. Pecado é buscar em nós mesmos/as a razão de nosso existir, o que conduz ao isolamento e à falta de sentido, levando-nos à morte. A partir da experiência do nada do pecado é que se entende a *kénosis* do filho.

Trata-se de um processo de autêntica *kénosis*, de um despojamento total, expresso mediante a radical proximidade ao diferente na sua mais extrema alteridade. O Filho de Deus se solidariza com o ser humano caído, desfigurado, vítima de suas decisões e, enfim, enredado em suas próprias malhas.⁴³⁴

Para resgatar o ser humano caído, criado livre, Deus se compadece e se encarna, rebaixa-se, assumindo a condição humana para tirá-lo do pecado. Jesus de Nazaré é verdadeiro homem porque se fez Servo do ser humano e tomou sobre si a morte e a dor. Entretanto, a encarnação de Jesus não significou o abandono de sua natureza divina. Jesus prefere privar-se da glória que procede do reconhecimento humano para recebê-la somente do Pai como prêmio pelo seu sacrifício.

Nas sagradas escrituras, algumas passagens são claras a respeito do mistério da *kénosis* do Filho. Em Gal 4, 4s, temos: “... Deus enviou a seu Filho, nascido de uma mulher e sujeito à Lei, para resgatar aqueles que estavam submetidos à Lei, para que recebêssemos a adoção filial” (Cf. Rm 8, 3s; 2 Cor 5, 21; 8,9). Já em Jo 1, 1s. 14: “O Verbo que era Deus, que estava desde o princípio..., por quem tudo foi criado, se fez carne e colocou sua tenda entre nós.” E a passagem mais conhecida, que é o hino cristológico pré-paulino, da Carta aos Filipenses 2, 5-11:

Tende em vós os mesmos sentimentos de Cristo Jesus: Ele, subsistindo na condição de Deus, não se apegou à sua igualdade com Deus. Mas **esvaziou-se a si mesmo**, assumindo a condição de escravo, tornando-se solidário com os seres humanos. E, apresentando-se como simples homem, humilhou-se, feito obediente até à morte, até a morte numa cruz. Foi por isso que Deus o exaltou e lhe deu o Nome que está acima de todo nome. Para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho de quantos há no céu, na terra, nos abismos, e toda língua proclame, para glória de Deus Pai, que Jesus Cristo é o Senhor. (grifos nossos).

A passagem dos versículos 6-7 é a única que se fixa no caráter frutífero da *kénosis* para o próprio Jesus, e não somente para nós. Vale dizer que esta *kénosis* (Encarnação) não era absolutamente necessária para nossa salvação (em razão da onipotência de Deus), mas sim para restaurar dignamente o ser humano.

⁴³⁴ TAVARES, S.S. *Teologia da criação*, p. 84.

Ao querer ser igual a Deus o ser humano perdeu a imagem Dele, tornando-se escravo. Jesus - plenamente possuidor da glória divina - dela se “despojou” ao assumir a servidão que o conduz à morte. O sujeito do hino pré-paulino não é o Logos, mas o homem Jesus, semelhante aos demais homens e mulheres, menos no pecado. Nesse sentido a *kénosis* diz respeito mais à forma do que propriamente ao fato da encarnação.

Como mostra González Faus:

a *kénosis* neste texto não se refere à encarnação ou ao tornar-se homem, mas à forma de tornar-se homem – em humildade e obediência – que, com certa necessidade, termina na cruz, em razão do conflito gestado pela vida de Jesus. Com isso não se estabelece a contraposição entre o ser de Deus e o ser do homem, mas entre as duas formas de ser homem que se tipificam também na transfiguração e nas tentações.⁴³⁵

Na cristologia, a *kénosis* de Cristo é o fundamento da ação de entrega dos cristãos até a morte pelos demais. Encontramos este fundamento em Jo 15, 12-13: “Este é meu mandamento: que vos ameis uns aos outros como Eu vos amei. Ninguém tem maior amor que aquele que dá a vida pelos amigos.” A cruz é a meta da encarnação. Deus não teria assumido plenamente o humano se não tivesse descendido até as profundezas da morte. Semelhante atitude *kenótica* deverá ser a do cristão em razão da exigência de Cristo (“este é meu mandamento”). Devemos nos despojar de nós mesmas/os para assumirmos a condição de servas/os. Isso só poderá ser feito se amarmos uns aos outros como Ele nos amou. Significa que a essência do amor é comprometer-se e solidarizar-se com os demais.

Há um giro decisivo da visão do Deus de Jesus Cristo: de “poder absoluto” para “amor absoluto”. A segunda pessoa da trindade se despoja, por amor, de suas prerrogativas divinas, sem deixar de ser plenamente Deus.

Identificada com a atitude de um Deus **solidário** cuja preocupação é a reconciliação, a *kénosis* do Filho nos convida a vivermos a efetiva condição da imagem e semelhança de um Deus encarnado, reconciliadas conosco, com o mundo e com Deus e em condições de superar tudo aquilo que nos torna desiguais.

Ao contrário dos desdobramentos da *kénosis* do Pai, anteriormente tratados, e da *kénosis* do Espírito, que analisamos a seguir, iremos apontar no próximo item intitulado “*Kénosis*, cristologia e teologia feminista” os principais alcances da

⁴³⁵ FAUS, G. *Apud* NOVOA P. A.; VELEZ C., O. C. La categoría kénosis: una lectura desde la perspectiva de género, p.172.

kénosis do Filho, no intuito de estudá-lo não somente desde a Trindade, mas também pela Cristologia.

Santificação como escondimento do Espírito Santo. Desde a perspectiva da *Kénosis*, a imagem mais condizente do Espírito Santo no Novo Testamento é a de “Paráclito”, que significa advogado, defensor. Sua missão é desmascarar lentamente para os cristãos a farsa que resultou na morte de Jesus na cruz. “O Espírito não age, porém, de maneira ostensiva nem se manifesta por meio de sinais extraordinários. Sua presença se dá no escondimento e, por isso, sua ação é interior”.⁴³⁶ O Paráclito é interioridade operante da transformação do cosmo, da história e da intimidade da consciência humana. “Próprio do Espírito é ser ele mesmo no outro, no diverso de si próprio”.⁴³⁷ Na sua relação intratrinitária o que o distingue do Pai e do Filho é o tornar-se simultaneamente presença em ambos, potencializando assim a relação Pai-Filho.

Desta forma, presente no Pai, ele faz com que o Pai o seja de verdade e, presente no Filho, faz com que Ele assuma no melhor dos modos sua filiação. E esta peculiar presença do Espírito no Pai e no Filho poderia ser descrita como uma espécie de escondimento. Ele se esconde e, ao fazê-lo, cria as condições para que Pai e Filho, ambos, se realizem na mais perfeita reciprocidade, revelando cada qual sua mais lídima singularidade. Ele se esconde, na verdade, enquanto pessoa, para se fazer singularmente presente no amor recíproco entre Pai e Filho.⁴³⁸

Sinivaldo Tavares recorre novamente à metáfora do ventre materno para descrever o escondimento do Espírito. Na aparente passividade do ventre materno, há uma atitude de profundo retraimento para propiciar maior e melhor desenvolvimento do outro. “Ele se retrai, tornando possível a fecundidade maior de sua presença e ação em termos de aconchego e ternura, proteção e cuidado.”⁴³⁹ A singularidade do Paráclito como pessoa, distintamente do Pai e do Filho, é evidenciar “as intrínsecas relações de reciprocidade entre as distintas singularidades, propiciando a emergência das alteridades. Escondimento que, enfim, cria as condições para a realização daquele desígnio primordial divino: celebrar com suas criaturas uma experiência de encontro e comunhão”.⁴⁴⁰

Para além do que aponta Tavares, a perspectiva do escondimento do Espírito Santo também poderia ser relacionada à vida das mulheres.

⁴³⁶ TAVARES, S.S. *Teologia da criação*, p. 86.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 87.

Evidentemente, que aqui “escondimento”, numa interpretação cultural, justificaria o fato histórico presente na cultura ocidental e na Igreja cristã do escondimento, no sentido de que, ao contrário dos homens, as mulheres deveriam atuar de modo escondido, no âmbito privado, distantes das atividades públicas. O escondimento martirial das mulheres e o heroísmo público dos homens seriam maneiras de viver condizentes com a natureza delas e deles. Entretanto, é preciso interpretar o escondimento do Espírito, como intimidade relacionada, no que concerne às relações intratrinitárias:

O Espírito esvazia-se de sua personalidade (aqui, não a de ser Pessoa, mas de ter um nome e uma revelação): o nome do Espírito é adjetivado no nome do Pai e do Filho (os quais são Espírito, Santo, Amor: o nome da terceira Pessoa trinitária é advindo dos nomes do Pai e do Filho). Assim, ele se faz *kénosis* para ser todo relativo, para ser a relação: de Objeto (= dom dado e correspondido) torna-se Pessoa! O Espírito, dom vivido em formas (= Pessoas) diferentes: Pai e Filho.⁴⁴¹

Portanto, o escondimento que devemos empreender como imagens e semelhanças de Deus não é correlato da atitude de diminuição de nosso ser “pessoa”, mas justamente que esse conceito de “pessoa” seja constituído na relacionalidade recíproca com os demais. Para que a lógica integradora da teologia feminista seja atuante é necessário que essa relacionalidade esteja fundada no Amor. O escondimento aqui denota que o espírito atua quase de maneira imperceptível no nosso interior e é nesse âmbito que podemos construir relações nas quais possamos nos afirmar como pessoas. Ora, “a presença do Espírito vai ser sentida como estar-com; estar-em; estar-junto, o que revela a ideia de companhia, apoio, proteção e ajuda”.⁴⁴² Significa que seremos mais pessoas quando potencializamos essa companhia, proteção e ajuda. O retraimento ao qual estamos convidadas a realizar só é justificável quando nos solidarizamos no desenvolvimento do outro: do pobre, do oprimido, do esquecido.

Além disso, as intrínsecas relações de reciprocidade que o Espírito realiza entre as distintas singularidades, a do Pai e a do Filho, propiciam a emergência das alteridades, que o Outro seja aceito na sua **outridade** e que eu deixe de me

⁴⁴¹ REZENDE DE MORAES, E.A. A experiência do Espírito Santo vivida pelo Concílio Vaticano II e por Yves Congar. In: TEPEDINO, A.M. (Org.) *Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 202.

⁴⁴² TEPEDINO, A.M. Das trevas da angústia à consolação do amor. Experiência de fé da comunidade joanina inspirada pelo Espírito Santo. In: TEPEDINO, A.M. (Org.) *Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas*, p. 62.

absolutizar na minha **mesmidade**. Portanto, aquele que experimenta o Espírito, faz *kénosis*.

O Espírito não revela a si, mas a um outro – ou seja: aceita ser relativo. Quem faz relação, relativiza a si, a seus pontos de vista e interesses próprios. Esse crente relativiza-se para ser infinito: esvazia-se de si para caber tudo em si! É a lição do despojamento, da humildade essencial, do esvaziamento total! Somente somos nós quando abrimos mão de sermos apenas nós mesmos - exercício de autonomia profunda, pois ninguém pode fazer isso por nós, nem mesmo Deus, porque nos deixa livres!⁴⁴³

Essa maneira escondida de atuação do Espírito em nosso interior nos conduziria, igualmente, a estabelecer relações nas quais as singularidades de ser homens ou ser mulheres não teriam como efeito processos e estruturas excludentes e estereotipadas, mas uma comunidade fundada na alteridade, em diferentes maneiras de ser e de agir.

Além dos desdobramentos da trindade imanente para a teologia feminista, é necessário também ressaltar a missão do Espírito a partir da trindade econômica, ou seja, a partir da relação entre Deus e Mundo. Aqui a nomeação do Espírito como Paráclito é fundamental. Em outras palavras, em que aspecto a nomeação de Paráclito ao Espírito poderia transformar as estruturas de injustiça presentes no mundo? Tepedino mostra que esse é o tema central dos discursos de despedida, principalmente no Quarto Evangelho: “[...] é o Paráclito/Advogado aquele que vai acusar o mundo e defender os fiéis, explicitando em que consiste o pecado, a justiça e o julgamento (16, 7-11). Ele demonstra que Jesus é quem tem razão, e que seus opositores condenam-se a si mesmos.”⁴⁴⁴

Uma maneira de examinar a presença da ação do Espírito no nosso interior consiste em avaliar se estamos nos comprometendo contra as injustiças que assolam mulheres e homens de modo geral, e, particularmente, contra qualquer tipo de estereótipos, discriminações presentes na história contra as mulheres, especialmente as mais pobres. Essa luta “escondida”, no sentido de luta cotidiana, lenta, processual, manifesta em discursos e práticas, ajuda-nos a levar adiante a *kénosis* do Espírito na Igreja e na sociedade.

⁴⁴³ REZENDE DE MORAES, E.A. A experiência do Espírito Santo vivida pelo Concílio Vaticano II e por Yves Congar, p. 205.

⁴⁴⁴ TEPEDINO, A.M. Das trevas da angústia à consolação do amor. Experiência de fé da comunidade joanina inspirada pelo Espírito Santo, p. 61.

Mas comprometer-se contra a injustiça significa também aprender a viver a experiência do sofrimento. Isso porque, muitas vezes, por mais que tenhamos a consciência de que “fomos tornadas pobres”, “que fomos culturalmente discriminadas”, não conseguimos superar a resignação fatalista e afirmar positivamente o sofrimento. Quer dizer, a consciência da opressão e do sofrimento pode ser algo positivo, se pensarmos a partir da *kénosis*.

Quem experimenta o Espírito, bebe o cálice de Jesus, deixa-se lavar os pés por ele, toma parte com ele, conhecendo, desse modo, o seu e nosso Pai. Mas, como Jesus, esse autêntico crente, pelo trabalho do Espírito, não se deixa suplantar pelo sofrimento. Quem sofre como Jesus sofreu – ou seja: no Espírito -, sente-se transpassado pelo sofrimento, mas permanece inteiro!⁴⁴⁵

4.4.4.

***Kénosis*, cristologia e teologia feminista**

A linha de reflexão assumida pela teologia feminista a respeito da imagem de Deus é muito frutífera se pensada a partir da *kénosis*.⁴⁴⁶ Pode-se dizer que há muitas entradas para correlacionar *kénosis* e teologia feminista. Como indicamos no item anterior, pensá-la a partir da trindade na criação é uma das perspectivas mais interessantes na atualidade. Ela nos convida a propor uma imagem de Deus que se constitui como comunidade, reciprocidade entre as diferenças, que possibilita a comunhão com a alteridade: os seres criados. Por sua vez, os seres, não são a extensão de Deus, eles são o seu outro, objetos de seu aconchego e cuidado.

⁴⁴⁵ REZENDE DE MORAES, E.A. A experiência do Espírito Santo vivida pelo Concílio Vaticano II e por Yves Congar, p. 206-207.

⁴⁴⁶ Veja-se os seguintes trabalhos sobre teologia kenótica feminista: Coakley, Sarah. “Kenosis and Subversion: On the Repression of the Vulnerability in Christian Feminist Writing.” En: *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*, editado por Sarah Coakley, 3-39. Malden (MA): Blackwell Publishers, 2002; Coakley, Sarah. “Kenosis, Theological Meanings and Gender Connotations.” In: *The Word of Love: Creation as Kenosis*, editado por John Polkingh., Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2001, 192-210; Frascati-Lochhead, Marta. *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*. New York: State University of New York Press, 1998; Groenhout, Ruth. “Kenosis and Feminist Theory.” In: *Exploring Kenotic Christology. The Self-Empying of God*, editado por Stephen Evans, 291-312. Oxford: University Press, 2006; Novoa P., A.; Velez C., O. C. La categoría kénosis: una lectura desde la perspectiva de género. *Theologica. Xaveriana*. [online]. Jan./Jun 2010, vol.60, no.169, p.159-190; Porcile, María Teresa. “La encarnación del Hijo de Dios en forma masculina y la lógica de la kénosis.” In: Revista Electrónica Latinoamericana, *RELAT*, 170, <http://www.servicioskoinonia.org/relat/170.htm> (consultado el 08 de febrero de 2011).

Nesse item, queremos avaliar os desdobramentos da *kénosis* do Filho para a teologia feminista. Buscamos compreender a importância da imagem de um Deus sofredor que se rebaixa ao encarnar-se e ao ser morto na cruz; também estudamos a ressignificação desse esvaziamento ou despojamento de Jesus de Nazaré para a cultura atual, marcada ainda pela mentalidade patriarcal.

Amparo Novoa P. e Olga Consuelo Vélez C., no artigo “La categoría Kénosis: una lectura desde la perspectiva de género”⁴⁴⁷ estabelecem pertinentes articulações entre *kénosis* e teologia feminista que vão de encontro à proposta de nossa tese.

Em primeiro lugar, elas observam a contradição entre estes dois temas na teologia clássica. Entendida como sacrifício e doação, a *kénosis* foi muitas vezes utilizada pela ideologia sexista para justificar a opressão das mulheres e promover sua submissão por parte de pregadores e comentaristas bíblicos.

Por essa razão a teologia feminista propõe que o significado da *kénosis* para os homens não deveria ser o mesmo para as mulheres. Os homens, em razão da tendência à autoglorificação precisam ouvir uma mensagem de esvaziamento de si próprios e de humildade para receberem a graça de Deus. As mulheres, em virtude de uma identidade construída em torno do autossacrifício necessitam renunciar aos processos de negação de si mesmas. “É incompatível e antievangélico solicitar às mulheres uma atitude de esvaziamento de si mesmas, de negação de seu ser, de sacrifício em função dos outros, no marco de uma mentalidade patriarcal que as invisibiliza e as situa como membros de segunda categoria.”⁴⁴⁸

Uma das linhas mais interessantes analisadas pela teologia feminista é a concepção de *kénosis* como “intercessão”. A *kénosis* é um catalizador crítico para desconstruir a identificação entre Deus e o poder patriarcal. Um dos escopos da teologia feminista, neste sentido, consiste em ler a *kénosis* de Jesus como “um desafio às estruturas do poder masculino dominante e como suporte de uma nova humanidade de compaixão e amor mútuo.” O maior desafio, porém, é que a própria teologia feminista seja *kenótica*. E para isso ela deverá livrar-se da tentação de substituir o poder do patriarcado pelo ginocentrismo.

⁴⁴⁷ NOVOA P. A.; VELEZ C., O. C. La categoría kénosis: una lectura desde la perspectiva de género, p.159-190.

⁴⁴⁸ Ibid., p.174.

Em uma teologia feminista *kenótica* o problema mais relevante é **como** falar de Deus. Historicamente, essa teologia tentou substituir símbolos masculinos por símbolos femininos. Caberia transcender essa tentativa e tratar de falar de Deus simplesmente como *kénosis*. Mas esta conotação seria igualmente problemática já que, para as mulheres, esse **esvaziamento** tem sido muitas vezes interpretado como submissão e, para os homens, reprovação de sua prepotência. Como alternativa, as autoras explicitam a proposta de Lukas Vischer, que assinala o conjunto da ação de Cristo como intercessão em favor do povo, assim como fizeram os profetas e patriarcas que o precederam no Antigo Testamento. Estes personagens:

representam o povo diante de Deus e representam Deus diante do povo. Em Jesus, a intercessão adquire o sentido mais profundo. Ele é o intercessor por excelência. Neste sentido, a intercessão é uma *kénosis* radical, porque Deus não somente carrega o pecado da humanidade, mas também a liberta dele. Em termos bíblicos, é a experiência de Paulo: ‘Cristo vive em mim’ (Gal 2, 20). Não se refere à presença do Espírito pela ausência de Cristo, mas a um novo caminho de Cristo e do Pai presentes no Espírito, a uma presença *kenótica*.⁴⁴⁹

Outra linha de pesquisa articula *kénosis* e sabedoria divina. Para além da indicação das autoras, é conhecida a investigação de Elisabeth Schüssler Fiorenza a este respeito, em livros como *In Memory of Her* e *Caminhos da sabedoria*. Principalmente no primeiro livro, ela descobre que nas comunidades cristãs, anteriormente à sua institucionalização como “Igreja” pelo Concílio de Calcedônia, há a presença de duas cristologias: a messiânica, de um Rei e de uma nova redenção; e a sapiencial, na qual Jesus Cristo é apresentado em função da unidade entre o humano e o divino. Sobre essa última cristologia na investigação de Schüssler Fiorenza, destaca a teóloga Maria Teresa Porcile:

A figura da Sabedoria em Provérbios 8 e no livro da Sabedoria de Salomão é, teologicamente, a mesma que o Novo Testamento descreverá como o “Logos” ou o “Filho de Deus”. É a partir dessa evolução que vai da *Hojmá hebréia* e a *Sophía* grega ao *Logos* (também grego) que o fio condutor da reconstrução deverá ser tomado. Esse trabalho é prévio a qualquer possibilidade de redimensionar o desenvolvimento cristológico dogmático, que irá criar uma conexão ontológica entre o Logos e a masculinidade do Jesus histórico.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ NOVOA P. A.; VELEZ C., O. C. La categoría kénosis: una lectura desde la perspectiva de género, p.178.

⁴⁵⁰ PORCILE, M.T. Cristología en femenino. *Revista Electrónica Latinoamericana (RELAT)*, 170. Site: <http://www.servicioskoionia.org/relat/170.htm>, s/d, s/p.

Mas a sabedoria divina não está relacionada somente ao Logos, a Jesus Cristo. No livro *Who is she?*, Elisabeth Johnson, que segue a Rahner, diferencia entre trindade econômica e trindade imanente.⁴⁵¹ A trindade econômica apresenta as relações entre Deus e mundo; estas relações, por sua vez, revelam a Trindade imanente ou interioridade divina. Johnson deduz que a trindade nos ensina a falar de Deus como pessoa que se relaciona com o mundo. Para essa relação propõe que o mais adequado é referir-se à Trindade como sabedoria.

O significado desta imagem bíblica geralmente tem início com a terceira pessoa da Santíssima trindade, o Espírito Santo, porque ele representa a experiência mais direta de Deus vivificador e renovador de todas as coisas. Em seguida, *Sophia* é identificada com Jesus, o Logos encarnado que prega e forma comunidade; enfim, se refere à Mãe-sabedoria, lugar de qualquer forma de vida.

Amparo Novoa e Olga Consuelo Vélez afirmam ainda que a *kénosis* é um dos caminhos mais profícuos para uma teologia na ótica das mulheres. Constitutiva de uma teologia feminista kenótica é a denúncia das estruturas opressoras. Fundamental é a necessidade de resgatar a maneira de existir de Jesus histórico, principalmente seu desprendimento de si mesmo.

Essa maneira de existir que busca libertar-se das estruturas opressoras não procura inverter os agentes da opressão: que as mulheres assumam o comando do mundo e se convertam em paradigma da humanidade. Pelo contrário, é necessário construir uma liberdade interior e um amor incondicional para “manter a paz diante das dificuldades, o amor em meio ao ódio, a mansidão em meio à beligerância, a autoridade moral daqueles que não se vendem aos meios para conseguir o fim, mas que correm em busca deste a partir da sinceridade do coração.”⁴⁵² Significa realizar o seguimento de Jesus por uma experiência de fé, de modo que tenhamos os mesmos sentimentos de Jesus acompanhados da mudança estrutural das relações humanas.

⁴⁵¹ JOHNSON, E. *Aquela que é. O mistério de Deus no trabalho teológico feminino*. Petrópolis: Vozes, 1995. Como é de conhecimento, na doutrina da trindade imanente, Deus não precisa do mundo porque se basta nas relações entre as pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo. As relações intratrinitárias denotam um Deus que, na sua constituição extramundana, jamais pode ser pensado como mônada isolada. Assim como Deus não depende do mundo, modelar-se a partir de Deus é deixar de ser dependente das agruras do corpo, procurar a salvação para libertar-se da dor e da decepção do existir nesse mundo.

⁴⁵² NOVOA P. A.; VELEZ C., O. C. La categoría kénosis: una lectura desde la perspectiva de género, p.180-181.

Além da denúncia das estruturas opressoras é relevante a releitura do sacrifício e do amor cristãos. O sacrifício consiste no esvaziamento de si, no amor sem limites. Contudo, ele muitas vezes foi interpretado para as mulheres como aniquilamento social e pessoal. Aniquilamento social, porque elas foram excluídas do exercício de cargos públicos em razão de sua condição de mulher; aniquilamento pessoal, porque muitas mulheres foram tolhidas da possibilidade de crescerem profissionalmente em razão de seu confinamento no interior do lar, da perda da capacidade em reconhecer seus desejos próprios, suas reais necessidades e possibilidades.

Por essa razão é imprescindível repensar o significado de sacrifício. As autoras lembram a ênfase que René Girard atribui à violência inerente aos sacrifícios e a correspondente imagem de Deus que eles proporcionam. Daí sua insistência de que a morte de Jesus foi um crime, não um sacrifício. Ao contrário das religiões que insistem no sacrifício, Deus está do lado da vítima (Jesus) e não do sacrificador.

Talvez convenha - pelo menos para que sejam compreendidos e não distorcidos - encontrar outra terminologia em lugar da “sacrificial”, ou dar-se conta de todo o trabalho de desconstrução que é preciso fazer para recuperar um sentido de sacrifício que se refira ao esforço inerente à condição humana - que até mesmo Jesus viveu: ‘sendo Filho, aprendeu a obedecer’ (Heb 5,8) -, o esforço que implica o crescimento no amor e na vida que se dá livre e totalmente por uma efetiva solidariedade e amor pelos demais.

[...] Os sacrifícios podem ser impostos como o cumprimento da justiça. Não obstante, o amor não se impõe, senão que é fruto de uma decisão livre e plena. O amor é gratuidade e generosidade que busca ser até o final, até dar a vida.⁴⁵³

As autoras reconhecem a dificuldade de falar da autenticidade deste sacrifício em uma cultura patriarcal que tem introjetado em nós, mulheres, o sacrifício como aniquilação de nosso próprio ser; e o amor, como sinônimo de renúncia a nós mesmas. Seria impensável postular uma teologia feminista kenótica sem essa releitura da *kénosis* em razão da qual o modo de existir de Jesus histórico é consequência da liberdade pessoal.

Portanto, a *kénosis* supõe uma identidade pessoal autêntica que possa escolher e livremente entregar-se por amor aos demais. Nesse sentido, o fruto desse

⁴⁵³ NOVOA P. A.; VELEZ C., O. C. La categoría kénosis: una lectura desde la perspectiva de género, p.182.

abaixamento tem que ser a maior vivência da dignidade pessoal, o reconhecimento do valor e sentido do amor que se vive livre, total e inteiramente.⁴⁵⁴

Uma teologia feminista integral procura esvaziar-se das construções culturais de nosso mundo, principalmente aquelas que conduziram a um modo de ser homem e de ser mulher, transformados em aspectos essenciais da identidade. Assim também como Jesus “não se apegou” à sua identidade divina, também seria necessário atualmente não se apegar aos constructos culturais que organizaram uma sociedade tipicamente patriarcal. Seria fundamental, neste caso, mediante novos imaginários culturais, constituir novas maneiras de ser e de viver em consonância com o desenvolvimento integral e a realização individual, comunitária e eclesial de homens e mulheres em nosso mundo atual.

4.5.

Considerações sobre o Capítulo 3

Do presente capítulo depreende-se a extrema relevância da renomeação divina ou dos novos significados que podem ser atribuídos às nomeações já existentes, como a de despatriarcalizar a nomeação de Deus como Pai. Nesse caso, é pungente denotar com essa imagem a relação afetiva e amorosa que implica chamar a Deus de Pai (ou Mãe) ao mesmo tempo em que se procura tomar distância daquela imagem de Pai associada somente ao governo distante da esposa e dos filhos, pela qual são exigidas somente resignação e obediência irrestritas.

Da mesma forma, utilizar da teologia metafórica para se referir a Deus como mãe, amante e amigo, a partir de uma nova relação entre Deus e mundo foi muito proveitoso para nossos propósitos. A perspectiva de McFague leva em consideração a crise ecológica e a ameaça nuclear, bem como utiliza uma perspectiva evolutiva e holística para propor um Deus **no** mundo, e, por sua vez, o mundo como corpo de Deus, sem cair no panteísmo ao mesmo tempo em que toma distância de um Deus separado do mundo. Os modelos propostos pela estratégia heurística de McFague ajudam a imaginar Deus não somente **para** o ser humano, mas a partir de nossa pertença e interdependência com os demais seres criados.

⁴⁵⁴ NOVOA P. A.; VELEZ C., O. C. La categoría kénosis: una lectura desde la perspectiva de género, p.183.

Igualmente, referir-se à trindade como *kénosis*: retração do Pai; solidariedade e reconciliação do Filho; aconchego e intimidade do Espírito, talvez seja um dos maiores ganhos para a teologia da criação atual. A ideia de um Deus Pai que cria o nada, um espaço vazio, retraindo-se para que o ser humano estabeleça escolhas e se emancipe, pode ser uma das melhores metáforas para a visão positiva da emancipação das mulheres em nossa sociedade; a imagem de um Deus Filho, que se solidariza da fragilidade humana, que não se apega à sua identidade divina e se faz servo e sofredor, e se deixa expulsar do mundo, igualmente dá um novo significado à experiência do sofrimento humano (especialmente das mulheres, em sociedades ainda patriarcais), assim como fornece um novo sentido para a autonomia do ser humano: Deus se afasta e se retira para que o ser humano seja senhor de suas opções e projetos. Seja ressaltado que propor uma renovada cristologia a partir da *kénosis* enseja um novo significado para a masculinidade de Jesus assim como ajuda a pensar na necessidade do “esvaziamento” dos valores patriarcais remanescentes nas diversas instituições sociais e religiosas.

Por sua vez, a *kénosis* do Espírito auxilia a entender a atuação escondida do Paráclito em relação ao Pai, na medida em que Ele, assim como o Criador, ajuda a fomentar e a defender a vida; em relação ao Filho, atua na sua defesa, ao denunciar a injustiça da condenação de um inocente. O Espírito Santo esvazia-se de sua nomeação (porém, não de sua Pessoa), para estabelecer relações de reciprocidade entre Pai e Filho ao mesmo tempo em que preserva suas singularidades. Da mesma maneira o Espírito atua no mundo, em nossa intimidade, para que tenhamos força e coragem de denunciar as estruturas de injustiça e opressão e atuemos na defesa da vida; mas também para que saibamos estabelecer relações de reciprocidade entre mulheres e homens, de modo que suas singularidades sejam respeitadas e sua alteridade valorizada.

Pensar a criação como *kénosis* indica que Deus não somente cria os seres e os abandona, mas continua a os sustentar pela solidariedade do Filho com o sofrimento humano e permanece atuando em defesa da justiça e da valorização das singularidades e suas relações recíprocas.

A despeito da riqueza incomensurável da renomeação de Deus e das propostas de ressignificações de suas nomeações já existentes observadas neste

Capítulo, reconhecemos a precariedade da linguagem humana para descrever o mistério de Deus.

Nesse aspecto tem sido muito importante a constatação de que JHWH, o Deus da Revelação de Israel, se apresentou com muita sobriedade: “Aquele que é, Aquele que está conosco, Aquele que faz ser, origem e causa da existência, o Ser que se desdobra.”⁴⁵⁵ Deus é o inefável, o inominável que encontramos no episódio da sarça ardente. “Eu sou o que Sou”⁴⁵⁶ denota que o ‘Ser’ de Deus não muda em função das contingências culturais; que nenhuma linguagem humana pode esgotar a essência de Deus; que sua atribuição masculina e seus desdobramentos patriarcais são somente projeções culturais sexistas que despotencializam a riqueza incomensurável de outras imagens mais integradoras de Deus.

Essa escolha pela teologia apofática a respeito da nomeação do divino, não obsta que continuemos a nomear Deus de Pai, Senhor e Rei, Onipotente e Perfeito. A objeção refere-se ao uso de tais denominações para justificar poderes e estruturas humanas excludentes e patriarcais. Foi justamente para denunciar essas estruturas e propor relações humanas mais integradoras e inclusivas que propusemos, de modo heurístico, metafórico, imaginativo, renomeações ou ressignificações dos nomes de Deus.

Catharina Halkes considera que o problema de Deus é uma das contribuições de conteúdo mais importantes oferecidas pela teologia feminista que almeja ser processual e integradora.

No nível dos conceitos, essa teologia procura se opor a um Deus exclusivamente onisciente e onipotente, inteiramente outro, unicamente transcendente com traços tipicamente poderosos. Em contrapartida, ela enfatiza a imanência de Deus no sentido de que “nosso *ser* é uma participação do *Ser* de Deus numa reciprocidade oferecida e recebida”.⁴⁵⁷

Entretanto, enfatizar a imanência de Deus não significa negar sua transcendência. Pretende-se somente desapegar-se de uma transcendência interpretada como **separação** de nosso mundo e sublinhar sua imanência, no sentido de um Deus conosco. Sem identificar-se com suas criaturas, Deus nos

⁴⁵⁵ HALKES, C. Teologia Feminista - Balanço provisório, p. 115.

⁴⁵⁶ “Deus é pessoa sem ser imaginado segundo papéis e funções sociais existentes. O ser de Deus é aberto, apontando tanto para o que é quanto para o que pode ser” (RUETHER, R. R. *Seximo e religião*, p. 61).

⁴⁵⁷ HALKES, C. Op. cit., p. 116.

oferece seu ventre para que na sua proteção e aconchego possamos estabelecer nossas escolhas, construir alteridades sustentadas em relações recíprocas, atuar em defesa da vida e nos solidarizar com aqueles que mais sofrem.