

Capítulo 7

O símbolo feminino de Deus na Teologia Feminista

Introdução

Em cada inculturação, as mesmas perguntas de sempre por Deus: como é o seu mistério, sua face, seu modo de estar no mundo e de se comunicar conosco? Como podemos falar corretamente de sua presença? Do Deus que Jesus nos mostrou?

A Teologia Feminista, como uma teologia plural, e em diálogo com outras teologias atuais, enfrentou a questão na sua globalidade. Não vamos entrar aqui em todos os aspectos da linguagem sobre Deus, refletidos pelas teólogas. Focalizaremos unicamente a reflexão em torno do *símbolo feminino*, que é uma das contribuições mais específicas da Teologia Feminista na tarefa que é de todos, de tecer uma linguagem menos inadequada do mistério divino.

Iniciaremos, indicando brevemente a questão da linguagem em relação a Deus, ressaltando possibilidades de uma palavra humana para expressar a Divindade. Em segundo lugar, nos ocuparemos das críticas feministas sobre o uso literal de imagens masculinas. Em terceiro, focalizaremos a perspectiva teológico-feminista de recuperação do símbolo feminino de Deus. Não se trata de um ajuste ao antigo paradigma centrado na imagem masculina, mas uma recuperação do sentido profundo dos símbolos da Divindade. Em quarto, na recuperação teológico-feminista de símbolos femininos presentes na Escritura, e em muitas religiões, priorizaremos o símbolo da Divina Sabedoria e da Divina Mãe. Por fim, apresentaremos alguns aspectos da cristologia feminista, relacionados à imagem feminina de Deus.

1. A questão da linguagem sobre Deus

Sempre que os seres humanos tentaram refletir sobre Deus esbarraram numa dificuldade real. Se Deus é essencialmente mistério insondável, infinito, como nos é possível falar sobre Ele dentro de nossa linguagem humana? Essa pergunta acompanha a tradição bíblico-cristã em todos os tempos, sem falar de outras tradições religiosas. Nela habita uma *tensão* permanente “entre a adoração de imagens (idolatria) e a proibição de imagens”; “entre quebrar imagens e fazer imagens”; “entre a blasfêmia e o silêncio”, ou entre “fundamentalismo e relativismo”.

As três grandes religiões monoteístas conhecem a proibição de fazer imagens do Divino. No Islam, essa proibição é absoluta. No judaísmo, o interior do templo está vazio, há um armarinho sem nada dentro, não há estátua, não há relíquias. A tradição iconoclasta tem suas raízes mais antigas na Bíblia hebraica (Ex 20, 3-4; Dt 27,15). Porém, elas mesmas representam uma tradição de linguagem, de símbolos de Deus, sem os quais a presença amorosa do Mistério, que nos envolve, permaneceria muda para nós. Mesmo que não queiramos falar *de* Deus, mas, queiramos apenas falar *com* Deus, e estar em sua presença, necessitamos imaginá-lo, e isso só nos é possível recorrendo à linguagem humana, a imagens extraídas de nosso mundo.

A teologia clássica e medieval, por um lado, influenciadas pela tradição filosófica grega, desenvolveram a reflexão acerca da *incompreensibilidade* de Deus; por outro, elaboraram um corpo de doutrina com definições dogmáticas sobre Cristo, e sobre o Mistério de Deus, como Mistério Trinitário. O mesmo S. Tomas de Aquino, que escreveu muitas páginas sobre Deus, também desenvolveu a idéia de uma *teologia apofática*, segundo a qual não podemos conhecer o que Deus é, mas, apenas o que Deus não é.

Entre identificar Deus com nossas representações (idolatria) e evitar qualquer palavra (silêncio), situa-se o *trabalho teológico responsável* para fazer brotar da experiência uma palavra, sem jamais pretender fazer uma descrição direta da Divindade. Porém, com a intenção sincera de apontar para a realidade do

Mistério que nos envolve¹, o Ser que nenhum olho viu e nenhum ouvido ouviu, mas do qual o universo inteiro fala, o amor verdadeiro o visibiliza, e a quem o nosso coração deseja ardentemente.

A origem de nossa dificuldade de falar de Deus se enraiza exatamente na radical diferença entre Deus e o mundo, entre Deus e os seres humanos. O Absoluto não se identifica em nada com as realidades concretas, não porque seja carente de tudo; mas, justamente, porque como fonte de tudo não cabe em nenhum limite. Por ser a origem de tudo o que existe, a força que a tudo sustenta, de tudo se diferencia radicalmente e ao mesmo tempo mantém uma radical unidade com todos os seres criados.

Reconhecida essa diferença radical entre Deus e nós, a pergunta teológica é pela possibilidade de nossa linguagem falar de Deus de forma que nos desperte para sua presença, que suscite o nosso desejo, aqueça o nosso coração e nos impulsione à práxis do seu amor. Se a teologia afirma que Deus se revela, então, ela tem que se preocupar em abrir possibilidades de uma linguagem que nos aponte a realidade do seu mistério e de sua presença salvífica.

As principais tentações do pensamento teológico atual, influenciado pela razão pós-moderna, é se voltar para a “teologia negativa” no seu sentido mais radical, ou então, em reação a todo fundamentalismo, cair no relativismo. Entre essas posições extremas, estão os esforços para recuperar a solução encontrada pela Teologia Clássica, no recurso à analogia, que foi vigorosamente sistematizada por S. Tomás.

Porém, as bases epistemológicas, a partir das quais, o antigo discurso da analogia foi construído, mudaram. Na época, a dificuldade concreta de uma linguagem relacionada a Deus, estava diretamente associada aos pressupostos epistemológicos gregos de caráter essencialista. O objetivismo do pensamento impossibilitava afirmações concretas relacionadas a Deus, pois elas necessariamente negavam tanto a sua plenitude como a sua simplicidade. Com a radical mudança epistemológica que abandonou o “objetivismo” grego-medieval, o significado profundo e atual da analogia medieval deve se traduzir em caminhos novos, que sem abandonar a preocupação fundamental, rompam as aporias da

¹ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. Vol. I. Torino: Claudiana, 1996, 273-276.

formulação tradicional. Por isso, é a partir de novos pressupostos epistemológicos, que a teologia atual deve se perguntar pela possibilidade de falar de Deus².

A superação do essencialismo da linguagem teológica não significa negar, seja nossa dificuldade, como nossa possibilidade de uma palavra verdadeira sobre Deus, aquela que brota de uma experiência de sua presença real, e aponte para o que essa presença é para nós.

“Não creio que reconhecer e até mesmo enaltecer o caráter construtivo da teologia implique necessariamente admitir que toda construção é meramente um jogo e que, portanto, nenhuma construção é melhor do que a outra. Nesse ponto, o absolutismo do fundamentalismo e o absolutismo da desconstrução são semelhantes: o primeiro afirma que apenas uma construção (que não admite ser uma construção) é verdadeira, certa e boa; o segundo afirma que todas as construções (que são apenas produto de brincadeiras estéticas) são igualmente ilusórias, não havendo nenhuma que seja mais verdadeira, mais certa ou melhor do que qualquer outra. O que liga essas posições, a meu ver, está relacionado com a metáfora: o fundamentalismo não consegue reconhecer que a linguagem da teologia é metafórica, e a desconstrução se recusa a reconhecer que existe algo além da metáfora”³.

Não obstante as discussões em torno do assunto, a maioria das posições são unânimes na idéia de que nossa linguagem sobre Deus participa do símbolo e da metáfora, até mesmo os conceitos concretos⁴.

Se os símbolos e as metáforas⁵ são necessários para expressar nossas experiências humanas mais profundas que não se mostram diretamente, quanto mais para comunicar a Divindade que se nos manifesta *nas* e *através* das realidades do mundo. Além disso, os símbolos de Deus têm sua especificidade que resulta do caráter único da presença Divina, que ao mesmo tempo de tudo se diferencia, e em tudo se manifesta. No simbolismo usado para expressar realidades humanas, há uma certa continuidade entre o significante e o significado simbólico, o que a experiência religiosa não reconhece sem mais em Deus. “Deus

² TORRES QUEIRUGA, Andrés. La théologie négative: entre la richesse du signifié e l'indigence du concept. In: M. M. Olivetti (ed.), **Théologie négative**. Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, Milano 2002, 357-373.

³ McFAGUE, Sallie. **Modelos de Deus**: teologia para uma era ecológica e nuclear. São Paulo: Paulus, 1996, 43.

⁴ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**, 274.

⁵ Sobre símbolos e metáforas: RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**. Lisboa: Biblioteca de filosofia contemporânea, 2000, 57-81. McFAGUE, Sallie. **Modelos de Deus**, 55-68.

é o “Outro” do mundo, de *tudo* no mundo: sua *diferença* não é comensurável a nenhuma outra diferença entre criatura e criatura”⁶.

Se a característica central de todos os símbolos é nos remeter a outra realidade, nos símbolos para expressar Deus, essa característica não só se radicaliza como adquire uma especificidade. Absolutamente, os símbolos não podem ser confundidos com a realidade divina. No seu sentido autêntico, nos apontam para uma presença que é real, mas que é distinta de todas as realidades. Confundir um símbolo com Deus, significa criar um ídolo. Essa é a principal crítica da reflexão teológica feminista em relação aos símbolos masculinos, utilizados para falar de Deus.

2. Crítica feminista da linguagem em relação a Deus

São múltiplas as críticas relacionadas à linguagem sobre Deus. Destacamos apenas algumas, que se referem ao predomínio de imagens masculinas. (1) A primeira se dirige ao uso de imagens masculinas, com uso exclusivo e literal; (2) A segunda se dirige a certas tentativas de renovação que não mudam o paradigma de fundo; (3) E uma terceira se refere à própria palavra Deus.

1) A raiz do uso literal e predominante de imagens masculinas é profunda e antiga. O surgimento do monoteísmo, como monoteísmo masculino, foi tomado como tão certo na cultura judaico-cristã que a peculiaridade de se formar uma imagem de Deus, como se fosse de fato masculino, não foi sequer percebida⁷. Embora a Sagrada Escritura e a tradição dêem testemunho de que o mistério de Deus está além e acima de todo entendimento humano, o símbolo exclusivamente masculino de Deus é pronunciado de uma forma literal, como se essencialmente fosse um Deus-ele.

Por um lado, a teologia sempre afirmou que a masculinidade, assim como qualquer outra realidade finita, utilizada como símbolo religioso, não se identifica

⁶ TORRES QUEIRUGA, Andrés. La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad. *Pensamiento* 55 (1999) 35-69.

⁷ RUETHER, R. R. *Sexismo e religião: rumo a uma Teologia Feminista*, São Leopoldo: Sinodal, 1993, 46-65.

com a divindade. Por outro lado, a associação literal da divindade com um ele permanece para a maioria das pessoas como um dado não questionado. Não é difícil verificar isso na prática: enquanto não são percebidas inadequações em relação ao uso de metáforas masculinas, do pronome ele, normalmente surge um constrangimento quando Deus é designado com metáforas femininas, sobretudo com o pronome ela.

A linguagem exclusiva e literal em relação a Deus, designado como masculino, do ponto de vista sociológico funciona como ideologia, na medida em que ajuda a manter sistemas sexistas. Do ponto de vista teológico, apresenta um duplo efeito negativo: restringe o mistério Divino e oculta a realidade teônoma da mulher, igualmente capaz de simbolizar a Divindade. A representação do Divino, quando usada de forma que seu caráter simbólico e evocativo se perca de vista, participa da natureza de um ídolo. A imagem abrangente, em vez de desvendar o mistério, é confundida com a realidade.⁸

A principal crítica feminista não é, portanto, sobre o uso de imagens masculinas, que em si podem muito bem servir como pontos de referência finitos que nos apontem para Deus, mas sobre o fato de que essas imagens são entendidas com sentido literal, identificando o mistério com um Ele. Além disso, critica-se a utilização de imagens masculinas modeladas na visão patriarcal.

2) Em tempos recentes, muitos autores colaboraram para recuperar a imagem do *Abbá* de Jesus para hoje⁹, ajudando-nos a distinguir entre a verdadeira imagem bíblica do Deus, que Jesus nos mostra e as interpretações distorcidas, resultantes seja de nossas projeções inconscientes como de nossas relações de poder. Outros teólogos se propuseram fazer uma revisão da linguagem em relação a Deus também no tocante ao predomínio da imagem masculina.

Em relação ao segundo ponto, alguns esforços são válidos enquanto manifestação de uma real preocupação com a mudança. Porém, não passam de um ajuste da nova sensibilidade ao antigo paradigma lingüístico. São as teologias que atribuem características ou dimensões “femininas” a um Deus que continua

⁸ JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, o mistério de Deus no trabalho teológico feminino. Petrópolis: Vozes, 1995, 64.

⁹ TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano**. São Paulo: Paulinas, 1993.

imaginado e pensado como um Ele. O aspecto feminino é apenas incorporado a um símbolo global que permanece masculino.

A desigualdade não é rompida, ao contrário, é sutilmente favorecida, uma vez que a imagem masculina de Deus permanece intocável, agora, porém, mais atraente, pela inclusão subordinada de características consideradas femininas. Além disso, é inaceitável hoje essa visão dicotômica entre masculino e feminino. A partir de uma visão integradora, amor compassivo, veneração, solicitude, são atitudes humanas da mulher e do homem e não atitudes específicas da mulher¹⁰.

Outras teologias apresentam a existência do feminino em Deus, numa perspectiva mais ontológica. Com mais frequência, esta incursão é encontrada na doutrina sobre o Espírito Santo. Diversas tentativas pretenderam superar o patriarcado inerente à doutrina da Trindade, falando do Espírito Santo como a pessoa feminina. Todavia, surge aqui uma série de dificuldades. O Espírito Santo no Ocidente continua sendo uma “pessoa” obscura e invisível. Comparando com o Pai e o Filho, o Espírito Santo é “destituído de semblante” (Kasper). Temos, portanto, duas imagens masculinas nítidas e uma terceira imagem feminina amorfa. Além disso, o princípio masculino predomina de modo soberano. O estereótipo impregna também este tipo de abordagem. A definição pura e simples do Espírito como a realidade “feminina” deixa o símbolo total de Deus basicamente intacto e enquadra a mulher real dentro de um ideal estereotipado¹¹.

São válidos os esforços e as intenções para romper o domínio de imagens masculinas, mas os caminhos seguidos desenvolveram uma visão unilateral do “feminino” e não superam a mentalidade androcêntrica. Foram projetados em Deus os papéis “femininos” estereotipados que não consideram a função da mulher histórica concreta.

Contudo, há uma questão teológica. Qual o sentido de falar que Deus possui “dimensões”? Esta idéia estende as dimensões humanas até a própria

¹⁰ JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 80-83. Cf. também da mesma autora: The incomprehensibility of God and the image of God male and female. **Theological Studies** 45 (1984) 441-465, aqui, 454-456.

¹¹ Id. **Aquela que é**, 84. Dentre os autores que falam, com diferentes acentuações do Espírito como a dimensão feminina em Deus, estão incluídos Yves Congar, Leonardo Boff, Donald Gelpi.

divindade, fazendo da sexualidade uma dimensão do ser divino, em vez de respeitar o caráter simbólico da imagem religiosa¹².

3. **O símbolo feminino de Deus na perspectiva teológico-feminista**

É na linguagem a respeito da relação pessoal de Deus conosco que nos leva imediatamente a questões de sexo e de gênero, pois todas as pessoas ou são masculinas ou femininas. Em base as introspecções indicadas acima, a Teologia Feminista se ocupa em recuperar o símbolo feminino, como símbolo equivalente em relação ao masculino.

Com o uso de metáforas masculinas e femininas, não afirmamos que Deus tenha uma dimensão feminina, manifestada pelas mulheres, e uma dimensão masculina manifestada pelos homens. Assim como não tem uma dimensão animal, revelada por animais usados como símbolos do divino, uma dimensão mineral, que corresponde à designação de Deus como se fosse uma rocha, uma dimensão cósmica, etc. Imagens e nomes de Deus não pretendem identificar uma “parte” do mistério divino. Pelo contrário, os mesmos se destinam a evocar o todo. As imagens femininas por si mesmas apontam para Deus como tal e têm a capacidade de representá-lo, não apenas como quem dá e sustenta a vida, embora seja certamente isso, mas como um ser que deu início a tudo, que cria, redime e salva. A mulher, criada à imagem de Deus, pode representá-lo através de metáforas femininas de modo pleno e limitado, assim como ele é imaginado através de metáforas masculinas¹³.

O mistério de Deus não é entendido de modo adequado nem como masculino nem como feminino, mas transcende a ambos. Todavia, os sexos, cada um deles pode ser empregado como metáfora para indicar o mistério divino. Com efeito, ambos são necessários, para uma linguagem menos inadequada em relação a Deus, a cuja imagem foram criados.

Esta linguagem em relação a Deus, na imagem do masculino e do feminino, explicita que, tanto a mulher como o homem, foram criados à imagem

¹² JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 89.

¹³ *Ibid.*, 89-90.

de Deus e, por conseguinte, são igualmente capazes de representá-lo. Ao mesmo tempo, é uma linguagem que relativiza uma ênfase excessiva que se queira dar a qualquer uma das imagens, uma vez que a multiplicidade de imagens mostra a parcialidade das imagens de um único sexo¹⁴.

Embora apresentem predominantemente imagens masculinas, as tradições bíblicas, a teologia clássica e a mística medieval usaram imagens femininas do divino, que apontam para a plenitude de Deus.

Também as religiões primitivas, que falam da divindade tanto em símbolos masculinos como femininos, ajudam a esclarecer essa abordagem feminista. As divindades masculinas e femininas não eram estereotipadas conforme as idéias posteriores sobre o que era propriamente masculino ou feminino, porém cada uma delas representa uma diversidade de atividades e atributos divinos. O masculino e o feminino gozam em sentido amplo de poderes equivalentes. Tanto os deuses masculinos como os femininos são poderosos nas esferas públicas e particulares¹⁵.

Nas tradições bíblicas como extra-bíblicas, portanto, os símbolos femininos não expressam uma dimensão feminina do divino, mas o poder e a benevolência divina apresentados sob a imagem feminina. Um exemplo significativo desse modo de falar do divino aparece no Evangelho de Lucas, nas parábolas paralelas do pastor que vai a busca da ovelha perdida e da dona-de-casa que procura a dracma perdida (Lc 15, 4-10). Nenhuma das duas histórias revela algo sobre Deus que a outra oculta. Extraídas de uma atividade tradicional do homem e da mulher, as duas parábolas apontam para a ação redentora de Deus através de imagens masculinas e femininas equivalentes¹⁶.

O mistério de Deus transcende a todas as imagens que usamos para representá-lo. Por isso, é necessário romper a fixação histórica que tende a identificar Deus pessoal com imagens masculinas, introduzindo a realidade total da mulher na simbolização de Deus¹⁷. Dada a situação concreta, na qual as imagens masculinas e femininas simplesmente não foram, no passado, e ainda não são hoje equivalentes, são necessários “longos goles desse novo vinho” para que se estabeleça de fato uma linguagem equivalente.

¹⁴ Id. **Aquela que é**, 75-79. 90-94; The incomprehensibility of God, 460-463.

¹⁵ RUETHER, R. R. **Sexismo e religião**, 46-50; JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 91.

¹⁶ JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 92; RUETHER, R. R. **Sexismo e religião**, 62-63.

¹⁷ JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 92.

“Enquanto não for introduzida livremente uma boa dose de simbolismo feminino até agora desprezado, a imagem equivalente de Deus sob o aspecto masculino e feminino (...) continuará sendo uma abstração que expressa um ideal irrealizável na vida concreta¹⁸”.

Em relação à própria palavra *Deus*, algumas teólogas manifestam preocupação em recuperar seu significado originário, como palavra que aponta para o Mistério, rompendo sua associação com um monoteísmo literalmente masculino. E com isso, pretendem colaborar na tarefa comum de *retirar a palavra Deus do pó, e de toda mutilação a que ela foi submetida, para colocá-la num pedestal e cercá-la de grande veneração*¹⁹. Elizabeth Johnson, por um lado, reconhece que, em razão da história de seu uso na teologia androcêntrica, esta tarefa acarreta um certo risco. Por outro, a mantém em razão da longa história do termo Deus na teologia cristã; e, especialmente em razão do seu uso contínuo e público, praticamente em toda parte, porém encaminhando-a a novas direções, através da associação com metáforas e valores provenientes da experiência das mulheres. A manutenção do termo pode ser uma estratégia provisória, necessária até que surja uma nova palavra para a compreensão ainda indesignável do mistério sagrado que inclua tanto a realidade da mulher como a de toda criação.

“O reconhecimento da pobreza e da idolatria associadas ao termo ainda poderá transformá-lo num contexto semântico diferente, que poderá restabelecer a mesma palavra para que tenha um significado mais de acordo com a sua etimologia grega, a qual designava a solicitude e o carinho para com todos os seres e queimava toda malícia qual fogo consumidor”²⁰.

Elizabeth S. Fiorenza utiliza uma designação impronunciável, D**s, para indicar a compreensão teológica de que nossa linguagem é inadequada em relação ao Divino²¹. Além disso, aludindo a Judith Plaskow, afirma que as feministas cristãs devem colaborar para que a teologia supere seu “temor da Deusa”. Empregar palavras equivalentes Deus/Deusa não representa em si uma ameaça ao

¹⁸ Id. *Aquela que é*, 93; The incomprehensibility of God, 441-465.

¹⁹ BUBER, Martin. **Eclipse of God**: studies in the relation between religions and philosophy. New York: Harper & Row, 1952, 7.

²⁰ JOHNSON, Elizabeth. *Aquela que é*, 72-75.

²¹ FIORENZA, Elizabeth S. **Discipulado de Iguais**: uma ekklesia-logia feminista crítica da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1995; **Pero ella dijo**: prácticas feministas de interpretación bíblica. Madrid: Trota, 1996, 21; Jesus and the Politics of Interpretation. New York – London: Continuum, 2000, 16.

monoteísmo judaico e cristão, ao contrário, pode ajudar a superar abusos do próprio monoteísmo. Rosemary Ruether também utiliza um termo impronunciável Deus/a, com a intenção de recuperar o uso das palavras Deusa/Deus como termos equivalentes do divino, conservando ao mesmo tempo a afirmação judaico-cristã de que a divindade é uma só²². Muitas outras teólogas, no entanto, praticamente não problematizam a palavra Deus em si, no sentido de manifestar interesse em introduzir o termo equivalente: Deusa.

4. Uma recuperação teológico-feminista de símbolos femininos de Deus

Apesar do monoteísmo bíblico ser masculino, a experiência religiosa judaica e cristã não deixou de utilizar diversas metáforas femininas para expressar o mistério de Deus no mundo. Destacamos duas - “Sabedoria” (*Hokmã*, em hebraico; *Sophia*, em grego, *Sapientia*, em latim)²³, e Deus-Mãe. A imagem da Sabedoria é extraída da experiência das mulheres no período pós-exílio, e das tradições da Deusa; a imagem da Mãe é um símbolo primordial da Divindade nas religiões, e pode ser usado de forma equivalente em relação ao símbolo do Pai, que é predominante do cristianismo.

4.1. Sabedoria

A Sabedoria como representação da Divindade em forma feminina resulta fascinante. Durante os últimos anos os textos, nos quais se fala da Divina Sabedoria, e a investigação sobre ela tem sido objeto de atenção por parte das

²² RUETHER, R. R. **Sexismo e religião**, 46-65.

²³ Na Bíblia, além do termo *Hokmã*, os termos “Espírito” (*ruah*) e “Presença” (*shekhinah*) nomeiam figuras femininas no Primeiro Testamento muito semelhantes entre si, que simbolizam a presença salvífica de Deus no mundo. Representam a divindade que se envolve com a humanidade e com a criação. A teologia tradicional se centrou no Espírito; as feministas judias redescobriram a espiritualidade da *shekhinah*; por sua vez as feministas cristãs, especialmente as católicas, perfilaram a figura feminina da Sabedoria (*Sophia*, em grego, *Sapientia*, em latim). Cf.: FIORENZA, E. S. **Los caminos de la Sabiduría**: una introducción a la interpretación feminista de la Biblia. Santander: Sal Terrea, 2004, 39-40. Em nosso texto, ocuparemos apenas da figura da Sabedoria, dada sua importância teológica para a linguagem em relação a Deus na perspectiva teológico-feminista.

feministas, devido à natureza feminina desta figura. Em distintas Igrejas, os resultados das investigações são transladados para a canção, a poesia, o relato, a arte e o rito²⁴.

Algumas teólogas, no entanto, colocam uma série de objeções históricas e teológicas aos intentos de recuperar os primitivos discursos sobre a Sabedoria. Argumentam que é necessário rechaçar essa figura, porque se trata de uma criação da elite masculina culta, que responde a interesses misóginos e elitistas. A figura da Sabedoria só reforçaria a figura tradicional da mulher. Porém – dizem outras – que, para fazer justiça às tradições sapienciais, é necessário assinalar que as tradições proféticas e apocalípticas são igualmente suspeitas, porque também estão impregnadas de pressupostos *kiriocêntricos*²⁵.

Além disso, exegetas especializadas na literatura sapiencial impugnam uma valorização tão negativa das tradições da Sabedoria, chamam a atenção sobre o fato de que os discursos sapienciais do período pós-exílico em Israel e no judaísmo helenista no Egito estão impregnados pelos ensinamentos sobre a justiça, sustentam que no século primeiro, as tradições profético-apocalípticas e as tradições sapienciais se mesclaram, umas em outras, passando por mudanças. As tradições sapienciais propugnam um talante cosmopolita capaz de respeitar as particularidades locais sem ter que renunciar à pretensão de universalidade.

Ademais, as defensoras da Sabedoria argumentam que as tradições sapienciais se democratizaram há tempo e que grande parte das tradições sapienciais dos evangelhos refletem uma sabedoria popular. Um olhar mais aguçado às tradições sapienciais bíblicas revela que nelas a Divina Sabedoria não é caracterizada pelas características do feminino patriarcal²⁶.

4.1.1. Yahweh na linguagem da Deusa

Embora os estudos feministas sobre os vestígios da Sabedoria-*Hokmā-Sophia-Sapientia* nos textos bíblicos enfrentem numerosos problemas histórico-

²⁴ FIORENZA, E. S. *Los caminos de la Sabiduría*, 43.

²⁵ *Ibid.*, 44-45.

²⁶ *Ibid.*, 45.

teológicos²⁷, em geral aceitam que a imagem bíblica da Sabedoria incorpora linguagens de divindades femininas extrabíblicas, incluindo a Deusa Cananéia do amor, Astarte, a Deusa da Mesopotâmia Istar, as Deusas egípcias Maat, Athor e Isis, as Deusas da Assíria, as Deusas gregas, Atenea e Dike²⁸.

Porém, na personificação da Sabedoria, a herança da Deusa é interrompida e integrada na fé israelita sem intento polêmico. Hokmã é uma reprodução de Yahweh. Ela não é uma filha, nem uma deusa próxima a Yahweh, também não é um aspecto, uma característica de Deus. “Hokmã é o Deus de Israel na linguagem da Deusa”²⁹.

Os discursos sapienciais pós-exílicos desenvolvem a imagem da figura da Divina Sabedoria-*Hokmã-Sophia* como o “outro nome” de Deus. Suas sendas são de justiça e bem estar. Em sua maneira de abordar a figura da Sabedoria, antigas Escrituras judias se afanam por conciliar a fé em Deus “uno” de Israel e a linguagem e a metáfora relativas a um ser divino feminino. Daí que alguns textos fazem o possível para subordinar a Sabedoria a Yahweh (cf. Pr 8, 23-24.27.29-31)³⁰.

Em Pr 8, 22-31, evita-se por completo a imagem do casamento no qual Oséias havia inicialmente relegado o aspecto feminino na imagem do Deus de Israel a um segundo plano, em vantagem ao Deus nacional Yahweh. Nesses versículos, não configuram uma associação da união entre Yahweh e Hokmã. Ao invés disso, nos provérbios 1-9, o feminino está associado de uma forma nova e

²⁷ O debate sobre a interpretação da Sabedoria personificada continua aberto, sobretudo tendo presente que na própria Escritura há diferenças entre os diversos livros escritos dentro de contextos diferentes. Pelo menos cinco significados teológicos foram apresentados: alguns consideram a Sabedoria como a personificação da ordem cósmica, ou seja, do significado que Deus imprimiu à criação. Outros a consideram a personificação da sabedoria procurada e aprendida nas escolas de Israel. Outros mais aplicam este símbolo a um atributo divino, isto é, à inteligência perspicaz de Deus. Uma quarta opinião opta pela visão de que a sabedoria é uma hipótese divina quase independente, intermediária entre o mundo e Deus, absolutamente independente do monoteísmo judaico. A quinta opção afirma que a Sabedoria em muitos textos é a personificação feminina do próprio ser de Deus no seu envolvimento com a criação e a salvação do mundo. Cf. JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 139. Para a Teologia Feminista, interessam os textos que focalizam a personificação feminina do próprio ser de Deus. Cf. um estudo mais aprofundado sobre a personificação da Sabedoria: SCHROER, Silvia. **Wisdom has built her house**. Studies on the Figure of Sophia in the Bible. Minnesota: MG, 2000.

²⁸ SCHROER, Silvia. **Wisdom has built her house**, 29; FIORENZA, E. S. **Los caminos de la Sabiduría**, 41; JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 128-152.

²⁹ SCHROER, Silvia. **Wisdom has built her house**, 29.

³⁰ FIORENZA, E. S. **Los caminos de la Sabiduría**, 42.

criativa com a transcendência³¹. Também no livro da Sabedoria, Sofia é o Deus de Israel na imagem de uma mulher e de uma Deusa. Os traços da imagem helenizada da Deusa egípcia Ísis são atribuídos a Sabedoria³². A principal razão para se chegar a essa interpretação é a equivalência funcional entre a atuação da Sabedoria e a do Deus Bíblico. O que ela faz já é descrito em outras partes das Escrituras como ação do Deus de Israel sob a designação impronunciável de Yhwh³³.

A Hokmã personificada de modo algum ataca a convicção israelita –jamais fundamentalmente questionada na tradição da Sabedoria – que Yahweh seja o Deus de Israel. Também não representa um ataque a fé explicitamente formulada desde o Exílio, que não existe absolutamente nenhum outro Deus, além de Yahweh. A Sabedoria personificada é, ao invés disso, uma tentativa não polêmica de estabelecer uma imagem feminina de Deus, no lugar de uma imagem masculina, ligando Deus de Israel à experiência e às vidas, especialmente das mulheres de Israel. E, além disso, utilizando a linguagem das deusas do Oriente Próximo, mesmo com seus aspectos eróticos. Infelizmente essa variedade de representação do monoteísmo não obteve sucesso histórico em Israel³⁴.

A teologia da Sabedoria, na tentativa de defender o monoteísmo, não se caracteriza pelo receio da Deusa. Os que escreveram sobre a Sabedoria fizeram um esforço no sentido de usar elementos do culto da Deusa, de inserir esses elementos em sua tradição, de tal forma que o seu próprio Deus pudesse ser representado nas mesmas categorias. A linguagem em relação à Deusa era usada para falar do Deus uno de Israel, cuja bondade misericordiosa era a própria Sabedoria: “A Sabedoria divina é o Deus de Israel, na linguagem e na *gestalt* da Deusa”³⁵.

“Não se tratava” de uma mudança teológica fácil, e a linguagem dos textos sobre a Sabedoria revela a luta que se travou para descrever a sabedoria como divina, e, dessa forma, Deus, nas imagens femininas, sem distorcer a estrutura da fé de Israel e sem incidir no erro do ditismo. A interpretação erudita da Sabedoria

³¹ SCHROER, Silvia. **Wisdom has built her house**, 29.

³² JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 139-143; SCHROER, S. **Wisdom has built her house**, 110.

³³ JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 139-140.

³⁴ SCHROER, Silvia. **Wisdom has built her house**, 30.

³⁵ FIORENZA, E. S. **As origens cristãs a partir da mulher**: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992, 167.

como a personificação do próprio Deus sustenta que um tal erro era evitado. O contexto do significado que evitava este erro continuava sendo a fé monoteísta judaica com a assimilação dos empréstimos feitos por essa mesma fé. Ao mesmo tempo, através do emprego de novas categorias, a crença judaica em relação a Deus e em relação à comunicação de Deus com o mundo se expressa de uma forma que se coaduna com a profundidade religiosa e com o estilo de literatura e do culto da Deusa, e neutralizava o seu fascínio. Então, a literatura sobre a sabedoria celebra a bondade misericordiosa de Deus na criação e na conservação do mundo e na eleição de Israel, e assim procede através de imagens que apresentam a presença divina na *gestalt* feminina da divina Sophia”³⁶.

4.1.2. Imagem da mulher – imagem de Deus

Para algumas interpretações bíblicas feministas, é importante localizar a imagem da Sabedoria como imagem de Deus no contexto histórico e teológico do início do período pós-exílico³⁷.

Para os homens e mulheres de Israel, o exílio significou o colapso de sua identidade nacional e religiosa. Não tinham mais terra; nem o templo, sua casa de adoração, a presença do símbolo de Yahweh na terra. A monarquia também, que serviu como mediação entre Yahweh e Israel se fora. Os símbolos de Israel foram destruídos, e o todo da experiência de Israel parecia entrar num caos. Em razão disso, muitos textos pós-exílicos se voltam para o tema da criação, que brotava da necessidade profunda de uma nova esperança. Contudo, as reações teológicas surgidas com o choque do exílio foram bem distintas, de acordo com os distintos grupos, movimentos e classes. Um novo desenvolvimento teológico deveria ser assimilado³⁸.

Uma dentre muitas coisas que mudaram foi o mundo das mulheres, e em consequência também, a imagem da mulher. Provavelmente, não é ocasional que os textos sobre a criação dos homens e mulheres, como imagem de Deus, surgiram no período do Exílio. A mudança de posição das mulheres nesta época é refletida de diferentes maneiras nos textos pós-exílicos³⁹.

As mulheres aparecem como sujeitos religiosos, não apenas na esfera da casa, mas também no plano político e na religião popular. As mulheres tiveram

³⁶ JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 143.

³⁷ SCHROER, Silvia. **Wisdom has built her house**, 30.

³⁸ *Ibid.*, 31.

³⁹ *Ibid.*, 31.

um papel muito importante na transmissão da tradição religiosa, no “ensinamento” da Tora. Ruth trata do tema da solidariedade das mulheres, mas também da fé das mulheres. Profetizas como Noadías (Ne 6,14) envolvem-se profundamente nos acontecimentos político-religiosos desses dias; mulheres aparecem como portavoza de uma posição teológica (Jó 2,9-10). Esdras é explicitamente citado, tendo lido as Leis de Moisés diante de homens e mulheres (Ne 8, 1-3; 10, 29-30). O Deutero-Isaías (Is 5,12) lembra ao povo não só de Abraão, mas também de Sara, “que lhe deu à luz”⁴⁰.

Durante o exílio e pós-exílio, a casa e a família tornaram-se, não só a unidade de sustentação social, mas também se tornaram lugar importante para o novo símbolo religioso, onde Israel podia ter a experiência com Yahweh, onde a identidade religiosa podia constituir-se novamente por si. A casa tomou algumas funções do templo e da monarquia. O culto do Deus nacional tinha se transferido para a esfera do lar e da família, o que antes disso era impensável. Nesse contexto, as imagens de Deus se tornaram mais familiares. Deus é o Redentor e Pai; mas também a mãe confortadora ou uma mulher parturiente. Não obstante, surgiram desafios fundamentais para se manter a adoração a Yahweh⁴¹.

O Deus nacional desempenhava um papel menos importante que outras divindades. Nesse contexto de tensão, se situam as diferentes correntes teológicas do período pós-exílico. As mensagens e a práxis dos movimentos do Dêutero e Trito Isaías estão alinhadas com a nova experiência de Deus: que Deus é um Deus do pobre, que ama os atos de justiça mais do que a falsa piedade que está a serviço da exploração de seu próprio povo. A teologia desse grupo é sustentada por um universalismo que integra na salvação os estrangeiros, todas as pessoas e toda a criação na nova história de Deus com Israel. O Dêutero-Isaías tem pouco interesse no Templo como habitação de Deus ou na vida cültica e no sacerdócio associados ao templo. A fé em Deus criador de todos impede a aceitação de outros deuses. Todavia não falando de Yahweh na imagem maternal feminina, o monoteísmo desses movimentos é patriarcal, mas não no sentido de estabelecer uma afronta às imagens femininas de Deus⁴².

⁴⁰ Ibid., 32.

⁴¹ Ibid., 32.

⁴² Ibid., 33.

Também aqueles que estão em casa nos círculos da Sabedoria como tradição procuram respostas aos desafios da época; querem “procurar e encontrar Deus” (Pr 1-9). Os Provérbios dirigem seus apelos mais diretamente ao grupo de uma classe mais abastada que explora os demais. Não é mais o rei que está envolto em sabedoria, e mantenedor de uma ordem divinamente aprovada, mas a Sabedoria por si é a mantenedora. A Sabedoria adota as funções clássicas dos reis israelitas⁴³.

Deus é apresentado na imagem da mulher, pregando conversão:

“A Sabedoria, lá fora vai clamando, erguendo a voz pelas ruas.
Por sobre o tumulto ela grita;
Junto às portas da cidade ela proclama” (Pr 1,20-21).

“Não é a Sabedoria que está chamando?
(...) No alto das colinas que dominam a estrada
e nas encruzilhadas, posta-se ela;
junto às portas da cidade
e nos lugares de passagem põe-se a bradar...” (Pr 8,1-3).

É a Sabedoria que está reconstruindo a casa de Israel, no pós-exílio. Ela mesma prepara a mesa, e envia profetas:

“A Sabedoria construiu sua casa,
talhou suas sete colunas,
abateu seus animais, misturou seu vinho,
ela mesma preparou sua mesa.
Enviou suas servas e pôs-se a gritar
seu convite,
nos altos da cidade...” Pr 9,1-3).

Os apelos da Hokmã são urgentes e eminentes. A Sabedoria conforta e promete e se interpõe contra todo tipo de ganância e desperdício. O sentido do livro dos Provérbios é determinar o mesmo espírito do universalismo como o Dêutero e Trito-Isaías, mas dá um passo decisivo na constituição de uma imagem independente feminina de Deus. Hokmã é um símbolo convidativo e integrante. Esta teologia, como a do Trito-Isaías, não está em Sião e no Templo⁴⁴.

⁴³ Ibid., 34.

⁴⁴ Ibid., 34.

Embora textos sapienciais estão sob suspeita devido a posicionamentos que reforçam imagens tradicionais de mulheres e vão contra a mulher estrangeira⁴⁵, a Divina Sabedoria não é caracterizada pelos traços dominantes do feminino patriarcal.

“A Sabedoria é uma figura cósmica que se compraz na dança da criação, uma “mestra”, artesã e uma protetora de justiça. Guia seu povo e o acompanha em seu caminhar através da história. Ao contrário do que se espera das mulheres dentro de culturas patriarcais, levanta a voz em lugares públicos, convocando a quem quer escutá-la. Salva fronteiras, celebra a vida e alimenta a quem se converte em amigos seus. Sua casa cósmica carece de paredes, e a mesa está preparada para todas e todos”⁴⁶.

O movimento de restauração, com uma nova aliança do templo, da Lei e do sacerdócio tomou forma, e se tornou um movimento majoritário no período pós-exílio e foi gradativamente capaz de frear o outro, formado por tradições independentes de Israel, inclusive a tradição da Sabedoria. Essa evolução para o templo renovado e o culto da religião centralizada, dominada por sacerdotes e marcada por noções de pureza sacerdotais teve várias conseqüências para as mulheres assim como para a imagem da Sabedoria de Deus⁴⁷.

4.2. Deus-Mãe

Os símbolos femininos de Deus se estendem a todo campo de ação e não se limitam ao relacionamento, ao papel da mãe. Todavia essa é uma função feminina de importância fundamental. Outra constelação de símbolos bíblicos em relação a Deus gira em torno da experiência feminina de gerar, dar à luz e educar os novos seres humanos. Na Escritura, os diversos aspectos do papel da mãe – a concepção, a gravidez, os trabalhos do parto, o próprio parto, o papel de parteira, a amamentação, os cuidados em relação à infância e à educação dos filhos – todos

⁴⁵ Para Silvia, os textos sobre a “mulher estrangeira” e sobre a “mulher tola” em Provérbios reagem contra assuntos difíceis de serem esclarecidos. Embora a mulher estrangeira e a mulher tola sejam símbolos que encarnam opostos de Hokmã, mulheres que procuram a morte ao invés de vida, o centro de interesse não são estas figuras, senão o homem que pratica adultério e o fato de que ele tenha abandonado a sua esposa desde sua juventude. Esdras, em contraste, reage de modo fanático e decisivo, apoiando leis contra os casamentos mistos e as esposas estrangeiras. SCHROER, Silvia. **Wisdom has built her house**, 35-36.

⁴⁶ FIORENZA, E. S. **Los caminos de la Sabiduría**, 45.

⁴⁷ *Ibid.*, 36.

eles se tornaram metáforas que aludem ao relacionamento de Deus com o mundo. Alguns exemplos ilustram o poder deste simbolismo.

A gravidez e o parto aparecem em vários textos, por exemplo, nas admoestações do Pentateuco ao povo negligente de Israel: “Abandonaste a rocha que te gerou, e esqueceste o Deus que te formou” (Dt 32,18; Nm 11,12-13). O “Deus que formou” é muito bem descrito no Segundo Livro de Isaías, que usa o sofrimento da mulher no trabalho de parto para falar da angústia de Deus na obra de realizar a nova criação (Is 42,14)⁴⁸.

O útero é usado como metáfora para falar de Deus como a fonte que faz brotar a vida e a fertilidade na natureza (Jo 38,28-29), e como fonte originária de Israel, que forma o povo e o carrega no ventre (Is 46, 29). Em todas as religiões, seus deuses protagonizam o início da vida. Na maioria delas, isso é realizado através de um casal idealizado de pais ou amantes divinos. Israel atribui a origem da vida e de toda a fecundidade a Javé, o Deus único. Mas, quando fala que Yahweh dá à luz, está se referindo de forma metafórica a atividade salvífica, seu cuidado constante do universo, e nada tem a ver com uma geração sexual⁴⁹.

A imagem de Deus, fonte da vida, concebida através das metáforas - Mãe e Pai - brota da experiência da relação amorosa e pessoal de Deus conosco. Fomos criados não por uma energia impessoal, ou por um relojoeiro que pôs em marcha um genial invento, mas por um Deus que atua como artesão, sempre melhorando sua obra e, sobretudo, como pai e mãe que ama e acompanha seus filhos e filhas, para que cheguem a se realizar plenamente⁵⁰.

O amor materno simboliza a própria solicitude de Deus, que cuida (Nm 11,12) alimenta, educa, protege (Sl 131-12; 17,8; 36,8; 57-2; 61,5), conforta (“como aquele a quem a mãe conforta, assim eu te confortarei” - Is 63,13), anima, se alegra (Is 66,10-11). Porém, se o amor materno pode falhar, Deus não falha; é incapaz de nos abandonar (Is 49,15; Sl 27,10)⁵¹.

Também a reação da mulher diante do filho em perigo, diante daqueles que o agredem, o maltratam, ou o roubam, é usada como metáfora da ação

⁴⁸ JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 152-153.

⁴⁹ GOMEZ-ACEBO, Isabel. **Deus é também Mãe**. São Paulo: Paulinas, 1996, 29-48.

⁵⁰ TORRES QUEIRUGA, A. **El Dios de Jesús: aproximación en cuatro metáforas**. Bilbao: Sal Terrea, 1991, 31-39.

⁵¹ GOMEZ-ACEBO, Isabel. **Deus é também Mãe**, 105-122.

salvadora de Deus. O profeta Oséias se refere à reação divina diante daqueles que praticam a injustiça, através da atitude da mãe enfurecida para proteger seu filho. Na preocupação de mãe, fica unido o mundo humano e o mundo animal: “Como a urso privada de seus filhotes, cairei sobre eles (Os 13, 8)⁵².”

A solicitude e a compaixão podem ser demonstradas tanto pelo homem como pela mulher, pelo pai e pela mãe, porém o amor materno pelo filhinho de suas próprias entranhas serve de metáfora paradigmática. Em toda Bíblia, as referências a Deus que ama com amor maternal são mais numerosas do que as imagens explícitas de Deus como Mãe⁵³.

Essa percepção da maternidade divina vem à luz, não só apesar do contexto patriarcal bíblico, que explicitamente utilizou mais a figura do Pai, como metáfora do amor solícito e fiel de Yahweh, mas sobretudo apesar da “reserva” israelita em relação à paternidade, e muito mais em relação à maternidade. Essa reserva surgia do receio de contaminar Yahweh com os cultos da fecundidade. Por isso, se a paternidade de Deus vinha sempre fundamentada em um ato *histórico*: a saída do Egito, destacando que se trata de uma *eleição*, não de uma geração⁵⁴; a maternidade vinha associada a um monoteísmo de movimentos patriarcais⁵⁵.

Praticamente todas as religiões antigas e modernas manifestam o fato de que os seres humanos e o mundo estão relacionados com a origem divina. Este relacionamento é descrito com narrativas diferentes. As divindades masculinas ou femininas, ou ambas reunidas, atuam para trazer à existência o mundo e as pessoas.

Nossa experiência humana de filiação se torna a metáfora mais fundamental para falarmos de Deus, como Pai e como Mãe. Todos nós devemos nossa existência a um homem e a uma mulher que já existiam antes de nós, e mantemos um relacionamento que perdura durante toda a vida, sejam eles conhecidos ou desconhecidos⁵⁶.

Apesar do valor das metáforas maternas e do seu aparecimento nos textos bíblicos, por que na linguagem cristã, a origem e a fonte de solicitude de todas as

⁵² Ibid., 55-58.

⁵³ JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 154.

⁵⁴ TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Creio em Deus Pai**, 90-96.

⁵⁵ SCHROER, Silvia. **Wisdom has built her house**, 33.

⁵⁶ JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 250-251.

coisas tem sido designada quase exclusivamente em termos de relacionamento paterno?

A “omissão das imagens maternas na linguagem oficial e não-oficial em relação a Deus é marca de nossa herança: “Creio em Deus, Pai, Todo-poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis”: as palavras iniciais do Credo Niceno repetidas semana após semana, pelos séculos afora, trazem o testemunho da influência que a imagem do pai todo-poderoso que criou o universo exerce sobre a imaginação cristã⁵⁷.

Mesmo que a teologia sempre tenha afirmado que o símbolo paterno nunca significa teologicamente que Deus é pai no sentido literal ou ontológico, como se a paternidade constituísse a essência divina; tudo isso não foi lembrado. Deus Pai se tornou uma metáfora excessivamente literalizada e monopolizada de tal forma que o símbolo de Deus como Mãe, da mesma forma legítima, ficou eclipsado. Esse predomínio da metáfora paterna reflete a patriarcalização da religião. O cristianismo posterior encontrou na antropologia dualista e na biologia grega, a justificação para o uso predominante de imagens masculinas para representar Deus⁵⁸. Aquela biologia errônea há muito tempo foi superada, porém a mentalidade cultural a ela associada ainda permanece entre nós.

Numa perspectiva feminista, a recuperação do símbolo da mãe para representar Deus que cria e nos acompanha com terna solicitude, implica ruptura da instituição patriarcal da maternidade, e também da paternidade. Cabe a teologia ajudar no caminho de uma valorização libertadora da maternidade, criticando a tradicional idealização romântica da mãe, que funciona como uma ideologia. Assim como toda metáfora, a do pai e a da mãe não são isentas de ambigüidades, sejam elas provenientes de fatores ideológicos como de elementos inconscientes. A linguagem em relação a Deus como mãe e como Pai pode ser usada para perpetuar imaturidades psicológicas e subserviências; uma dependência infantil

⁵⁷ Ibid., 252.

⁵⁸ São Tomás de Aquino assumiu a antiga biologia grega, tematizada por Aristóteles. Segundo a qual, no ato da concepção, a fêmea é parceira passiva que fornece a matéria inerte que recebe a forma. O filho que daí resulta é uma criação da potência masculina, que age sobre a matéria feminina inativa. Cf. AQUINO, S. Tomás. **Suma Teológica**, vol. II, q.33 a.2. São Paulo: Loyola, 2002.

em relação a um Deus autoritário e confortador, em vez de estimular uma responsabilidade adulta para com o mundo⁵⁹.

No entanto, a partir do melhor da experiência humana da paternidade, sobretudo da maternidade, podemos experimentar a relação de Deus-Mãe conosco, que se compraz com o crescimento do mundo, compadece-se com suas fraquezas e derrama o seu amor poderoso para se opor a tudo quanto nos prejudica e nos destrói⁶⁰. Em Jesus, a experiência de Deus como *Abbá*⁶¹, nada tem a ver com a metáfora patriarcal da paternidade.

O modo como Jesus se dirigia a Deus, em dois sentidos, permite um uso atual da metáfora paternal de modo mais flexível: 1) Não se trata de deixar de reconhecer a probabilidade historicamente consistente, segundo a qual Jesus realmente falava e se dirigia a Deus chamando-o de *Abbá*. Porém o significado da imagem de Deus-Pai, na experiência e no ensinamento de Jesus, nada tem a ver com um Deus de dominação que provoca medo e infantiliza. 2) Além disso, Jesus recorre a uma linguagem diversificada, a múltiplas metáforas para falar de Deus, de sua presença amorosa e salvadora, sobretudo através das parábolas.

Ao falar de Deus como Pai, usou a expressão aramaica *Abbá* que conota intimidade de relacionamento entre Jesus e Deus e, ao mesmo tempo, um sentimento de misericórdia para com os sofredores e com os que se esforçam para realizar a justiça e o bem. Na pregação de Jesus, no seu estilo de vida e no relacionamento com os outros, esta idéia de Deus é contrária a qualquer forma de dominação. O *Abbá* que Jesus nos mostra não é uma figura patriarcal que possa ser usada para legitimar sistemas de opressão, mas um Deus dos oprimidos, um Deus de comunidade e de celebração. Quem se relaciona com esse *Abbá* estabelece relações de reciprocidade com os seus semelhantes. Além disso, a linguagem que Jesus usava em relação a Deus não é monolítica, mas diversificada e colorida, como nos mostram as parábolas.

⁵⁹ Sobre ambigüidades na interpretação da metáfora paterna, cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Creio em Deus Pai**, 102-110, e da metáfora materna, JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 256-260.

⁶⁰ JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 260-271.

⁶¹ Sobre a experiência do *Abbá* em Jesus, ver: JEREMIAS, Joaquim. **Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento**: Salamanca: Sigue-me 1983; TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Creio em Deus Pai**, 96-98; JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**, 123-128.

5. O símbolo Cristo

Desde as origens, as comunidades cristãs utilizaram múltiplos símbolos para interpretar a experiência de encontro salvífico com Jesus, confessado como o Cristo de Deus. No decorrer da história cristã, surgiram novos símbolos da fé cristológica. Mas a própria palavra Cristo participa da linguagem simbólica. E como tal, não foi interpretada de forma pura. É um símbolo ambíguo, polivalente, suscetível a interpretações libertadoras como também ideológicas⁶².

A reflexão teológico-feminista tem como ponto de partida a experiência das mulheres na Igreja, à luz do feminismo. No âmbito cristológico, isto significa a experiência de Cristo como ressuscitado, vivo e presente. Cristo é mediado pela Igreja e pela tradição, mas é também uma presença real que vai além dessas mediações. As mulheres que levam a sério a crítica feminista, e ao mesmo tempo permanecem na Igreja, experimentam essa presença transformadora de Cristo, que se encontra dentro das mediações atuais, e todavia se manifesta além dessas mediações⁶³.

A cristologia feminista⁶⁴ se situa, no atual contexto bem mais amplo e complexo da cristologia atual. Esta, depois de um longo processo de recuperação da experiência histórica fundante, bem como da recuperação da plena humanidade de Jesus em todos os seus aspectos - o conhecimento, a consciência, a cultura, a fé - se volta para recuperar a partir de uma nova visão da humanidade, a confissão da fé em Cristo como a presença salvífica de Deus. Em que sentido ele é ao mesmo tempo plenamente *um conosco*, e distinto, visto que é, de forma única, *um com Deus*, a fonte da salvação para toda a humanidade e a criação? Essa é uma das questões mais centrais da cristologia de todos os tempos e também de hoje.

⁶² CARR, Anne. **Grazia che trasforma**: tradizione cristiana e esperienza delle donne. Brescia: Quiriniana, 1991, 187-209.

⁶³ Ibid., 198-199.

⁶⁴ Indicamos apenas alguns textos: ISHERWOOD, Lisa. **Introducing Feminist Christologies**. New York: Sheffield, 2001; JOHNSON, E. **Consider Jesus**: waves of Renewal in Christology. New York: Crossroad, 2001; FIORENZA, E. S. **Cristologia feminista crítica**: Jesús, Hijo de Maria, profeta de la Sabiduría, Madrid: Trota, 2000; RUETHER, R. R. **To Change the World: Christology and cultural criticism**. New York: Crossroad, 1983; ALDREDGE-CLANTON, Jan. **In Search of the Chrit-sophia**: an Inclusive Christology for Liberating Christians. New York: Orbis Books, 1995; RITCHIE, Nely. Mulher e cristologia. **REB** 46 (1986) 60-72; TEPEDINO, Ana Maria. Jesus e o seu movimento inclusivo. In MIRANDA, Mário de França (org.). **A pessoa e a mensagem de Jesus**. São Paulo: Loyola, 2002, 169-188.

A tarefa de repensar a compreensão da salvação em Cristo continua no centro dos discursos teológicos, à luz de distintos enfoques entrelaçados: a partir de uma nova compreensão teológica da criação articulada com novas reflexões sobre a salvação, incluindo uma nova visão teológica da Revelação, e levando em conta a nova consciência das religiões. Nesse horizonte, se situa a Cristologia Feminista, explicitando as implicações que surgem da realidade histórica de Jesus ter sido uma pessoa do sexo masculino, assim como criticando e reinterpretando o símbolo Cristo.

As posições são múltiplas e divergentes, mas que podem ser agrupadas em duas constelações fundamentais. A primeira reúne posições, segundo as quais, Jesus é aceito como tantos outros homens e mulheres mensageiros de Deus, profetas da libertação, ou como outros grandes fundadores de religiões. Jesus é visto como um homem que não foi patriarcal, liderou um movimento igualitário de mulheres e homens, assim como outros. Enquanto considerá-lo “modelo” universal de humanidade, as posições se distinguem: para algumas teólogas, Jesus como homem não pode ser “modelo” para as mulheres. Isso serviria para reforçar a visão cultural androcêntrica. Para outras, o fato de que ele foi profundamente humano serve de “modelo” para ambos os sexos, da mesma maneira que o é para pessoas de todas as idades e de todas as culturas. Assim como uma mulher profundamente humana de qualquer idade ou cultura, também se torna um “modelo” para mulheres e homens.

A segunda constelação reúne múltiplas posições que, dentro de uma cristologia atual renovada, de alguma forma mantém a fé em Cristo como presença salvífica de Deus para todos. A partir de uma visão histórica da cristologia, o problema não está na masculinidade de Jesus, que é um elemento constitutivo de sua identidade, parte da perfeição e da limitação de sua contingência humana. É inerente à sua personalidade histórica como é a sua peculiaridade familiar, étnica e religiosa, lingüística e cultural, e assim por diante⁶⁵. Então, o “escândalo da particularidade não é nenhum escândalo”⁶⁶.

O problema é colocado mais na maneira como a masculinidade de Jesus tem sido estabelecida dentro da teologia e da práxis eclesial; no *uso* e nos

⁶⁵ JOHNSON, Elizabeth. **Consider Jesus**, 104.

⁶⁶ ISHERWOOD, Lisa. **Introducing Feminist Cristologies**. New York: Sheffield, 2001, 23.

efeitos do símbolo Cristo para a existência das mulheres. Em primeiro lugar, de forma mais implícita, a masculinidade de Jesus tem sido empregada para reforçar a imagem patriarcal de Deus. Se Jesus é homem, então a masculinidade é percebida como uma característica essencial do próprio ser divino, ou pelo menos, como mais próxima do Divino que a feminilidade. Em segundo lugar, fortalece uma antropologia androcêntrica, que eleva o ser humano de sexo masculino à norma e modelo do humano, distorcendo a boa-nova da salvação cristã⁶⁷.

Porém a teologia clássica da encarnação fala da divindade e da humanidade de Cristo, *não* da sua masculinidade. O acento é colocado na plena humanidade como questão soteriológica. O aforismo “o que não é assumido não é salvo” foi interpretado em termos de humanidade, incluindo homens e mulheres, minando a base da interpretação negativa das mulheres⁶⁸.

A Cristologia Feminista se ocupa em recuperar experiências libertadoras de Jesus, o Cristo, valorizando experiências atuais. Inclui uma interpretação dos múltiplos símbolos cristológicos presentes no Testamento Cristão, e desenvolvidos ou marginalizados na tradição posterior. A crítica feminista ressalta que todos eles são ambivalentes: por um lado, estão associados a experiências libertadoras-salvíficas bem concretas; por outro, foram utilizados de forma ideológica em prejuízo para mulheres e também para homens. Nenhum símbolo cristológico é exaustivo, também não é em si androcêntrico: palavra, sabedoria, mestre, profeta, servo, pastor, vinha, porta, pão, messias, salvador, filho, senhor. As cristologias associadas à idéia de adoção, concepção, pré-existência são intercambiáveis na medida em que identificam Jesus como aquele por meio do qual Deus se revela e como aquele que possui um significado decisivo para a existência humana⁶⁹.

As referências fundamentais de toda a cristologia e também da Cristologia Feminista, para recuperar o sentido salvífico de símbolos cristológicos, é a vida de Jesus de Nazaré, seu movimento inclusivo, os primeiros movimentos cristãos e a experiência atual. Porém, tendo presente o uso quase exclusivo de símbolos

⁶⁷ JOHNSON, E. *Consider Jesus*, 104-107; CARR, Anne. *Grazia che trasforma*, 187-211.

⁶⁸ CARR, Anne. *Grazia che trasforma*, 192-193.

⁶⁹ *Ibid.*, 203-209.

masculinos associados a Cristo, as teólogas priorizam a recuperação das tradições da Sabedoria, que interpretaram Cristo em imagens femininas.

As primeiras comunidades cristãs interpretaram a vida e a morte de Jesus dentro do horizonte de diferentes tradições teológico-judaicas, incluindo a tradição da Sofia. Primeiramente compreenderam Jesus como o mensageiro de Sofia e mais tarde como sendo ele próprio a presença encarnada de Sofia. A compreensão da atividade e da morte de Jesus em termos de Sofia-Deus lança suas raízes na vida de Jesus que provavelmente se entendeu como Profeta e filho de Sofia⁷⁰. Essas tradições são inspiradoras para a experiência atual de Cristo, no caminho da inclusividade, da práxis do amor na Igreja e na realidade social. A experiência de Cristo-Sofia gera a igualdade fundamental das tradições do batismo e do martírio, nas quais mulheres e homens são pela graça igualmente transformados em *imagem de Cristo* (cf. Gl 3, 27-28; 2Cor 3,18; Rm 8,29)⁷¹.

Conclusão

Cada inculturação interpreta com luz nova os símbolos de Deus recebidos da tradição e tende a acentuar um ou alguns, que mais diretamente falam para uma realidade concreta. Além disso, também pode fazer emergir símbolos inusitados. No contexto do feminismo, muitas imagens são reinterpretadas com luz nova, mas o destaque, sem dúvida, é colocado nos símbolos femininos. De certa forma, na Igreja, as múltiplas inculturações são mediações que, como os símbolos, aludem ao Mistério. Nenhuma é exaustiva, mas todas são intercambiáveis, na medida em que se referem à experiência salvífica de Cristo entre nós. São equivalentes, no sentido de que cada inculturação aponta igualmente para a totalidade do Mistério, a partir de um horizonte cultural distinto.

A linguagem teológica em cada inculturação é sempre uma linguagem humana, e como tal participa das mesmas dificuldades e possibilidades: falar do Mistério que não cabe em nenhum limite, mas que dele o universo inteiro fala, e as relações centradas no amor verdadeiro o visibilizam. O Mistério que de modo pleno se fez presente e visível na vida de Jesus, inteiramente centrada no Deus do

⁷⁰ FIORENZA, Elizabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher*, 168.

⁷¹ JOHNSON, E. A masculinidade de Cristo. *Concilium* 238 (1991/6) 120-129; aqui 127-128.

Reino, no Deus da práxis do amor. Então a linguagem só é teológica na medida em que aponta para essa presença, da qual fala o amor humano.

Não basta ter presente que toda palavra sobre esse Mistério de amor, participa do símbolo, no sentido de que é alusiva, aponta para sua presença, que está em tudo, mas que de tudo radicalmente se diferencia. Uma constante atenção para que os símbolos falem da presença real do Deus que Jesus Cristo nos mostra é igualmente necessária. Dada a realidade polivalente dos símbolos, não poucas vezes são utilizados com significados distorcidos, que já não comunicam o Deus de Jesus.

Se o contexto de relações mais igualitárias e justas que nos oferecem o horizonte epistemológico para o conhecimento mais verdadeiro de nossa realidade finita, com mais razão ainda, nos oferece o horizonte para a interpretação salvífica dos símbolos de Deus, recebidos da tradição ou os novos que surgem. A história bíblico-cristã nos é testemunha disso. Em épocas e em contextos nos quais predominam na Igreja relações de poder, de domínio, os símbolos de Deus e de Cristo, recebidos ou novos, são encaminhados de forma predominantemente para indicar um Deus poderoso, triunfante, protecionista e assim por diante. E em contextos de busca sincera de justiça e de comunidades centradas em relações mais igualitárias, os mesmos símbolos nos comunicam com mais fidelidade o que Deus desde sempre é para nós.

E isso tem um significado teológico fundamental: se são as relações mais centradas no amor que visibilizam Deus entre nós, então a linguagem que aponta para o Deus verdadeiro, o Deus de Jesus, só pode brotar de caminhos históricos mais voltados para a realização de relações igualitárias e justas. Falamos de caminhos, porque, em nossa realidade humana, essas relações nunca são plenamente realizadas. É certo que a palavra teológica, como palavra profética, pode gerar relações justas, porém dificilmente ela brota de contextos que de forma predominante estão fechados à ação salvífica de Deus. Afinal, Jesus - e seu movimento inclusivo - não fez brotar a palavra mais verdadeira sobre Deus desde suas relações íntegras e amorosas?

Na Teologia Feminista, a recuperação do símbolo feminino de Deus em caminhos de relações mais igualitárias e justas, não é apenas uma questão de linguagem, como se fosse um fator irrelevante, que interessa somente a algumas

peessoas, particularmente as mulheres, senão uma questão teológica fundamental. Em primeiro lugar, porque brota de contextos históricos libertários, de ruptura de relações assimétricas que negam o amor de Deus em nós. Em segundo, porque colabora para recuperar o caráter simbólico de toda a nossa linguagem sobre Deus, minando a tendência espontânea de identificar a Divindade com o símbolo masculino. E em terceiro, porque afirma a equivalência da mulher e do homem para simbolizar Deus, a partir da igualdade inscrita na criação em Cristo.

Uma boa dose “desse vinho novo”, ou seja, do uso de símbolos femininos de Deus, se torna, no contexto atual, uma mediação indispensável para que se chegue a uma linguagem equivalente em relação a símbolos masculinos, e sobretudo para que uma nova linguagem ajude a Igreja a celebrar com mais fidelidade Cristo entre nós, em comunidades inclusivas, nas quais mulheres e homens formem um *discipulado de iguais*, e contribuam na realização de sociedades mais inclusivas e justas.

Para terminar, segue um belo poema, no qual, Delir utiliza a metáfora da Mãe para falar com criatividade da Divindade Criadora.

O Parto Do Universo

No princípio,
o amor tomou conta do coração
E das entranhas da Mãe Divina.
Ela ficou grávida e foi gerando, em seu seio,
este imenso Universo.

Quando chegou a hora,
a Mãe Divina deu à luz o firmamento,
os astros e as estrelas, os planetas
e os cometas.

Ao nascer a Terra, suas entranhas comoveram-se:
“É muito bonita” – disse ela.
E então chamou o sol para iluminar e aquecer
este planeta escolhido e amado.
Chamou a lua e as estrelas
para lhe dar mais vida e beleza.

A Mãe Divina gerou a água
e tornou a Terra fecunda.
E foram nascendo plantas pequenas e grandes,
com flores e frutos.

Surgiram peixes na água e pássaros no céu,
animais de toda espécie
nas planícies e montanhas,
nos campos e florestas.

E a Mãe Divina
olhou para o fruto de suas entranhas
e viu que tudo era muito bom!

E quis dar à terra
o maior de todos os presentes:
a capacidade de amar.
Por isso, gerou o homem e a mulher,
à sua imagem e semelhança.

Olhou para eles e disse:
“Como se parecem comigo!
Cresçam e cuidem da Terra,
façam dela uma habitação agradável!”

A Mãe Divina viu que tudo era muito belo,
sentiu que tudo era muito bom!
E fez uma grande festa
para celebrar o nascimento do mundo.

(Delir Brunelli)