

Priscila Cirino Teixeira

**A TRINIFICAÇÃO COMO AÇÃO TRANSFORMANTE DO DEUS
TRIÚNO NA VIDA DE BATIZADAS E BATIZADOS**

UMA PROPOSTA FEMINISTA A PARTIR DA ONTOLOGIA DA RELAÇÃO DE
CATHERINE LACUGNA

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Coorientador: Prof. Dr. Ángel Cordovilla Pérez

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2025

Priscila Cirino Teixeira

**A TRINIFICAÇÃO COMO AÇÃO TRANSFORMANTE DO DEUS
TRIÚNO NA VIDA DE BATIZADAS E BATIZADOS**

UMA PROPOSTA FEMINISTA A PARTIR DA ONTOLOGIA DA RELAÇÃO DE
CATHERINE LACUGNA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
para obtenção do título de Doutora em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Coorientador: Prof. Dr. Ángel Cordovilla Pérez

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Teixeira, Priscila Cirino

T266t A trinificação como ação transformante do Deus Triúno na vida de batizadas e batizados: uma proposta feminista a partir da ontologia da relação de Catherine LaCugna / Priscila Cirino Teixeira. - Belo Horizonte, 2025.

422 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori.

Coorientador: Prof. Dr. Ángel Cordovilla Pérez.

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Trindade. 2. Trinificação. 3. Teologia feminista. 4. LaCugna, Catherine Mowry. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Cordovilla Pérez, Ángel. III. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. IV. Título.

CDU 231.01

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Priscila Cirino Teixeira

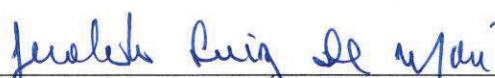
**A TRINIFICAÇÃO COMO AÇÃO TRANSFORMANTE DO DEUS TRIÚNO NA
VIDA DE BATIZADAS E BATIZADOS**

UMA PROPOSTA FEMINISTA A PARTIR DA ONTOLOGIA DA RELAÇÃO DE
CATHERINE LACUGNA

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutora em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

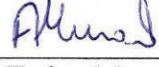
Belo Horizonte, 29 de outubro de 2025.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori (Orientador) / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Ángel Cordovilla Pérez / Universidad Pontificia Comillas (Coorientador)


Prof. Dr. Francys Silvestrini Adão / FAJE


Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad // FAJE


Profa. Dra. Jaci de Fátima Souza Candiotti / PUC PR

Àquelas mulheres que, tendo me animado a ir
sempre além, inspiram meus sonhos.
E àquelas que, partilhando comigo suas dores,
motivam minha luta por justiça.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus em quem sou, me move e existo, a Jesus, que iniciou em mim tão grande obra, à Ruah Divina, conhecedora e guia de todos os caminhos, agradeço o dom da vida, o chamado à consagração, a vocação teológica; agradeço ainda por fazerem acontecer antes em mim o que seria esta pesquisa.

Ao Anderson e ao Francys, amigos de todas as horas, agradeço, especialmente, por celebrarem minhas conquistas, abraçarem minhas dores, ouvirem meus lamentos, caminharem ao meu lado nos vales tenebrosos e nos pastos verdejantes.

Às minhas irmãs de comunidade Celia, Letícia, Sibele e Teresa, ao meu irmão Guilherme, à minha prima Marina, às amigas Karen, Pollyanna e Rocío, aos amigos Henrique, João Gustavo, Rodolfo e Willian, muito obrigada por, de formas tão diversas, sustentarem meu percurso nestes anos de estudo.

À Eva Gislane Barbosa e à Perla Cabral Duarte Doneda, com quem tenho a alegria de partilhar, desde março deste ano, a coordenação da Rede Brasileira de Teólogas, meu agradecimento por serem companheiras na árdua e prazerosa missão de impulsionar a construção do nosso ser, em rede, teólogas promotoras de justiça de gênero, parceiras de outras tantas lutas contra múltiplas formas de opressão.

Ao meu orientador professor Geraldo Luiz De Mori, agradeço, principalmente, a apostila constante, e de longa data, no meu potencial teológico.

Ao meu coorientador professor Ángel Cordovilla Pérez, minha gratidão pela acolhida generosa e sincera no período da pesquisa realizado em Madrid.

À professora Aparecida Maria de Vasconcelos, agradeço por me contagiar o apreço pelo rigor metodológico e por um alto padrão de honestidade intelectual.

E a tantas outras pessoas que colaboraram, às vezes sem nem saber, para que a conclusão desta etapa fosse possível, meu sincero agradecimento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

“Santíssima Trindade, [...] te consagro todo o meu ser.
Com todo meu filial afeto, te entrego, Pai do Céu,
a vida que por puro amor me deste e conservas [...].
Quero, Jesus, te seguir o mais de perto possível
e fazer de tua vida e do teu evangelho meu único caminho, verdade e vida. [...]
Espírito Santo, Senhor e doador da Vida de Deus a toda a Igreja de Cristo,
me ponho em tuas mãos para que me transformes em Cristo
e, como a Ele, me guies até as provas mais extremas de amor
a Deus e a toda a humanidade [...]”.

Fórmula de Consagração
Fraternidade Missionária Verbum Dei

RESUMO

Esta investigação apresenta a *trinificação* – noção afim à de *theōsis* – como um conceito teológico inovador, através do qual se pretende explicitar a dimensão trinitária do processo de deificação humana. O objetivo principal da pesquisa é evidenciar a dinâmica de trinificação como ação transformante do Deus Triúno na vida de cristãs e cristãos. Para tanto, é proposta, inicialmente, uma visão de teologia trinitária (Parte I), com base na qual se fundamentará a posterior reflexão sobre a trinificação. Adotando a metodologia teológico-feminista – que, de fato, orientará toda a investigação –, tal visão parte especialmente da “ontologia da relação” de Catherine Mowry LaCugna, contando ainda com significativos aportes do pensamento de Elizabeth Johnson. O estudo dedicará um capítulo a cada uma das pessoas divinas, trazendo à tona interpretações patriarcais e/ou sexistas da doutrina trinitária e resgatando alternativas que, embora relegadas ao longo do tempo, sejam capazes de fundamentar novas formulações teológicas conformes à compreensão feminista. Complementando esse percurso, o pensamento de LaCugna será retomado, com especial atenção à sua compreensão da pessoalidade e à pericorese como dinâmica relacional em mútua permeação e reciprocidade. A seguir, adentrar-se-á o terreno propriamente dito da trinificação (Parte II). Elucidar-se-á como a ação graciosa do Deus Triúno transfigura batizadas e batizados em uma conformação peculiar com o Filho, o Espírito Santo e o Pai, culminando em uma exposição sobre a nova relacionalidade trinificada à imagem do Deus Triúno. Essa explicitação será precedida por uma recapitulação das diversas perspectivas a respeito da *theōsis* na história do cristianismo e sucedida por um breve estudo sobre as Famílias Eclesiais de Vida Consagrada da Igreja Católica como possíveis concretizações carismáticas da dinâmica trinificadora.

Palavras-chave: Trinificação. Catherine LaCugna. Ontologia da relação. Teologia feminista. Famílias Eclesiais de Vida Consagrada.

ABSTRACT

This investigation presents *trinification* – a notion related to *theōsis* – as an innovative theological concept through which the Trinitarian dimension of the process of human deification is explored. The research's primary objective is to highlight the dynamic of trinification as a transformative action of the Triune God in the lives of Christians. To accomplish this, a vision of Trinitarian theology is first proposed (Part I), which will serve as the foundation for the later reflection on trinification. Adopting a feminist theological methodology – which, in fact, guides the entire investigation – this vision draws especially from Catherine Mowry LaCugna's “ontology of relation” and also includes significant contributions from the thought of Elizabeth Johnson. The study will dedicate one chapter to each of the divine persons, bringing to light patriarchal and/or sexist interpretations of Trinitarian doctrine, while also recovering alternatives that, although marginalized over time, are capable of grounding new theological formulations consistent with a feminist understanding. Complementing this trajectory, LaCugna's thought will be revisited, with particular attention to her understanding of personhood and to perichoresis as a relational dynamic in mutual permeation and reciprocity. Subsequently, the research will turn to the specific topic of trinification (Part II). It will clarify how the graceful action of the Triune God transfigures baptized women and men into a distinctive conformity with the Son, the Holy Spirit, and the Father, culminating in an exposition of the new trinified relationality shaped in the image of the Triune God. This explanation will be preceded by a summary of various perspectives on *theōsis* throughout Christian history. And, at last, it will be followed by a brief study on the Ecclesial Families of Consecrated Life in the Catholic Church as possible charismatic realizations of the trinifying dynamic.

Keywords: Trinification. Catherine LaCugna. Ontology of Relation. Feminist theology. Ecclesial Family of Consecrated Life.

LISTA DE ABREVIATURAS, SÍMBOLOS E SIGLAS

† = data de morte

// = paralelo

1Cor = Primeira Carta aos Coríntios

1Cr = Primeiro Livro de Crônicas

1Jo = Primeira Carta de João

1Pd = Primeira Carta de Pedro

1Rs = Primeiro Livro dos Reis

1Ts = Primeira Carta aos Tessalonicenses

2Cor = Segunda Carta aos Coríntios

2Pd = Segunda Carta de Pedro

2Tm = Segunda Carta a Timóteo

Adv. Haer. = *Adversus Haereses*, Ireneu de Lião

Adv. Herm. = *Adversus Hermogenem*, Tertuliano

Adv. Marc. = *Adversus Marcionem*, Tertuliano

Ap = Apocalipse

AT = Antigo Testamento

At = Atos dos Apóstolos

BJ = Bíblia de Jerusalém, São Paulo

c. = cerca de

Cân. = cânon

cap. = capítulo

Cf. = conforme

Cl = Carta aos Colossenses

CDC = Código de Direito Canônico

CFMVD = Constituições da Fraternidade Missionária Verbum Dei

CIVCSVA = Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica

De Civ. Dei = *De Civitate Dei*, Agostinho

De fide cath. c. Iud. = *De fide catholica contra Iudaeos*, Isidoro de Sevilha

DH = H. Denzinger-P. Hünermann, Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral, São Paulo

Dn = Daniel

DIVCSVA = Dicastério para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica

Dt = Deuteronômio

Eclo = Eclesiástico

Ef = Carta aos Efésios

Epist. = *Epistulae*, Gregório Nazianzeno

Ex = Éxodo

Ex. Gal. = *Expositio Epistulae Ad Galatas*, Agostinho

Ez = Ezequiel

FAJE = Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

FEVC = Famílias Eclesiais de Vida Consagrada

Fl = Carta aos Filipenses

Fm = Carta a Filêmon

FMVD = Fraternidade Missionária Verbum Dei

FT = *Fratelli Tutti*, Francisco

Gl = Carta aos Gálatas

Gn = Gênesis

Gn. litt. inp. = *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Agostinho

H. de Fid. = *Hymni de Fide*, Efrém, o Sírio

Hb = Carta aos Hebreus

HE = História Eclesiástica, Pseudo-Dionísio Areopagita

In Jo. = *Commentarius in Jo*, Cirilo de Alexandria

Is = Isaías

ISE = *Iucunda Semper Expectatione*, Leão XIII

Jo = Evangelho de João

Jr = Jeremias

Lc = Evangelho de Lucas

LG = *Lumen Gentium*, Concílio Vaticano II

LS = *Laudato Si'*, Francisco

LXX = Bíblia dos Setenta

Mc = Evangelho de Marcos

Ml = Malaquias

Mq = Miquéias

Mt = Evangelho de Mateus

NFVC = Novas Formas de Vida Consagrada

NT = Novo Testamento

Orat. = *Orationes*, Gregório Nazianzeno

par. = paralelo(s)

Resp. Tib. = *Responsio ad Tiberium*, Cirilo de Alexandria

Rm = Carta aos Romanos

Sb = Sabedoria

ScG = *Suma contra os Gentios*, Tomás de Aquino

séc. = século

Sl = Salmos

ss = seguintes

ST = *Suma Teológica*, Tomás de Aquino

Super Dion. myst. theol. = *Super Dionysii Mysticam theologiam*, Alberto Magno

Tb = Tobias

TF = Teologia Feminista

Tract. Ps. = *Tractatus super Psalmos*, Hilário de Poitiers

Trin. = *De Trinitate*, Dídimos, o Cego

v. = versículo(s)

VC = *Vita Consecrata*, João Paulo II

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	27
PARTE I: TEOLOGIA TRINITÁRIA EM PERSPECTIVA FEMINISTA.....	37
INTRODUÇÃO.....	37
1 ESTADO DA QUESTÃO: PRIMEIRA ABORDAGEM.....	41
1.1 A revitalização da teologia trinitária no século XX	41
1.1.1 A teóloga Catherine LaCugna no campo da teologia trinitária contemporânea	42
1.1.2 A repercussão de <i>God for us</i> : críticas e desdobramentos.....	49
1.2 Orientação metodológica: teologia feminista.....	56
1.2.1 A originalidade e o “lugar de fala” da teologia feminista	57
1.2.2 O método da teologia feminista	61
1.2.3 A teologia feminista e o discurso sobre Deus	65
1.2.4 A teologia trinitária feminista no cenário latino-americano.....	68
1.3 A ontologia da relação de Catherine LaCugna: uma visão panorâmica.....	71
1.3.1 O isolamento da Trindade na teologia e na vida cristã.....	72
1.3.2 O conceito de “relação” e a revitalização da doutrina trinitária	74
1.3.3 Linguagem adequada para falar de Deus: teologia em modo doxológico	76
1.3.4 O axioma rahneriano: aproximações e distanciamentos	79
1.3.5 A ontologia da relação como “modelo” trinitário	84
1.3.5.1 <i>Exitus e redditus: a Patre ad Patrem</i>	85
1.3.5.2 As notas da pessoalidade	87
1.3.5.3 A vivência da fé trinitária	89
2 CREIO EM DEUS PAI: “HÁ UM SÓ DEUS E PAI DE TODOS” (Ef 4,6).....	91
2.1 Deus Pai e sociedade patriarcal: a limitação do Nome.....	93
2.2 Quando Jesus diz “Pai”: ressituir o Nome	98
2.2.1 Quando Jesus diz “Pai”, responde a quem lhe chama “Filho”	101
2.2.2 Quando Jesus diz “Pai”, revela o Deus que só o Filho conhece(ia).....	103
2.2.3 Quando Jesus diz “Pai”, revela que Deus ama sem distinção	106
2.2.4 Quando Jesus diz “Pai”, revela a quem Deus ama com predileção	107
2.3 A teologia feminista diz “Pai”? Reinventar o Nome	109
2.3.1 “Origem sem Origem”	112
2.3.2 Criador.....	115

2.3.3	Mãe	117
2.3.4	Casa.....	123
3	CREIO EM JESUS CRISTO: “HÁ UM SÓ SENHOR” (Ef 4,5).....	127
3.1	E o Verbo se fez homem? Problematização.....	127
3.2	“E o Verbo se fez carne”. Possibilidades.....	133
3.2.1	O Verbo encarnado: êxtase singular e irrepetível da divindade e da humanidade	134
3.2.2	Mistério pascal: amor, graça e esperança para todas/os	139
3.3	Jesus: Cristo, Senhor, Filho, Irmão. Releituras	142
3.3.1	Jesus, o Cristo	144
3.3.2	“Um só Senhor”	148
3.3.3	O Filho Unigênito	152
3.3.4	Primogênito entre muitos/as irmãos/ãs	157
4	CREIO NO ESPÍRITO SANTO: “HÁ UM SÓ CORPO E UM SÓ ESPÍRITO” (Ef 4,4)..	161
4.1	“Esquecimento” do Espírito Santo na tradição católica.....	162
4.2	<i>Ruah e Sofia</i> : prêmios de consolação?.....	166
4.2.1	A “descoberta” de expressões femininas referidas ao Espírito Santo.....	166
4.2.2	Críticas feministas ao uso feminista de <i>Ruah e Sofia</i>	170
4.2.3	Na confluência entre <i>Ruah Divina</i> e Espírito Santo	172
4.3	Espírito de Deus: comunhão, liberdade, dom, amor.....	174
4.3.1	“A comunhão do Espírito Santo esteja com todos vós” (2Cor 13,13).....	174
4.3.2	“Onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2Cor 3,17)	177
4.3.3	“A casa inteira ficou cheia do perfume” (Jo 12,3).....	182
4.3.4	“O amor de Deus foi derramado... pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5)	185
5	DEUS TRIÚNO: PARA NÓS, EM NÓS, POR NÓS, ENTRE NÓS, ALÉM DE NÓS...191	191
5.1	Um modelo trinitário quiástico	191
5.2	Pessoas como relação e em relação	197
5.3	Pessoas extáticas e em reciprocidade	202
5.4	Pessoas oprimidas	211
5.5	Notas da pessoalidade.....	215
5.6	“Comunhão com o Deus Vivo por Cristo no Espírito Santo”	222
5.7	Pericorese: “permeação mútua e recíproca de cada pessoa com e nas outras pessoas”	228
5.8	“Pai, eu lhes dei a conhecer o teu nome... para que o Amor com que me amaste esteja neles e eu neles” (Jo 17,26)	234
	CONCLUSÃO DA PARTE I	239

PARTE II: TRINIFICADAS/OS PELA AÇÃO TRANFIGURANTE DO DEUS TRIÚNO	241
INTRODUÇÃO	241
6 ESTADO DA QUESTÃO: <i>THEÓSIS</i> E TRINIFICAÇÃO	243
6.1 Novo Testamento	245
6.2 Patrística	249
6.3 Teologia Medieval	278
6.4 Teologia Moderna	286
6.5 Teologia Contemporânea	292
7 A TRINIFICAÇÃO DAS/OS BATIZADAS/OS EM NOME DO PAI, DO FILHO E DO ESPÍRITO SANTO	309
7.1 “Há uma só fé, um só batismo” (Ef 4,5)	309
7.2 “Destinou-os a se configurarem com a imagem de seu Filho” (Rm 8,29)	315
7.3 “Sede santos, porque eu, vosso Deus, sou santo” (Lv 19,1)	322
7.4 “Sede, pois, imitadores de Deus como filhos queridos” (Ef 5,1)	327
7.5 “Vós sois um só em Jesus Cristo” (Gal 3,28): nova relationalidade	331
8 CONCRETIZAÇÕES CARISMÁTICAS DA TRINIFICAÇÃO	345
8.1 As “Novas Formas de Vida Consagrada” na história recente da Igreja Católica	348
8.2 Famílias Eclesiais de Vida Consagrada e configuração trinitária	357
8.3 A dinâmica trinificadora no contexto de uma Família Eclesial de Vida Consagrada	362
CONCLUSÃO DA PARTE II	377
CONCLUSÃO GERAL	379
REFERÊNCIAS	387
ANEXOS	407

INTRODUÇÃO GERAL

A concepção da trinificação – temática central desta pesquisa – como um conceito teológico inovador, bem como o entendimento de seu significado e sua relevância para a teologia trinitária contemporânea, surgiu em um fecundo entrelaçamento entre nosso próprio percurso vocacional, como missionária consagrada da Fraternidade Missionária Verbum Dei, e a formação acadêmica em teologia, em suas etapas de graduação e mestrado. Por isso, a explicitação do que instigou essa investigação tem, em certo sentido, um caráter autobiográfico, cuja descrição, apresentada em nossa dissertação de mestrado, retomamos aqui, com algumas modificações e acréscimos¹.

O pano de fundo desse processo é, certamente, a vivência – iniciada em 1997² – de uma espiritualidade e de um carisma eminentemente trinitários. Um marco significativo nesse itinerário foi a leitura, em 2003, da Exortação Apostólica *Vita Consecrata*³ durante a etapa formativa de votos temporários. Na ocasião, a compreensão da vida consagrada como “existência transfigurada” (VC, n. 35) teve forte ressonância pessoal. Posteriormente, na graduação em Teologia, cursada entre 2004 e 2006 na Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, a disciplina de Trindade, ministrada pelo professor Ulpiano Vázquez Moro, constituiu outro marco importante. A autocomunicação de Deus tornou-se tema da monografia de conclusão de curso, orientada pelo mesmo professor.

Daí seguiu-se a preparação para os votos perpétuos em 2008. Na partilha com outras companheiras de caminho e na própria existência, foi surgindo uma intuição sobre o “acontecimento trinitário” em vidas concretas, o que tomou forma na etapa subsequente. Como formadora do Curso de Formação (Noviciado), de 2009 a 2011, deu-se a oportunidade de acompanhar espiritualmente quem se iniciava no caminho da consagração e, assim, testemunhar a ação do Espírito Santo de forma singular. Os Exercícios Espirituais de 2012 selaram essa percepção em uma releitura, bastante fecunda e iluminadora, do caminho percorrido até ali.

¹ TEIXEIRA, Priscila Cirino. *A autocomunicação do Deus Triúno e a Confessio Trinitatis*: contribuições para uma teologia trinitária da vida consagrada. 93 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2020, p. 9. Para a formatação do presente trabalho e normatização das referências bibliográficas, seguimos as orientações do manual: VASCONCELOS, Aparecida Maria; ROCHA, Zita Mendes; ALVES, César Andrade. *Orientações para elaboração de trabalhos científicos*. 5.ed. Belo Horizonte: FAJE, 2022. Nos casos omissos neste manual, aplicamos as normas da ABNT.

² Neste ano, iniciou-se nossa participação como jovem universitária em grupos de oração e partilha de fé na Universidade Federal de Minas Gerais, guiados por missionárias da Fraternidade Missionária Verbum Dei. Posteriormente, em fevereiro de 2000, começamos nosso percurso no Noviciado – denominado “Curso de Formação” – dessa mesma Fraternidade.

³ JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Vita Consecrata*: sobre a vida consagrada e sua missão na Igreja e no mundo. 6.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

Concretamente nesses Exercícios, surgiu pela primeira vez a ideia de um nome específico para o que vinha sendo percebido: *trinidificación*⁴. A essa altura, nossa compreensão se limitava ao âmbito da vida consagrada e foi com essa perspectiva que formulamos o projeto de pesquisa do mestrado, que culminou, em 2020, com a dissertação intitulada *A autocomunicação do Deus Triúno e a Confessio Trinitatis: contribuições para uma teologia trinitária da vida consagrada*, cujos fundamentos a respeito da Trindade partiram das elaborações teológicas de Karl Rahner e de Catherine Mowry LaCugna, com quem tivemos, na ocasião, o primeiro contato por meio de sua obra *God for Us: The Trinity and Christian Life*⁵.

Durante a investigação realizada no mestrado, fomos identificando com mais clareza que aquilo que então estávamos denominando “trindificação” não era uma dinâmica restrita à vida consagrada, mas se referia a todas as batizadas e batizados e, inclusive, a toda a humanidade. Assim, foi nascendo o projeto de pesquisa que seria desenvolvido, em seguida, no doutorado.

Ainda no período do mestrado, outro fato significativo imprimiu novo rumo a nosso fazer teológico. Trata-se da “descoberta” de nossa identificação – já presente, mas não conscientemente explicitada – como teóloga feminista. A partir daí, estabelecemos a teologia feminista⁶ como orientação metodológica desta pesquisa⁷, o que se manifestará de diversos modos, conforme indicaremos mais adiante.

Fazemos finalmente menção a outras duas experiências oracionais fundamentais para esse percurso: os Exercícios Espirituais de 2018 e os de 2021, nos quais alguns elementos primordiais de nossa reflexão começaram a vir à luz. A descrição de todo este itinerário – que

⁴ O termo apareceu, inicialmente, em espanhol, uma vez que vivíamos na Espanha à época.

⁵ LACUGNA, Catherine Mowry. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco, CA: Harper One, 1993.

⁶ Apresentamos, a modo de introdução, uma definição de teologia feminista, esclarecendo que tal abordagem teológica será devidamente descrita, no capítulo 1 (seção 1.2): “Por teologia feminista cristã, entendo uma reflexão sobre Deus e sobre todas as coisas à luz de Deus, que se posiciona conscientemente ao lado de todas as mulheres do mundo inteiro, valorizando explicitamente a sua humanidade autêntica e, ao mesmo tempo, expondo e criticando a sua contínua violação através do sexismo, que é, em si mesmo, um paradigma onipresente de um relacionamento injusto” (JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que é: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 25).

⁷ “It is now a principle of contemporary hermeneutics that all interpretation is conditioned by the presuppositions and prejudgments of the interpreter and feminist thinkers usually identify their social locations and presuppositions. This move is taken in an effort to be as clear as possible about the perspectives that govern particular lines of thought and argument”. CARR, Anne E. The New Vision on Feminist Theology: Method. In: LACUGNA, C. M. (Ed.) *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. San Francisco: HarperCollins, 1993, p. 9. Esclarecemos, para efeitos metodológicos, que as citações diretas cujos originais se encontram em alguma língua estrangeira aparecerão, no corpo do texto, diretamente traduzidas ao português, com reprodução do original na respectiva língua na nota de rodapé. Feito esse esclarecimento, dispensamos o uso da anotação “tradução nossa” a cada ocorrência. Além disso, informamos que citações apresentadas em notas explicativas com o fim de complementar o conteúdo exposto, quando em idioma estrangeiro, não serão traduzidas, evitando, assim, um aumento excessivo do conteúdo das notas de rodapé.

pode parecer demasiadamente pormenorizado – parece-nos importante para evidenciar uma característica relevante de nossa pesquisa: ela se entreteceu em uma inter-relação dinâmica entre oração, vida e estudo acadêmico. Esse fato nos levou a aderir, de modo quase espontâneo, a alguns dos pilares da teologia de Catherine LaCugna – que é, como explicaremos a seguir, a principal referência teórica desta investigação. Eis os referidos pilares: (1) “a vida de oração da Igreja e da/o⁸ própria/o teóloga/o é um *sine qua non* do labor teológico”⁹; (2) “creio – e posso estar em minoria – que fazer teologia adequadamente significa explicitar a unidade entre exegese, liturgia, doutrina, confissão, contemplação e ética”¹⁰; (3) “a doutrina da Trindade [...] é a síntese da fé cristã, não sua premissa. A *vida de Deus conosco* é a premissa, o contexto, o horizonte da fé; a *doutrina* articula a natureza ou o significado dessa fé”¹¹. Com essas convicções em mente e tendo apresentado os elementos que motivaram nossa pesquisa, passamos, agora, a apresentar a hipótese central da investigação, bem como seus objetivos e suas principais fontes.

A intenção primordial desta pesquisa é – como o seu próprio título indica – evidenciar a dinâmica de trinificação como ação transformante do Deus Triúno na vida de batizadas e batizados. Entendemos que tal ação graciosa é capaz de transfigurar cristãs e cristãos, conduzindo-as/os à identificação com o Deus Triúno e com o seu modo de ser, conforme demonstraremos ao longo deste trabalho¹².

Esclarecemos que o conceito de *trinificação* é proposto como uma noção afim à de *theōsis*, no qual, porém, fica patente a referência à Trindade. Nosso termo foi formado a partir da tradução latina de *theōsis*¹³, a saber, *deificatio*, cujo surgimento se dá em duas etapas. Primeiramente, ao substantivo *dei* (Deus) é acrescentado *-ficare*, sufixo verbal (isto é,

⁸ No contexto da Teologia Feminista, no qual nos situamos, há diversas possibilidades de correção da linguagem predominantemente androcêntrica. Dentre elas, optamos geralmente por utilizar “a/o” (ou similares) para indicar, simultaneamente, as referências aos gêneros feminino e masculino. Em alguns casos, incluiremos explicitamente os vocábulos em ambos os gêneros para maior ênfase.

⁹ “[...] the prayer life of the Church and the theologian herself or himself is a *sine qua non* of theological work”. LACUGNA, Catherine M. Can Liturgy ever again become a Source for Theology? *Studia Liturgica*, v. 19, n. 1, p. 1-13, 1989, p. 8.

¹⁰ “I believe – and I may be in a minority – that to do theology properly means to exhibit the unity of exegesis, liturgy, doctrine, confession, contemplation, and ethics”. LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 4.

¹¹ “[...] the doctrine of the Trinity [...] is the summary of Christian faith, no its premise. The *life of God with us* is the premise, context, horizon of faith; *doctrine* articulates the nature or meaning of that faith”. LACUGNA, *God for Us*, p. 381, grifos da autora.

¹² Ainda que reconheçamos que os verbos “transformar” e “transfigurar” podem ter significados diversos, tomamo-los como sinônimos. Sinalizamos, ademais, que nosso entendimento de “transfiguração” não se relaciona com a compreensão do termo na tradição hesicasta.

¹³ Na dissertação, havíamos proposto o termo “trindificação”, partindo da língua portuguesa para sua conformação (TEIXEIRA, *A autocomunicação do Deus Triúno e a Confessio Trinitatis*, p. 77-78). Posteriormente, porém, percebemos que tomar o latim como referência poderia favorecer possíveis traduções do termo. Por isso, alteramos nosso entendimento prévio e adotamos “trinificação”.

formador¹⁴ de verbo), cujo sentido é “tornar-se” ou “fazer-se”¹⁵. Desse modo, temos *deificare*, que, literalmente, significa “tornar-se deus” ou “fazer-se deus”. A seguir, ao agregar *-tio* – sufixo nominal que indica “ação e resultado de ação, formando substantivos femininos, geralmente abstratos”¹⁶ – dá-se origem ao vocábulo *deificatio*, que designa, portanto, o ato de deificar ou o seu resultado. Por outro lado, temos *Trinitas* (Trindade), em que *-tas* é o sufixo nominal (que indica “qualidade ou condição”¹⁷) e *trin-* é o radical (referente a “três”)¹⁸. Tomamos, então, *trin-* e o unimos ao sufixo composto *-ficiatio*, conformando, assim, uma nova palavra: *trinificatio*¹⁹, traduzida em português como *trinificação*.

Antes, porém, de abordar a temática da trinificação, vimos necessário propor, na primeira parte da pesquisa, uma teologia trinitária, em perspectiva feminista, que fundamentará a posterior explicitação da trinificação das/os cristãs/ãos. Entendemos que tal estudo se situa no horizonte da retomada da teologia trinitária como norteadora de toda a reflexão teológica e da existência cristã concreta, iniciada sob o impulso renovador do Concílio Vaticano II. Nesse contexto, ressaltamos o pensamento de Catherine Mowry LaCugna, a quem tomaremos como referência teórica mais relevante em nossa investigação, tendo em conta tanto seus diversos artigos quanto sua principal obra, intitulada *God for Us: The Trinity and Christian Life* (1991)²⁰, que pode ser descrita como “um reflexo de seu ensino, de suas pregações e de suas conferências”²¹. Tendo cursado a graduação em Teologia na Seattle University, o mestrado (1974) e o doutorado (1979) na Fordham University, em 1981, LaCugna passou a lecionar na Faculdade de Teologia da Universidade de Notre Dame, em South Bend, Indiana, Estados

¹⁴ A formação de novos vocábulos em latim se dá, basicamente, de dois modos: por “composição, que compreende por sua vez a [...] justaposição (*res + publica* dando república) e a prefixação (*sub + mittere* > someter)” e por “derivação, que pode ser própria, isto é, baseada no uso de sufixos: *quercus + ea* > *quercia*, ou imprópria, isto é, baseada na transferência de uma palavra de uma classe morfossintática a outra. [...] Da mesma forma que em latim clássico, o processo de criação vocabular mais produtivo em latim vulgar parece ter sido a sufixação”, que é o caso que aqui nos interessa. (ILARI, Rodolfo. *Linguística Românica*. 3.ed. São Paulo: Ática, 1999, p. 120-121).

¹⁵ O sufixo *-ficare* é uma das (muitas) derivações do verbo *facio* (fazer): “[...] la langue en a formé d’autres [verbes] qui ne sont peut-être pas toujours tirés d’un substantif: [...] Les composés en *-fex*, comme *carnifex*, et en *-ficus* comme *magnificus*, ayant donné naissance à des verbes en *-ficare*, cette formation s’est multipliée, et l’on a eu, par une imitation plus ou moins fidèle, *ædificare*, *gratificari*, *terrificare*, *munificare*, etc” (BRÉAL, Michel; BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Étymologique Latin*. Paris: Librairie Hachette, 1914, p. 83-84).

¹⁶ FARIA, Ernesto. *Gramática Superior da Língua Latina*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1958, p. 278.

¹⁷ FARIA, *Gramática Superior da Língua Latina*, p. 278.

¹⁸ Quando o radical termina em consoante, habitualmente acrescenta-se uma vogal de ligação (no caso, a letra “i”), visando facilitar a pronúncia e a formação da palavra (LAVENCY, Marius. *VSVS. Grammaire Latine: Description du latin classique en vue de la lecture des auteurs*. Paris: Duculot, 1985, p. 126).

¹⁹ Aqui também é inserida a vogal de ligação. Analogamente, teremos, então, outros termos, tais como o verbo *trinificare* (trinificar) ou os adjetivos *trinifica* (trinificada) e *trinificus* (trinificado).

²⁰ Catherine LaCugna é também autora de *The Theological Methodology of Hans Küng* (1982) e editora do livro *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective* (1993), no qual escreveu um capítulo intitulado *God in Communion with Us: The Trinity*.

²¹ HILKERT, Mary Catherine. *The Mystery of Persons in Communion: The Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna. Word & World*, Saint Paul, v. 18, n. 3, p. 237-243, 1998, p. 238.

Unidos, onde permaneceu até 1997, quando morreu de câncer aos 44 anos²². Apesar de sua breve trajetória teológica, a autora produziu ainda diversos artigos sobre a doutrina trinitária e a relação entre teologia e liturgia, além de abordar temáticas recorrentes da teologia feminista.

Objetivando reconceber “a doutrina sobre a Trindade à luz do mistério de salvação”²³ e colaborar na recuperação da centralidade dessa doutrina para toda a teologia e para a fé cristã, em *God for Us*, LaCugna reconecta *oikonomia* e *theologia* na elaboração do que denomina “ontologia da relação”, cujo conteúdo oportunamente apresentaremos²⁴. Por enquanto, reproduzimos apenas a síntese que a própria autora faz do significado de seu programa teológico:

O projeto de restabelecer uma doutrina trinitária de Deus no centro da teologia cristã significará [...], entre outras coisas, rearticular a conexão intrínseca entre teologia e liturgia. Também significará fundamentalmente revisar a forma como pensamos a relação entre a economia da salvação e o ser de Deus. Isso requererá manter a identidade essencial entre *oikonomia* e *theologia* de um modo que faça a soteriologia decisiva para a teologia de Deus e que não desterro a Trindade das pessoas em uma esfera intradivina, não relacionada com a criatura. [...] Reconcebe[-se, assim,] a doutrina da Trindade como mistério de Deus que salva por meio de Cristo pelo poder do Espírito Santo²⁵.

Juntamente com LaCugna recorreremos, principalmente na primeira parte da investigação, à teologia trinitária da também estadunidense Elizabeth Johnson, condensada em sua obra *Aquela que é*²⁶. Embora tenham opções teóricas diversas, encontramos em ambas elementos que favoreceram a elaboração da teologia trinitária em perspectiva feminista que apresentaremos. Se, por um lado, LaCugna tem um estilo teológico ousado, que a faz se afastar de termos e visões clássicas da teologia trinitária, buscando em referências pré-nicenas as bases

²² Nessa época, LaCugna estava trabalhando no livro *Living in the Spirit of God, the Spirit of Christ*, que não chegou a ser publicado.

²³ LACUGNA, *God for Us*, p. 207-417.

²⁴ Apenas a modo de introdução ao que é proposto pela autora, trazemos duas breves citações: “Ontology, from ὄν, being. Ontology is a description of the nature of existence. A relational ontology assumes that to-exist means to-exist in relationship” (LACUGNA, *God for Us*, p. 306, nota 1); “[...] an ontology of relation [entails] a description of what it means to be a person and to exist as persons in communion” (LACUGNA, *God for Us*, p. 243).

²⁵ “The project of restoring a trinitarian doctrine of God to the center of Christian theology will [...] mean, among other things, rearticulating the intrinsic connection between theology and liturgy. It will also mean fundamentally revising the way we think about the relationship between the economy of salvation and the being of God. This will require maintaining the essential identity between *oikonomia* and *theologia* in a way that makes soteriology decisive for theology of God and does not banish the Trinity of persons to an intradivine sphere, unrelated to the creature. [...] reconceives the doctrine of the Trinity as the mystery of God who saves through Christ by the power of the Holy Spirit”. LACUGNA, *God for Us*, p. 210.

²⁶ JOHNSON, *Aquela que é*. Em virtude dos diversos problemas encontrados na tradução da edição brasileira, recorreremos ao texto original para efetuar correções e precisões, visando apresentar mais fielmente o pensamento da autora. As precisões e/ou correções serão, portanto, feitas a partir de: JOHNSON, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 1996.

para a construção de seu pensamento, por outro, Johnson visa “entrelaçar os fios recuperáveis da teologia clássica com as Escrituras e a visão feminista”²⁷, numa “proposta construtiva de renomear a Trindade usando imagens femininas”²⁸. Resgatando, portanto, aspectos dos projetos teológicos das duas autoras, empreenderemos nosso próprio itinerário, que iniciaremos com uma primeira abordagem do estado da questão de nossa temática.

Diferindo do que é mais usual em trabalhos deste porte, optamos, nesta pesquisa, por apresentar o *status quaestionis* relativo à nossa investigação em três momentos, situando, de maneira mais sistematizada, o que se refere à teologia trinitária (capítulo 1), à *theōsis/trinificação* (capítulo 6) e às famílias eclesiais de vida consagrada (capítulo 8, seção 8.1). Assim, em nosso primeiro capítulo, iremos, inicialmente, situar o pensamento de Catherine LaCugna como uma das grandes colaboradoras para a revitalização da teologia trinitária ocorrida no século XX. A seguir, apresentaremos a teologia feminista como abordagem metodológica priorizada na investigação. Por fim, exporemos os principais aspectos da ontologia da relação de nossa autora, a fim de favorecer uma compreensão inicial de seu pensamento, cujos elementos embasarão, em parte, os capítulos 2 a 4.

Nesses três capítulos, nosso estudo estará centrado no Pai (cap. 2), no Filho (cap. 3) e no Espírito Santo (cap. 4), seguindo a metodologia teológica feminista, especialmente segundo a formulação de Johnson, que consideramos ser bastante acorde à nossa perspectiva. “O seu método avalia os efeitos do sexismo na sociedade e no discurso teológico e, em seguida, concentra-se nos efeitos patriarcais debilitantes dos nomes, imagens e estrutura da Trindade na comunidade cristã e, em particular, na vida das mulheres”²⁹.

De modo similar ao que Johnson efetua, mas abordando não apenas as temáticas com as quais ela trabalha, seguiremos, nos três capítulos, uma estrutura semelhante: (1) explicitar interpretações e transmissões patriarcais e/ou sexistas da doutrina trinitária; (2) resgatar alternativas, nas Escrituras, na Tradição eclesial e na experiência das mulheres que tenham sido relegadas ao longo do tempo; (3) propor novas formulações teológicas e/ou novos modos de interpretar símbolos, imagens e práticas cristãs, de acordo com a compreensão feminista.

²⁷ “[...] weaving the retrievable strands from classical theology with both the Scriptures and feminist insight”. FOX, Patricia A. *God as Communion*: John Zizioulas, Elizabeth Johnson and the Retrieval of the Symbol of the Triune God. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2001, p. 133.

²⁸ “[...] constructive proposal for renaming the Trinity using female images”. FOX, *God as Communion*, p. 132.

²⁹ “Her method evaluates the effects of sexism within society and theological discourse and then focuses on the debilitating patriarchal effects of the names, imagery and structure of the Trinity on the Christian community and on women’s lives in particular”. FOX, Patricia A. The Trinity as Transforming Symbol: Exploring the Trinitarian Theology of Two Roman Catholic Feminist Theologians. *Pacifica: Australasian Theological Studies*, v. 7, n. 3, p. 273-294, Oct. 1994, p. 280.

Posteriormente, no capítulo 5, apresentaremos, de maneira pormenorizada, a ontologia da relação de LaCugna, na qual frisaremos sua compreensão da pessoalidade e da pericorese. Entre outros elementos, veremos como a autora explicita que o Deus Triúno e as criaturas existem e se encontram como pessoas em comunhão, afirmando que “a economia da criação, da salvação e da consumação é o lugar de encontro em que Deus e a criatura coexistem em um único mistério de comunhão e interdependência”³⁰. Finalizaremos o capítulo apontando os traços mais significativos do que entendemos ser uma teologia trinitária feminista com ênfase na relacionalidade.

Além das duas autoras já mencionadas, contaremos também, principalmente na primeira parte deste trabalho, com contribuições de teólogas latino-americanas, tais como Maria Clara Lucchetti Bingemer, Amparo Novoa Palacios, Olga Consuelo Vélez Caro e Jaci de Fátima Souza Candiotti. Na conjunção do pensamento dessas diversas autoras, buscaremos estabelecer uma contribuição original para a teologia trinitária em perspectiva feminista. Ressaltamos que, na América Latina, a maioria das teólogas feministas se dedica à teologia bíblica e à práxis cristã. São poucas as que têm a teologia sistemática como principal campo de investigação e ainda menos as que abordam a teologia trinitária. Consideramos, por isso, que nossa pesquisa trará avanços para o desenvolvimento dessa disciplina teológica, especialmente no que se refere às questões de gênero³¹ e suas implicações para a fé no Deus Triúno.

Já na segunda parte da investigação, intitulada “Trinificadas/os pela ação transfigurante do Deus Triúno”, adentraremos o terreno propriamente dito da trinificação. Reconhecemos que o conteúdo dos capítulos que conformam tal parte pode ser interpretado como uma conjunção entre antropologia teológica, teologia do batismo-crisma³², soteriologia e eclesiologia. Sem que

³⁰ “The economy of creation, salvation and consummation is the place of encounter in which God and the creature exist together in one mystery of communion and interdependence”. LACUGNA, *God for Us*, p. 250.

³¹ A categoria “gênero” surge, inicialmente, “entre as feministas americanas que queriam insistir no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’. ‘Gênero’ sublinhava também o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade. [...] Ademais, e talvez o mais importante, ‘gênero’ era um termo proposto por aquelas que defendiam que a pesquisa sobre mulheres transformaria fundamentalmente os paradigmas no seio de cada disciplina. As pesquisadoras feministas assinalaram muito cedo que o estudo das mulheres acrescentaria não só novos temas, como também iria impor uma reavaliação crítica das premissas e critérios do trabalho científico existente. [...] O gênero [como categoria analítica] se torna [...] uma maneira de indicar as ‘construções sociais’ – a criação inteiramente social das ideias sobre papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado”. (SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: TEIXEIRA, Heloísa [antes de 2023, Heloísa Buarque de Hollanda] (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 50-51.54). Em julho de 2023, Heloísa decidiu abandonar o sobrenome de seu primeiro marido (Buarque de Hollanda), adotando o sobrenome de sua mãe (Teixeira).

³² A escolha da expressão “batismo-crisma” – assim como o significado que damos ao termo “batismo” – acompanha as opções de Francisco Taborda, de cuja reflexão tomaremos alguns apontamentos para o desenvolvimento da seção 7.1 do capítulo 7. O autor assim descreve sua proposta: “Nesta obra se procurará ver o

isso deixe de ser verdade, consideramos, porém, que estaremos ainda no contexto da doutrina trinitária, concebida como “uma tentativa de dizer algo não apenas sobre Deus, ou apenas sobre a/o destinatária/o da autocomunicação divina, mas sobre o encontro de Deus com a humanidade e, de fato, com tudo o que existe”³³. Entendemos que é nesse encontro e a partir dele que acontece a trinificação humana, tornando as/os que são transformadas/os, progressivamente, mais conformes à imagem trinitária e, portanto, fazendo com que sejam manifestação da Trindade na história de salvação. Compreendemos ainda que a revelação divina na história da salvação pode ser percebida de forma privilegiada na vida daquelas/es que foram batizadas/os em nome do Deus Triúno³⁴ e, por isso, centramos nossa exposição no âmbito da comunidade cristã.

A fim de situar nossa própria elaboração no conjunto da tradição cristã, dedicaremos um capítulo (6) a percorrer a história do cristianismo para nela encontrar as diversas visões e perspectivas a respeito da *theōsis*. A seguir, no capítulo 7, que concentra os elementos mais originais e inéditos da pesquisa, pretendemos elucidar a trinificação das/os batizadas/os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, articulando sobretudo elementos das/os autoras/es anteriormente elencadas/os e nossa própria reflexão teológica. Finalmente, no último capítulo (8), explicitaremos a inspiração espiritual-carismática que deu origem à nossa concepção da trinificação. Para tanto, nossa atenção se voltará para as Famílias Eclesiais de Vida Consagrada³⁵, a fim de verificar em que medida tais instituições da Igreja Católica podem ser consideradas concretizações carismáticas³⁶ da dinâmica trinificadora. Nossa aprofundamento a esse respeito pretende contribuir para um maior esclarecimento da identidade destes institutos

batismo e a confirmação em sua fundamental unidade. Por isso muitas vezes se falará de batismo, significando o conjunto dos dois sacramentos, tal como se fazia na Igreja Antiga; outras vezes se tratará de escrever ‘batismo-crisma’ ou ‘batismo-confirmação’, ligando-os por hífen e usando o verbo no singular, para acentuar a unidade” (TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 26).

³³ “The doctrine of the Trinity is an attempt to say something not only about God, or only about the recipient of the divine self-communication, but about the encounter between God and humankind and indeed with everything that exists”. LACUGNA, *God for Us*, p. 320.

³⁴ O que não significa que tal processo transformante não se possa dar em todos os seres humanos. O desenvolvimento desse aspecto, porém, ultrapassa o escopo desta pesquisa.

³⁵ “Se trata de instituciones con una diversa composición de los miembros y una estructura organizativa pluriforme, que desde la unidad y comunión presentan diversas realidades: vida contemplativa, apostólica, secular, compuesta por hombres y mujeres, célibes, clérigos y laicos, con un proyecto común de vida evangélica y de servicio apostólico”. GROSSO GARCÍA, Lourdes *et al.* “Nos han llamado”: Familia Eclesial de Vida Consagrada. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Vocación y carisma: La vivencia de las Familias Eclesiales*. Madrid: Edice, 2021, p. 30.

³⁶ Conceito tomado de Lourdes Grosso García. A autora entende que princípios fundamentais da fé cristã se concretizam em realidades e âmbitos da vida eclesial, dando origem a “concretizações” de tais princípios. Quando essas concretizações se dão em instituições com carismas fundacionais específicos, Grosso García fala, então, de “concretizações carismáticas”. GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Mirad cómo se aman: las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la comunión eclesial*. Madrid: Edice, 2015, p. 31-33 e 83-92.

a partir de uma fundamentação teológica relevante, e não apenas à luz de questões canônicas, já bastante exploradas.

Sinalizamos ainda que, no que se refere ao estudo sobre a *theōsis* (capítulo 6), nossa principal referência serão as obras de Norman Russell³⁷, um dos maiores estudiosos do assunto na atualidade. Já no capítulo 7, além de recorrer a alguns/umas biblistas para fundamentar nossa elaboração e a teólogas/os que já fazem parte do percurso da primeira parte da pesquisa, acolheremos também contribuições oriundas do Sínodo sobre a Sinodalidade, recentemente celebrado na Igreja Católica e, atualmente, em sua fase de implementação. Finalmente, no capítulo 8, em virtude da especificidade de sua temática, iremos nos apoiar em escritos de canonistas e teólogas/os pertencentes a algumas Famílias Eclesiais de Vida Consagrada, bem como em textos do patrimônio histórico-carismático da Fraternidade Missionária Verbum Dei.

Tendo explicitado os elementos introdutórios que balizam nossa investigação, antes de iniciar nosso percurso teológico, importa acrescentar algumas considerações metodológicas. Em virtude de nossa adesão à perspectiva feminista, utilizaremos uma terminologia que evidencie tanto o gênero masculino como o feminino, evitando o uso de termos masculinos em um sentido que se pretende abarcador de ambos os gêneros. Para tanto, além do recurso já indicado³⁸, explicitaremos o feminino nas traduções quando isso não for evidente. Ademais, além da abordagem dos temas segundo o enfoque teológico-feminista, seguindo a metodologia que explicitaremos no capítulo 1³⁹, priorizamos, sempre que possível, o recurso a autoras, entendendo ser esta uma forma de visibilizar o trabalho acadêmico produzido por mulheres. Esclarecemos ainda que nossa proposta teológica privilegia a etapa construtiva do método feminista, expondo mais brevemente os elementos de denúncia das estruturas patriarcais em suas manifestações eclesiais e teológicas e dedicando maior espaço à dimensão propositiva.

Tomando as palavras que Deus dirige ao profeta Jeremias (Jr 1,4.10) como direcionadas às teólogas feministas, consideramo-nos constituídas e enviadas “para arrancar e para destruir, para exterminar e demolir” tudo aquilo que na doutrina cristã e nas práticas eclesiais impede a plena realização da pessoalidade das mulheres e prejudica a autêntica vivência de sua igual dignidade batismal com relação aos homens, mas somos também constituídas e enviadas “para construir e para plantar” novas formulações teológicas e novos modos de ser cristãs e cristãos que favoreçam a explicitação plena de nossa fé no Deus Triúno. Se o tempo de arrancar e

³⁷ RUSSELL, Norman. *The doctrine of deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2006; RUSSELL, Norman. *Theosis and Religion: Participation in Divine Life in the Eastern and Western Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

³⁸ Ver nota 8, p. 27.

³⁹ Ver capítulo 1, seções 1.2.2 e 1.2.3.

demolir foi até agora priorizado pela grande maioria de teólogas feministas, entendemos que chega a hora e é agora (Jo 4,23) de nos dedicarmos primordialmente a construir, a plantar e – por que não? – também a colher os frutos que já despontam anunciando novos céus e nova terra em que reinem a justiça de gênero e outras tantas formas de manifestação do Reino de Deus já presente entre nós.

PARTE I:

TEOLOGIA TRINITÁRIA EM PERSPECTIVA FEMINISTA

INTRODUÇÃO

Intencionamos, nesta primeira parte da pesquisa, apresentar uma proposta de teologia trinitária, sendo esta entendida como um campo da Teologia Sistemática. Partilhamos da perspectiva de Catherine LaCugna, quando afirma:

[...] o propósito da doutrina sobre a Trindade é afirmar que o Deus que vem a nós e nos salva em Cristo e que permanece conosco como Espírito é o verdadeiro Deus vivo. Seu propósito é esclarecer a relação entre a autorrevelação de Deus na economia e o ser de Deus como tal. [...] A doutrina sobre a Trindade, nesse sentido, não é um ensinamento *a respeito* de Deus, mas é a doutrina que especifica as condições e os critérios sob os quais podemos falar de Deus. [...] Também é o quadro referencial para refletir sobre a natureza da pessoa humana, sobre a relação entre a humanidade e todas as outras criaturas da terra, sobre a relação entre nós mesmas/os e Deus¹.

Recebemos também do estudo da obra de LaCugna a inspiração para tomar a teologia feminista como orientação metodológica de nossa pesquisa². É a partir dessa abordagem teológica que a autora tece toda sua reflexão, embora não seja sempre tão explícita (como o é, por exemplo, Elizabeth Johnson) em nomear seu posicionamento.

Igualmente, compartilhamos com LaCugna a visão de que a teologia deve ser primordialmente doxológica³. Isso significa, entre outros aspectos, que “a teologia que fala a respeito de Deus e nunca tende a Deus não entendeu fundamentalmente nada sobre Deus”⁴. Um

¹ “[...] the purpose of the doctrine of the Trinity is to affirm that God who comes to us and saves us in Christ and remains with us as Spirit is the true living God. Its purpose is to clarify the relationship between God’s self-revelation in the economy, and God’s being as such. [...] The doctrine of the Trinity is in this sense not a teaching *about* God but the doctrine that specifies the conditions and criteria under which we may speak of God. [...] It is also the framework for reflecting on the nature of the human person, on the relationship between humankind and all other creatures of the earth, on the relationship between ourselves and God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 380, grifo da autora.

² Ver capítulo 1, seção 1.2.

³ Este tema será desenvolvido no capítulo 1, seção 1.3.3. Por enquanto, adiantamos o significado que a autora atribui a doxologia: “Doxology is the living language of faith in which praise is offered to God for the abundance of God’s generous love. Through doxology our thoughts and words, hopes and acts, are offered to God and open us up into the reality of the living God” (LACUGNA, C. The Practical Trinity. *The Christian Century*, Chicago, v. 109, n. 22, p. 678-683, July 1992, p. 679). “Doxology is the animating power not only of right relationship but also of right knowledge of God (orthodoxy)” (LACUGNA, *God for Us*, p. 348). Igualmente importante é sua compreensão da relação intrínseca entre doxologia e elaborações teológicas: “Doxology functions both as content and as the underlying structure of theology. The doxological pattern ‘to God through Christ in the Spirit’ (and variants) reinforces through prayer the Christian awareness of the relational mystery of God” (LACUGNA, Catherine M. Review Symposium *God for Us*: Author’s Response. *Horizons*, Villanova, v. 20, n. 1, p. 135-142, 1993, p. 136).

⁴ “[...] theology that speaks about God and never intends God has fundamentally missed the point about God”. LACUGNA, Review Symposium *God for Us*: Author’s Response, p. 136.

dos desdobramentos dessa perspectiva é a importância da liturgia⁵ como “o contexto vivo para todo o trabalho teológico, tanto para a/o teóloga/o individualmente quanto para o empreendimento coletivo da teologia”⁶, o que fundamenta nossa escolha pela estrutura do Credo⁷ como orientadora do percurso da primeira parte desta pesquisa⁸. Por esse motivo, nossa exposição da teologia trinitária não seguirá o percurso feito por LaCugna ao desenvolver a ontologia da relação⁹.

Finalmente, ainda introduzindo os capítulos 1 a 5 desta pesquisa, destacamos outro aspecto da teologia trinitária de LaCugna relevante para nossa investigação:

Embora seja inquestionável que a doutrina [da Trindade] não possa ser estabelecida apenas com base em evidências das Escrituras, sua origem pode ser legitimamente buscada na Bíblia – não no sentido de “prova textual” ou de encontrar princípios metafísicos, mas porque a Bíblia é o registro autoritativo do relacionamento redentor de Deus com a humanidade¹⁰. O que as Escrituras narram, enquanto atividade de Deus entre nós, o que é confessado nos credos e celebrado na liturgia, isso é a fonte das doutrinas trinitárias posteriores¹¹.

⁵ “In liturgy we encounter the reality and mystery of God which doctrine strives to articulate. Liturgy serves to restrain theology from devolving into an a-theological religious science” (LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 1-2).

⁶ “Participation in the liturgy is the living context for all theological work, both for the individual theologian and for the collective enterprise of theology”. LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 2.

⁷ Ao usar o termo “Credo” em sentido genérico, temos o Credo Apostólico e o Credo Niceno-Constantinopolitano como referências: “No less than the sacraments, the creed recited in the eucharistic service reminds us of our trinitarian faith: in God who is source of all that is; in Jesus Christ who underwent death for our sakes and was raised from the dead; in the Spirit who was present in salvation history from the very beginning, speaking through the prophets and now leading us through Christ back to God” (LACUGNA, Catherine M. Making the Most of Trinity Sunday. *Worship*, v. 60, n. 3, p. 210-224, 1986, p. 211-212).

⁸ “Liturgeries and creeds are already trinitarian and often narrative in part; speculative theology must claim them for its own” (LACUGNA, Catherine M. Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation. *Scottish Journal of Theology*, v. 38, n. 1, p. 1-23, Feb. 1985, p. 20).

⁹ Faremos uma breve exposição do percurso da autora no capítulo 1, seções 1.1.1 e 1.3.

¹⁰ Algumas críticas feitas a LaCugna sugerem que sua teologia trinitária não está suficientemente fundamentada nas Escrituras. Margaret Campbell, com quem estamos de acordo, sintetiza tais comentários, matizando que o uso feito por LaCugna do *corpus paulinum*, assim como algumas referências aos Evangelhos, atestam “seu compromisso de garantir que as Escrituras permaneçam parte integrante da doutrina trinitária” (CAMPBELL, Margaret Anne. *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna with Particular Reference to Her Understanding of God as Transcendent*. 234 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Divinity, Melbourne, 2017, p. 146-148). Observa-se que, em algumas faculdades dos Estados Unidos e da Austrália, os estudos teológicos são qualificados como “Doutorado em Filosofia”. No entanto, o conteúdo da investigação de Campbell (e de outras que serão referidas abaixo) é eminentemente teológico.

¹¹ “While it is incontestable that the doctrine [of the Trinity] cannot be established on scriptural evidence alone, its origins may legitimately be sought in the Bible, not in sense of ‘proof-texting’ or of finding metaphysical principles, but because the Bible is the authoritative record of God’s redemptive relationship with humanity. What the scriptures narrate as the activity of God among us, which is confessed in creeds and celebrated in liturgy, is the wellspring of later trinitarian doctrine”. LACUGNA, Catherine Mowry. Trinity (1987). In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2005. v. 14, p. 9360.

O reconhecimento das necessárias raízes bíblicas e litúrgicas da reflexão teológica se manifesta no destaque dado pela autora ao hino de Ef 1,3-14¹², identificado como uma bela síntese dos conteúdos fundamentais da teologia trinitária¹³. Daí LaCugna parte no primeiro capítulo de *God for Us*¹⁴, a essa perícope retorna ao iniciar a exposição da ontologia da relação¹⁵ e também ao propor a doxologia como linguagem fundamental do discurso teológico¹⁶. Apesar das breves menções, ressaltamos que “a noção de ‘Trindade’ com a visão do autor de Efésios” – a saber, “a aberta e dinâmica vida divina de doação e recebimento, na qual a humanidade foi graciosamente incluída como parceira”¹⁷ – é fundamental para a teologia trinitária proposta pela autora.

Em consonância com essa perspectiva, além do referido hino, daremos destaque a Ef 4,1-16. Nessa perícope, encontramos uma breve fórmula de fé trinitária, que poderia ser lida como um “credo”¹⁸ primitivo: “Há um só Corpo e um só Espírito, assim como é uma só a esperança da vocação a que fostes chamados; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; há um só Deus e Pai de todos, que está acima de todos, por meio de todos e em todos” (Ef 4,4-6). A esse texto bíblico retornaremos em diversas ocasiões ao longo desta pesquisa.

¹² “Bendito seja o Deus e Pai / de nosso Senhor Jesus Cristo, / que nos abençoou com toda a sorte / de bônegos espirituais, / nos céus, em Cristo. / Nele nos escolheu / antes da fundação do mundo, / para sermos santos e irrepreensíveis / diante dele no amor. / Ele nos predestinou para sermos / seus filhos adotivos por Jesus Cristo, / conforme o beneplácito da sua vontade, / para louvor e glória da sua graça / com a qual ele nos agraciou no Amado. / E pelo sangue deste que temos a redenção, / a remissão dos pecados, / segundo a riqueza da sua graça, / que ele derramou profusamente sobre nós, / infundindo-nos toda sabedoria e inteligência, / dando-nos a conhecer / o mistério da sua vontade, / conforme decisão prévia que lhe aprouve tomar / para levar o tempo à sua plenitude: / a de em Cristo encabeçar todas as coisas, / as que estão nos céus e as que estão na terra. / Nele, predestinados pelo propósito / daquele que tudo opera / segundo o conselho da sua vontade, / fomos feitos sua herança, / a fim de servirmos para o seu louvor e glória, / nós, os que já antes de vós esperamos em Cristo. / Nele também vós, / tendo ouvido a Palavra da verdade / – o Evangelho da vossa salvação – / e nela tendo crido, / fostes selados pelo Espírito da promessa, / o Espírito Santo, / que é o penhor da nossa herança, / para a redenção do povo que ele adquiriu / para o seu louvor e glória”. (Ef 1,3-14). As citações bíblicas são tomadas de: BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2017.

¹³ LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 679.

¹⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 21-25.

¹⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 222.

¹⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 356.

¹⁷ “[...] the idea of ‘Trinity’ with the vision of the author of Ephesians: God’s open and dynamic life of giving and receiving in which humanity graciously has been included as partner”. LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 680-681.

¹⁸ “Con el término de símbolos de fe, confesiones o credos se designa normalmente un resumen preciso, más o menos breve y fijo, de los contenidos esenciales de la fe cristiana” (CURA ELENA, Santiago del. Símbolos de fe. In: PIKAZA, Xavier; SILANES, Nereo (Dirs.). *Diccionario Teológico: el Dios Cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992, p. 1292). Referindo-se especificamente a Ef 4,5-6, Romano Penna afirma: “È evidente il suo carattere di acclamazione. Probabilmente essa ha avuto una sua propria esistenza pre-redazionale e riflette un particolare momento comunitario vissuto dai cristiani dell’ambiente efesino. È difficile precisare se si trattasse di un momento liturgico o catechetico. Ma sembra sufficientemente chiaro che esso avesse a che fare con il battesimo, data la specifica menzione di questo e la sua stretta correlazione con la fede (cf. 1,13!)” (PENNA, Romano. *Lettera agli Efesini*. Edizioni Dehoniane Bologna, 1988, p. 184).

Colocados alguns pressupostos da presente investigação, damos início a nosso percurso, com a consciência de que

[...] a experiência de salvação sempre envolve algum reconhecimento da própria inadequação diante de Deus e, assim, vê-se o quanto apropriado é o silêncio diante da realidade sempre maior de Deus. E, quando se rompe o silêncio, reconhece-se a hesitação do próprio discurso e a pequenez da própria imaginação¹⁹.

[Por isso,] podemos comparar a doutrina da Trindade a um ícone. Um ícone não é uma semelhança fotográfica, mas uma imagem para ser contemplada, para olhar através e além, em direção a uma realidade que, em última análise, escapa a todo conhecimento discursivo e evoca louvor. A doutrina da Trindade é icônica do mistério de Deus; não é nem um fac-símile, [...] nem é o próprio mistério²⁰.

Assim sendo, com justa hesitação, assumimos o risco de nos pronunciar sobre o mistério do Deus Triúno e de procurar as palavras – as mais adequadas possíveis – para falar, “com sinceridade” e “na presença de Deus” (2Cor 2,17), sobre o “que excede todo conhecimento” (Ef 3,14-19).

¹⁹ “[...] the experience of salvation always entails some recognition of one’s inadequacy before God, and therefore one sees the appropriateness of silence before God’s ever greater reality. And when one breaks the silence, one recognizes the haltingness of one’s speech and the smallness of one’s imagination”. LACUGNA, Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation, p. 19.

²⁰ “[...] we might compare the doctrine of the Trinity to an icon. An icon is not a photographic likeness but an image to contemplate, to look through and beyond, toward a reality that ultimately eludes all discursive knowledge and evokes praise. The doctrine of the Trinity is iconic of the mystery of God; doctrine is neither a facsimile, [...] nor is it the mystery itself”. LACUGNA, *God for Us*, p. 321-322.

1 ESTADO DA QUESTÃO: PRIMEIRA ABORDAGEM

Neste capítulo, traremos uma primeira perspectiva relativa ao *status quaestionis* de nossa investigação¹. Advertimos que, diferentemente do usual, não faremos um percurso pelas principais etapas da teologia trinitária ao longo da história do cristianismo, pois tal empreitada corresponde, em si mesma, a um tema de pesquisa que ultrapassaria nosso objetivo e a extensão prevista para este trabalho. A esse respeito, remetemos às obras de Luis Ladaria² e de Ángel Cordovilla³, bem como à primeira parte de *God for Us*⁴.

Nossa opção foi partir da revitalização da teologia trinitária ocorrida no século XX e, nesse movimento, situar a autora Catherine LaCugna, principal referência teórica da primeira parte desta pesquisa (1.1). Além disso, consideramos oportuno caracterizar a teologia feminista (TF) como abordagem metodológica priorizada na presente investigação, bem como explicitar nosso posicionamento entre as linhas da TF (1.2). Finalmente, uma vez que, nos capítulos 2 a 4, não seguiremos os passos do itinerário da ontologia da relação de LaCugna, mas nela nos embasamos, vimos necessário apresentar brevemente os elementos essenciais de dita ontologia (1.3), favorecendo, assim, uma melhor compreensão do pensamento da autora e, igualmente, de nossas próprias formulações.

1.1 A revitalização da teologia trinitária no século XX

Por um longo período, a doutrina trinitária ficou relegada a um espaço periférico e sem significativa relevância no conjunto da teologia e na fé cristã, sendo compreendida como “uma teoria arcana e abstrata”⁵. Para ilustrar essa situação, LaCugna recorda que “o chamado ‘Pai da teologia moderna’, Friedrich Schleiermacher, era céptico de que a doutrina especulativa sobre a

¹ Como indicamos na introdução geral deste trabalho, o estado da questão referente à nossa investigação será complementado posteriormente com o conteúdo do capítulo 6 e da seção 8.1 do capítulo 8.

² LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. 4.ed. São Paulo, Loyola, 2005.

³ CORDOVILLA PÉREZ, Ángel. *El misterio de Dios Trinitario: Dios-con-nosotros*. Madrid: BAC, 2012. Consultar principalmente os capítulos III a XII, p. 93-443.

⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 19-205. Ressaltamos que a releitura histórica feita pela autora tem como foco a maior ou menor articulação entre *oikonomia* e *theologia* no desenvolvimento da doutrina trinitária e é, portanto, a partir desse recorte metodológico que LaCugna faz a escolha de autores abordados. Além disso, é importante considerar o que ela própria afirma a respeito do percurso histórico apresentado em *God for Us*: “I undertook my study of the origins and development of the doctrine of the Trinity not as an historian, or historian of dogma, but as a systematic theologian interested in the theological reasons of the formulation of the doctrine of the Trinity in the first place” (LACUGNA, Review Symposium *God for Us: Author’s Response*, p. 135-136).

⁵ LACUGNA, The Practical Trinity, p. 678.

Trindade pudesse servir como algo mais do que um apêndice à dogmática. Nisso ele representou todo o ethos do Iluminismo”⁶.

No século XX, porém, surge um renovado interesse pela teologia trinitária. Esse movimento de revitalização, em que LaCugna é uma das pioneiras em língua inglesa⁷, insere-se em um processo mais amplo, no qual toda a teologia procura “caminhos novos de inteligência da fé” que privilegiem a perspectiva histórico-salvífica⁸. “Na origem da procura de modos novos de reflectir a fé trinitária está o distanciamento crítico face à forma como a doutrina trinitária era tradicionalmente proposta”⁹, principalmente nos manuais teológicos que iniciavam “toda a teologia com um exercício especulativo que dispensava quanto Deus, ao revelar-se na história, disse acerca de Si. Este foi um dos pontos em que mais insistiu a crítica contemporânea”¹⁰.

Nesse contexto, LaCugna entende que, se “o declínio da vitalidade da doutrina sobre a Trindade resultou da preocupação com os aspectos internos e eternos da Trindade ‘imanente’, à parte da economia, que foi sua base original”¹¹, a revitalização de tal doutrina viria pela recuperação de seu *insight* central: “a autocomunicação de Deus em Cristo e a presença contínua de Deus como Espírito estão fundamentados no essencial e eterno ser de Deus como Deus”¹².

1.1.1 A teóloga Catherine LaCugna no campo da teologia trinitária contemporânea

A obra de Catherine LaCugna situa-se nesse horizonte de retomada da teologia trinitária que caracterizou as quatro últimas décadas do século XX. Para a autora, trata-se de uma revitalização de suma importância, pois o que está em jogo é o fundamento da fé cristã. Segundo LaCugna, “o futuro do teísmo cristão parece depender da restauração da doutrina sobre a

⁶ “The so-called ‘Father of modern theology’, Friedrich Schleiermacher, was skeptical that the speculative doctrine of the Trinity could serve as anything more than an appendix to dogmatics. In this he represented the whole ethos of the Enlightenment”. LACUGNA, *God for Us*, p. 144.

⁷ MARMION, Declan. Trinity and Salvation: A Dialogue with Catherine LaCugna. *The Irish Theological Quarterly*, Maynooth, v. 74, n. 2, p. 115-129, May 2009, p. 115-116.

⁸ PALMA, Alexandre. A renovação contemporânea da teologia trinitária: Contexto, aquisições e perspectivas. *Didaskalia*, Lisboa, v. 40, n. 1, p. 59-75, jan. 2010, p. 62-63.

⁹ PALMA, A renovação contemporânea da teologia trinitária, p. 60.

¹⁰ PALMA, A renovação contemporânea da teologia trinitária, p. 61.

¹¹ “The decline in vitality of the doctrine of the Trinity resulted from the preoccupation with the internal and eternal aspects of the ‘immanent’ Trinity apart from the economy that was its original basis”. LACUGNA, Catherine Mowry. *The Trinitarian Mystery of God*. In: SCHÜSSLER FIORENZA, Francis; GALVIN, John P. (Eds.). *Sistematic Theology*: Roman Catholic perspectives. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991. v. 1, p. 174.

¹² “[...] God’s selfcommunication in Christ and the ongoing presence of God as Spirit are grounded in the essential and eternal being of God as God”. LACUGNA, *The Trinitarian Mystery of God*, p. 174.

Trindade na vida e na teologia”¹³. Esse movimento de renovação foi impulsionado, em grande parte, por Karl Barth e Karl Rahner¹⁴, sendo que esse último influenciou consideravelmente o pensamento de Catherine LaCugna, motivo pelo qual recordamos alguns elementos da teologia rahneriana.

É inegável a fecundidade da contribuição de Rahner para o desenvolvimento da doutrina trinitária posterior a seus escritos. Neles, o conceito de autocomunicação de Deus é especialmente relevante, evidenciando que, ao se revelar, Deus comunica seu próprio ser e se dá a conhecer ao ser humano tal como é¹⁵. Essa compreensão foi elucidada no famoso axioma rahneriano: “A Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”¹⁶. Entre os inúmeros desdobramentos feitos a partir dessa formulação, situamos a obra de LaCugna¹⁷. Percebemos que, em sua elaboração teológica, a autora caminhou perto de Rahner, especialmente em seus primeiros artigos publicados¹⁸. Progressivamente, porém, ela foi encontrando seu próprio itinerário reflexivo, sem deixar de lado a influência rahneriana¹⁹ e, ao mesmo tempo, explicitando suas divergências com o teólogo alemão²⁰.

A própria LaCugna destaca como o “esboço sistemático de uma teologia trinitária”, elaborado por Rahner²¹, desencadeou uma série de produções teológicas. A esse respeito, em 1997, na introdução de uma nova edição em inglês do mesmo “esboço”, ela afirma:

Talvez o maior tributo a Rahner seria reconhecer que, por causa de seu livro e das discussões teológicas dele decorrentes que ainda prosseguem, já não é verdade que,

¹³ “[...] the future of Christian theism would seem to depend on the restoration of the doctrine of trinity to life and theology”. LACUGNA, Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation, p. 1.

¹⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 210; LACUGNA, The Practical Trinity, p. 678.

¹⁵ RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*: Introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: Editorial Herder, 1979, p. 147-148.

¹⁶ RAHNER, Karl. El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Dirs.). *Mysterium Salutis*: Manual de teología como historia de la salvación. Madrid: Cristiandad, 1969. v. 2, t. 1, p. 370. Em inglês, esse texto de Rahner foi publicado como obra independente com o título *The Trinity*, como se lê na nota seguinte, por exemplo.

¹⁷ “Rahner’s influence on the flourishing of trinitarian discourse in general, and on LaCugna in particular, can hardly be overstated. Although she chooses to ‘part ways’ with Rahner in her proposal for an alternative trinitarian model, her knowledge of and respect for his work is demonstrated in her Introduction to the 1997 republication of *The Trinity*” (CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 18).

¹⁸ Veja-se, por exemplo: LACUGNA, Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation, p. 2-15, 22-23; LACUGNA, The Relational God, p. 650, 661.

¹⁹ A respeito de outras influências significativas na teologia de LaCugna, consultar: CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 14-27. As principais referências teóricas de LaCugna são divididas por Campbell em dois grupos: aqueles prévios a Barth e Rahner (p. 14-17) e autoras/es da segunda metade do século XX (p. 17-21). A seguir, apresenta-se também uma panorâmica da produção acadêmica sobre a teologia de LaCugna (p. 21-27).

²⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 221-224. Ver seção 1.3.4.

²¹ RAHNER, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, p. 359-449. A expressão “esboço sistemático de uma teologia trinitária” é do próprio Rahner (RAHNER, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, p. 359).

se a doutrina da Trindade fosse “descartada como falsa, a maior parte da literatura religiosa poderia muito bem permanecer virtualmente inalterada”²².

Previamente, em um artigo publicado em 1985, LaCugna identificou três possíveis posicionamentos diante do “ressurgimento” da teologia trinitária²³. Um primeiro grupo²⁴ priorizou “revisar as analogias trinitárias clássicas para torná-las mais acessíveis na atualidade”²⁵. Apesar de a encarnação e o envio do Espírito serem assumidos na reflexão, distanciando-se, portanto, da tendência preponderante até então, a doutrina trinitária permanece distante de uma “articulação com a experiência humana ordinária”²⁶.

Uma segunda abordagem do conceito trinitário de Deus, em conformidade com a prática mais antiga da Igreja, reluta em iniciar com afirmações sobre Deus *in se*. Em vez disso, concentra-se em falar do Deus-de-Jesus-Cristo. [...] Enfatiza que chegamos a saber quem Deus é ao nos concentrarmos nas ações de Deus²⁷.

Nessa perspectiva, empenhada em resguardar a dimensão soteriológica da doutrina trinitária e torná-la mais explícita²⁸, LaCugna se situa juntamente com Eberhard Jüngel, Walter Kasper, Jürgen Moltmann, Patricia Wilson-Kastner e Piet Schoonenberg²⁹. Incluímos ainda, nesse grupo, Elizabeth Johnson, que também destaca a retomada da experiência cristã como referência e fonte para a elaboração da linguagem teológica como um dos aspectos relevantes da revitalização da teologia trinitária:

²² “Perhaps the greatest tribute to Rahner would be to note that because of his book and the theological discussions that continue to follow, no longer is it true that if the doctrine of the Trinity were to be ‘dropped as false, the major part of religious literature could well remain virtually unchanged’”. LACUGNA, Catherine Mowry. Introduction. In: RAHNER, Karl. *The Trinity*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1997, p. xxi. A autora faz aqui referência a um trecho de Rahner bastante citado ao se abordar o tema do “isolamento” ou da “irrelevância” da doutrina trinitária para as demais áreas da teologia e para a vida cristã, ao qual também nos referiremos na seção 1.3.1. Consultar: RAHNER, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, p. 361-362.

²³ LACUGNA, Catherine M. Problems with a Trinitarian Reformulation. *Louvain Studies*, Louvain, v. 10, n. 4, p. 324-340, Fall 1985, p. 324-326.

²⁴ A modo de exemplo, LaCugna nomeia Joseph A. Bracken, George Tavard, William. J. Hill, Heribert Mühlen e Robert W. Jenson. LACUGNA, Problems with a Trinitarian Reformulation, p. 326.

²⁵ “A first strategy in recent decades has been to revise classical trinitarian analogies in order to make them more accessible today”. LACUGNA, Problems with a Trinitarian Reformulation, p. 326.

²⁶ LACUGNA, Problems with a Trinitarian Reformulation, p. 326.

²⁷ “A second approach to the trinitarian concept of God, in conformity with the most ancient practice of the church, demurs from starting with assertions about God *in se*. It concentrates instead on speaking of the God-of-Jesus-Christ. [...] Emphasize that we come to know who God is by focusing on God’s actions”. LACUGNA, Problems with a Trinitarian Reformulation, p. 326.

²⁸ “Em todos estes eixos e características maiores da hodierna reflexão trinitária se reconhecerá a decidida atenção dedicada à economia salvífica como *locus* trinitário por excelência. Ela dá, no fundo, expressão concreta à inspiração proveniente da teologia patrística, como também à identidade que o *Grundaxiom* [rahneriano] sublinhara, entre o que Deus ‘de si’ disse na história e o que é ‘em-si’ na vida imanente” (PALMA, A renovação contemporânea da teologia trinitária, p. 69).

²⁹ LACUGNA, Problems with a Trinitarian Reformulation, p. 324, 326 e 329.

A experiência cristã da fé [...] é a matriz geradora da linguagem em relação ao Deus Triúno. De modo inverso, a Trindade é um conceito legítimo porém secundário que sintetiza a experiência concreta da salvação numa “fórmula reduzida”. Trata-se de uma estrutura teológica que codifica o Deus libertador encontrado na história. Sem a devida atenção a este enraizamento na experiência, a especulação em torno da Santíssima Trindade poderá degenerar em acrobacias conceptuais ermas e vazias³⁰.

LaCugna indicou ainda um terceiro posicionamento frente ao renovado interesse pela teologia trinitária, incluindo aqueles/as “que, por uma variedade de razões, não veem a necessidade de recuperar e reformular a doutrina trinitária sobre Deus”³¹. Porém, no verbete “Trinity” da *Encyclopedia of Religion*, escrito em 1987, a autora, mantendo a caracterização das duas primeiras tendências, mudou a descrição relativa ao terceiro grupo: trata-se de uma “abordagem [que] usa o simbolismo trinitário para descrever as ações de Deus na história de salvação, mas resiste a postular distinções reais em Deus”³². Consideramos que essa nova compreensão de LaCugna é mais acorde ao conjunto de obras teológicas desenvolvidas sob o impulso revitalizador da doutrina sobre a Trindade.

Como aponta Margaret Campbell, “a onda [de renovação] da teologia trinitária do final do século XX [...] está atualmente em um período de reavaliação”³³. Observou-se, nesse impulso de revitalização trinitária, uma tendência a tentar encontrar “uma concepção correta sobre a Trindade” que pudesse desfazer todo tipo de nós que ataram, por gerações, formulações e doutrinas trinitárias³⁴. Nessa busca, muitos/as teólogos/as se ocuparam excessivamente em apontar “culpados” ou em identificar “bodes expiatórios” a quem atribuir a responsabilidade pelo distanciamento entre reflexão teológica e história de salvação, ou, na linguagem priorizada por LaCugna, entre *theologia* e *oikonomia*³⁵. É certo que esse afastamento ocorreu e teve múltiplas causas – identificadas, em grande parte, nos seis primeiros capítulos de *God for Us*³⁶. No entanto, assim como sugere Campbell, consideramos oportuno evitar tais excessos em apontar culpados³⁷ – tendência que reconhecemos estar presente na obra de LaCugna.

Apesar de alguns excessos – como o que acabamos de indicar e outros sobre os quais comentaremos à medida que surjam em nossa exposição – a teologia trinitária de Catherine LaCugna possui consistência e relevância no cenário teológico do final do século XX:

³⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 284.

³¹ LACUGNA, *Problems with a Trinitarian Reformulation*, p. 324.

³² “[...] approach [that] uses trinitarian symbolism to describe God’s deeds in redemptive history but resists positing real distinctions in God”. LACUGNA, *Trinity*, p. 9362.

³³ CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 23.

³⁴ CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 23.

³⁵ CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 23.

³⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 19-205.

³⁷ CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 23.

LaCugna foi reconhecida nacional e até internacionalmente como uma teóloga sistemática, especulativa e construtiva, que deu uma contribuição original e criativa para a recuperação da doutrina da Trindade no Ocidente como a maneira distintivamente cristã de falar sobre Deus. Ao mesmo tempo, o foco de seu trabalho era eminentemente pastoral³⁸.

Debruçando-nos sobre os artigos publicados pela autora antes do lançamento de seu livro *God for Us*, podemos perceber como sua teologia trinitária foi sendo gestada nos anos prévios, dedicados à pesquisa e à docência³⁹. Notamos como elementos foram sendo retomados de uma publicação à outra e como foram sendo perfilados⁴⁰.

A esse respeito, destacamos um testemunho de cunho pessoal de sua amiga – e também teóloga – Mary Ann Donovan, em um Simpósio, cujo tema foi *A Teologia Trinitária de Catherine Mowry LaCugna*. Tal evento aconteceu em 1999, na Universidade de Notre Dame (Indiana, Estados Unidos), na qual LaCugna lecionou por vários anos. Na ocasião, Donovan apresentou uma breve reflexão em que imaginava uma conversa que poderia ter tido com a própria LaCugna, atestando que, quando se conheceram, nos inícios da década de 1980, já estavam presentes as intuições fundamentais que a autora desenvolveria ao longo dos anos:

Você tinha tanta certeza desde o início de que quem é Deus e o que Deus faz são dados inseparáveis. Nos anos em que conheci você, aquele *insight* teológico era como uma teoria – uma convicção apaixonadamente sustentada, cujos fundamentos intelectuais e práticos você estava explorando⁴¹.

³⁸ “LaCugna was recognized nationally and even internationally as a speculative and constructive systematic theologian who made an original and creative contribution to the retrieval of the doctrine of the Trinity in the West as the distinctively Christian way of speaking about God. At the same time, the focus of her work was eminently pastoral”. HILKERT, Mary Catherine. Catherine Mowry LaCugna’s Trinitarian Theology: The Vocation of the Theologian. *Horizons*, Villanova, v. 27, n. 2, p. 338-342, 2000, p. 340.

³⁹ Citamos alguns exemplos desse processo. No artigo *Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation*, publicado em fevereiro de 1985, nota-se a “ontologia da relação” – ápice de *God for Us* – sendo elaborada: a autora menciona, por exemplo, “Deus-em-relação” como modelo para tematizar o Deus Triúno (p. 14). Nesse mesmo artigo (p. 17, 19-21), há também elementos interessantes sobre a necessária articulação entre apófase, discurso sobre Deus e diversidade de linguagens e modelos teológicos, que será posteriormente desenvolvida no livro (*God for Us*, p. 324-335 e 361). Por sua vez, o artigo *The Relational God*, publicado em dezembro de 1985, traz a gênese da intuição fundamental do que virá a ser a ontologia da relação: apesar dos problemas com o termo “pessoa” na teologia trinitária, esse termo aponta para algo fundamental que precisa ser recuperado, a saber, a divina relacionalidade (p. 649). No artigo *Problems with a Trinitarian Reformulation*, também publicado em 1985, uma nota apresentada pela autora indica que, naquele momento, ela já estava “envolvida na preparação de um livro sobre a Trindade” (p. 324).

⁴⁰ Por exemplo, em artigo publicado em 1985, LaCugna mantém aberta a possibilidade de uma teoria que tematize exclusivamente sobre a Trindade imanente, embora já se mostre propensa a rejeitar tal opção (LACUGNA, *Problems with a Trinitarian Reformulation*, p. 331). Posteriormente, em *God for Us* (p. 222-230), a autora se posicionará explicitamente contrária a qualquer reflexão teológica que se refira unicamente à “vida interna” de Deus.

⁴¹ “You were so sure from the outset that who God is and what God does are inseparable data. In the years I first knew you that theological insight had the feel of a theory – a passionately held conviction whose intellectual and practical underpinnings you were exploring”. DONOVAN, Mary Ann. *The Trinity, Pastoral Theology, and Catherine LaCugna: The trajectory of a friendship*. *Horizons*, Villanova, v. 27, n. 2, p. 354-359, 2000, p. 358.

Uma interessante síntese do projeto teológico de nossa autora foi escrita por Elizabeth Groppe, herdeira teológica do pensamento de LaCugna e que, após sua morte, tornou-se a principal propagadora de sua teologia e atenta defensora frente aos críticos⁴²:

LaCugna escreveu com a convicção de que a doutrina da Trindade é a pedra angular da teologia sistemática e um ensinamento eminentemente prático [...]. Ela também acreditava que a renovação dessa doutrina – uma doutrina tão frequentemente percebida como tudo, menos prática – exigiria uma reconceitualização do próprio paradigma da Trindade econômica e imanente que Rahner [...] havia utilizado. Ela examinou a tradição para encontrar recursos para uma abordagem alternativa e propôs a distinção patrística entre *oikonomia* (o mistério da salvação) e *theologia* (o mistério de Deus) como um marco referencial para a teologia trinitária contemporânea. Ela enfatizou a inseparabilidade de *oikonomia* e *theologia* – de soteriologia e teologia – e isso a levou à formulação de uma ontologia teológica relacional⁴³.

Nesse projeto teológico, LaCugna empenhou seus anos de produção acadêmica que culminaram na publicação de *God for Us*. Sua intenção era que esse fosse um primeiro livro, abrindo o panorama a outras publicações nas quais ela trabalharia desdobramentos da ontologia da relação. Infelizmente, porém, sua prematura morte, aos 44 anos, impediu a realização de tal objetivo, apenas esboçado no último capítulo de *God for Us*. A convicção central que norteia todo o pensamento da autora é por ela própria sintetizada na Introdução de seu livro:

A doutrina da Trindade é, em última análise, uma doutrina prática com consequências radicais para a vida cristã. Essa é a tese deste livro. A doutrina da Trindade, que é a maneira especificamente cristã de falar sobre Deus, [...] é, em última análise, não um ensinamento sobre a natureza abstrata de Deus, nem sobre Deus isoladamente de tudo o que não seja Deus. Ela é um ensinamento sobre a vida de Deus conosco e nossa vida umas/uns com as/os outras/os. A teologia trinitária poderia ser descrita como uma teologia do relacionamento *par excellence*, que explora os mistérios do amor, das relações, da pessoalidade e da comunhão, no horizonte da autorrevelação de Deus na pessoa de Cristo e na atividade do Espírito⁴⁴.

⁴² CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 34.

⁴³ “LaCugna wrote from the conviction that the doctrine of the Trinity is the cornerstone of systematic theology and an eminently practical teaching [...]. She also believed that the renewal of this doctrine – a doctrine so often perceived as anything but practical – would require a reconceptualization of the very paradigm of the economic and immanent Trinity that Rahner [...] had used. She surveyed the tradition to find resources for an alternative approach and proposed the patristic distinction of *oikonomia* (the mystery of salvation) and *theologia* (the mystery of God) as a framework for present-day trinitarian theology. She emphasized the inseparability of *oikonomia* and *theologia* – of soteriology and theology – and this led her to the formulation of a relational theological ontology”. GROPPPE, Elizabeth Teresa. Catherine Mowry LaCugna’s Contribution to Trinitarian Theology. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 63, n. 4, p. 730-763, 2002, p. 730-731. Elizabeth Groppe conviveu com LaCugna em seus últimos anos de vida e foi por ela orientada em seu Ph.D., defendido em 1999, na Universidade de Notre Dame. Neste artigo, Groppe traz, além de suas próprias explicitações da teologia de LaCugna, algumas afirmações da autora feitas em conferências e cursos realizados em diferentes faculdades nos Estados Unidos, na década de 1990.

⁴⁴ “The doctrine of the Trinity is ultimately a practical doctrine with radical consequences for Christian life. That is the thesis of this book. The doctrine of the Trinity, which is the specifically Christian way of speaking about God, [...] is ultimately therefore a teaching not about the abstract nature of God nor about God in isolation from everything other than God, but a teaching about God’s life with us and our life with each other. Trinitarian theology could be described as *par excellence* a theology of relationship, which explores the mysteries of love, relationship,

Para explicitar, portanto, a teologia trinitária como ontologia da relação, que se debruça sobre o “mistério de Deus [...], revelado em Cristo e no Espírito como o mistério de amor, o mistério de pessoas em comunhão, que, em prol da vida, abarca a morte, o pecado e toda forma de alienação”⁴⁵, LaCugna inicia sua obra com um percurso histórico. Esse se desenvolve em seis capítulos, que correspondem à primeira parte de *God for Us*, intitulada “O surgimento e a queda da doutrina sobre a Trindade”⁴⁶. No capítulo 1, a autora explicita a origem e o significado de *oikonomia* e *theologia*, bem como a evolução desses conceitos em meio às controvérsias cristológicas e trinitárias dos primeiros séculos do cristianismo. Os capítulos 2, 3, 5 e 6 são dedicados a examinar a formulação da doutrina sobre a Trindade nos escritos dos Padres Capadócios, de Agostinho, de Tomás de Aquino e de Gregório Palamas, respectivamente. Esses autores são selecionados por LaCugna em vista de seu projeto em construção, abrangendo referências teológicas tanto da tradição grega quanto da latina. Em meio a essa sequência, o capítulo 4 centra-se no desenvolvimento da liturgia cristã, especialmente as doxologias, as orações eucarísticas e os credos, observando como foram passíveis de diversas interpretações teológicas, provocando e sustentando várias controvérsias dogmáticas e, ao mesmo tempo, evidenciando como “os parâmetros da oração litúrgica foram forçados a mudar à luz das resoluções daquelas mesmas controvérsias cristológicas e trinitárias”⁴⁷.

Com esse percurso, LaCugna não almeja apresentar uma história da doutrina trinitária, “mas uma análise de um conjunto específico de questões em teologia sistemática, dentro do quadro teórico fornecido pela distinção entre *oikonomia* e *theologia*”⁴⁸. Seu interesse principal é identificar as razões históricas e teológicas que levaram ao distanciamento entre economia e teologia, entre história de salvação e reflexão teológica, uma vez que a autora encontra nessa separação as principais causas que conduziram à desconexão entre a doutrina sobre a Trindade e a vida cristã.

A seguir, nos quatro capítulos que compõem a segunda parte do livro⁴⁹, ela expõe de modo sistemático e detalhado sua teologia trinitária, compreendida como “uma ontologia da

personhood and communion within the framework of God’s self-revelation in the person of Christ and the activity of the Spirit”. LACUGNA, *God for Us*, p. 1.

⁴⁵ “The mystery of God [...] revealed in Christ and the Spirit as the mystery of love, the mystery of persons in communion who embrace death, sin, and all forms of alienation for the sake of life”. LACUGNA, *God for Us*, p. 1.

⁴⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 21-205.

⁴⁷ “[...] the patterns of liturgical prayer were forced to change in the light of the resolution of those same christological and trinitarian controversies”. LACUGNA, *God for Us*, p. 112.

⁴⁸ “[...] but an analysis of a specific set of issues in systematic theology within the theoretical framework provided by the distinction between *oikonomia* and *theologia*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 9.

⁴⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 207-417. O conteúdo desses capítulos será apresentado na seção 1.3.

relação, uma descrição do que significa ser uma pessoa e existir como pessoas em comunhão”⁵⁰, uma vez que, segundo infere a autora, “a doutrina da Trindade afirma que a ‘essência’ de Deus é relacional, é orientada-para-outro/a”⁵¹.

Nossa proposta de teologia trinitária, inspirada na ontologia da relação de LaCugna, pretende estar profundamente enraizada na “lógica” de Deus manifestada na história de salvação⁵² e, ao mesmo tempo, relacionar-se “com as demais áreas da teologia, assim como com a ética, a espiritualidade e a vida da Igreja”⁵³, como propõe a autora. Introduzindo-nos progressivamente no pensamento de LaCugna, detenhamo-nos, a seguir, em um breve levantamento dos impactos de *God for Us* no cenário teológico.

1.1.2 A repercussão de *God for us*: críticas e desdobramentos

Especialmente nos países de língua inglesa, nota-se uma repercussão significativa de *God for us*. Tendo tido, em geral, boa aceitação, em 1992, a obra recebeu o primeiro prêmio da categoria “Theology Book”, concedido pela *Catholic Press Association*. Várias recensões e comentários sobre o livro foram publicadas entre 1992 e 1994⁵⁴. A maioria coincide tanto no que é valorizado quanto nos aspectos criticados. Em geral, elogia-se a revitalização da doutrina trinitária alcançada pela abordagem feita por LaCugna e a reintegração que a autora estabelece entre teologia, liturgia e espiritualidade:

A professora LaCugna, [da Universidade] de Notre Dame, nos deu uma raridade notável, um livro útil e importante sobre a doutrina da Trindade: útil, porque traz muita informação sobre a história e a discussão atual dessa doutrina; importante, por causa das novas contribuições que faz a essa história e a essa discussão. Tudo isso a serviço de resgatar tal doutrina dos reinos mais abstratos e obscuros da teologia acadêmica e revelá-la como o coração da vida e da adoração cristãs⁵⁵.

⁵⁰ “[...] an ontology of relation, a description of what it means to be a person and to exist as persons in communion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 243.

⁵¹ “The doctrine of the Trinity affirms that the ‘essence’ of God is relational, other-ward”. LACUGNA, *God for Us*, p. 243.

⁵² HILKERT, Catherine Mowry LaCugna’s Trinitarian Theology, p. 341.

⁵³ LACUGNA, *God for Us*, p. ix.

⁵⁴ Destaca-se o *Review Symposium* da obra, realizado em 1993, no qual quatro autoras/es (Susan Wood, Roger Haight, Mary Ann Donovan e Barbara A. Finan) apresentaram sua apreciação do livro e propuseram questões que foram respondidas por LaCugna. REVIEW Symposium *God for Us. Horizons*, Villanova, v. 20, n. 1, p. 127-142, 1993.

⁵⁵ “Professor LaCugna of Notre Dame has given us that considerable rarity, a useful and important book on the doctrine of the Trinity – useful because it conveys so much information about the history and current discussion of that doctrine, important because of the new contributions it makes to that history and discussion, all in the service of rescuing the doctrine from the most abstract and obscure realms of academic theology and revealing it as the heart of Christian life and worship”. HUGGESS, Robert David. Reviews and Notices. *God for Us: The Trinity and Christian Life. Sewanee Theological Review*, Sewanee, Tennessee, v. 35, n. 3, p. 304-306, 1992, p. 304.

A força do livro reside em LaCugna demonstrar as implicações da teologia trinitária para a prática. [...] Ela consegue dissipar as críticas contra a impraticabilidade da Trindade ao mostrar as importantes consequências existenciais dessa concepção distintamente cristã de Deus⁵⁶.

Ao fazer uma apreciação da hipótese de [LaCugna], deve-se, antes de tudo, reconhecer que ela conseguiu apresentar uma compreensão da Trindade que é facilmente inteligível para a maioria das/os cristãs/ões que se dirigem às pessoas divinas em oração pessoal e na adoração pública da Igreja, mas que há muito desistiram de qualquer tentativa de compreender a explicação clássica da Trindade em termos de processões imanentes e relações subsistentes⁵⁷.

As principais críticas, por sua vez, se referem ao que parece ser uma redução da teologia trinitária meramente ao plano econômico e a uma possível identificação entre *theologia* e Trindade imanente, assim como entre *oikonomia* e Trindade econômica⁵⁸. O abandono da linguagem Trindade econômica/Trindade imanente, proposto por LaCugna, é enfaticamente questionado por suas consequências sobretudo no que se refere à liberdade divina e à distinção Deus-criação. Entre os/as principais críticos/as de *God for Us*, destacamos Colin Gunton⁵⁹, Earl Muller⁶⁰, Thomas Weinandy⁶¹, Barbara Finan⁶² e Joseph Augustine DiNoia⁶³. Em 1993, a própria autora se posicionou sobre alguns dos questionamentos feitos⁶⁴.

A respeito da maior parte das críticas, concordamos com o que afirma Margaret Campbell, cuja tese de doutorado tem como objeto de estudo a teologia trinitária de LaCugna: “Suas perspectivas são mais sofisticadas do que sugeririam as conclusões a que alguns de

⁵⁶ “The book’s strength lies in LaCugna’s showing the implications of trinitarian theology for practical. [...] She succeeds in dispelling criticism against the impracticality of the Trinity by showing the important existential consequences of this distinctly Christian conception of God”. PAPANIKOLAOU, Aristotle. Reviewed Work(s). *God for Us: The Trinity and Christian Life* by Catherine Mowry. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 73, n. 3, p. 437-438, July 1993, p. 438.

⁵⁷ “In making an appraisal of L.’s hypothesis, one should first of all acknowledge that she has succeeded in presenting an understanding of the Trinity which is readily intelligible to most Christians who address the divine persons in personal prayer and the public worship of the Church but have long ago given up any attempt to comprehend the classical explanation of the Trinity in terms of immanent processions and subsistent relations”. BRACKEN, Joseph A. Book Review. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 53, n. 3, p. 558-560, 1992, p. 559.

⁵⁸ GROPPE, Catherine Mowry LaCugna’s Contribution to Trinitarian Theology, p. 741-742.

⁵⁹ GUNTON, Colin E. Book Reviews. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. *Scottish Journal of Theology*, v. 47, n.1, p. 135-137, Feb. 1994; GUNTON, Colin E. *The Promise of Trinitarian Theology*. 2nd ed. Edinburgh: T&T Clark, 1997, p. xvii-xix.

⁶⁰ MULLER, Earl. The Science of Theology. A Review of Catherine LaCugna’s *God For Us*. *Gregorianum*, Roma, v. 75, n. 2, p. 311-341, 1994.

⁶¹ WEINANDY, Thomas Gerard. The Immanent and Economic Trinity. *The Thomist*, Washington, v. 57, n. 4, p. 655-666, 1993.

⁶² FINAN, Barbara A. Review Symposium *God for Us*: Four Perspectives - I. *Horizons*, Villanova, v. 20, n. 1, p. 134-135, 1993.

⁶³ DINOA, Joseph Augustine. Reviews. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. *Modern Theology*, v. 9, n. 2, p. 214-216, 1993.

⁶⁴ LACUGNA, Review Symposium *God for Us*: Author’s Response.

seus/suas críticos/as chegam”⁶⁵. Como detalham Campbell⁶⁶, Suzanne Wilson⁶⁷ e Declan Marmion⁶⁸, muitas das avaliações feitas, embora válidas em certa medida, não correspondem ao conjunto do pensamento da autora, nem se sustentam inteiramente quando as afirmações, em lugar de serem tomadas fora de seu contexto, são confrontadas com uma leitura atenta de *God for Us* e, em alguns casos, com os esclarecimentos apresentados por LaCugna posteriormente ao lançamento do livro⁶⁹.

Importa, porém, reconhecer que há formulações feitas por nossa autora, no desenvolvimento de sua ontologia da relação, que são passíveis de discordância teológica e, inclusive, de refutação. Isso, no entanto, é algo compreensível – e até mesmo inevitável – ao se tratar de uma proposta teológica com bastante novidade e ainda em vias de formulação⁷⁰. A esse respeito, faz-se ainda interessante registrar que “*God for Us* pretendia ser apenas o prelúdio do que deveria ter sido uma vida inteira de ensino e escrita. Seus planos mais imediatos incluíam um livro sobre a teologia do Espírito Santo que seria intitulado *Living in the Spirit of God, the Spirit of Christ*”⁷¹, no qual LaCugna trabalhava à época de seu falecimento⁷². Segundo Elizabeth Groppe, a autora tinha a intenção de escrever sobre pneumatologia desde que concluiu o mestrado, em 1974. No entanto, ela publicou primeiramente *God for us* por considerar que “uma teologia sobre o Espírito Santo requer um fundamento trinitário sólido”⁷³.

Igualmente, poder-se-ia supor o desenvolvimento de uma cristologia à luz da ontologia da relação. A ausência de maior aprofundamento cristológico é apontada como um dos

⁶⁵ “Her views are more sophisticated than the conclusions some of her critics come to would suggest”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 27.

⁶⁶ CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 154-176.

⁶⁷ WILSON, Suzanne Marie. *Seeking Right Relationship: The Interaction of Spirituality and Ethics*. 268 p. Tese (Doutorado em Filosofia/Teologia) – University of St. Michael’s College, Toronto, 2002, p. 144-145.

⁶⁸ “My sense is that there are some truth in these criticisms even if a number of them are overstated and overlook subtleties in LaCugna’s discussion” (MARMION, *Trinity and Salvation*, p. 124).

⁶⁹ Neste capítulo e no capítulo 5, abordaremos aquelas críticas – bem como as respostas de LaCugna e de algumas autoras que defendem seu pensamento, tais como Elizabeth Groppe e Margaret Campbell – que se relacionam diretamente às temáticas desta pesquisa. Para questões alheias à nossa investigação, remetemos, oportunamente, a outros trabalhos.

⁷⁰ “One sense in LaCugna a divided mind on the matter, with a final position still in flux and formulations not yet fixed” (IMBELL, Robert P. *God for Us or God for God? Commonweal*, New York, v. 120, n. 2, p. 23-26, Jan. 1993, p. 25). O autor se refere especificamente à discussão sobre o posicionamento de LaCugna em relação ao referencial “Trindade econômica/Trindade imanente”. No entanto, compreendemos ser possível atribuir a fluidez de certas formulações também ao processo de amadurecimento do pensamento da autora.

⁷¹ “[...] *God for us* was intended only as the prelude to what should have been a life-time of teaching and writing. Her most immediate plans included a book on the theology of the Holy Spirit that was to be entitled *Living in the Spirit of God, the Spirit of Christ*” (GROPPE, Elizabeth Teresa. From *God for Us* to *Living in the Spirit of God, the Spirit of Christ: Catherine Lacugna’s Trinitarian Theology as a Foundation for Her Theology of the Holy Spirit*. *Horizons*, Villanova, v. 27, n. 2, p. 343-346, 2000, p. 343).

⁷² GROPPE, Catherine Mowry LaCugna’s Contribution to Trinitarian Theology, p. 731.

⁷³ GROPPE, From *God for Us* to *Living in the Spirit of God, the Spirit of Christ*, p. 343.

elementos faltantes em *God for Us* por Mary McCormick⁷⁴. Robert Hughes, no entanto, em consonância com o que informa Groppe, sugere que tal ausência vinha do fato de que LaCugna intencionava produzir “uma teologia sistemática completa” e que um livro sobre cristologia era, portanto, de se esperar nos anos subsequentes⁷⁵.

Apesar de que tais publicações não foram feitas por LaCugna, sua obra encontrou continuidade em teses, dissertações e outras produções teológicas que a tomam como referência. Em relação a essas últimas, Mary McCormick menciona alguns exemplos:

A teologia trinitária prática de LaCugna tem provocado considerável discussão acadêmica. Aquelas/es que são convencidas/os por seu argumento usam seu trabalho como ponto de partida para desenvolver suas próprias teologias. Por exemplo, Michael Downey baseia-se em sua doutrina prática da Trindade para explorar possibilidades para o desenvolvimento de uma nova compreensão da espiritualidade cristã. [...] Patricia Fox usa a teologia trinitária de LaCugna para abordar questões em eclesiologia⁷⁶.

Entre as pesquisas doutoriais, cinco parecem-nos mais relevantes, sendo que apenas uma se contrapõe ao pensamento da autora. Destacamos, inicialmente, a pesquisa de Margaret Anne Campbell⁷⁷, a qual recorremos em diversos pontos de nosso percurso. A autora nos oferece uma extensa e detalhada análise sobre a compreensão da transcendência do Deus Triúno decorrente da ontologia da relação⁷⁸, respondendo habilmente às críticas de que a proposta de LaCugna ameaça a compreensão cristã da liberdade divina⁷⁹.

Embora tenha algumas reservas em relação a certos aspectos da teologia trinitária de nossa autora, Campbell põe em evidência sua importante contribuição para a revitalização da doutrina sobre a Trindade⁸⁰. Como a própria Campbell assinala, sua tese se distingue de outros estudos por aprofundar o uso da linguagem teológica como elemento significativo – e ignorado

⁷⁴ MCCORMICK, Mary T. *Right Relations: A Test of the “Practical” Trinitarian Doctrine of God for Ecclesiology in the Theologies of Catherine Mowry LaCugna and Edward Schillebeeckx*. 344 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Theology, Fordham University, New York, 2001. p. 54. p. 92-93.

⁷⁵ HUGGESS, Reviews and Notices. *God for Us*, p. 306.

⁷⁶ “LaCugna’s practical trinitarian theology has prompted considerable scholarly discussion. Those who are convinced by her argument use her work as a starting point from which to develop their own theologies. For example, Michael Downey relies on her practical doctrine of the Trinity to explore possibilities for the development of a new understanding of Christian spirituality [...] Patricia Fox uses LaCugna’s trinitarian theology to address issues in ecclesiology”. MCCORMICK, *Right Relations*, p. 54.

⁷⁷ CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...].

⁷⁸ “LaCugna identifies the relationship between God and the world as the ‘fundamental and common structure of all theological models,’ and it is the integrity of her notion of God’s transcendence in this relationship that is under scrutiny in this study” (CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 2).

⁷⁹ CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], principalmente nas p. 36-69, 154-177 e 178-206.

⁸⁰ “I plan to take my place among those who hold some reservations about aspects of LaCugna’s trinitarian theology, and yet who want to acknowledge the very important contribution she has made” (CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 3).

pela maioria dos/as comentadores/as – na obra de LaCugna⁸¹, além de ter como referência os vários artigos publicados por ela, enquanto a maioria dos/as demais autores/as recorre apenas a *God for Us* e um ou dois escritos prévios⁸².

Kristin Graff-Kallevåg⁸³, por sua vez, analisa a relação entre a Trindade e o batismo na teologia de Robert W. Jenson e Catherine LaCugna. Trata-se, porém, de perspectiva diferente da que apresentaremos na segunda parte desta tese, não só pela comparação com o pensamento de Jenson, mas também por estar centrada na celebração litúrgica do batismo, enquanto a nossa abordagem resgata o batismo como sacramento que se desenvolve ao longo da vida cristã⁸⁴. Além disso, como resultado de sua pesquisa doutoral, Graff-Kallevåg propõe uma interpretação luterana desse sacramento no contexto cultural contemporâneo, com destaque para a realidade norueguesa.

Outras duas teses mostram como a ontologia da relação realiza o propósito almejado por Catherine LaCugna: “restabelecer uma doutrina trinitária de Deus no centro da teologia cristã”⁸⁵, de modo que a fé na Trindade – e a reflexão sistemática sobre ela – fundamentalmente e nutra os demais âmbitos do pensar teológico⁸⁶, bem como a existência concreta⁸⁷. Essas pesquisas levam adiante o projeto iniciado por nossa autora, oferecendo desdobramentos em eclesiologia, espiritualidade e ética.

Suzanne Marie Wilson examina como LaCugna “reformula fundamentos teológicos para a ética e também apresenta uma espiritualidade específica, isto é, um modo específico de compreender o complexo relacional entre Deus, o eu, as pessoas humanas e a Terra”⁸⁸, que “ilumina os vínculos entre os esforços para criar estruturas ecossociais e econômicas justas e

⁸¹ “My approach in this thesis is distinguished from other studies [...] firstly, [because] I explore in depth her [LaCugna’s] use of theological language – doxological, apophatic and kataphatic speech, as well as her use of metaphor and the theological model” (CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 3).

⁸² “The second aspect which sets my work apart from previous writers is the extent to which I engage with selected articles written by LaCugna in the years preceding the publication of *God for Us*. Commentators have rightly noted that material discussed in the early articles has been incorporated into *God for Us*” (CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 4).

⁸³ GRAFF-KALLEVÅG, Kristin. *The Triune God and Baptism: An Analysis and Discussion of the Relationship between the Trinity and Baptism in the Theology of Robert W. Jenson and Catherine M. LaCugna*. Tese (Doutorado em Teologia) – Norwegian School of Theology, Religion and Society, Oslo, 2015.

⁸⁴ Ver capítulo 7, seção 7.1.

⁸⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 210.

⁸⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 362-365, 378-380. Consultar também: LACUGNA, Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation, p. 19; LACUGNA, The Practical Trinity, p. 678-679.

⁸⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 377-410; LACUGNA, The Practical Trinity, p. 679-682.

⁸⁸ “I examine how she recasts theological foundations for ethics and also presents a particular spirituality, that is, a particular way of understanding the relational complex of God, self, human persons and the earth”. WILSON, *Seeking Right Relationship*, p. 11.

os esforços para cooperar com Deus na construção do Reino”⁸⁹. Wilson põe ainda em evidência os valores que emergem da abordagem trinitária de LaCugna e pontua que tais valores respaldam e fortalecem “importantes giros” na ética católica, tais como “uma compreensão da pessoa como fundamentalmente comunal, uma ênfase na qualidade e no caráter das comunidades, um foco na transformação social, uma integração entre a ética pessoal e a social, e uma abertura para a diversidade no discurso ético”⁹⁰.

Refletindo, por sua vez, a partir das reflexões trinitárias de LaCugna e de Edward Schillebeeckx, Mary McCormick⁹¹ procura desenvolver as implicações práticas da doutrina sobre o Deus Triúno para a eclesiologia⁹², em especial no que se refere a relações de “equidade e mutualidade dentro da Igreja”⁹³. Sua proposta é apresentada como “uma teologia feminista da missão, da natureza e da estrutura da Igreja”⁹⁴ em articulação com “a missão e a natureza do Deus Triúno”⁹⁵, desenvolvendo tanto os aspectos positivos quanto negativos dessa correlação⁹⁶.

Com uma contundente crítica à obra de LaCugna e posicionando-se como defensor da analogia psicológica da Trindade, por sua parte, o teólogo Ruán Kelly se propõe a fazer “uma apreciação católico-romana” da teologia trinitária da autora⁹⁷. Inicialmente, em sua tese, Kelly situa a autora no contexto da teologia contemporânea bem como do feminismo⁹⁸. A seguir, relê a proposta de LaCugna à luz de Agostinho e de Tomás de Aquino, reabilitando a tradição teológica latina que, segundo Kelly, é considerada pela autora como fundamentalmente

⁸⁹ “[...] her understanding of the relational complex illuminated links between efforts to create just eco-social and economic structures and efforts to cooperate with God in the shaping of the reign of God”. WILSON, *Seeking Right Relationship*, p. 244.

⁹⁰ “The values which emerge from LaCugna’s approach to the symbol of Trinity support and strength important shifts in Roman Catholic ethical analysis, such as an understanding of the person as fundamentally communal, an emphasis on the quality and character of communities, a focus on social transformation, an integration of personal and social ethics, and an openness to diversity in ethical discourse”. WILSON, *Seeking Right Relationship*, p. 168.

⁹¹ MCCORMICK, *Right Relations*.

⁹² “I agreed with LaCugna that the doctrine of the Trinity is practical, with radical consequences for Christian life. I wanted to test out her thesis with regard to ecclesiology” (MCCORMICK, *Right Relations*, p. 6). A afirmação de LaCugna à qual McCormick se refere é mencionada por nossa autora em diversas ocasiões; indicamos algumas referências: LACUGNA, *God for Us*, p. 1, 249 e 377; LACUGNA, *Can Liturgy ever again become a Source for Theology?*, p. 2; LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 679.

⁹³ MCCORMICK, *Right Relations*, p. 2.

⁹⁴ MCCORMICK, *Right Relations*, p. 3.

⁹⁵ MCCORMICK, *Right Relations*, p. 6.

⁹⁶ “[...] while there is some evidence in the ecclesiology of Vatican II and contemporary theology for a positive correlation between the patterns of relations suggested by the trinitarian doctrine of God and the patterns of relations in the church, there is also evidence of a negative correlation. This negative correlation is found in the patriarchal hierarchy of the institutional church. The patriarchal, hierarchical church restricts the sacramental life, preaching, and decision making of the church to a select group of people who rank above everyone else” (MCCORMICK, *Right Relations*, p. 252-253).

⁹⁷ KELLY, Ruán. *On Behalf of the Psychological Analogy: A Roman Catholic Appraisal of Catherine M. LaCugna’s Trinitarian Theology*. 24- p. Tese (Doutorado em Sagrada Teologia) – St Patrick’s Pontifical College, Maynooth, 2015.

⁹⁸ KELLY, Ruán. *On Behalf of the Psychological Analogy*, p. 15-47.

deficiente⁹⁹. O autor critica também o modo como “LaCugna incorpora e modifica o axioma de Rahner”¹⁰⁰ e combate o corolário proposto pela autora para restaurar a união *oikonomia-theologia*¹⁰¹. Finalmente, Kelly afirma a viabilidade da “analogia psicológica como uma importante fonte na atual renovação da teologia trinitária no Ocidente”, concluindo que o paradigma teológico de LaCugna “deve ser rejeitado, porque carece de clareza, fundamenta-se numa leitura imprecisa dos Padres da Igreja e está mais preocupado com certos interesses”, a partir dos quais a autora lê as fontes históricas¹⁰².

Fazemos ainda menção a uma tese¹⁰³ em que Neomi Dolores DeAnda supostamente baseia-se, entre outras/os autoras/es, na obra de LaCugna – remetendo especialmente à articulação entre *oikonomia* e *theologia* e à tematização da comunhão divino-humana – para desenvolver uma leitura teológica de escritos de María Anna Águeda de San Ignacio. O foco principal do estudo são as noções de *imago Dei* e *imago Christi* relacionadas ao uso, feito pela mística mexicana, da imagem do leite materno de Maria, mãe de Jesus. Indicando “El Camino de la Leche”¹⁰⁴ como itinerário que possibilita o conhecimento de Deus e a união com a Trindade¹⁰⁵, DeAnda se propõe a identificar a relação direta de Maria “com Deus, assim como com *cada parte individual* da Trindade [sic]”¹⁰⁶.

Porém, o resultado da pesquisa, situada no campo da Teologia Construtiva, é bastante questionável, uma vez que DeAnda conclui, com base nos escritos de María Anna Águeda de San Ignacio, “que Maria detém primazia sobre outras/os humanas/os *de uma forma que a torna igual às várias pessoas* da Trindade, bem como *parte do Deus inteiro* [sic]”¹⁰⁷. Tais conclusões, além distorcerem as reflexões de *God for Us*, estão em total desacordo com a ortodoxia cristã.

Merece também destaque um segundo grupo de teses – e uma dissertação – nas quais, em maior ou menor medida, a teologia trinitária de LaCugna serve de chave de leitura para iluminar contextos culturais e sociais bastante diversos. Tais pesquisas discorrem sobre: a

⁹⁹ KELLY, Ruán. *On Behalf of the Psychological Analogy*, p. 49-97 e 181-221.

¹⁰⁰ KELLY, Ruán. *On Behalf of the Psychological Analogy*, p. viii.

¹⁰¹ KELLY, Ruán. *On Behalf of the Psychological Analogy*, p. 99-133.

¹⁰² KELLY, Ruán. *On Behalf of the Psychological Analogy*, p. viii.

¹⁰³ DEANDA, Neomi Dolores. *Images of God, Imago Dei and God's Relationship with Humanity Through the Image of Mary's Breast Milk: A Focus Upon Sor María Anna Águeda De San Ignacio (1695-1756)*. 142 p. Tese (Doutorado em Teologia Construtiva) – Loyola University, Chicago, 2011.

¹⁰⁴ Assim é designado o caminho espiritual proposto pela mística mexicana María Anna Águeda de San Ignacio.

¹⁰⁵ DEANDA, *Images of God, Imago Dei* [...], p. 67.

¹⁰⁶ “María Anna's writings present a historical perspective where Mary is placed in direct relationship with the entire Godhead as well as with each individual part of the Trinity”. DEANDA, *Images of God, Imago Dei* [...], p. viii, grifo nosso na tradução.

¹⁰⁷ “Based on these writings, I have argued that Mary holds primacy over other humans in ways that make her an equal to the various persons of the Trinity as well as part of the entire Godhead”. DEANDA, *Images of God, Imago Dei* [...], p. 99, grifo nosso na tradução.

proposta de um método pastoral que ajude mulheres coreanas a alcançar uma sólida formação pessoal e a reconciliação com Deus e a Igreja¹⁰⁸; a integração da identidade cristã, eminentemente trinitária, e da identidade chinesa, marcada pela tradição confuciana¹⁰⁹; a contribuição da espiritualidade cristã para o bem-estar mental e espiritual de jovens mulheres dos povos originários do Pacífico na Nova Zelândia¹¹⁰; uma reinterpretação da doutrina sobre a Trindade, incorporando uma concepção simbólica (*faaaloalo*) típica do processo de pensamento da população de Samoa¹¹¹; o modo como a fé cristã trinitária se tornou fundamento para que a comunidade cristã na Indonésia fosse agente de comunhão no contexto do Massacre Indonésio de 1965/66¹¹².

Tendo evidenciado a diversidade de temáticas abordadas pelas teses inspiradas na ontologia da relação e considerando também as críticas feitas a esse modelo teológico, podemos, então, ver realizados os desejos expressos por LaCugna no prefácio de *God for us*: “Ficarei muito feliz se duas coisas acontecerem como resultado deste livro: primeiro, que as pessoas se detenham para pensar novamente sobre a doutrina da Trindade e, segundo, que sejam estimuladas a pensar de uma maneira nova”¹¹³.

1.2 Orientação metodológica: teologia feminista

Avançando na composição do quadro geral que orienta esta pesquisa, caracterizamos, a seguir, a teologia feminista (TF) como horizonte metodológico que guia nossa reflexão.

¹⁰⁸ YOO-HESS, Seung Hae. *Individual Self and Communal Self: Developing Integrated Selves in Korean Women for Transformation in the Church*. 275 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculty of the Candler School of Theology, Emory University, Atlanta, 2011.

¹⁰⁹ BAI, Joseph Hongzhang. *Being Christian in Chinese Context: New Junzi, New Christian*. 268 p. Tese (Doutorado em Filosofia/Teologia Prática) – St. Thomas University, Miami Gardens, FL, 2013.

¹¹⁰ LAUTUA, Therese Elizabeth. “*But who do you say I am?*”: Images of God, Pacific Young Women and Mental Wellbeing. 212 p. Tese (Doutorado em Filosofia/Teologia) – University of Auckland, Auckland, 2020.

¹¹¹ VAAI, Upolu Lumā. *Faaaloalo: A Theological Reinterpretation of the Doctrine of the Trinity from a Samoan Perspective*. 328 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of Arts, Griffith University, Brisbane, 2006.

¹¹² MAGGANG, Elia. *The Doctrine of the Trinity Is the Key to Encouraging Christian Churches in East Nusa Tenggara Province of Indonesia to Be Reconciling Communions in the Light of the Indonesian Massacre of 1965/66*. 62 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Teológicos) – Faculty of Education, Humanities and Law, Flinders University, Bedford Park, Austrália, 2016.

¹¹³ “I will be very happy if two things happen as a result of this book: first, that people will pause to think about the doctrine of the Trinity again, and second, that they will be stimulated to think in a new way”. LACUGNA, *God for Us*, p. ix.

1.2.1 A originalidade e o “lugar de fala”¹¹⁴ da teologia feminista

A TF surgiu nos anos 1970, como fruto, no âmbito eclesial, dos movimentos de emancipação da mulher na sociedade, no período compreendido como segunda onda do feminismo¹¹⁵. De modo breve, podemos dizer que feminismo é “um movimento para acabar com sexism, exploração sexista e opressão”¹¹⁶, baseado na “convicção de que mulheres e homens são iguais em dignidade como seres humanos”¹¹⁷, abarcando, porém, uma variedade de tendências¹¹⁸ e modos de concretizar sua ação na sociedade.

O feminismo, em todas as disciplinas, é uma crítica abrangente ao *ethos* do patriarcado em suas manifestações culturais, intelectuais, linguísticas, políticas e religioso-mítico-simbólicas. [...] Atualmente, existem grandes diferenças entre as escolas de pensamento feminista, tanto dentro quanto fora da teologia. Não existe uma única escola de psicoterapia feminista, de teoria política feminista, de crítica literária feminista ou de teologia feminista. O campo é pluralista e diversificado, e há divergências sobre quase tudo, seja no nível teórico seja no estratégico. No entanto, a teoria feminista quase sempre envolve o compromisso de promover a plena humanidade de mulheres e homens, por meio da crítica, desconstrução ou reforma de instituições ou formas de pensamento que aviltam as pessoas humanas. O feminismo, portanto, direciona a energia de sua crítica e sua perspectiva teórica para o exercício concreto da relacionalidade, particularmente para aqueles modos de ser em relação que prejudicam, exploram ou, de qualquer outra forma, inibem a plena humanidade e

¹¹⁴ “Entende-se o conceito segundo o qual se defende que a pessoa [ou grupo social] que sofre preconceito [ou outras formas de opressão] fale por si, como protagonista da própria luta e movimento, pleiteando o fim da mediação e, consequentemente, da representação” (TEIXEIRA, *Pensamento feminista*, p. 14).

¹¹⁵ Considera-se que a primeira onda do feminismo ocorreu entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX, encabeçada pelas Sufragistas e sua luta pelo direito das mulheres ao voto. A segunda onda aconteceu nos anos 1960-1970 e é caracterizada como “feminismo explosivo e radical”, especialmente empenhado na luta pela “redistribuição de direitos” e com forte “ligação com a nova esquerda”. Situada nas décadas de 1980 e 1990 (algumas estudiosas do movimento, incluem também a primeira década do século XXI), a terceira onda feminista tem como marca principal as “lutas pelo *reconhecimento* identitário, pela *representação* e pela *participação*”, enquanto “a justiça de gênero encaminhava-se [...] para o ‘reconhecimento da diferença’; eixo da gramática feminista na virada do século XX para o XXI” (TEIXEIRA, *Pensamento feminista*, p. 10, grifos da autora). Atualmente, encontramo-nos na quarta onda do feminismo, em que se nota o surgimento “de uma nova geração política, na qual se incluem as feministas, com estratégias próprias, criando formas de organização [antes] desconhecidas [...], autônomas, desprezando a mediação representativa, sem lideranças e protagonismos, baseadas em narrativas de si, de experiências pessoais que ecoam coletivas, valorizando mais a ética do que a ideologia, mais a insurgência do que a revolução” (TEIXEIRA, Heloisa [antes de 2023, Heloísa Buarque de Hollanda]. *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 12).

Para uma abordagem das evoluções e mudanças no movimento feminista ao longo do tempo em uma perspectiva distinta à sua caracterização por “ondas”, consultar: HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

¹¹⁶ HOOKS, *O feminismo é para todo mundo*, p. 17.

¹¹⁷ “Simply defined, feminism is the belief that women and men are equal in dignity as human beings”. LACUGNA, Catherine Mowry. Catholic Women As Ministers and Theologians, *America*, New York, v. 167, n. 10, p. 238-248, Oct. 1992, p. 239.

¹¹⁸ Elencamos algumas delas, seguindo a subdivisão mais frequente: feminismo radical, feminismo liberal, feminismo marxista, feminismo interseccional, feminismo da diferença, feminismo das/os 99%. Por outro lado, segundo Bell Hooks, é possível reunir as correntes feministas em dois grandes grupos: revolucionárias, que visam uma transformação estrutural do sistema vigente (capitalismo neoliberal) por considerá-lo irremediavelmente cúmplice e sustentador do patriarcado; e reformistas, que almejam alterar o sistema atual para que, nele, mulheres tenham mais direitos. HOOKS, *O feminismo é para todo mundo*, p. 19-20, 51-54.

a plena pessoalidade das mulheres. O feminismo está preocupado em desmascarar e desconstruir todas as linguagens, instituições, símbolos, entre outros, que perpetuam o patriarcado¹¹⁹.

Desenvolvida primeiramente nos Estados Unidos, a TF espalhou-se por outras partes do mundo, adquirindo matizes específicos segundo os novos contextos em que se desenvolvia. “Para além de sua pluralidade, as teologias feministas têm em comum o fato de abraçarem os aportes do feminismo, porque querem contribuir, enquanto teologias, à *libertação das mulheres*”¹²⁰. Por isso, essa linha teológica supõe um posicionamento consciente “ao lado de todas as mulheres do mundo inteiro, valorizando explicitamente a sua humanidade autêntica e, ao mesmo tempo, expondo e criticando a sua contínua violação através do sexismo¹²¹, que é, em si mesmo, um paradigma onipresente de um relacionamento injusto”¹²².

Trata-se de uma abordagem teológica, feita principalmente por mulheres, cristãs e feministas, “que reconhecem, denunciam, criticam e desejam superar o patriarcado¹²³ na sociedade, na Igreja e na convivência mútua. [...] É uma teologia contextual que leva em conta a historicidade das situações de vida e o caráter restrito das afirmações teológicas”¹²⁴. Desse

¹¹⁹ “Feminism across the disciplines is a wide-reaching critique of the ethos of patriarchy in its cultural, intellectual, linguistic, political and religious-mythic-symbolic manifestations. [...] There are now vast differences among schools of feminist thought, both within and without theology. There is no one school of feminist psychotherapy, feminist political theory, feminist literary criticism, or feminist theology. The field is pluralistic and diversified, and there are disagreements about nearly everything, both at the theoretical and strategic levels. However, feminist theory almost always entails the commitment to promote the full humanity of women and men by critiquing, deconstructing, or reforming institutions or forms of thought that demean human persons. Feminism thus directs the energy of its critique and its theoretical perspective to the concrete exercise of relationality, particularly to those modes of being in relationship that harm, exploit, or in any other way inhibit the full humanity and full personhood of women. Feminism is concerned with unmasking and deconstructing all language, institutions, symbols, and so forth that perpetuate patriarchally”. LACUGNA, *God for Us*, p. 267-268. Consultar também LACUGNA, Catholic Women As Ministers and Theologians, p. 243.

¹²⁰ “[...] más allá de su pluralidad, las teologías feministas tienen en común que abrazan los aportes del feminismo porque quieren aportar, en cuanto teologías, a la *liberación de las mujeres*”. AZCUY, Virginia Raquel. El método cualitativo en la teología feminista. La experiencia de las mujeres y un diálogo con Stephanie Klein sobre su escucha. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 53, n. 3, p. 671-700, set./dez. 2021, p. 675, grifo da autora.

¹²¹ “Historicamente, o sexism sustentou que as pessoas do sexo masculino são, por natureza, inherentemente superiores às pessoas do sexo feminino. Num modelo análogo ao do racismo, este preconceito classifica um grupo de seres humanos [as mulheres] como deficientes, ordena para os mesmos determinados papéis a serem cumpridos e lhes nega certos direitos. [...] O sexism se manifesta através de estruturas sociais, nas atitudes e na ação pessoal, entrelaçadas no domínio público e particular” (JOHNSON, *Aquela que é*, p. 45).

¹²² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 25.

¹²³ “O patriarcado é a designação comum que se dá às estruturas sexistas. [...] Designa uma forma de organização social” (JOHNSON, *Aquela que é*, p. 45). Configura-se como um sistema hierárquico familiar, social, ideológico e político através do qual (alguns) homens dominam mulheres, crianças e outros homens. “[Esa dominación se da] por medio de símbolos, ritos, tradiciones, leyes, educación, imaginario popular o inconsciente colectivo, maternidad forzada, heterosexualidad obligatoria, la división sexual del trabajo y la historia robada” (VIVAS ÁLBAN, María del Socorro. *Mujeres en la renovación de la Iglesia*. Bogotá: PPC Colombia, 2016, p. 25).

¹²⁴ HALKES, Catharina J. M. et al. Teología Feminista/Feminismo/Movimiento Feminista. In: GÖSSMANN, Elisabeth. et al. *Dicionário de Teología Feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 502.

modo, a TF “introduz no círculo hermenêutico [...] a outra metade da humanidade e da Igreja, enriquecendo a experiência de fé, sua formulação e expressões”¹²⁵.

Entre os diversos modos de caracterizar a TF, parece-nos especialmente interessante a perspectiva da teóloga argentina Virginia Azcuy¹²⁶, que, inspirada em uma formulação de Hedwig Meyer-Wilmes, situa a teologia feminista na fronteira ou no limiar entre uma série de “pares”: ciência e movimento, conhecimento e autoconhecimento, saber e experiência, cristianismo e feminismo, tradição androcêntrica¹²⁷ e perspectiva libertadora. Esse lugar fronteiriço – que é, portanto, característico da TF – caracteriza-se por tensões e, ao mesmo tempo, pela possibilidade de superação e de novas definições dos limites, em um constante movimento de travessia¹²⁸.

Ao utilizar a teoria feminista como mediação socioanalítica, a TF identifica as Sagradas Escrituras e a Tradição eclesial cristã tanto como fonte de opressão quanto como fonte para a libertação e o empoderamento das mulheres¹²⁹. Faz-se necessário, portanto, lidar com “a tensão que supõe aceitar uma tradição permeada por formas religiosas de kyriarcado¹³⁰ e uma fé que proclama a salvação de toda forma de opressão”¹³¹. Assim sendo, fazer teologia feminista supõe, como sugere Azcuy, permanecer no limiar – muitas vezes incômodo – entre cristianismo e feminismo, sem renunciar a nenhum dos polos ou suprimir rapidamente a confrontação que deles emerge, estabelecendo um “programa científico” que inclua modos possíveis de diálogo e de discernimento entre ambos¹³².

¹²⁵ GIBELLINI, Rosino. *Teología do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 418-419.

¹²⁶ AZCUY, El método cualitativo en la teología feminista, p. 672.675-678.

¹²⁷ O androcentrismo se caracteriza como uma postura mental e de ação que, consciente ou inconscientemente, coloca o homem como o paradigma para a significação de ser humano e como normativo para a experiência humana (LACUGNA, *God for Us*, p. 267). “[...] una forma de desenvolvimiento del pensamiento androcéntrico es la absolutización de lo masculino por medio de generalizaciones. [...] Lo problemático y opresivo de esta realidad es que, en lo pretendidamente general y universal, las mujeres no pueden verse reflejadas a sí mismas y [a] sus experiencias” (AZCUY, El método cualitativo en la teología feminista, p. 690).

¹²⁸ “[...] la travesía consiste en la acción de poner límites y traspasarlos como algo constitutivo, inspirarse en el encuentro de ciencia y movimiento para constituirse como crítica científica feminista, atravesar con esperanza el límite que separa el patriarcado del feminismo para poder discernir los espíritus en esa frontera”. AZCUY, El método cualitativo en la teología feminista, p. 672.

¹²⁹ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. 10th anniversary ed. New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 1994, p. 33-36.

¹³⁰ Kyriarcado é um neologismo criado por Elisabeth Schüssler Fiorenza, derivado dos termos gregos Κύριος (*Kyrios*: senhor) e ἀρχεῖν (*archein*: governar ou dominar). Como explica Azcuy, ao utilizar kyriarcado, Fiorenza amplia o conceito de patriarcado: “[hace referencia] al sistema piramidal masculino de estructuras sociales y religiosas de subordinación y opresión, que se encuentra activo en una interseccionalidad multiplicativa de clase, raza, género, etnicidad, imperio y otras estructuras de discriminación” (AZCUY, El método cualitativo en la teología feminista, p. 674). Consultar também: SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da Sabedoria*: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009, p. 234.

¹³¹ “[...] la tensión que supone aceptar una tradición involucrada con formas religiosas de kyriarcado y una fe que proclama la salvación de toda forma de opresión”. AZCUY, El método cualitativo en la teología feminista, p. 675-676.

¹³² AZCUY, El método cualitativo en la teología feminista, p. 676.

Na esteira das teorias feministas, a TF utiliza a categoria de gênero como mediação que possibilita analisar, entre outros, “o tema das identidades, masculino e feminino, e das relações de poder”¹³³. Essa categoria “contribui para a desconstrução do mito da neutralidade científica: sua objetividade, imparcialidade, universalidade, e que são fundamentais no discurso teológico patriarcal”¹³⁴.

Outro aspecto relevante da TF é sua relação com a militância no movimento feminista como parte integrante de seu método: “o uso do instrumental analítico da teoria feminista não se separa do movimento feminista de mulheres, mas mantém viva a conexão entre as experiências das mulheres e suas lutas por liberação”¹³⁵. Lutas essas que são diversas e se expressam em uma multiplicidade de enfoques que o feminismo foi assumindo ao longo do tempo.

Unidas no empenho por “evidenciar as tramas oculta(da)s da injustiça e da desigualdade baseadas nas diferenças sexogenéricas e em outras formas de opressão que geram discriminação, violência e, em casos extremos, até feminicídio”¹³⁶, as várias correntes feministas da atualidade incluem a interseccionalidade¹³⁷ como elemento relevante de sua ação e de sua luta. Não nos referimos, portanto, “somente ao gênero, mas também à raça, à classe, ao heterossexismo e ao imperialismo”¹³⁸. Em especial, nas teorias feministas latino-americanas, “o gênero é, sem dúvida uma variável importante, porém inseparável de outros eixos de opressão como as determinantes coloniais de nossas sociedades”¹³⁹. Como bem recorda o feminismo para as/os 99%, não é possível operar de forma isolada, mas é necessário unir forças

¹³³ SERRATO, Andreia Cristina; CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. A teologia feminista latino-americana: novos sujeitos e novas posturas epistemológicas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 55, n. 3, p. 725-744, set./dez. 2023, p. 734.

¹³⁴ SERRATO; CANDIOTTO, A teologia feminista latino-americana, p. 734.

¹³⁵ “[...] el uso de instrumental analítico de la teoría feminista, no se separa del movimiento feminista de mujeres, sino que mantiene viva la conexión con las experiencias de mujeres y sus luchas de liberación”. AZCUY, El método cualitativo en la teología feminista, p. 677.

¹³⁶ “[...] evidenciar las tramas oculta(da)s de la injusticia y la desigualdad basadas en las diferencias sexo-genéricas y en otras formas de opresión que generan discriminación, violencia y, en casos extremos, hasta femicidio”. AZCUY, El método cualitativo en la teología feminista, p. 676.

¹³⁷ O conceito surgiu na área jurídica, no final da década de 1990, tendo sido elaborado pela professora e advogada Kimberlé Crenshaw. Posteriormente, passou a ser usado em outros campos. A teoria interseccional é compreendida como “o estudo de como a sobreposição ou a intersecção de identidades sociais, particularmente das identidades minoritárias, são diretamente relacionadas aos sistemas e estruturas da dominação e da discriminação” (TEIXEIRA, *Pensamento feminista*, p. 15).

¹³⁸ AZCUY, El método cualitativo en la teología feminista, p. 674.

¹³⁹ TEIXEIRA, *Pensamento feminista*, p. 16. A respeito das aproximações e distanciamentos entre a TF na América Latina e nos Estados Unidos, consultar: FURLIN, Neiva. *Teologia Feminista: insurgência e subjetividades*. São Paulo: Loyola, 2023, p. 83-92. Sobre a “Produção da teologia feminista no Brasil”, consultar: FURLIN, *Teologia Feminista*, p. 120-134. Para uma análise das especificidades do movimento feminista na América Latina e em especial no Brasil, consultar: MUNHOZ, Alzira. *Feminismo e evangelização: uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil*. 397 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008, p. 79-189.

com “outros movimentos de resistência e de rebeldia”, não apenas no campo feminista, mas também aliar-se “às lutas contra o racismo institucional e a expropriação” e “às batalhas contra a mudança climática”¹⁴⁰.

Diante de tantos campos nos quais é preciso lutar contra as mais variadas formas de dominação e de opressão, a TF se associa a outros modos de militância do movimento feminista e comprehende a produção teológica como instrumento para a emancipação da mulher, assumindo a dinâmica própria das teologias da libertação¹⁴¹, nas quais a teologia é ato segundo, que supõe, como ato primeiro, o compromisso com a mudança social¹⁴².

A luta é tanto uma oportunidade como uma escola. Pode transformar aquelas pessoas que dela participam, desafiando nossos entendimentos anteriores sobre nós mesmas e reformulando nossas visões de mundo. A luta pode aprofundar nossa compreensão de nossa própria opressão – o que a causa, quem se beneficia dela e o que pode ser feito para superá-la. Além disso, pode nos encorajar a reinterpretar nossos interesses, redefinir nossas esperanças e expandir nossas acepções do que é possível¹⁴³.

É, portanto, também a partir da escola da militância feminista que se constrói o presente trabalho, com especial consciência de que “a meta da teologia feminista não é fazer as mulheres parceiras iguais num sistema opressor. É transformar o próprio sistema existente”¹⁴⁴. Assim sendo, como atua a TF para caminhar na direção dessa meta?

1.2.2 O método da teologia feminista

Há, no campo denominado como “teologia feminista”, uma variedade de perspectivas, embora seja possível reconhecer uma característica fundamental comum a elas: “é evidente que o que distingue a teologia feminista é sua abordagem centrada nas mulheres, seu tratamento de temas tradicionais através das lentes do feminismo”¹⁴⁵. A fim de ressaltar a diversidade de enfoques, algumas teólogas preferem utilizar o termo “teologias feministas”. Apesar da opção pelo uso da denominação no singular, reconhecemos tal multiplicidade de tendências e

¹⁴⁰ ARRUZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%*: um manifesto. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 93.

¹⁴¹ “Feminist theology is usually understood as a form of liberation theology, but in fact it employs a variety of different approaches within that broad rubric” (CARR, The New Vision on Feminist Theology, p. 8).

¹⁴² A compreensão da teologia como “ato segundo” é de Gustavo Gutiérrez e se referia, originariamente, à Teologia da Libertação. Entendemos que a mesma dinâmica se aplica à TF. “[...] la teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo” (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*: Perspectivas. 14ed. Salamanca: Sígueme, 1990, p. 68, grifo do autor).

¹⁴³ ARRUZA; BHATTACHARYA; FRASER, *Feminismo para os 99%*, p. 94-95.

¹⁴⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 58.

¹⁴⁵ “[...] it is clear that what distinguishes feminist theology is its women-centered approach, its treatment of traditional topics through the lens of feminism”. CARR, The New Vision on Feminist Theology, p. 24-25.

indicamos duas possíveis subdivisões das abordagens dentro das “teologias feministas”, que nos ajudarão a situar a proposta de método teológico descrita a seguir.

A biblista Carolyn Osiek descreve cinco modos segundo os quais as teólogas se posicionam a respeito da tradição bíblica em sua relação com o patriarcado e a opressão das mulheres na sociedade e nas igrejas cristãs: rejeição, lealdade, revisão, sublimação e libertação¹⁴⁶. Consideramos que essa mesma caracterização pode ser aplicada a outras áreas da teologia (e não somente aos estudos bíblicos), tanto no que se refere à relação com as Escrituras quanto com a tradição teológica e magisterial. Tendo em conta essa classificação, situamo-nos – e aí também identificamos Catherine LaCugna e Elizabeth Johnson – entre as perspectivas hermenêuticas de revisão¹⁴⁷ e de libertação¹⁴⁸.

Outro possível critério para compreender os matizes de diferenciação entre as teologias feministas se refere ao modo como as “experiências das mulheres” – compreendida como categoria fundamental da TF – é assumida na elaboração teológica. Tal caracterização foi feita por Serene Jones em um mapeamento de “uma nova geração de teólogas feministas, womanistas e mujeristas” dos Estados Unidos¹⁴⁹. No entanto, compreendemos que essa análise pode ser estendida às teólogas feministas em geral.

Segundo Jones, de um lado, situam-se “aqueles teólogas que continuam a empregar quadros ou referências universalizantes e/ou a-históricas para estruturar seus relatos da experiência humana”¹⁵⁰. A autora identifica três tipos de quadros referenciais, que possibilitam uma subdivisão nesse grupo: o fenomenológico, (“encontrado nos trabalhos de Johnson e LaCugna”¹⁵¹), o processual/psicanalítico e o literário/textual. Entre as vantagens dessas

¹⁴⁶ OSIEK, Carolyn. The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives. In: COLLINS, Adela Yarbro (Ed.). *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, CA: Scholars Press, 1985, p. 93-107.

¹⁴⁷ “The revisionist holds that the patriarchal framework of the Jewish and Christian traditions is a historical fact but is not theologically necessary. The male supremacist, androcentric, and sexist elements of the Bible are not intrinsic to its message but can be sifted from it by means of exegetical method and analysis of cultural context” (CARR, The New Vision on Feminist Theology, p. 12).

¹⁴⁸ “The liberationist alternative proposes that the central message of the Bible is human salvation as liberation, either as found in the prophetic tradition (freed from its patriarchal contexts) or in those texts that transcend androcentrism and patriarchy and point to the conversion and transformation of society today and in the future” (CARR, The New Vision on Feminist Theology, p. 12-13). “A hermenêutica libertadora não se inclina para um feminismo do ‘feminino natural’, mas um feminismo da justiça ou da luta por igualdade. Isso se mostra em sua conceituação da comunidade de interpretação: [...] considera[da] como uma comunidade de decisão ética e de compromisso político em favor da possibilidade de todas as pessoas [especialmente as mulheres] tornarem-se sujeitos” (SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2008, p. 47).

¹⁴⁹ JONES, Serene. “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place: Feminist, Womanist and Mujerista Theologies in North America. *Religious Studies Review*, v. 21, n. 3, p. 171-178, July 1995, p. 171.

¹⁵⁰ “[...] I place those theologians who continue to employ universalizing and/or ahistorical frames or reference to structure their accounts of human experience”. JONES, “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place, p. 171.

¹⁵¹ JONES, “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place, p. 171.

perspectivas, destaca-se a estabilidade de seus quadros conceituais que “lhes possibilita gerar imagens teológicas que são resilientes e visionárias”¹⁵². No entanto, encontram dificuldade em dar lugar às “vozes teológicas marginais, que [...] resistem ao encapsulamento de categorias universalizantes”¹⁵³.

Do outro lado do “mapa”, estão “os trabalhos daquelas teólogas que, conscientemente, evitam posicionamentos universalizantes e optam, ao contrário, por descrições de experiências que são historicamente localizadas e culturalmente específicas”¹⁵⁴, subdivididas entre as que usam o instrumental da antropologia cultural e as que recorrem a teorias pós-estruturalistas¹⁵⁵. Nessas abordagens, são produzidas formulações teológicas consistentes, porém, menos “sólidas” que as do outro grupo¹⁵⁶. É dada especial atenção a/ao quem/que “não se encaixa”, mas são percebidas carências no apropriado tratamento de questões importantes, tais como a problemática por trás da relação verdade/doutrina e “o estatuto de enunciados normativos”¹⁵⁷.

Nesse cenário, situamos esta pesquisa no primeiro grupo¹⁵⁸, aproximando-nos – mais uma vez – de Catherine LaCugna e Elizabeth Johnson¹⁵⁹. Em nossa compreensão, a TF visa “exercer uma crítica libertadora sobre aquelas formas discursivas e práticas de dominação injusta de uns seres humanos sobre outros e sobre a criação”¹⁶⁰, tanto no que se refere aos discursos teológicos e à práxis eclesial quanto a outros âmbitos sociais, elaborando formulações teológicas que denunciam dissimetrias entre pessoas e grupos, especialmente aquelas baseadas

¹⁵² “[...] allows them to generate theological images which are resilient and visionary”. JONES, “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place, p. 171-172.

¹⁵³ “[...] marginal theological voices which [...] resists the closure of universal categorizations”. JONES, “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place, p. 172.

¹⁵⁴ “[...] the work of those theologians who self-consciously avoid universalizing gestures and opt instead for descriptions of experience which are historically localized and culturally specific”. JONES, “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place, p. 172.

¹⁵⁵ JONES, “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place, p. 172.

¹⁵⁶ JONES, “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place, p. 172.

¹⁵⁷ JONES, “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place, p. 172.

¹⁵⁸ A escolha das autoras a quem privilegiamos nesta pesquisa está fundamentada, em grande parte, nesta opção metodológica. Entendemos que as articulações se fazem de modo mais harmônico e adequado quando tomamos autoras que também consideram as experiências das mulheres em perspectiva universalizante. Por isso, raramente recorreremos a teólogas do segundo grupo descrito por Jones, uma vez que essas abordagens conduzem a outro modo de reflexão teológica, bem como suporiam um itinerário diverso ao que percorreremos nesta investigação.

¹⁵⁹ “With regard to the question of experience, their commitment to engaging in phenomenological analysis points to their desire to describe women’s experience by attaching it, at least partially, to a more general account of the basic structure of human experience. This attachment of ‘women’s experience’ to a broader phenomenology of the human is only partial, however, because both LaCugna and Johnson embrace a constructivist analysis of gender that rigorously avoids essentializing the term ‘women’. The same cannot be said for the term ‘experience’, which is described as having – in good phenomenological fashion – an ‘essential structure’ replete with ‘universal features’ and ‘constitutive dynamics’. When it comes to giving shape and contour to this essential structure, however, Johnson and LaCugna generate two very different descriptions; the former focuses on ‘the hoping subject’ and the latter on ‘the radically relational self’” (JONES, “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place, p. 172).

¹⁶⁰ “[...] ejercer una crítica liberadora hacia aquellas formas discursivas y prácticas de dominación injusta de unos seres humanos sobre otros y sobre la creación”. AZCUY, El método cualitativo en la teología feminista, p. 677.

no sexismo, e que, ao mesmo tempo, promovam a existência de “comunidades humanas que melhor manifestam a natureza de Deus que é amor”¹⁶¹.

Para isso, seguimos, prioritariamente, um método teológico que se desenvolve em três passos¹⁶²: evidenciar interpretações e transmissões deficitárias, patriarcais e/ou sexistas dos relatos bíblicos e da doutrina cristã; procurar leituras alternativas, nas Escrituras, na Tradição eclesial e na experiência das mulheres, que foram suprimidas ou marginalizadas ao longo do tempo; propor novas formulações teológicas e novos modos de compreender e viver os símbolos e as práticas cristãs, capazes de fundamentar o modelo feminista de libertação, inclusão e reciprocidade. Essas três etapas norteiam nossa pesquisa e orientam especialmente os capítulos 2, 3 e 4 deste trabalho¹⁶³.

O primeiro passo do método está marcado pela “suspeita”, categoria hermenêutica, caracterizada como “a desconfiança e a dúvida em relação às afirmações tomadas como verdades absolutas em relação aos seres humanos”¹⁶⁴, no contexto da cultura patriarcal. O foco está em desmascarar “a dinâmica oculta da dominação na linguagem, nos costumes, na memória, na história, nos textos sagrados, na ética, no simbolismo, na teologia e no ritual da tradição cristã”¹⁶⁵. Há, porém, modos diferentes de aproximação para realizar essa empreitada, bem como ênfases distintas segundo a área da teologia em que se desenvolve prioritariamente o estudo das teólogas feministas. Em nosso caso, daremos especial atenção à linguagem e aos símbolos usados no discurso sobre Deus e sobre o ser humano, buscando evidenciar o androcentrismo – explícito ou implícito – na teologia, o que tradicionalmente leva a que Deus seja “retratado e conceitualizado como masculino”¹⁶⁶. Além disso, a experiência dos homens é “assumida como normativa para a experiência humana”, enquanto as “mulheres são identificadas como o carnal e o irracional, e são tidas como responsáveis pela entrada do pecado no mundo”, complementares e subordinadas aos homens¹⁶⁷.

Com aguçada consciência de que a fé cristã proclama a Boa Nova que é fonte de libertação e de vida plena, o segundo passo do método da TF consiste em acender luzes novas,

¹⁶¹ LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 11.

¹⁶² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 54-56. Consultar também LACUGNA, Catholic Women As Ministers and Theologians, p. 243-244; CARR, The New Vision on Feminist Theology, p. 8-11. Referimo-nos, especialmente, ao método da TF no âmbito da teologia sistemática.

¹⁶³ Nos capítulos 5, 7 e 8, embora não sigamos estritamente os três passos enunciados, pautamo-nos pela perspectiva crítica feminista na abordagem das temáticas.

¹⁶⁴ GEBARA, Ivone, *Caminhos para compreender a Teologia Feminista*. São Paulo: Recriar, 2023, p. 101.

¹⁶⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 54.

¹⁶⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 267.

¹⁶⁷ “[...] male experience is assumed to be normative for human experience, women are identified with the carnal and irrational, and are assumed to be responsible for the entry of sin into the world. Woman is seen as complementary and subordinate to man”. LACUGNA, *God for Us*, p. 267.

varrer todos os cantos das Escrituras e da Tradição e procurar diligentemente valiosas moedas perdidas à espera de serem encontradas (cf. Lc 15,8-10): busca-se “a sabedoria ignorada, suprimida ou alternativa, [...] migalhas e pedaços que possam insinuar histórias não contadas da contribuição {de mulheres} e a possibilidade de {interpretações diferentes} da realidade”¹⁶⁸. Essa etapa da produção teológica é movida pela esperança de “descobrir temas teológicos adormecidos e a história relegada a segundo plano que irão contribuir para um futuro {de plena pessoalidade para as mulheres}”¹⁶⁹, procurando “por elementos de libertação que foram obscurecidos”¹⁷⁰. Reconhece-se também “a ambiguidade da tradição cristã [...], que, a despeito de seu sexism, serviu como fonte segura de vida para um sem-número de mulheres através dos séculos e continua a servir até nossos dias”¹⁷¹.

Finalmente, como terceiro momento do método teológico, realiza-se um trabalho de reconstrução. Tecendo os fios do que foi resgatado na etapa anterior e rejeitando, com espírito profético e valentia, o que, no primeiro passo, foi reconhecido como fonte de opressão, propõem-se “novas articulações das normas e dos métodos da própria teologia”¹⁷²: “Este é um momento criativo, típico de todos os grandes avanços da teologia. A vida e a fé são repensadas em formas novas que possam promover a igualdade da mulher e de todos os oprimidos, numa comunidade genuína com aqueles que dominavam anteriormente”¹⁷³.

1.2.3 A teologia feminista e o discurso sobre Deus

Uma vez que nossa proposta se situa no campo da teologia trinitária, importa explicitar alguns critérios e posicionamentos da TF no que se refere ao discurso sobre o Deus Triúno. Segundo Elizabeth Johnson, a questão sobre a “maneira correta de se falar de Deus” é de suma importância, “pois as palavras que empregamos para nos expressar sobre o mistério que cerca a vida humana e o próprio universo é uma atividade fundamental de uma comunidade de fé”¹⁷⁴. Nessa formação do universo de palavras e imagens que constituem um “sistema religioso”, “o

¹⁶⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 55. Precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 29.

¹⁶⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 55. Precisão na tradução, indicada entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 29.

¹⁷⁰ “[...] search the same tradition for liberating elements that have been obscured”. LACUGNA, Catholic Women As Ministers and Theologians, p. 244.

¹⁷¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 100.

¹⁷² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 55.

¹⁷³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 56.

¹⁷⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 18.

símbolo de Deus funciona como [...] o ponto máximo de referência para a compreensão da experiência da vida e do mundo”¹⁷⁵. Assim sendo,

a maneira como uma comunidade de fé formula a sua linguagem em relação a Deus representa de forma implícita o que ela considera como o bem supremo, a verdade mais profunda e a beleza mais encantadora. Por sua vez, esta maneira de se expressar modela de forma profunda a identidade incorporada à comunidade e orienta a sua *práxis*¹⁷⁶.

De modo similar, LaCugna aponta que “o modo como oramos, como ritualizamos a fé, como nomeamos Deus expressa nossos mais profundos anseios, esperanças, crenças e convicções”¹⁷⁷. Por tudo isso, no contexto da fé cristã, a linguagem teológica sobre Deus modela não apenas nossa concepção divina, mas também nossa compreensão da realidade humana: “como nos dirigimos a Deus é um indicativo não apenas de como vemos Deus, mas também de como vemos nós mesmas/os em relação a Deus, como vemos Deus em relação a nós, e como nos vemos em relação umas/uns às/-aos outras/os”¹⁷⁸.

A partir dessa convicção, “a teologia feminista expõe até que ponto o gênero e os atributos do Deus cristão, especialmente os trinitários, são centrados no masculino”¹⁷⁹. Esse centramento excessivo – quase exclusivo em algumas épocas – acarretou compreensões distorcidas de quem é Deus e de quem somos nós, humanas/os¹⁸⁰, criando, provocando e alimentando “mecanismos de dominação e submissão, sobretudo para as mulheres [...]. O trabalho sobre estas consequências e a proposta de uma nova compreensão simbólica do ser humano tornaram-se [também] tarefas importantes do feminismo teológico”¹⁸¹.

¹⁷⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 18.

¹⁷⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 18.

¹⁷⁷ “How we pray, how we ritualize faith, how we name God – express our deepest longings, hopes, beliefs, and convictions”. LACUGNA, Catherine M. The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology. *Journal of Ecumenical Studies*, Philadelphia, v. 26, n. 2, p. 235-250, 1989. p. 244.

¹⁷⁸ “How we address God is an index not only of how we view God but also of how we view ourselves in relation to God, God in relation to us, and ourselves in relation to each other”. LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 244.

¹⁷⁹ “Theological feminism exposes the extent to which the gender and attributes of the Christian God are male centered, especially the attributes of the trinitarian God” (LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 237). “Nós mulheres temos [...] que nos defrontar com uma tradição que professa uma Trindade descrita em imagens masculinas e que muitas vezes considerou estas imagens como ontológicas, como a maneira imutável de ser Deus” (TRAITLER, Reinhild. Formas de Profissão de Fé. In: GÖSSMANN, Elisabeth *et al.* (Orgs.). Dicionário de Teologia Feminista. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 193).

¹⁸⁰ LaCugna discute algumas dessas consequências em: Catholic Women As Ministers and Theologians, p. 239, 247-248; *God for Us*, p. 267-270; LACUGNA, Catherine Mowry. God in Communion with Us: The Trinity. In: LACUGNA, C. M. (Ed.). *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. San Francisco, CA: HarperCollins, 1993, p. 94-100. Abordaremos tais questões nos capítulos 2, 3, 4 e 7.

¹⁸¹ GEBARA, *Caminhos para compreender a teologia feminista*, p. 81.

Além disso, “as teólogas feministas nos lembraram de nossa propensão a literalizar as metáforas para Deus e a esquecer a dessemelhança que há em toda analogia”¹⁸². Como explicita Johnson, “o {entendimento} de que toda a linguagem em relação a Deus é analógica assume uma função muito importante quando o caráter androcêntrico da linguagem tradicional se defronta com a questão da {nomeação de Deus que emerge da experiência das mulheres na atualidade}”¹⁸³. Para a autora, o aspecto de negação crítica – que toda analogia supõe – não é suficientemente aplicado em relação às imagens e conceitos masculinos em relação a Deus. Johnson remarca que “a designação ‘ele’ está sujeita a todas as limitações encontradas em qualquer outra designação positiva em relação a Deus, e, no fim das contas, ela não nos diz realmente nada a respeito do ser divino”¹⁸⁴.

Johnson especifica ainda que a linguagem tradicional sobre Deus, fortemente marcada pela lógica patriarcal, é tanto opressora quanto idólatra. É linguagem que promove opressão, pois,

[...] ao extrair a imaginação e os conceitos em relação a Deus quase exclusivamente do mundo dos homens que governam e dominam, a linguagem que herdamos funciona efetivamente para legitimar as estruturas e teorias que conferem ao homem que governa um caráter teomórfico, mas relega as mulheres, os filhos e os outros homens para as margens deficitárias. [...] O resultado disso é uma comunidade fragmentada, seres humanos moldados segundo padrões de dominação e de subordinação, acompanhados da violência e do sofrimento¹⁸⁵.

Por outro lado, “na medida em que a linguagem do homem dominante é exaltada como sendo a única ou sumamente adequada maneira de se falar a respeito de Deus, ela absolutiza um único conjunto de metáforas e obnubila a altura e a profundidade, a extensão e a amplitude do mistério divino”, podendo, portanto, ser caracterizada como linguagem idolátrica¹⁸⁶.

Para corrigir esse “desvio de rota”, LaCugna elenca algumas alternativas propostas pelas teólogas feministas: o uso de imagens tanto femininas quanto masculinas em referência à Trindade; a compreensão de que Jesus – e a nomeação de Deus como Pai feita por ele – situase em uma perspectiva de ruptura sociocultural “protofeminista”; Espírito Santo como figura feminina sob as imagens da Sabedoria e da *Ruah*; a renomeação de Deus com termos que não

¹⁸² “[...] feminist theologians have reminded us of our propensity to literalize metaphors for God and to forget the dissimilarity in every analogy”. LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 240.

¹⁸³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 176. Precisões e correções na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 117.

¹⁸⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 176.

¹⁸⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 38.

¹⁸⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 38.

sejam nem femininos nem masculinos¹⁸⁷. Cada uma dessas alternativas abre possibilidades e comporta limites, contribuindo, de toda forma, para a despatriarcalização da linguagem sobre o Deus Triúno¹⁸⁸.

A reflexão a respeito da linguagem adequada para um discurso sobre Deus que seja, ao mesmo tempo, cristão e não patriarcal conduz Elizabeth Johnson a algumas ponderações muito significativas, com as quais estamos plenamente de acordo e a partir das quais estruturamos grande parte de nossa reflexão:

[...] a linguagem em relação a Deus como ser pessoal {é especialmente adequada}. Deus não é [...] pessoal igual a qualquer outro ser que conhecemos, porém a linguagem a respeito da pessoa aponta de forma singular para as profundezas misteriosas e para a liberdade de ação há muito tempo associadas ao divino.

Entretanto, {predicar pessoalidade em relação a} Deus nos envolve imediatamente em questões de sexo e de gênero, pois todas as pessoas que conhecemos ou são masculinas ou femininas. O mistério de Deus não é entendido de modo adequado nem como masculino nem como feminino, mas transcende a ambos de forma inimaginável. Todavia, à medida em que Deus criou ambos os sexos à sua imagem divina, e é a fonte das perfeições para ambos os sexos, cada um deles pode ser muito bem empregado como metáfora para indicar o mistério divino¹⁸⁹.

Teoricamente, eu apoio a ideia da linguagem em relação a Deus em termos masculinos e femininos, usada de modo equivalente, bem como o uso de símbolos cósmicos e metafísicos. Na situação concreta, no entanto, as imagens masculinas e femininas simplesmente não foram, no passado, e ainda não são hoje, equivalentes. Os símbolos religiosos femininos do divino são subdesenvolvidos, periféricos e colocados em segundo plano, [...] na linguagem cristã e na prática que esta mesma linguagem continua a formar, da mesma forma como {o são} a{s} mulher{es} através de cuja imagem eles apontam para Deus. No meu modo de ver, a ampliação da linguagem teológica em relação a Deus através de imagens femininas, {ou longos goles deste vinho novo, é uma condição para a verdadeira possibilidade de imagens} equivalentes em relação a Deus, na linguagem religiosa. [...] É uma investigação de um mundo suprimido que, em última análise, se destina à projeção de um novo {todo}. A formulação desse tipo de linguagem não é um fim em si mesma, porém deve ser recebida como um elemento essencial na reorganização de uma situação religiosa injusta e deficiente¹⁹⁰.

1.2.4 A teologia trinitária feminista no cenário latino-americano

Tendo em vista o contexto em que esta pesquisa se desenvolve, parece-nos ainda oportuno fazer alguns apontamentos a respeito da produção sobre teologia trinitária em

¹⁸⁷ Essa alternativa enfrenta fortes limitações nas línguas latinas, uma vez que, diferentemente do que acontece em inglês, artigos e pronomes portam uma identificação imediata de gênero; a mesma dificuldade se aplica à maioria dos adjetivos.

¹⁸⁸ LACUGNA, God in Communion with Us, p. 103-105. Nesta pesquisa, optamos por associar, em proporções diversas, as quatro alternativas.

¹⁸⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 90. Precisões e correções na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 50.

¹⁹⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 93. Precisões e correções na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 57.

perspectiva feminista na América Latina. Para a identificação das teólogas que destacamos a seguir, recorremos à coleção *Mujeres haciendo teologías*¹⁹¹, coordenada por Virgínia Azcuy, especialmente à classificação das autoras segundo suas áreas de investigação, apresentada na introdução do volume 2¹⁹². Ainda que reconheçamos sua importância (e, por isso, indicamos algumas referências), não estão em nosso foco de interesse estudos sobre a Trindade no âmbito da espiritualidade ou da teologia espiritual¹⁹³, tampouco obras de teólogas relativas à teologia trinitária em que o enfoque de gênero não seja sequer considerado¹⁹⁴.

Em primeiro lugar, nomeamos Ivone Gebara, teóloga brasileira, amplamente reconhecida como pioneira, no Brasil, nos estudos de teologia feminista. Gebara tem a relacionalidade como um dos eixos de sua proposta teológica¹⁹⁵, decididamente situada como libertadora. Essa caracterização nos aproxima de sua perspectiva. Dela nos distanciamos, porém, em relação ao modo como a experiência das mulheres é considerada. Seguindo a explanação de Jones, apresentada acima¹⁹⁶, Gebara opta por entretecer sua reflexão teológica com as histórias das mulheres, socioculturalmente localizadas, dando especial relevo às situações de maior vulnerabilidade. No que se refere à teologia trinitária, destacamos *Trindade: palabra sobre coisas novas e velhas*¹⁹⁷. Nesse livro, a autora apresenta um ensaio¹⁹⁸, em perspectiva ecofeminista, no qual pretende colaborar para que a “Trindade, ou Pai, Filho e Espírito, [que] são códigos fechados, [sejam] abertos e traduzidos de novo”¹⁹⁹. Para alcançar

¹⁹¹ A coleção, de grande valor para a divulgação da produção teológica de autoras do continente americano, é composta de três volumes: AZCUY, Virginia Raquel; RENZO, Gabriela M.; LÉRTORA MENDONZA, Celina (Coord.). *Diccionario de Obras de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2007; AZCUY, Virginia Raquel; MAZZINI, María Marcela; RAIMONDO, Nancy Viviana (Coord.). *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2008; AZCUY, Virginia Raquel; GARCÍA BACHMANN, Mercedes L.; LÉRTORA MENDONZA, Celina (Coord.). *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2009.

¹⁹² AZCUY; MAZZINI; RAIMONDO, *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, p. 11. As áreas de investigação são Bíblia, Sistemática, Ética e Espiritualidade. As autoras estão também subdivididas entre as que vivem na América Latina e no Caribe e as que moram nos Estados Unidos.

¹⁹³ Consultar, por exemplo: ESCRIBANO-CÁRCEL, Montserrat (Dir.). *Trinidad, deseo y subversión: La vida trinitaria de las mujeres*. Estella: Verbo Divino: Asociación de Teólogas Españolas, 2021.

¹⁹⁴ Consultar, por exemplo: SILVA, Maria Freire da. O princípio trinitário das relações e a complexidade ecológica. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 38-58, maio 2006; SILVA, Maria Freire da. Trindade, criação e ecologia. São Paulo: Paulus, 2009.

¹⁹⁵ CARMAN, Paula. Conociendo a Ivone Gebara: La relationalidade como encuentro inclusivo con las mujeres, los varones y el cosmos. In: AZCUY; BACHMANN; MENDONZA, *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, p. 186-187.

¹⁹⁶ Ver seção 1.2.2, p. 60-61.

¹⁹⁷ GEBARA, Ivone. *Trindade: palabra sobre coisas novas e velhas: uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo: Paulinas, 1994.

¹⁹⁸ Caracterizamos o livro como ensaio, uma vez que, nele, a autora apresenta uma visão própria sobre a Trindade, em que se percebem algumas referências teóricas, mas essas, em geral, não são explicitadas. Além disso, Gebara não estabelece discussão entre seus argumentos e os de outras/os autoras/es.

¹⁹⁹ GEBARA, *Trindade: palabra sobre coisas novas e velhas*, p. 18.

tal fim, Gebara propõe cinco pontos, considerando a Trindade no Cosmos, na Terra, nas relações entre povos e culturas, nas relações humanas e em cada pessoa²⁰⁰.

Merece também menção a produção teológica de Maria Clara Bingemer, cujo pensamento pode ser caracterizado como “teoantropológico”, pautado pelas categorias “imagem de Deus” e “diferença”²⁰¹, sendo essa última referida principalmente ao “ser homem” e ao “ser mulher”²⁰². Especialmente nas décadas de 1980 e 1990, a autora escreveu alguns artigos no âmbito da teologia trinitária em que a atenção à perspectiva de gênero é significativa²⁰³. Em seus escritos, Bingemer está especialmente interessada em ressaltar as especificidades femininas tanto na experiência espiritual quanto no fazer teológico²⁰⁴. Compreendemos que seu posicionamento transita entre a hermenêutica feminista da lealdade²⁰⁵ e a da libertação, associada a uma consideração universalizante das experiências das mulheres. Em uma publicação mais recente, intitulada *Um rosto para Deus?*²⁰⁶, a autora traz uma sistematização de suas contribuições em teologia trinitária. Nessa obra e em outros artigos²⁰⁷, no entanto, a questão de gênero já não está tão presente quanto em seus escritos prévios.

Finalmente, destacamos a obra *Dios en medio de nosotros*²⁰⁸ de Barbara Andrade, autora alemã, que “se fez mexicana, elaborando a partir dali sua teologia”²⁰⁹. Embora não a consideremos uma teóloga feminista, o enfoque libertador de sua produção teológica a

²⁰⁰ GEBARA, *Trindade: palavra sobre coisas novas e velhas*, p. 40.

²⁰¹ “Cremos que existe um princípio feminino em nossa criação à imagem de Deus, em nossa salvação possibilitada pela Encarnação, Paixão e Ressurreição de Deus, e em nosso ser novo plasmado pelo Espírito de Deus, tanto quanto existe (e tem sido expresso à saciedade) um princípio masculino” (BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A Trindade a partir da perspectiva da mulher. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 46, n. 181, p. 73-99, 1986, p. 73-74).

²⁰² RAIMONDO, Nancy Viviana. Un modo “diferente y otro” de hacer teología: Consideraciones sobre el pensamiento teológico de Maria Clara Bingemer. In: AZCUY; BACHMANN; MENDONZA, *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, p. 100-101.

²⁰³ BINGEMER, A Trindade a partir da perspectiva da mulher; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mulher: temporalidade e eternidade. A mulher eterna e o rosto feminino de Deus. *Concilium Brasil*, Petrópolis, v. 238, n. 6, p. 110-119, nov. 1991; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “Outro” Paráclito: o Espírito Santo e a “diferença” da mulher. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 56, n. 222, p. 348-363, jun. 1996; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Abbá: Un padre maternal. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 36, n. 1, p. 69-102, 2002.

²⁰⁴ RAIMONDO, Un modo “diferente y otro” de hacer teología, p. 102.

²⁰⁵ Essa perspectiva tem como característica principal a compreensão de que aquilo que gera opressão das mulheres não está propriamente na Escritura, mas se deve a distorções em sua interpretação e transmissão (SCHOTTROFF; SCHROER; WACKER, *Exegese feminista*, p. 40).

²⁰⁶ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Um rosto para Deus?* São Paulo: Paulus, 2005.

²⁰⁷ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Crer e dizer Deus Pai, Filho e Espírito Santo. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 181-203, jul./dez. 2001; BINGEMER, Maria Clara L. O amor escondido: Notas sobre a *kenosis* do Espírito no Ocidente. *Concilium Brasil*, Petrópolis, v. 342, n. 4, p. 54-65, 2011; BINGEMER, Maria Clara L. Vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor. *Concilium Brasil*, Petrópolis, v. 332, n. 4, p. 54-64, 2009.

²⁰⁸ ANDRADE, Barbara. *Dios en medio de nosotros*: Esbozo de una teología trinitaria kerygmática. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.

²⁰⁹ WELCH, Andrea Sánchez Ruiz. Autopresencia en relación: El concepto de persona en la teología de Barbara Andrade. In: AZCUY; BACHMANN; MENDONZA, *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, p. 16.

aproxima de perspectivas da TF. Seu método “meio clássico, meio latino-americano”, “a partir da experiência de fé de um povo que sofre”²¹⁰, marca sua teologia trinitária, orientada por um viés relacional e kerygmático. Uma das características fundamentais de seu pensamento é a compreensão de pessoa como “autopresença-em-relação”, como “ser que está-em-si-mesmo” e que se conhece não isoladamente, mas em paradoxal relação, concretizada em três níveis: Mistério (Deus Trinitário), tu (relações interpessoais), mundo (imersão em uma história partilhada)²¹¹. Ainda que com uma linguagem distinta, percebemos ressonâncias entre a teologia trinitária de Barbara Andrade e a ontologia da relação de Catherine LaCugna, nomeadamente no que se refere ao empenho “em elaborar um novo conceito de pessoa [...] que valha para Deus e para os humanos”²¹². Assinalamos, porém, que tal análise comparativa não corresponde ao nosso propósito nesta investigação, podendo, no entanto, ser desenvolvida em outra ocasião.

1.3 A ontologia da relação de Catherine LaCugna: uma visão panorâmica

Tendo situado a obra de LaCugna no contexto da revitalização da teologia trinitária, realizada principalmente a partir da segunda metade do século XX, e havendo estabelecido as opções referentes à orientação metodológica, apresentamos, ainda a modo de introdução de nossa reflexão, os fundamentos da ontologia da relação, bem como as principais características desse modelo trinitário elaborado por Catherine LaCugna²¹³. Trata-se do que a autora apresenta na segunda parte de *God for Us*, sob o título “Reconcebendo a doutrina sobre a Trindade à luz do mistério da salvação”²¹⁴.

A autora estabelece, inicialmente, alguns pressupostos do itinerário teológico que irá percorrer, indicando que “o projeto de restabelecer uma doutrina trinitária de Deus no centro da teologia cristã significará [...], entre outras coisas, rearticular a conexão intrínseca entre teologia e liturgia”²¹⁵. Além disso, LaCugna buscará revisar a maneira como “a relação entre a economia da salvação e o ser de Deus” é pensada na reflexão teológica²¹⁶. Para tanto, a autora

²¹⁰ WELCH, Autopresencia en relación, p. 16-17.

²¹¹ ANDRADE, *Dios en medio de nosotros*, p. 110-111.

²¹² PIKAZA, Xabier. Trinidad y antropología: Tres modelos. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 35, n. 3, p. 625-635, 2001, p. 627.

²¹³ Aspectos significativos da ontologia da relação, desenvolvida por LaCugna, estarão presentes nos capítulos 2 a 4 desta pesquisa. Será, porém, no capítulo 5 que nos dedicaremos a apresentar, com maior detalhamento, a proposta da autora.

²¹⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 207-417.

²¹⁵ “The project of restoring a trinitarian doctrine of God to the center of Christian theology will therefore mean, among other things, rearticulating the intrinsic connection between theology and liturgy”.

²¹⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 210.

entende ser de vital importância articular adequadamente “a identidade essencial entre *oikonomia e theologia*”²¹⁷. Isso deve ser feito de tal maneira que se note a imbricação entre soteriologia e teologia trinitária, evitando “desterrar a Trindade das pessoas em uma esfera intradivina, não relacionada com a criatura”²¹⁸.

1.3.1 O isolamento da Trindade na teologia e na vida cristã

O “desterro” da Trindade a que LaCugna se refere foi, como mencionamos acima, primeiramente tematizado por Rahner ao desenvolver seu “esboço sistemático de uma teologia trinitária”²¹⁹ e tem como uma de suas consequências o fato de que:

[...] as/os cristãs/ãos, apesar de fazerem profissão de fé ortodoxa na Trindade, na sua existência religiosa concreta, são quase exclusivamente “monoteístas”. Podemos, portanto, aventurar a conjectura de que, se tivéssemos que eliminar um dia a doutrina da Trindade por haver descoberto que era falsa, a maior parte da literatura religiosa ficaria quase inalterada²²⁰.

Nesse “esboço”, o teólogo alemão apresenta o axioma “A Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”²²¹ e, a partir dele, desenvolve uma reflexão teológica que pretende, então, tirar o tratado sobre a Trindade do isolamento em relação aos demais tratados²²². A teologia rahneriana, compreendida “como uma meditação profunda sobre a unidade essencial entre ‘teologia’ e economia, baseada na ideia de que Deus é por natureza autocomunicante”, é assumida por LaCugna como ponto de partida para a elaboração de sua ontologia da relação²²³.

²¹⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 210.

²¹⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 210.

²¹⁹ RAHNER, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, p. 359-449.

²²⁰ “[...] los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia, son casi exclusivamente ‘monoteístas’. Podemos, por tanto, aventurar la conjectura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría casi inalterada”. RAHNER, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, p. 361-362.

²²¹ RAHNER, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, p. 370.

²²² RAHNER, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, p. 361-365. “El objetivo y la intención del axioma era sacar del aislamiento la teología trinitaria al que se había visto sometida, poniendo de relieve el carácter salvífico de esta verdad de fe y mostrando que el misterio del único Dios trinitario es el fundamento transcendente de la historia de la salvación. Con él Rahner no quería expresar la totalidad del contenido que debe ser tratado en la teología trinitaria. Su intención era más bien metodológica, al ser propuesto por el autor alemán como principio formal y punto de partida del desarrollo de la teología trinitaria en particular y de la teología en general” (CORDOVILLA PÉREZ, Ángel. Dios por nosotros – Dios en sí. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 50, n. 2, p. 245-279, mayo/ago. 2016, p. 256, grifos do autor).

²²³ “His theology as a whole is a profound meditation on the essential unity of ‘theology’ and economy, premised on the idea that God is by nature self-communicating” (LACUGNA, *God for Us*, p. 210-211).

Para a autora, o isolamento a que a doutrina trinitária ficou submetida por séculos, tanto na tradição teológica quanto na espiritualidade cristã, tem suas raízes na separação entre *oikonomia* e *theologia*, que remonta ao período pós-niceno e à busca por responder às heresias cristológicas e trinitárias²²⁴. Desde então, deu-se, segundo LaCugna, um gradual afastamento que encontrou seu ápice na época medieval e apenas no século passado foi identificado como algo que deveria ser superado:

Após o período medieval, a história do pensamento trinitário é notável apenas por seu papel periférico. Friedrich Schleiermacher, às vezes chamado de o pai da teologia moderna, relegou essa doutrina a um apêndice em sua obra *The Christian Faith*. Só muito recentemente a doutrina da Trindade voltou a atrair atenção²²⁵.

Outro aspecto relevante, apontado por LaCugna como causador do distanciamento entre a doutrina e a vivência cristã concreta, refere-se à evolução do conceito de pessoa na teologia trinitária – e também fora do seu horizonte. Buscando demonstrar a progressiva perda da referência relacional associada ao termo “pessoa”, a autora recorda, ainda que brevemente, esse processo²²⁶. Inicialmente, ela retoma as formulações dos Padres Capadócios, no contexto das controvérsias teológicas do século IV, e o progressivo esclarecimento no uso de *ousia* e *hypostasis*²²⁷. Posteriormente, remete a Agostinho, ressaltando alguns aspectos de sua doutrina psicológica sobre a Trindade, fundamentada na “analogia entre a estrutura da alma [humana] e a estrutura imanente de Deus”²²⁸. Quanto ao significado de pessoa, embora se notem aspectos relacionais do termo, a ênfase agostiniana está na compreensão de pessoa como consciência individual²²⁹.

Referindo-se à teologia latina subsequente, e nela destacando a Tomás de Aquino, LaCugna aponta para o fato de que, nesse período histórico, é possível “especular sobre a natureza e os atributos da única substância divina, às vezes concebida independentemente de sua real existência como três pessoas”²³⁰. As mudanças ocorridas na época do Iluminismo reforçaram ainda mais essa compreensão de pessoa “como um centro individual de consciência,

²²⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 9-10, 37-44, 70-73.

²²⁵ “After the medieval period, the history of trinitarian thought is remarkable only for its peripheral role. Friedrich Schleiermacher, sometimes called the father of modern theology, relegated the doctrine to an appendix in his work *The Christian Faith*. Not until very recently has the doctrine of the Trinity again attracted notice”. LACUGNA, *The Trinitarian Mystery of God*, p. 174.

²²⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 243-255.

²²⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 243-246.

²²⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 247.

²²⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 247.

²³⁰ “Theology in this tradition allows itself to speculate on the nature and attributes of the one divine substance, at times conceived independently of its actual existence as three persons”. LACUGNA, *God for Us*, p. 248.

um sujeito livre e intencional”²³¹. Tal significado do termo pode, então, provocar compreensões equivocadas sobre a pessoalidade quando referida ao Deus Triúno.

1.3.2 O conceito de “relação” e a revitalização da doutrina trinitária

Na compreensão de LaCugna, ao longo da história da tradição cristã, “pessoa” eclipsou “relação” e, por isso, faz-se necessário recuperar tal conceito como o verdadeiro *background* de “pessoa” na teologia trinitária. Essa proposta já está presente em um dos primeiros artigos da autora, no qual, analisando a doutrina sobre a Trindade de Tomás de Aquino a partir da categoria de relação, LaCugna busca contribuir para a candente discussão a respeito da linguagem sobre “pessoa” no contexto da renovação trinitária,²³².

A autora se alinha a outras/os teólogas/os que postulavam a necessidade de que “uma nova linguagem deva ser desenvolvida para expressar o *insight* trinitário sobre a relacionalidade divina”²³³. Apesar disso, LaCugna considera que “uma recuperação da riqueza do termo ‘relação’ é necessária antes que uma nova linguagem seja encontrada”²³⁴. A partir dessa constatação, ela se dispõe a esboçar alguns elementos que possibilitem tal recuperação:

Tendo a Tomás de Aquino como referência, mostrarei, então, como uma teologia trinitária que gira em torno da categoria da relação pode fazer justiça tanto aos tipos de objeções apontadas pelos/as teólogos/as do processo quanto às exigências soteriológicas de uma teologia trinitária contemporânea²³⁵.

Foi, então, por essa via – anunciada, portanto, desde seus primeiros artigos – que LaCugna seguiu em sua elaboração teológica sobre a Trindade. Centrando sua reflexão no conceito de relação e rearticulando *theologia* e *oikonomia*, a autora buscou, assim, contribuir para a revitalização da doutrina trinitária de modo singular:

[...] ao retornar às imagens e conceitos mais concretos da Bíblia, da liturgia e dos credos, tornou-se evidente que o propósito original da doutrina [da Trindade] consistia em explicar o papel de Cristo em nossa salvação, o papel do Espírito em nossa santificação ou deificação, e, ao fazê-lo, dizer algo sobre o mistério do ser eterno de

²³¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 250.

²³² LACUGNA, Catherine Mowry. The Relational God: Aquinas and Beyond. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 46, n. 4, p. 647-663, Dic. 1985, p. 648-649.

²³³ “I agree [...] that a new language must be developed to express the trinitarian insight into the divine relationality”. LACUGNA, The Relational God, p. 649.

²³⁴ “[...] a retrieval of the richness of the term ‘relation’ is needed before a new language is found”. LACUGNA, The Relational God, p. 649.

²³⁵ “Taking the lead from Aquinas, then, I will show how a trinitarian theology which revolves around the category of relation can do justice both to the kinds of objections registered by process theologians, as well as to the soteriological demands of a contemporary trinitarian theology”. LACUGNA, The Relational God, p. 650.

Deus. Ao focar mais no mistério de Deus conosco e Deus para nós, e menos na natureza de Deus em si mesma, torna-se novamente possível que a doutrina da Trindade sejaposta no centro da fé – como nossa retórica sempre sustentou. A doutrina da Trindade está sendo reabilitada, primeiramente, como a síntese do que cremos a respeito do Deus que salva por meio de Jesus Cristo, pelo poder do Espírito Santo. E, em segundo lugar, como o contexto adequado para todo o empreendimento teológico, seja nas áreas de eclesiologia, sacramentos ou cristologia²³⁶.

Atenta não apenas à relacionalidade *em Deus*, LaCugna está especialmente interessada em explicitar como a relação do Deus Triúno *com* os seres humanos e desses entre si é constitutiva do que somos, ou melhor, de quem somos: “A relacionalidade não pode ser predicada de um único sujeito, mas apenas de dois em referência mútua. [Assim,] é possível ver por que essa categoria é genial na tradição trinitária, uma vez que permite introduzir distinções em Deus sem introduzir divisão”²³⁷.

Além disso, a categoria “relação” remete ao fato de que “o aporte imediato da ontologia trinitária não é especulativo, mas prático: quem é Deus? Quem somos nós? Como devemos viver e nos relacionar com as/os outras/os para sermos mais semelhantes a Deus?”²³⁸. A esse tema LaCugna retorna ao estabelecer uma sugestiva conexão entre liturgia e teologia:

Se é verdade que a teologia trinitária é, em última análise, uma doutrina [...] prática, com consequências sobre como devemos estar em relações com as/os demais e com Deus, então a teologia está necessariamente vinculada à liturgia, que é a ação ritual pela qual vivemos e praticamos a fé no Deus triúno, fundamento de todo relacionamento²³⁹.

²³⁶ “[...] by returning to the more concrete images and concepts of the Bible, liturgy and creeds, it has become clear that the original purpose of the doctrine [of the Trinity] was to explain the place of Christ in our salvation, the place of the Spirit in our sanctification or deification, and in so doing to say something about the mystery of God’s eternal being. By concentrating more on the mystery of God with us, God for us, and less on the nature of God by Godself, it is becoming possible once again for the doctrine of the Trinity to stand at the center of faith – as our rhetoric has always claimed. The doctrine of the Trinity is being rehabilitated, first as the summary of what we believe about God who saves through Jesus Christ by the power of the Holy Spirit, and second as the proper context for the entire theological enterprise, whether in the areas of ecclesiology, sacraments or Christology”. LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 678-679.

²³⁷ “Relationality may not be predicated of a single subject, but only of two in reference to each other. One can see why this category would be genial in the trinitarian tradition, since it allows one to introduce distinctions in the Godhead without introducing division into God”. LACUGNA, *The Relational God*, p. 654.

²³⁸ “The immediate import of trinitarian ontology is not speculative but practical: Who God is? Who are we? How we are to live and relate to others so as to be most Godlike?”. LACUGNA, *God for Us*, p. 249.

²³⁹ “If it is true that trinitarian theology is ultimately a practical [...] doctrine, with consequences for how we are to be in relationship to each other and to God, then theology is necessarily connected to liturgy, which is the ritual action by which we live and enact faith in the triune God who is the ground of all relationship”. LACUGNA, *Can Liturgy ever again become a Source for Theology?*, p. 2.

1.3.3 Linguagem adequada para falar de Deus: teologia em modo doxológico²⁴⁰

É também ao contexto litúrgico que LaCugna recorre para abordar o tema da linguagem mais concorde com o discurso sobre o Deus Triúno:

A fé trinitária (fé no Deus de Jesus Cristo) foi expressa inicialmente dentro da liturgia (rito do batismo, credos, oração eucarística, doxologias). O fato de a fé trinitária ter sido expressa primeiramente na doxologia é mais que um acidente histórico; seu início na liturgia marca o caráter duradouro da doutrina trinitária. A reflexão trinitária emerge da qualidade doxológica da fé trinitária e deve ser subordinada a ela (*lex supplicandi legem statuat credendi*)²⁴¹.

Para a autora, a relação entre teologia – especialmente a que é discurso sobre o Deus Triúno – e oração²⁴² (pessoal ou comunitária) não é algo acessório ou secundário, pois a teologia deve ser doxológica, assim como o é a liturgia²⁴³. Importa, portanto, entender o que, para LaCugna, significa doxologia:

[...] é mais do que formas de orações estabelecidas; doxologia é uma forma de vida integral, um modo de estar em relações justas e corretas [*right relations*²⁴⁴] com Deus e com as/os demais. A doxologia não é uma entre várias opções dentro da teologia; ela é a condição prévia para o discurso teológico sobre Deus. O Espírito é quem inspira e ativa nosso louvor a Deus; o Espírito nos capacita a louvar a Deus e a falar de forma verdadeira sobre Deus. O Espírito conforma os enunciados teológicos ao mistério cada vez maior de Deus²⁴⁵.

²⁴⁰ Nesta seção, retomamos, com algumas modificações, o que apresentamos anteriormente em: TEIXEIRA, Priscila Cirino. A teologia como doxologia e ministério na obra de Catherine LaCugna. SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DA FAJE, 17., 2022, Belo Horizonte. *Anais* [...]. Belo Horizonte: FAJE, 2022. Disponível em: https://www.faje.edu.br/simposio2022/comunicacoes_nao_doutores.php. Acesso em: 4 fev. 2025, p. 2-5.

²⁴¹ “Trinitarian faith (faith in the God of Jesus Christ) was first given expression within the liturgy (rite of baptism, creeds, eucharistic prayer, doxologies). That trinitarian faith first came to expression in doxology is more than an historical accident; its beginning in liturgy marks the enduring character of trinitarian doctrine. Trinitarian reflection arises out of and must be subordinated to the doxological quality of trinitarian faith (*lex supplicandi legem statuat credendi*)”. LACUGNA, Catherine Mowry; McDONNELL, Kilian. Returning from “The Far Country”: Theses for a Contemporary Trinitarian Theology. *Scottish Journal of Theology*, v. 41, n. 2, p. 191-215, May 1988, p. 196. Consultar também: LACUGNA, *God for us*, p. 356-360.

²⁴² “God who is Love chooses to be known by love, thus theological knowledge is personal knowledge. Theological knowledge is as much a matter of ‘being grasped by’ God as ‘grasping’ God, of ‘being conceived by’ God as ‘conceiving’ God. God can only be apprehended not comprehended in the union of love that surpasses all words and concepts” (LACUGNA, *God for Us*, p. 332).

²⁴³ LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 2-3.

²⁴⁴ A expressão “right relations” é bastante usada por LaCugna para qualificar as relações humanas que são expressão da fé na Trindade e da relacionalidade trinitária. Como, em inglês, o termo “right” inclui tanto a acepção de “correção” quanto de “justiça”, optamos pela tradução “relações justas e corretas” por entender que ela explicita melhor o que a autora quer expressar.

²⁴⁵ “[...] is more than established prayer forms; doxology is a whole form of life, a way of being in right relations with God and with others. Doxology is not one among several options within theology; it is the precondition of theological speech about God. The Spirit is the one who inspires and activates our praise of God; the Spirit enables us to praise God and to speak truthfully about God. The Spirit conforms theological statements to the every-greater

Em consonância com essa compreensão da doxologia como um modo de vida “mais abrangente do que palavras de louvor”²⁴⁶, a autora afirma ainda: “Vidas generosamente a serviço também glorificam a Deus”²⁴⁷; “tudo o que promove a plenitude da humanidade, que constrói relacionamentos baseados na caridade e na compaixão, glorifica a Deus”²⁴⁸. Nesse sentido, o discurso teológico pode e deve ser doxológico, ou seja, um modo de glorificar a Deus por sua autorrevelação amorosa a nós ofertada e um meio para promover relações e instituições pautadas nessa mesma revelação. Para LaCugna, de fato, “esta atmosfera doxológica não é um acréscimo decorativo à reflexão teológica, mas a própria condição de seu frutífero potencial”²⁴⁹.

A elaboração da teologia “em modo doxológico”²⁵⁰ é, segundo nossa autora, o caminho propício para o equilíbrio entre as perspectivas apofática e catafática do fazer teológico²⁵¹. De acordo com LaCugna, a razão teológica tende a enfatizar uma ou outra dessas dimensões, mas é no encontro entre ambas que se alcança uma via mais fecunda para o conhecimento do Deus Triúno e uma forma mais adequada para o discurso trinitário²⁵². “Ambos os métodos são seguidos a fim de tornar possível a abertura de nosso discurso à realidade cada vez maior de Deus”²⁵³:

[...] a teologia negativa nunca deve ser desconectada do registro positivo da revelação bíblica. A negação deve ser sempre uma forma de afirmação. Um apofatismo excessivo tende a separar a teologia da economia e pode evoluir para o agnosticismo. Uma vez que o Deus cuja face buscamos é o Deus que realmente volta sua santa face para nós, uma vez que este Deus voltado para nós é o Deus a quem adoramos, a teologia catafática é tão necessária quanto a apofática. Por outro lado, todas as imagens e os conceitos de Deus devem ser crivados pela apófase, não como mero método técnico, mas como fruto da *scientia singular* que a teologia é. Uma teologia analógica excessivamente confiante faz colapsar a distinção entre economia e teologia e pode evoluir para uma abordagem demasiadamente segura de estar descrevendo o mistério e a realidade de Deus²⁵⁴.

mystery of God”. LACUGNA, Catherine Mowry. Response to John R. Sachs. *Proceedings of the Fifty-first Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*, San Diego, p. 39-44, June 1996, p. 43-44.

²⁴⁶ LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 11.

²⁴⁷ LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 11.

²⁴⁸ “Everything that promotes fullness of humanity, that builds up relationships based on charity and compassion, glorifies God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 343.

²⁴⁹ “This doxological climate is not a decorative ‘add-on’ to theological reflection, but the very condition of its fruitful possibility”. IMBELLÌ, God for Us or God for God?, p. 24.

²⁵⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 356-367.

²⁵¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 361.

²⁵² LACUGNA, *God for Us*, p. 324-335.

²⁵³ “Both methods are pursued in order to make it possible to open up our speech to the ever-greater reality of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 361.

²⁵⁴ “[...] negative theology must never be detached from the positive record of biblical revelation. Negation must always be a way of affirmation. An excessive apophaticism tends to separate theology from the economy and can evolve into agnosticism. Since God whose face we seek is God who actually turns God’s holy face toward us, since this God turned toward us is the God whom we worship, cataphatic theology is as necessary as apophatic. On the other hand, all images and concepts of God must be chastened by apophasis, not as a mere technical method but as the fruit of the unique *scientia* which theology is. An excessively confident analogical theology collapses

Nessa conjunção de abordagens, LaCugna explicita ainda a importância de que o discurso teológico seja, ao mesmo tempo, especulativo e contemplativo. Para a autora, “contemplação é a averiguação ativa a respeito daquilo que é”²⁵⁵. Tal averiguação permite “a quem contempla ser moldada/o por outra realidade, percebendo o que algo ou alguém é em si mesmo/a, para além de nossas necessidades e desejos de que esse algo ou alguém seja deste jeito ou daquele”²⁵⁶. É na oração – em que se contempla e se acolhe o mistério do Deus que se revela – que os pensamentos e as palavras das/os teólogas/os são moldados pela realidade Outra, fazendo emergir uma teologia que é “conhecimento de Deus por Cristo no poder do Espírito Santo”²⁵⁷.

Tanto a contemplação quanto a especulação, enquanto dimensões inter-relacionadas da teologia, são cingidas pela *oikonomia*. É, portanto, a própria autocomunicação de Deus na história que baliza a produção teológica:

A economia [da salvação] coloca limites ao tipo de conclusões que a/o teóloga/o pode tirar. A economia é, ao mesmo tempo, a fonte da liberdade da/o teóloga/o para falar de modo crítico e construtivo, e o mais verdadeiro e conscientemente possível, sobre o que ela ou ele percebe ser a verdade sobre a economia de Deus²⁵⁸.

Um discurso teológico que considere, portanto, as dimensões contemplativa e especulativa demanda “esvaziar-nos de noções preconcebidas sobre Deus, livrando-nos de imagens, símbolos e ideias que obstaculizem experimentar o Deus vivo”²⁵⁹. Esse esvaziamento favorece a abertura à manifestação divina tal qual nos é oferecida. Para que isso realmente aconteça, LaCugna recorda que “o/a teólogo/a não pode se situar ‘fora’ da fé para analisar a fé, ou fora da comunhão divino-humana para especular sobre a natureza de Deus, ou fora do louvor a Deus para falar sobre Deus”²⁶⁰.

the distinction between economy and theology and can devolve into an overconfident descriptive approach to the mystery and reality of God”. LACUGNA, *Can Liturgy ever again become a Source for Theology?*, p. 8-9. Consultar também: LACUGNA, *God for Us*, p. 361.

²⁵⁵ “Contemplation is the active inquiry into what is”. LACUGNA, *God for Us*, p. 366.

²⁵⁶ “[...] allowing oneself to be shaped by another’s reality, perceiving what something or someone else is in its /his/her own right, apart from our needs or desires that another be this way or that way”. LACUGNA, *God for Us*, p. 366.

²⁵⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 366.

²⁵⁸ “The economy places limits upon the kinds of conclusions the theologian may draw. The economy is at the same time the source of the freedom of the theologian to speak critically, constructively, and as truthfully and conscientiously as possible about what she or he perceives to be the truth about God’s economy”. LACUGNA, *God for Us*, p. 365.

²⁵⁹ “[...] emptying ourselves of preconceived notions about God, ridding ourselves of images, symbols, and ideas that stand in the way of experiencing the living God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 366.

²⁶⁰ “The theologian cannot stand ‘outside’ faith to analyze faith or outside the divine-human communion to speculate on the nature of God, or outside the praise of God to speak about God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 357.

Finalmente, a autora explicita que a linguagem doxológica “preserva a unidade entre *theologia* e *oikonomia*”²⁶¹. Isso ocorre devido à própria natureza da doxologia que suscita o louvor de Deus por aquilo que “está fazendo, fez e fará em nosso favor”²⁶². Por conseguinte,

Como Deus é louvado com base em sua autorrevelação em Cristo e no Espírito, a teologia exercida em modo doxológico será inherentemente cristológico e pneumatológico, ancorada em Cristo e no Espírito, assim como escatológica [...], sem interesse de atar Deus a uma fórmula²⁶³.

Retornamos, assim, à preocupação central de LaCugna: elaborar uma teologia trinitária em que *oikonomia* e *theologia* estejam intrinsecamente conectadas. Nessa elaboração, embora reconheça o valor da teologia rahneriana e dela parta em grande medida, é neste ponto crucial que, como veremos a seguir, a autora considera o axioma do teólogo alemão insuficiente.

1.3.4 O axioma rahneriano: aproximações e distanciamentos

Encontramos, na obra de LaCugna, diversas menções à teologia de Rahner e, em duas ocasiões, a autora se dedica a analisar o axioma rahneriano²⁶⁴. Na exposição da ontologia da relação feita em *God for Us*, ela parte desse axioma, buscando, porém, uma via na qual não seja necessário referir-se às relações intradivinas. A pergunta que a guia é assim formulada: “há um caminho para dizer que as modalidades específicas da autocomunicação de Deus em Cristo e no Espírito são inefáveis porque elas mostram a nós a verdadeira natureza de Deus, sem apelar para relações ‘intradivinas’ ou para a autocomunicação ‘intradivina’?”²⁶⁵.

Em sua análise, LaCugna recorda algumas das principais críticas feitas ao axioma rahneriano, retomando, por um lado, as considerações feitas por Piet Schoonenberg²⁶⁶, e, por outro, as objeções apontadas por Yves Congar e Walter Kasper²⁶⁷. A seguir, a modo de síntese, elenca quatro princípios da teologia trinitária derivados do axioma²⁶⁸:

1. há um Deus e uma única autocomunicação;

²⁶¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 367.

²⁶² LACUGNA, *God for Us*, p. 367.

²⁶³ “[...] since God is praised on the basis of God’s self-revelation in Christ and the Spirit, theology pursued in the mode of doxology will be inherently christological and pneumatological, anchored in Christ and the Spirit, as well as eschatological [...], not concerned to tie God to a formula”. LACUGNA, *God for Us*, p. 367.

²⁶⁴ LACUGNA, Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation, p. 4-14. LACUGNA, *God for Us*, p. 211-221.

²⁶⁵ “[...] is there a way to say that the specific modalities of God’s self-communication in Christ and the Spirit are ineffable because they show us the true nature of God, without appealing to ‘intradivine’ relations or ‘intradivine’ self-communication?”. LACUGNA, *God for Us*, p. 217.

²⁶⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 217-219.

²⁶⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 219-221.

²⁶⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 221.

2. a história de salvação é verdadeiramente um modo da autocomunicação divina: “quem e o que é Deus é totalmente expresso e doado na criação e na história, particularmente na pessoa de Jesus e na atividade do Espírito”²⁶⁹;
3. a revelação histórica de Deus estabelece a ordem para o conhecimento teológico, ou seja, a economia da salvação é o ponto de partida para conhecer o mistério de Deus;
4. “os detalhes específicos da autorrevelação de Deus em Cristo e no Espírito revelam a natureza de Deus”²⁷⁰ e distinções na economia originam-se e estão fundamentadas em distinções “em” Deus.

É nesse último aspecto que a teóloga estadunidense se distancia de Rahner. Para a autora, não há como assegurar, com plena certeza, que as distinções divinas, que se expressam na economia, referem-se a distinções em Deus mesmo. Com esse posicionamento, LaCugna busca resguardar – recorrendo às vezes a afirmações passíveis de críticas – a dimensão da insondabilidade divina, bem como sujeitar as formulações teológicas a um nível prudente de humildade ante as possibilidades humanas de conhecer o Deus Triúno²⁷¹.

Além disso, aponta para o fato de que “toda teoria sobre relações intradivinas está perigosamente aberta a projeções ideológicas, sejam patriarcais ou igualitárias”²⁷². Tais considerações, porém, não se devem a, como afirma Colin Gunton, um entendimento de que “qualquer doutrina sobre uma Trindade imanente, mesmo aquela derivada de uma compreensão da economia, deve ser rejeitada”²⁷³; tampouco se devem a uma compreensão de que “a ação autocomunicante de Deus para nós ‘cria’ a realidade tripessoal de Deus”, como sugere Barbara Finan²⁷⁴. Respondendo diretamente a essa última afirmação, LaCugna assevera: “Finan se preocupa de que eu pense que a economia ‘cria’ a Trindade (algo que eu nunca acreditei nem afirmei)”²⁷⁵.

O que LaCugna de fato faz é, progressivamente, afastar-se dos termos Trindade econômica e Trindade imanente por considerá-los “inextrinavelmente vinculados ao marco

²⁶⁹ “Who and what God is, is fully expressed and bestowed in creation and history, particularly in the person of Jesus and the activity of the Spirit”. LACUGNA, *God for Us*, p. 221.

²⁷⁰ “[...] the specific details of God’s self-revelation in Christ and the Spirit reveal God’s nature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 221.

²⁷¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 224, 228, 230, 322-324.

²⁷² LACUGNA, *Review Symposium God for Us: Author’s Response*, p. 140.

²⁷³ “It follows that any doctrine of an immanent Trinity, even one derived from an understanding of the economy, is to be rejected”. GUNTON, Book Reviews. *God for Us*, p. 136. Consultar também GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. xvii-xviii. Para uma confrontação detalhada das críticas de Colin Gunton à obra de LaCugna, consultar: CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 172-175.

²⁷⁴ “[...] suggesting that the self-communicating activity of God for us ‘creates’ the tripersonal reality of God”. FINAN, *Review Symposium God for Us: Four Perspectives - I*, p. 134-135.

²⁷⁵ LACUGNA, *Review Symposium God for Us: Author’s Response*, p. 139.

referencial que opera a distância entre *oikonomia* e *theologia*²⁷⁶. Tal postura, porém, não a impede de ressaltar os elementos positivos que o axioma rahneriano aporta:

A teologia trinitária é a linguagem da relationalidade *par excellence*. O axioma de Rahner não apenas assevera *que* Deus é relacional; ele vai além, predicando a relationalidade como sendo da própria essência de Deus: Deus é *Deus* sendo internamente (eternamente) e externamente (historicamente) relacionado. Isso quer dizer que o Deus conhecido em suas relações conosco é o próprio Deus que é divino por ser (internamente) autorrelacional, e vice-versa. Deus *in se* já É Deus *pro nobis*. [...] Ao conhecer o Deus que é nossa origem, fundamento e meta, não conhecemos uma imagem nebulosa de Deus, mas o verdadeiro Deus vivo de Jesus Cristo em seu Espírito. O Deus que nos salva – este é Deus²⁷⁷.

No entanto, LaCugna aponta que o axioma pede esclarecimentos para conduzir a “uma maneira adequada de manter tanto a diferença ontológica entre Deus e a criação quanto a relação ontológica de Deus com a criação”²⁷⁸.

Enquanto em escritos anteriores a autora optou por fazer esclarecimentos sobre o axioma²⁷⁹, indicando os riscos da terminologia “Trindade econômica/Trindade imanente”²⁸⁰, em *God for Us*, ela explicita uma nova formulação na qual abandona tal linguagem e propõe, então, um novo “princípio”: “a *theologia* é completamente revelada e dada na *oikonomia*, e a *oikonomia* verdadeiramente expressa o mistério inefável da *theologia*”²⁸¹. A compreensão adequada de tal afirmação supõe o esclarecimento do significado dos termos usados por LaCugna. Segundo a autora,

a economia não é um espelho refletindo vagamente um reino escondido de relações intradivinas; a economia é a existência concreta de Deus em Cristo e como Espírito. A economia é a “distribuição” da vida de Deus vivida com e para a criatura. Economia

²⁷⁶ “These terms are bound inextricably to the framework that operates the gap between *oikonomia* and *theologia*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 223.

²⁷⁷ “Trinitarian theology is the language of relationality *par excellence*. Not only does Rahner’s axiom assert that God is related; it goes even further by predicating relationality as being of the very essence of God: God is *God* being internally (eternally) and externally (historically) related. That is to say, the God who is known in his/her relations to us is the very God who is divine by being (internally) self-related, and *vice versa*. God *in se* IS already God *pro nobis*. [...] In knowing the God who is our origin, ground and goal, we do not know a shadow image of God but the real living God of Jesus Christ in their Spirit. The God who saves us – this is God”. LACUGNA, Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation, p. 13, grifos da autora.

²⁷⁸ “[...] an adequate way to maintain both the ontological difference between God and creation, and the ontological relatedness of God to creation”. LACUGNA, Introduction, p. xv.

²⁷⁹ LACUGNA, Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation, p. 4-14. LACUGNA, The Trinitarian Mystery of God, p. 175-177.

²⁸⁰ LACUGNA, Problems with a Trinitarian Formulation, p. 339-340. LACUGNA; McDONNELL, Returning from “The Far Country”, p. 204-205.

²⁸¹ “[...] *theologia* is fully revealed and bestowed in *oikonomia*, and *oikonomia* truly express the ineffable mystery of *theologia*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 221.

e teologia são dois aspectos da *única* realidade: o mistério da comunhão divino-humana²⁸².

Elizabeth Groppe, comentando a compreensão da autora sobre os termos referidos, explica que, diferentemente do que se afirma em algumas críticas²⁸³, “o termo *theologia* não é simplesmente um substituto para o termo Trindade imanente, nem *oikonomia* é idêntico em significado ou função ao termo Trindade econômica. Antes, na obra de LaCugna, *theologia* se refere ao mistério e ao ser de Deus”. Por sua vez, *oikonomia* “é o plano de Deus (Ef 1,3-14) e, como tal, faz parte da *theologia*, uma vez que o plano de Deus é uma dimensão do seu mistério, uma expressão do seu ser”. Finalmente, Groppe acrescenta que “a *theologia* é irreduzível à *oikonomia*” – posto que a economia inclui também o que é distinto de Deus, isto é, a criação – e ainda assim *oikonomia* e *theologia* permanecem inseparáveis²⁸⁴.

A própria LaCugna, respondendo a questionamentos relativos ao conteúdo de *God for Us*, assim esclarece seu posicionamento sobre a terminologia Trindade econômica/Trindade imanente:

[...] sugeri uma moratória sobre os termos “Trindade econômica e Trindade imanente” como um passo em direção a uma maior precisão. Não é porque, como Finan teme, eu não creia na Trindade imanente; como reconhece Haight, “a natureza interior de Deus é, evidentemente, revelada nesta interação conosco, supondo que não seja outro Deus quem assim atua”. Pelo contrário, a terminologia moderna da Trindade econômica e imanente (cunhada no final do século XVIII e amplamente divulgada por Karl Rahner nos anos 1970) perpetua a aporia da metafísica latina da substância (analisada em detalhes em *God for Us*). Em suma, essa terminologia (1) é imprecisa e passível de engano²⁸⁵, além de não ser equivalente à distinção entre *oikonomia* e *theologia*; (2) obscurece a intuição central da doutrina da Trindade: a pessoalidade, e não o ser, é primária; (3) sugere, inevitavelmente, a existência de duas trindades que são ontologicamente separadas, mas cuja verdadeira unidade precisa ser continuamente reafirmada; (4) sustenta uma concepção altamente questionável da

²⁸² “The economy is not a mirror dimly reflecting a hidden realm of intradivine relations; the economy is God’s concrete existence in Christ and as Spirit. The economy is the ‘distribution’ of God’s life lived with and for the creature. Economy and theology are two aspects of *one* reality: the mystery of divine-human communion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 222, grifo da autora.

²⁸³ Veja-se, por exemplo: WEINANDY, The Immanent and Economic Trinity, p. 660-661.

²⁸⁴ “The term *theologia* is not simply a substitute for the term immanent Trinity nor is *oikonomia* identical in meaning or function to the term economic Trinity. Rather, in LaCugna’s work, *theologia* refers to the mystery and being of God. [...] *Oikonomia* is the plan of God (Ephesians 1:3–14) and as such participates in *theologia*, for the plan of God is one dimension of the mystery of God, an expression of God’s being. Insofar, however, as the divine plan includes what is other than God – creation, time, space, history, personality – *oikonomia* is distinct from *theologia*. *Theologia* is irreducible to *oikonomia* and yet remains inseparable from it, for it is God who has desired to extend God’s life to the creature”. GROPPE, Catherine Mowry LaCugna’s Contribution to Trinitarian Theology, p. 742.

²⁸⁵ “To talk only about the immanent trinity is misleading because it creates the illusion that one can know God independent of the experience of God, even though knowledge of God for the Christian comes only through Christ in the Spirit. The immanent trinity is not available to us so that we could verify a model for it” (LACUGNA; McDONNELL, Returning from “The Far Country”, p. 205).

liberdade de Deus; e (5) obstaculiza a concretização das profundas implicações práticas da doutrina da Trindade²⁸⁶.

Margaret Campbell assinala que “poucos/as teólogos/as trinitários/as, na etapa final do século XX, foram tão fortemente criticados/as como LaCugna, pela ameaça que suas ideias representam à noção cristã da divina liberdade”²⁸⁷. Embora seja uma grande defensora da teóloga estadunidense, Campbell não deixa de sinalizar que o posicionamento de LaCugna aponta para certa inconsistência no que diz respeito à “sua relutância em falar sobre a Trindade imanente”²⁸⁸: “por vezes ela parece rejeitar completamente tal temática, mas, em outras ocasiões, reconhece inequivocamente o papel da doutrina sobre a Trindade imanente na defesa da ideia da liberdade divina”²⁸⁹.

Além de identificar tal relutância como controversa, também consideramos questionável, em consonância com Aristotle Papanikolou, uma das conclusões tiradas por LaCugna em sua reflexão: segundo ela, a especulação a respeito da Trindade imanente levaria necessariamente à ruptura entre *oikonomia* e *theologia*. Como aponta Papanikolou, não há razão para afirmar que tal dissociação ocorrerá inevitavelmente, “como aconteceu anteriormente. De fato, [tal especulação] pode ser necessária para manter uma equilibrada dialética entre imanência/transcendência”²⁹⁰.

Apesar de suas resistências a esse respeito, LaCugna entende que “especular sobre a Trindade imanente é uma espécie de discernimento”²⁹¹ e pondera que “uma teologia imanente sobre Deus é um esforço inexato de dizer algo sobre Deus *como Deus é revelado na economia*

²⁸⁶ “I have suggested a moratorium on the terms “economic and immanent Trinity” as one step toward greater precision. This is not because, as Finan fears, I do not believe in the immanent Trinity; as Haight acknowledges, “The inner nature of God is of course revealed in this interaction with us on the supposition that it is no other God that so acts”. Rather, the modern terminology of economic and immanent Trinity (coined in the late eighteen century and given wide currency by Karl Rahner in the 1970) perpetuates the aporia of the Latin metaphysics of substance (analyzed in detail in *God for Us*). In short, this terminology (1) is imprecise and misleading, and not equivalent to the distinction between *oikonomia* and *theologia*; (2) obscures the intuition at the heart of the doctrine of the Trinity: that personhood, not being, is primary; (3) inevitably suggests two trinities that are ontologically separate but whose real unity needs continually to be reasserted; (4) supports a highly questionable idea of God’s freedom; and (5) hinders the deeply practical implications of the doctrine of the Trinity from being realized”. LACUGNA, Review Symposium *God for Us*: Author’s Response, p. 139.

²⁸⁷ “Few trinitarian theologians writing in the latter part of the twentieth century have been more harshly criticized than LaCugna for the threat their ideas pose to the Christian notion of divine freedom”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 2.

²⁸⁸ CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 2.

²⁸⁹ “[...] at times she seems to wholeheartedly reject such talk, yet on other occasions she unequivocally acknowledges the role of the doctrine of the immanent Trinity in upholding the idea of divine freedom”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 2.

²⁹⁰ “Such speculation need not lead to the rupture between *oikonomia* and *theologia* as it once did. It may in fact be necessary to maintain a balanced immanence/transcendence dialectic”. PAPANIKOLAU, Reviewed Work(s). *God for Us*, p. 438.

²⁹¹ “Speculating about the immanent Trinity is a kind of discernment”. LACUGNA, *God for Us*, p. 230.

*da história de salvação. [...] Teologias imanentes sobre Deus propõem teorias sobre o eterno fundamento e a estrutura intrínseca da Trindade como revelados*²⁹². Finalmente, no caso de se manter o uso dos termos Trindade econômica e Trindade imanente, a autora considera que “uma teologia da Trindade imanente não se [referiria] a ‘Deus como tal, separado da relação conosco’, mas a ‘Deus revelado em Cristo e no Espírito’”²⁹³.

1.3.5 A ontologia da relação como “modelo” trinitário

Em várias de suas publicações, LaCugna tematiza questões relativas aos desafios da linguagem para “falar de Deus”²⁹⁴. No contexto dessa discussão, a autora situa sua ontologia da relação como um “modelo”²⁹⁵ de teologia trinitária²⁹⁶. Em um de seus primeiros artigos, visando esclarecer o significado e a importância dos modelos teológicos, a autora indica, inicialmente, as vantagens e desvantagens do uso de analogia, símbolos e metáforas²⁹⁷, apontadas como linguagens priorizadas no discurso sobre o Deus Triúno²⁹⁸. A seguir, propõe que os modelos reúnem “as linguagens analógica, simbólica, metafórica e conceitual”²⁹⁹, explicando, assim, o que comprehende como modelo teológico:

Um modelo pode ser definido como uma metáfora sustentada, sistemática e relativamente permanente. Os modelos compartilham muitas das características da metáfora³⁰⁰: indiretividade, abertura, relatividade (não exclusividade) e capacidade de redescrivê a realidade. [...] Os modelos desempenham uma função cognitiva na

²⁹² “[...] an immanent theology of God is an inexact effort to say something about God as God is revealed in the economy of salvation history. [...] Immanent theologies of God propose theories about the eternal ground and the intrinsic structure of the Trinity as revealed”. LACUGNA, *God for Us*, p. 230, grifos da autora.

²⁹³ “A theology of the immanent Trinity does not refer to ‘God as such apart from relationship to us’ but to ‘God revealed in Christ and the Spirit’.” LACUGNA, *God for us*, p. 227.

²⁹⁴ Para uma análise dessa temática na obra de LaCugna, consultar: CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 70-103.

²⁹⁵ LaCugna utiliza o conceito de “modelo”, relativo à “linguagem religiosa”, desenvolvido por Ian Ramsey: RAMSEY, *Religious Language*, 1967 *apud* LACUGNA, *Placing Some Trinitarian Locutions*, p. 17.

²⁹⁶ “We have no choice but to use models in theology; since God cannot be ‘pointed to’ is if God were another empirical reality”. LACUGNA, *Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation*, p. 13.

²⁹⁷ “Each of these approaches differs in the way it unites thinking with being, and each differs on what it regards as true. In the symbolic perspective, truth is seeing the identity in the differences between meaning and reality (Scharlemann); in the metaphorical, truth is seeing a thread of similarity between two dissimilars (McFague). In the analogical, truth is seeing greater dissimilarity in any similarity. In the analogical and symbolic perspectives, being (in relation to language) is the focus. In the metaphorical-parabolic the interpreter comes more and more into focus as ‘being’ recedes from view” (LACUGNA, *Placing Some Trinitarian Locutions*, p. 25).

²⁹⁸ LACUGNA, *Placing Some Trinitarian Locutions*, p. 18-25.

²⁹⁹ LACUGNA, *Placing Some Trinitarian Locutions*, p. 30.

³⁰⁰ “A model may be defined as a metaphor that has been extended and made relatively permanent. It is a heuristic device which enables us to think and talk about a complex reality that cannot directly be observed (e.g. light)” (LACUGNA, *Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation*, p. 12).

medida em que proporcionam uma forma de pensar e falar sobre aquilo que nos é, em princípio, inacessível por qualquer outro meio³⁰¹.

Além disso, por descreverem “conjunto de relações”, LaCugna considera que os modelos são especialmente adequados para a teologia trinitária, já que “nunca podemos expressar o significado da natureza de Deus abstraindo-nos do Deus-em-relação”³⁰². Então, “no esforço de integrar os *insights* das tradições grega e latina com as categorias do pensamento moderno”³⁰³ e considerando “a relação entre *oikonomia* e *theologia* como um princípio estruturante da teologia trinitária”³⁰⁴, a autora propõe a “ontologia da relação” – “uma descrição do que significa ser uma pessoa e existir como pessoas em comunhão”³⁰⁵ – como um modelo trinitário³⁰⁶. Para LaCugna, “embora não seja equivalente ao ser de Deus, [esse modelo] é, no entanto, a estrutura apropriada para explicar a experiência cristã de salvação por Deus através de Jesus no seu Espírito”³⁰⁷.

1.3.5.1 *Exitus e reditus: a Patre ad Patrem*

Um dos pilares fundamentais da ontologia da relação elaborada por LaCugna é a já referida convicção de que a linguagem Trindade econômica/Trindade imanente está inevitavelmente associada à desconexão entre *theologia* e *oikonomia*, operada na tradição cristã por séculos³⁰⁸. Segundo a autora, “o axioma de Rahner, embora seja um ponto de partida sólido para revitalizar a doutrina sobre a Trindade, necessita de uma qualificação cuidadosa, de modo a evitar a perpetuação da problemática pós-nicena, criada pela preocupação com as distinções

³⁰¹ “A model may be defined as a sustained, systematic, permanent metaphor. Models share many of the characteristics of metaphor: indirection, openendedness, relativity (non-exclusivity), and the ability to redescribe reality. [...] Models serve a cognitive function inasmuch as they provide a way of thinking and speaking about that which is in principle inaccessible to us by any other means”. LACUGNA, Placing Some Trinitarian Locutions, p. 30.

³⁰² LACUGNA, Placing Some Trinitarian Locutions, p. 31.

³⁰³ LACUGNA, *God for us*, p. 243.

³⁰⁴ LACUGNA, *God for us*, p. 249.

³⁰⁵ LACUGNA, *God for us*, p. 243.

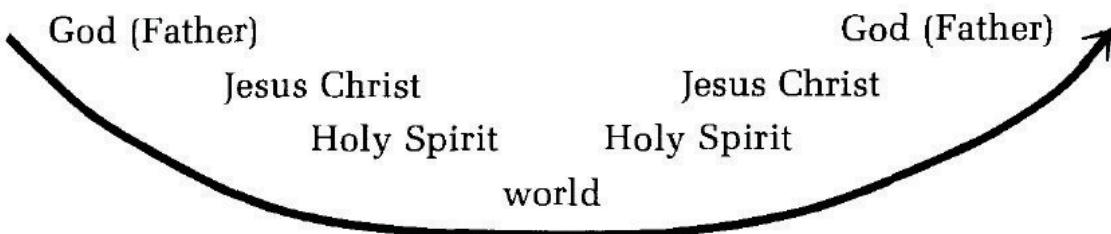
³⁰⁶ Em outro artigo, LaCugna chama a atenção para o fato de que o próprio nome “Trindade” é também um modelo: “‘Trinity’ is not a literal description of God’s being, but a theological model which is necessarily indirect and ostensive, depicting God *in relatione*” (LACUGNA, Problems with a Trinitarian Reformulation, p. 331).

³⁰⁷ “While not the equivalent of God’s being, [this model] is nonetheless the appropriate framework for explicating the Christian’s experience of salvation by God through Jesus in their Spirit”. LACUGNA, Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation, p. 14.

³⁰⁸ LACUGNA, *God for us*, p. 223.

‘intradivinas’”³⁰⁹, bem como o consequente distanciamento entre a teologia trinitária e a vida cristã concreta.

Ainda que um dos grandes méritos da teologia de Rahner seja afirmar a unidade intrínseca entre economia da salvação e doutrina trinitária, LaCugna comprehende ser necessário retornar a uma referência pré-nicena e, portanto, próxima do ambiente neotestamentário e do contexto de surgimento do(s) Credo(s), a fim de estabelecer um paradigma mais apto a salvaguardar a unidade *theologia-oikonomia*³¹⁰. Para alcançar tal fim, a autora propõe um modelo quiástico de emanação e retorno (*exitus* e *reditus*), originalmente formulado pelo neoplatonismo e presente na teologia dos primeiros séculos do cristianismo sob a formulação “*a Pater ad Patrem*”³¹¹. Esse modelo – cuja representação gráfica proposta por LaCugna³¹² apresentamos abaixo³¹³ – “expressa o único e extático movimento de Deus para fora, pelo qual todas as coisas se originam de Deus por Cristo no poder do Espírito Santo, e todas as coisas são trazidas à união com Deus e retornam a Deus”³¹⁴.



A autora explicita ainda que esse modelo está em consonância com o significado bíblico e pré-niceno da economia de salvação compreendida como

[...] o único movimento dinâmico de Deus (Pai) para fora, um autocompartilhamento pessoal pelo qual Deus está sempre se inclinando em direção ao “outro” de Deus (cf.

³⁰⁹ “Rahner’s axiom, while it is a sound starting point for revitalizing the doctrine of the Trinity, stands in need of careful qualification, so as to avoid perpetuating post-Nicene problematic created by the preoccupation with ‘intradive’ distinctions” (LACUGNA, *God for us*, p. 231).

³¹⁰ LACUGNA, *God for us*, p. 220-221.

³¹¹ LACUGNA, *God for us*, p. 233.

³¹² LACUGNA, *God for us*, p. 223.

³¹³ Em uma publicação anterior a *God for Us*, a autora apresenta representação gráfica similar, cuja versão em português, que reproduzimos no anexo A (p. 405), encontra-se em: LACUGNA, Catherine Mowry. O mistério trinitário de Deus. In: FIORENZA, Francis Schüssler; GALVIN, John P. (Eds.). *Teologia Sistemática: perspectivas católico-romanas*. São Paulo: Paulus, 1997. v. 1, p. 235.

³¹⁴ “This chiastic model of emanation and return, *exitus* and *reditus*, express the one ecstatic movement of God outward by which all things originate from God through Christ in the power of the Holy Spirit, and all things are brought into union with God and returned to God”. LACUGNA, *God for us*, p. 223.

Ef 1,3-14). A economia é a existência concreta de Deus em Cristo e como Espírito. A economia é a “distribuição” da vida de Deus vivida com e para a criatura³¹⁵.

Com esse paradigma³¹⁶, LaCugna pretende evitar uma reflexão teológica sobre a Trindade imanente “vista, estaticamente, em termos a-históricos e transeconômicos”³¹⁷ e, ao mesmo tempo, reconectar o mistério do Deus Triúno à história de salvação, compreendendo-os como um único dinamismo.

1.3.5.2 As notas da pessoalidade

Na exploração das novas possibilidades abertas pela ontologia da relação, LaCugna avança, então, para o estudo da noção de “pessoa” na teologia trinitária³¹⁸. Embora insista nas dificuldades de seu uso, especialmente a partir da modernidade, a autora acaba por retornar ao universo desse conceito tão caro à tradição teológica cristã³¹⁹. No entanto, para evitar suas possíveis ambiguidades³²⁰, a autora busca garantir sua compreensão dentro do horizonte da relacionalidade. Como aponta Robert Imbelli, uma das características da obra de LaCugna “é a sua insistência de que ‘relação’ deve servir como categoria chave em toda reflexão sobre o Deus que nos salva por Cristo e no Espírito. ‘Pessoa’, seja na divindade ou na humanidade, nunca é autocontida, mas sempre extática, relacional”³²¹. A autora é enfática em afirmar que “Deus é pessoal porque Deus é relacional, e não vice-versa”³²²:

A doutrina da Trindade insiste que Deus não existe *senão* como Pai, Filho e Espírito. À parte das pessoas divinas, não há Deus. [...] Isso significa que todo ser humano, e

³¹⁵ “[...] the one dynamic movement of God (Father) outward, a personal self-sharing by which God is forever bending toward God’s ‘other’ (cf. Eph. 1:3-14). The economy is God’s concrete existence in Christ and as Spirit. The economy is the ‘distribution’ of God’s life lived with and for creature”. LACUGNA, *God for us*, p. 222.

³¹⁶ Retornaremos ao modelo quiástico da autora no capítulo 5 desta investigação (seção 5.1) e, então, abordaremos as principais críticas feitas à proposta de LaCugna.

³¹⁷ LACUGNA, *God for us*, p. 223.

³¹⁸ LaCugna discorre sobre a problemática associada ao uso do termo “pessoa” na teologia trinitária em: *God for Us*, p. 243-288; *Problems with a Trinitarian Reformulation*, p. 332-335; *The Relational God*, p. 647; *Returning from “The Far Country”*, p. 200; e ainda em: LACUGNA, C. M. Philosophers and Theologians on the Trinity. *Modern Theology*, v. 2, n. 3, p. 169-181, Apr. 1986, p. 177-178.

³¹⁹ Em alguns de seus primeiros escritos, diferentemente do que se percebe posteriormente, LaCugna parecia propensa a reconsiderar o uso do termo pessoa. É o que se nota, por exemplo, no seguinte trecho: “Trinitarian reflection leads us to see that the *esse* of God is to-be-related, and the activity proper to such a being is relating. Thus to be God is to-be-relational. [...] Given the contemporary difficulties created by predication ‘person’ of God in the plural, it seems all the more fitting that a contemporary trinitarian theology be reconstructed around the category of relation” (LACUGNA, *The Relational God*, p. 659).

³²⁰ A esse respeito, consultar: TEIXEIRA, *A autocomunicação do Deus Triúno e a Confessio Trinitatis*, p. 52-56.

³²¹ “[...] characteristic of LaCugna’s work is her insistence that ‘relation’ must serve as the key category in all reflection upon the God who saves us through Christ and in the Spirit. ‘Person’, whether in divinity or humanity, is never self-contained, but always ecstatic, relational”. IMBELLINI, *God for Us or God for God?*, p. 24.

³²² LACUGNA, *The Relational God*, p. 650.

de fato toda criatura, tem sua origem em uma pessoa que, por definição, não é solitária, mas está em relacionamento com outra³²³.

Segundo LaCugna, a compreensão do termo pessoa cunhada na modernidade “se encaixa bem com a ideia de que Deus é pessoal, mas de forma alguma com a ideia de que Deus é três pessoas. Três pessoas, definidas [segundo a concepção moderna], equivaleriam a três deuses, três seres que atuam independentemente, três consciências individuais”³²⁴. Diante disso, a autora vê dois caminhos possíveis para a teologia: ignorar os desenvolvimentos do termo ao longo da história e se ater à definição eclesial de pessoa; ou integrar o conteúdo psicológico na noção teológica de pessoa. Enquanto a segunda via traz consigo o “perigo de que a doutrina da Trindade possa cair no triteísmo”, a primeira, além de manter a doutrina trinitária incomprensível para a atualidade³²⁵, leva à profissão de fé ortodoxa unida, porém, a uma prática religiosa de fato monoteísta³²⁶.

Aproximando-se mais da segunda alternativa, e buscando aportes significativos para a formulação da ontologia da relação, LaCugna recorre a “quatro esferas representativas do discurso”, a saber, “os escritos do filósofo escocês John Macmurray; a teologia do contemporâneo autor ortodoxo grego John Zizioulas; teologias feminista e latino-americana; e éticas teológicas católico-romanas e ortodoxas explicitamente trinitárias”³²⁷. A autora dedica, então, algumas páginas de *God for Us* à exposição dessas contribuições³²⁸, sistematizando-as em consonância com sua proposta teológica, conforme demonstraremos no capítulo 5 deste trabalho³²⁹.

Partindo das contribuições elencadas, LaCugna formula, então, oito “notas” da pessoalidade que fazem parte de sua “ontologia da relação”³³⁰: (1) pessoas são essencialmente intersubjetivas; (2) cada pessoa é um inefável, concreto, único e irrepetível êxtase de natureza (divina e/ou humana); (3) a pessoa é o fundamento da natureza e “a realização da pessoalidade

³²³ “The doctrine of the Trinity insists that God does not exist *except* as Father, Son, Spirit. Apart from the divine persons there is no God. [...] This means that every human being, and indeed every creature, has its origin in a person who by definition is not solitary but in relationship with another”. LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 681, grifo da autora.

³²⁴ “This fits well with the idea that God is personal, but not at all with the idea that God is three persons. Three persons defined in this way would amount to three gods, three beings who act independently, three conscious individuals”. LACUGNA, *God for Us*, p. 250.

³²⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 251.

³²⁶ RAHNER, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, p. 361-362.

³²⁷ “[...] I have selected four representatives spheres of discourse that contribute directly to our question: the writings of the Scottish philosopher John Macmurray; the theology of the contemporary Greek Orthodox writer John Zizioulas; feminist and Latin American theologies, and explicitly trinitarian Roman Catholic and Orthodox theological ethics”. LACUGNA, *God for Us*, p. 255.

³²⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 255-288.

³²⁹ Ver capítulo 5, seções 5.2, 5.3, 5.4 e 5.7.

³³⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 288-292.

é o cumprimento do *telos* da natureza”³³¹; (4) a pessoalidade se manifesta no equilíbrio entre amor a si mesma/o e autodoação, entre posse de si e orientação-para-outras/os; (5) “pessoas são católicas”, isto é, cada pessoa expressa a totalidade de uma natureza (divina e/ou humana) e, além disso, está aberta para ser inclusiva com tudo o que existe, abraçando a diversidade³³²; (6) a realização da pessoalidade supõe ascese; (7) pessoa é um conceito exponencial; (8) a realização plena da pessoalidade é viver como pessoas (divinas e humanas) em comunhão.

Em alguns momentos, nos capítulos que se seguem³³³, retornaremos às notas da pessoalidade elaboradas pela autora, dedicando-nos, no capítulo 5³³⁴, à descrição detalhada de cada uma delas. Na ocasião, abordaremos as críticas relativas à compreensão de LaCugna a respeito da pessoalidade³³⁵.

1.3.5.3 A vivência da fé trinitária

Finalmente, no último capítulo de *God for Us*, LaCugna aponta desdobramentos da ontologia da relação tanto em algumas áreas da teologia como na práxis. Reconhecendo ser “impossível detalhar um programa completo para a vida cristã”, a autora se propõe a traçar algumas linhas gerais sobre “a vida de comunhão pregada por Jesus Cristo e empreendida por suas/seus seguidoras/es no batismo”³³⁶. Para tal fim, uma questão de fundo a orienta:

Se fomos criadas/os à imagem desse Deus [que vive como o mistério de amor entre pessoas] e se nosso destino é viver para sempre com esse Deus e com suas criaturas amadas, então quais formas de vida melhor nos permitem viver como Cristo viveu, manifestar o Espírito de Deus e, em última instância, ser deificadas/os?³³⁷

Ainda que de modo breve, LaCugna indicará pistas para a vivência – verdadeiramente conforme à fé trinitária – da vida eclesial³³⁸, dos sacramentos (especialmente o batismo e a

³³¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 289.

³³² LACUGNA, *God for Us*, p. 290.

³³³ Ver capítulo 2, seção 2.3.1, p. 111-112; capítulo 3, seção 3.2.1, p. 133-137; capítulo 4, seções 4.3.2 e 4.3.3, p. 176-177 e p. 182-183, respectivamente.

³³⁴ Ver capítulo 5, seção 5.5.

³³⁵ As críticas dizem respeito especialmente ao fato de que a autora parece referir-se, de modo unívoco, à pessoalidade divina e à humana.

³³⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 382. Como atestam alguns testemunhos, a autora esperava desenvolver essas linhas gerais em futuros escritos, mas, devido ao seu prematuro falecimento, pouco pode realizar deste projeto. Alguns dos apontamentos feitos no décimo capítulo de *God for Us* foram retomados e um pouco mais elaborados pela autora em: *God in Communion with Us*, p. 91-99.105-108; *The Practical Trinity*, p. 682; *Review Symposium God for Us: Author's Response*, p. 141-142.

³³⁷ “If we are created in the image of this God [who lives as the mystery of love among persons], and if our destiny is to live forever with this God and with God's beloved creatures, then what forms of life best enable us to live as Christ lived, to show forth the Spirit of God, and ultimately to be deified?”. LACUGNA, *God for Us*, p. 378.

³³⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 401-403.

eucaristia)³³⁹, da sexualidade³⁴⁰, da ética³⁴¹, da espiritualidade³⁴², da organização e da ação política³⁴³. Essas dimensões da existência humana são iluminadas e configuradas pela “forma de vida da economia divina”³⁴⁴, que se traduz em “palavras, ações e atitudes que servem *o Reino de Deus*”³⁴⁵.

Assim, no lar universal, administrado segundo os critérios da economia trinitária, as relações justas e corretas são aquelas pautadas pelo conhecimento do Deus Triúno. Tal conhecimento, porém, não se caracteriza simplesmente – nem primordialmente – pela dimensão intelectual, mas pela experiência vital de fé e relação com a Trindade, de tal modo que toda a vida, em suas diversas dimensões, possa se traduzir em “vida trinitária”, em “viver a vida de Deus uns/umas com os/as outros/as”³⁴⁶.

A visão panorâmica da ontologia da relação, bem como a explicitação dos pressupostos teológicos de LaCugna, que acabamos de expor, servem-nos, agora, como pano de fundo para o percurso que empreenderemos nos capítulos que se seguem. Conforme indicamos previamente, ao focar nosso estudo no Pai (cap. 2), no Filho (cap. 3) e no Espírito Santo (cap. 4), não seguiremos o itinerário da ontologia da relação, mas a ela recorreremos indiretamente, entremeando as contribuições de LaCugna às de outras/os teólogas/os, entre as/os quais se destaca Elizabeth Johnson. Especialmente nela nos inspiramos para, nos próximos três capítulos, seguir, com rigor³⁴⁷, os passos do método teológico feminista que expusemos acima. Posteriormente, no capítulo 5, regressaremos explicitamente à ontologia da relação, aprofundando o já exposto e apresentando novos aspectos da teologia de LaCugna. Desse modo, a elaboração teológica que traremos nesta primeira parte da investigação constituirá, em seu conjunto, nossa proposta de “teologia trinitária em perspectiva feminista”.

³³⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 403-406.

³⁴⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 406-408.

³⁴¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 408.

³⁴² LACUGNA, *God for Us*, p. 409-410.

³⁴³ LACUGNA, *God for Us*, p. 390-400.

³⁴⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 382-388. “In order to formulate an ethics that is authentically Christian, an ecclesiology and sacramental theology that are christological and pneumatological, a spirituality that is not generic but is shaped by the Spirit of God, Spirit of Christ, we adhere to the form of God’s self-revelation [...]. The purpose of the discipline of theology is to contemplate and serve that economy, to throw light on it if possible, so that we may behold the glory of God, *doxa theou*, ever more acutely” (LACUGNA, *God for Us*, p. 378).

³⁴⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 383, grifo da autora.

³⁴⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 411.

³⁴⁷ Como a própria Johnson o faz em *Aquela que é* e em outras de suas obras, como, por exemplo, em *Truly Our Sister* (JOHNSON, Elizabeth A. *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York: Continuum, 2006).

2 CREIO EM DEUS PAI: “HÁ UM SÓ DEUS E PAI DE TODOS” (Ef 4,6)

Como mencionamos anteriormente, a confissão de fé condensada nos Credos¹ – tanto no Apostólico quanto no Niceno-Constantinopolitano –, juntamente com Ef 1,3-14 e Ef 4,1-16, constituem o horizonte bíblico-litúrgico para este capítulo e os dois seguintes. “Os credos são a confissão de fé concreta, mediada por símbolos específicos que vinculam o crente a uma determinada história de salvação”². No caso da fé cristã, a história de salvação à qual o Credo professado nos associa encontra uma de suas formulações bíblicas no hino litúrgico que abre a carta aos Efésios³: “Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo... É pelo sangue deste que temos a redenção, a remissão dos pecados, segundo a riqueza da sua graça... Nele [em Cristo] também vós... fostes selados pelo Espírito da promessa, o Espírito Santo, que é o penhor da nossa herança” (Ef 1,3a.7.13ac.14a).

Conforme recorda LaCugna, a fé trinitária professada se expressa na fórmula batismal: “cristãs/ãos não são batizadas/os em [nome de] ‘Deus em geral’, mas no mistério de Deus, revelado na economia de uma história redentora específica, sob o[s] nome[s]: Pai, Filho, Espírito”⁴. Por conseguinte, a nomeação do Deus Triúno desse modo específico constitui um dado fundamental da fé cristã, embora se apresentem objeções – muitas delas por parte de teólogas feministas – sobre o caráter essencial – ou não – desses nomes.

A própria LaCugna, em algumas circunstâncias, parece sugerir que a nomeação de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo não é essencial ou, pelo menos, não é um dado revelado indiscutível⁵. Considerando o conjunto de seus escritos, parece-nos, no entanto, que seu

¹ “Divergencias entre especialistas obligan [...] a juicios matizados en todo intento de explicar históricamente el surgimiento, evolución y utilización de los credos en sus momentos iniciales. Con todas las diferenciaciones necesarias puede retenerse, no obstante, como elemento seguro la estructura trinitaria del bautismo (Mt 28,19), presente en los símbolos de fe, y la relación estrecha entre ambos, si bien sus inicios y su evolución histórica resultan complejos y no uniformes si se atiende al estado de las fuentes. Pero esta relación es ya por sí misma significativa en orden a descubrir las funciones desempeñadas por las confesiones de fe a lo largo de la historia y también en la actualidad. Las confesiones no son ellas mismas objetos de fe, sino que nos remiten constantemente al Dios revelado en Jesucristo como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Tienen una función de alabanza y de adoración, son doxología confesante” (CURA ELENA, Santiago del. Símbolos de fe. In: PIKAZA, Xavier; SILANES, Nereo (Dir.). *Diccionario Teológico: El Dios Cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992. p. 1292-1307, p. 1294).

² “Creeds are the confession of concrete faith, mediated by specific symbols that bind a believer to a particular story of salvation”. LACUGNA, Catherine M. The First Presentation: The Creed. *Catechumenate*, Chicago, v. 11, n. 4, p. 2-9, July 1989, p. 8.

³ “The shape of salvation history is described in the liturgical hymn of thanksgiving in Eph. 1:3-14”. LACUGNA, *God for Us*, p. 21.

⁴ “[...] Christians are not baptized into ‘God in general’ but into the mystery of God disclosed in the economy of a particular redemptive history, under the name, Father, Son, Spirit”. LACUGNA, The First Presentation, p. 8.

⁵ Consultar, por exemplo: LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 99.

posicionamento pode ser sintetizado na resposta que ela apresenta a Roger Haight, quando questionada sobre a função (ou a necessidade) da “trindade em Deus”⁶:

[...] o coração e a alma doxológicos do cristianismo demonstram que não podemos abandonar a “triplicidade” de Deus na economia em favor de um unitarismo (talvez filosoficamente mais simples). O mistério de quem Deus é é revelado através da história da salvação, através da revelação da autêntica pessoalidade em Jesus Cristo e através da contínua divinização do mundo pelo poder do Espírito de Deus. A oração e a adoração cristãs nos mantêm unidas/os ao Deus triúno⁷.

A autora reafirma a triunidade divina, abstendo-se, porém, de se pronunciar explicitamente sobre os nomes especificamente usados para cada uma das pessoas da Trindade. Em vistas de nossa proposta de elaborar uma teologia trinitária feminista, entendemos que o significado dos nomes – Pai, Filho e Espírito Santo – e seu caráter exclusivo e essencial (ou não) merecem ser analisados e discutidos. Assim sendo, iniciamos nossa reflexão a esse respeito pelo primeiro nome divino mencionado na fórmula batismal e no Credo: Pai.

Entre as diversas vertentes da TF, identificamos três modos de abordar a questão da nomeação de Deus como Pai (e suas consequências soteriológica, éticas, eclesiológicas etc.)⁸. Rosino Gibellini apresenta uma síntese de duas dessas alternativas:

[...] ou se recuperam, ao longo de todo o traçado da Bíblia e da tradição – apesar da insistência de que Deus está além das caracterizações e diferenciações sexuais –, as imagens femininas que exprimem Deus, para contrabalançar o preponderante, senão exclusivo, imaginário e linguagem masculinos; ou se submete a rigorosa análise teórica o conceito de paternidade atribuído a Deus⁹.

A primeira opção poderia, ainda, ser subdividida em outras duas tendências: uma abordagem compreende que em Deus há – além da masculina – também uma dimensão

⁶ “The question here goes beyond the former to deal with the threeness in God. What exactly is the function of the threeness within God? What difference does the doctrine make?” (HAIGHT, Roger. Review Symposium *God for Us*: Four Perspectives - II. *Horizons*, Villanova, v. 20, n. 1, p. 129-132, 1993, p. 132).

⁷ “[...] the doxological heart and soul of Christianity shows that we cannot abandon the threefoldness of God in the economy in favor of (a perhaps philosophically simpler) unitarianism. The mystery of who God is, is revealed through salvation history, through the revelation of authentic personhood in Jesus Christ, and through the on-going divinization of the world by the power of the Spirit of God. Christian prayer and adoration keep us wedded to the triune God”. LACUGNA, Author’s Response, p. 141.

⁸ Elizabeth Johnson identifica, ainda, outra tendência, predominante entre teólogos homens, em que se procura atribuir “traços”, “características” e/ou “qualidades ‘femininas’ a Deus, que, apesar disso, ainda é considerado como uma pessoa masculina. [...] Mesmo com a inclusão de características presumidamente femininas, o padrão androcêntrico irá manter-se firme. [...] O aspecto feminino é incorporado de modo subordinado a um símbolo global que permanece sendo masculino. [...] [Essa perspectiva] envolve também um estereótipo perigoso em relação a certas características humanas consideradas predominantemente masculinas ou femininas” (JOHNSON, *Aquela que é*, p. 80-82).

⁹ GIBELLINI, Rosino. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. In: VAN LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse; GIBELLINI, R. *Mulher e Teologia*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 102.

feminina, tendendo a permanecer no horizonte patriarcal a respeito dos papéis e características de cada gênero¹⁰; a outra realça imagens femininas para expressar Deus, apontando-as como tão legítimas como as masculinas¹¹. A segunda opção, descrita por Gibellini, pode ser também caracterizada como uma tentativa de “despatriarcalizar Deus como Pai”¹². Embora LaCugna não tome posição explícita a esse respeito, consideramos que ela pode ser igualmente incluída neste grupo. Há ainda um terceiro caminho no qual se opta pelo abandono da nomeação de Deus com termos masculinos, eliminando especialmente toda linguagem paterna¹³.

Tendo em conta essas possíveis abordagens, nossa proposta consiste em proceder a uma análise crítica do conceito de paternidade referido a Deus – recuperando especialmente algumas perícopes dos Evangelhos em que Jesus se refere a Deus como Pai (2.2) – e recorrer, simultaneamente, a outras imagens e nomes – tanto masculinos quanto femininos, tanto pessoais quanto impessoais¹⁴ – que possam favorecer maior equilíbrio à nomeação divina, visando sobretudo à despatriarcalização da imagem cristã de Deus (2.3).

Assim sendo, dedicamo-nos, primeiramente, à tarefa de elucidar como “Pai”, um dos principais nomes de Deus no cristianismo, tornou-se um símbolo patriarcal, limitando – mais do que favorecendo – o conhecimento autêntico do Deus Triúno e a plena realização humana das mulheres e de outros grupos humanos subalternizados (2.1).

2.1 Deus Pai e sociedade patriarcal: a limitação do Nome

Uma das principais críticas do movimento feminista à teologia e práxis cristãs se refere à utilização de “seus símbolos, mitos e formas de pensar” como suporte para a manutenção da

¹⁰ Esse é, por exemplo, o posicionamento de Maria Clara Bingemer, identificado especialmente nos seguintes artigos: BINGEMER, A Trindade a partir da perspectiva da mulher, p. 73-74; BINGEMER, Abbá: Un padre maternal (ou, para uma versão em português do mesmo artigo, ver o capítulo 5 do livro: BINGEMER, *Um rosto para Deus?*, p. 79-106).

¹¹ Esta é a opção de Elizabeth Johnson, explicitada em *Aquela que é*, p. 90-94. Ainda que de modo muito distinto ao de Johnson, situamos também neste grupo Rosemary Reuther: REUTHER, R. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston, MA: Beacon Press, 1993, p. 47-71.

¹² Jaci Candiotti é uma das autoras que desenvolve essa proposta. A esse respeito, consultar: CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. *A Teologia feminista e seus giros hermenêuticos: Reinterpretações de Deus, do ser humano e da criação*. 297 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012, p. 141-175; CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. A despatriarcalização de Deus na teologia feminista. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 29, n. 3, p. 1-12, dez. 2021.

¹³ GIBELLINI, A outra voz da teologia, p. 102. LaCugna aponta os riscos dessa opção feita por algumas teólogas feministas (como Mary Daly, por exemplo) em: LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 243-244; LACUGNA, God in Communion with Us, p. 105.

¹⁴ “Feminist theologians have reminded us of our propensity to literalize metaphors for God and to forget the dissimilarity in every analogy. Since the richness of God cannot be fully encapsulated in any one root-metaphor, this recommends utilizing a full complement of God-images, masculine as well as feminine, personal as well as impersonal” (LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 240).

sociedade patriarcal. Isso se deve, em grande parte, à excessiva masculinização dos nomes e dos atributos de Deus¹⁵. Quando levamos em consideração “a história concreta do símbolo paterno no cristianismo”, percebemos como essa nomeação foi transformada “num símbolo rígido e fixo, associado ao domínio patriarcal, e, dessa forma, aprisionou, em vez de libertar, a boa-nova que de início estava destinado a transmitir”¹⁶.

Originalmente, como vemos nos testemunhos neotestamentários que analisaremos mais adiante¹⁷, o fato de que Jesus – e com Ele a comunidade cristã primitiva – chamassem Deus de Pai representou uma ressignificação da imagem divina vigente.

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 [as imagens] serviram para legitimar a reabsorção das figuras patriarcais e denotar pais e reis humanos¹⁸.

Esse processo se deu à medida que expressões que deveriam ser entendidas como analogia – assim como toda linguagem referida a Deus¹⁹ – foram tomadas literalmente, “como se a paternidade constituísse a essência divina”²⁰. Além disso, “a paternidade se tornou a metáfora-raiz para Deus”, favorecendo uma espécie de substituição da “proclamação do reino de Deus pela instituição do patriarcado”²¹. Ainda a esse respeito, LaCugna assinala:

¹⁵ “The feminist critique of Christian religion is that, by its symbols, myths, and thought-forms, Christianity serves to maintain the social world of hierarchy and lack of equality between men and women. Theological feminism exposes the extent to which the gender and attributes of the Christian God are male-centered, especially the attributes of the trinitarian God” (LACUGNA, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, p. 237). A relação de “retroalimentação” entre o cristianismo e o patriarcado foi amplamente abordada não somente no âmbito teológico, mas também em outras áreas do conhecimento, tais como história, sociologia e antropologia cultural. A título de exemplo, indicamos algumas referências a respeito: CLARK, Elizabeth A. *Women in the Early Church*. Wilmington, DE: Michael Glazier, 1983 (referente à Patrística); DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã: III. A mulher. In: DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 310-349 (referente ao período medieval); JOHNSON, *Aquela que é*, p. 44-54.

¹⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 127. Embora a problemática tenha sido levantada pela teologia feminista, LaCugna recorda: “[...] the considerable controversy over the fatherhood of God is properly a problem of trinitarian theology, not only in feminist theology” (LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 100).

¹⁷ Ver seção 2.2.

¹⁸ CANDIOTTO, *A teologia feminista e seus giros hermenêuticos*, p. 154. “Christian monotheism and ideas of the Christian commonwealth melded with the symbolism of patriarchy: one God and one emperor, or, one God and Father, one bishop, one church. The idea of a divine monarchy, projected out of the earthly monarchy, was used to justify all kinds of hierarchy and domination: religious, moral, sexual, political. God’s Fatherhood became hopelessly entangled with a patriarchal understanding of it, which was another symptom of the defeat of the doctrine of the Trinity. It is easy to see how the confusion between God’s Fatherhood and human fatherhood could be so deep and longlasting, and could so profoundly (mis)shape Christian symbols and self-understanding” (LACUGNA, *God for Us*, p. 393).

¹⁹ Ver capítulo 1, seções 1.2.3 e 1.3.3.

²⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 252.

²¹ LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 103.

A crítica feminista geral à religião e à teologia é que sua insistência em imagens masculinas de Deus beira a idolatria. Embora poucas pessoas afirmem seriamente que Deus é literalmente masculino [...], o uso persistente de pronomes e imagens masculinas para se referir a Deus, tanto na oração pública quanto na teologia, reforça a impressão de que Deus é masculino, apesar das declarações em contrário. A crítica feminista à linguagem unilateral sobre Deus se baseia no axioma teológico fundamental de que Deus transcende todas as imagens, palavras e conceitos. Se chamarmos Deus de Pai, devemos nos lembrar de que nenhum aspecto da paternidade humana pertence literalmente a Deus²².

Buscando esclarecer a constituição progressiva da doutrina trinitária, especialmente em referência ao uso do nome “Pai” referido a Deus, LaCugna destaca que “o Novo Testamento [...] não contém uma doutrina explícita sobre a Trindade. Deus Pai é fonte de tudo o que existe [...] e também o pai de Jesus Cristo; ‘Pai’ não é um título para a primeira pessoa da Trindade, mas um sinônimo para Deus”²³. Essa conotação neotestamentária persiste “na teologia cristã primitiva e nos Credos cristãos primeiros”, anteriores ao século IV²⁴. Uma vez que, na Antiguidade, supunha-se que somente o homem tinha participação ativa na geração da vida humana, é compreensível que se chamassem de Pai o Deus que tudo criou²⁵.

Com o avançar das discussões teológicas, “a paternidade divina passou a ser entendida também em termos da relação de Deus com Deus. [...] Esse é o aporte da clara distinção, feita no final do século IV, entre a geração do Filho e a criação do mundo”²⁶. No entanto, seja em referência à Trindade imanente, seja a respeito da relação do Pai com a criação, “não existe correspondência em pé de igualdade entre a paternidade humana e Deus Pai”²⁷, como explicita Johnson:

²² “The general feminist critique of religion and theology is that its insistence on masculine images of God borders on the idolatrous. Although few people would seriously maintain that God is literally masculine [...], the persistent use of masculine pronouns and images to refer to God, both in public prayer and in theology, reinforces the impression that God is male, despite disclaimers to the contrary. The feminist critique of one-sided language for God rests on the cardinal theological axiom that God transcends all images, words, and concepts. If we call God Father, we must remember that no aspects of human fatherhood literally pertain to God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 311, nota 81.

²³ “[...] the New Testament [...] does not contain an explicit doctrine of the Trinity. God the Father is source of all that is [...] and also the father of Jesus Christ; ‘Father’ is not a title for the first person of the Trinity but a synonym for God”. LACUGNA, *Trinity*, p. 9360.

²⁴ “Prior to the fourth century, in the New Testament, in early Christian theology, and in early Christian creeds, ‘Father’ had been synonymous with ‘Godhead’ [...]. ‘Father’ was the name of the Creator of the universe who, though source of all that is, is without source or origin”. LACUGNA, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, p. 241.

²⁵ LACUGNA, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, p. 244.

²⁶ “However, in the trinitarian context, divine fatherhood came to be understood also in terms of God’s relationship to God [...]. This is the import of the clear distinction made by the end of the fourth century between the generation of the Son and the creation of the world”. LACUGNA, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, p. 241.

²⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 253.

Este nome [Pai], como todos os outros nomes para designar o mistério divino, origina-se por intermédio da analogia. [...] Embora provenha do relacionamento da paternidade como é vivida em sua melhor forma neste mundo, o seu dinamismo interior [...] transcende a paternidade de tal forma que foge à nossa imaginação e à nossa compreensão²⁸.

A esse respeito, LaCugna remete à crise ariana para recordar alguns dos riscos de literalizar a paternidade divina: “Uma vez que pais sempre precedem os filhos, era natural para Ário argumentar que Deus (*ho theos*) era ontologicamente anterior ao Filho (*theos*). Ário, porém, não reconheceu a natureza metafórica e, portanto, provisória da comparação pai-filho”²⁹.

Outra consequência dessa literalização, apontada pela teologia feminista, foi o ocultamento da imagem de Deus como Mãe, tão legítima como Pai para expressar as relações de origem-geração e origem-criação:

O relacionamento materno como indicador do divino foi desacreditado na prática e conscientemente obliterado e excluído do repertório das imagens apropriadas para Deus. Essa obliteração acompanhou o surgimento do patriarcado como ideologia dominante dentro da comunidade cristã³⁰.

Segundo Johnson, a monopolização da figura paterna e “a inadequação de imagens maternas para Deus foi selada para a linguagem oficial das futuras gerações, pela incorporação sistemática feita por S. Tomás de Aquino da antiga biologia grega na sua antropologia teológica”³¹. De acordo com essa compreensão, “a fêmea é parceira passiva que fornece a matéria inerte que recebe a forma”³². Ao homem cabe a atividade que atua sobre a passividade da mulher e é da energia masculina que vem a nova vida humana. Por não participar do princípio ativo, a natureza feminina foi entendida como “fundamentalmente inferior à natureza masculina, e o princípio materno [...] inferior ao paterno”³³. Nessa lógica, apenas o pai, que é princípio superior e ativo, pode ser metáfora adequada para Deus, “que é fonte ativa de toda a criação. Com efeito, o uso dessas imagens femininas representaria o aviltamento da dignidade de Deus, que é ato puro não maculado pela sombra da passividade ou pela potência irrealizada”³⁴.

²⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 252.

²⁹ “Since fathers always precede sons, it was natural for Arius to argue that God (*ho theos*) was ontologically prior to the Son (*theos*). But Arius did not appreciate the metaphorical and therefore tentative nature of the father-son comparison”. LACUGNA, Placing Some Trinitarian Locutions, p. 27.

³⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 253.

³¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 254.

³² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 254.

³³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 254.

³⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 254.

A biologia errônea de Aristóteles foi assumida por Tomás de Aquino e “elevada a um nível metafísico”³⁵. Embora se saiba na atualidade que a concepção de uma nova vida humana envolve a participação ativa da mulher e do homem, “a avaliação filosófica da mulher”, decorrente do pensamento aristotélico-tomista, bem como suas consequências na elaboração da teologia e na organização eclesial, continua presente e influi tanto na atribuição de determinados papéis para as mulheres, “de acordo com a [suposta] ordem da natureza”, quanto na dificuldade de desabsolutizar o nome Pai para se referir a Deus³⁶.

Diante dessa realidade, a TF busca desconstruir esse edifício teórico e existencial, habilmente construído e conservado por séculos no cristianismo, no qual “a metáfora paterna se aliou aos valores de dominação e da norma autoritária, dentro de um sistema patriarcal, para fornecer uma linguagem em relação a Deus que subordina a mulher e impede [ou pelo menos dificulta] o seu acesso ao {mistério} divino”³⁷.

Para alcançar tal objetivo, além de colocar em evidência os meandros dessa perversa aliança, Catherine LaCugna sugere a recuperação da teologia dos Padres Capadócios – e também de Atanásio e de Hilário de Poitiers – a respeito da paternidade divina, considerando “Pai” como o nome da divina relação, e não da substância de Deus. Dessa maneira, entende-se que “Deus é Pai não em sentido geral e universal (como Zeus ou Júpiter), mas em um sentido pessoal: Deus é Pai de Israel por eleição; Deus é Pai de Jesus Cristo por geração”³⁸. E “o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo [...] nos predestinou a sermos seus filhos [e filhas] adotivos[as]” (Ef 1,1a.5a) e, por isso, “enviou Deus aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: *Abba*³⁹, Pai!” (Gl 4,6).

No entanto, “o *insight* dos Capadócios de que a Paternidade de Deus deva ser pensada em perspectiva relacional, uma pessoa referida à outra, seria eclipsado, de acordo com

³⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 254.

³⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 254-255.

³⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 255. Correção na tradução, indicada entre chaves, feita a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 175.

³⁸ “In their struggle against Arianism, Athanasius, Hilary, and especially the Cappadocians (Basil, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus) supplied a carefully articulated theology of divine fatherhood that was thoroughly christological, trinitarian, and, above all, relational. They regarded ‘Father’ as the name not of the divine substance but of the divine relatedness. ‘Father’ is a personal name of God; God is Father not in a general or universal sense (like Zeus or Jupiter) but in a personal sense: God is Father of Israel by election; God is Father of Jesus Christ by generation”. LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 240.

³⁹ “*Abbá* (aram. padre, papá, padre mío). En esta forma, la palabra no aparece nunca en el AT; entre los rabinos es una forma de trato familiar, pero nunca referida a Dios. En el NT se encuentra una vez en labios de Jesús (Mc 14,36); Pablo, en cambio, la menciona dos veces (Rom 8,15; Gál 4,6) como invocación de los cristianos. En el caso de Jesús expresa su relación singular y única con Dios; como ‘hijos adoptivos’, también a sus discípulos les es dado emplear ‘en el Espíritu’ este tratamiento íntimo (a este respecto, cf. el padrenuestro: Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). La interrupción colectiva a Dios como ‘Padre nuestro’ aparece también en dos oraciones judías de la época neotestamentaria”. STUBHANN, Matthias; KOGLER, Franz. *Abbá*. In: KOGLER, Franz; EGGER-WENZEL, Renate; ERNST, Michael (Dir.). *Diccionario de la Biblia*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2012. p. 1.

LaCugna, na medida em que o cristianismo se adaptou, gradualmente, às predominantes estruturas patriarcas greco-romanas”⁴⁰. Foi-se perdendo, então, a referência bíblica ao Deus Pai, que é o *Abba*⁴¹ de Jesus, predominando o paralelismo com a visão greco-romana do *paterfamilias*. Retornar à fonte cristã fundante da nomeação paterna de Deus parece-nos um caminho fecundo – que nos propomos a trilhar a seguir – para a libertação do nome “Pai” das amarras do kyriarcado, uma vez que “acima de tudo, Deus Pai é o Pai de Jesus Cristo. [Portanto,] somente a relação de Jesus com o Pai pode ser a chave de interpretação da paternidade de Deus”⁴².

A esse respeito, LaCugna enfatiza, ainda, a importância de que tal reflexão se faça no contexto trinitário:

Uma abordagem trinitária (soteriológica) do mistério de Deus torna possível – acredito – ir “além do Deus Pai” da ordem social patriarcal e voltar para o Deus Pai de Jesus Cristo. Como o feminismo teológico, que busca recuperar a revelação não patriarcal na Bíblia, a teologia trinitária fornece um caminho para que uma doutrina tradicional, que certamente tem sido um artifício para a cultura patriarcal, se torne também uma fonte de verdade reveladora sobre o mistério de Deus⁴³.

2.2 Quando Jesus diz “Pai”: ressitar o Nome

A consideração exegética, hermenêutica e/ou teológica a respeito da nomeação de Deus como Pai por parte de Jesus foi e é objeto de uma infinidade de estudos, com objetivos diversos

⁴⁰ “The Cappadocians’ insight that God’s Fatherhood must be thought of relationally, one person in reference to another, would be eclipsed, according to LaCugna, as Christianity gradually adapts itself to prevailing Greco-Roman patriarchal structures”. MARMION, Trinity and Salvation, p. 120. A bíblista Mary Rose D’Angelo matiza esta perspectiva com uma interessante constatação: “[...] it cannot be claimed that Jesus’ use of ‘father’ was nonpatriarchal or that the use of ‘father’ in the earlier layers of the NT is nonpatriarchal and only the later uses reinforce patriarchy. Rather, wherever the word is used, even when it is used as a challenge to imperial claims or to the patriarchal family, it evokes the image of God as the *pater* whose *potestas* exceeds and so affirms, limits, or challenges the power of every other *pater*? Thus it implies the imperial and patriarchal context” (D’ANGELO, Mary Rose. *Abba* and “Father”: Imperial Theology and the Jesus Traditions. *Journal of Biblical Literature*, v. 111, n. 4, p. 611-630, 1992, p. 629).

⁴¹ Optamos pela grafia *Abba*, seguindo, para essa e as demais transliterações dos termos em grego, a: THAYER, Joseph Henry. *Thayer’s Greek Lexicon. Thayer’s Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded with Strong’s Concordance Numbers.* [Eletronic Database]. 2011. Disponível em: <https://bibliaportugues.com/strongs.htm>. Acesso em: 11 jun. 24. Mantemos, no entanto, grafias diversas quando citamos literalmente outras/os autoras/es.

⁴² “Por encima de todo, Dios Padre es el Padre de Jesucristo. Sólo la relación de Jesús con el Padre puede ser la llave de interpretación de la paternidad de Dios”. BINGEMER, Abbá: Un padre maternal, p. 99.

⁴³ “A trinitarian (soteriological) approach to the mystery of God makes it possible, I believe, to move ‘beyond God the Father’ of the patriarchal social order and back toward God the Father of Jesus Christ. Like theological feminism which seeks to recover nonpatriarchal revelation in the Bible, trinitarian theology provides a way for a traditional doctrine, which certainly has been a resource for patriarchal culture, to become also a source of revelatory truth about the mystery of God”. LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 246.

e conclusões também variadas⁴⁴. Não temos aqui a intenção de retomar explicitamente tais análises, embora façamos referência a algumas delas. O que pretendemos é, com as lentes da hermenêutica crítica feminista da libertação⁴⁵, evidenciar que imagem paterna se vislumbra na oração, nos ensinamentos e nas ações de Jesus quando Deus é expressamente nomeado como Pai.

Recebemos o texto bíblico – neste caso, os Evangelhos – em uma perspectiva canônica⁴⁶, sem entrar nos meandros de seus processos de composição ou recorrer ao detalhamento de análises exegéticas. Além disso, aproximamo-nos das perícopes em disposição orante, considerando que “a vida de oração da Igreja e da/o própria/o teóloga/o é um *sine qua non* do labor teológico”⁴⁷.

Antes, porém, de adentrar em nossa proposta, é oportuno apresentar algumas considerações preliminares. A primeira se refere à nomeação – pouco frequente – de Deus como Pai no Antigo Testamento⁴⁸. As 20 ocorrências podem ser divididas em três grupos: Deus se designa como Pai (por exemplo, em Jr 31,9 e Ml 1,6); o título “Pai” é atribuído a Deus (como em Is 63,16; Sl 68,6; Tb 13,4); Deus é invocado como “Pai” pelo povo de Israel (Sb 14,3; Eclo 23,1,4), sendo que tal invocação não é anterior à época helenista⁴⁹.

Já em relação à nomeação divina como “Pai” posta nos lábios de Jesus⁵⁰, “uma contagem de palavras mostra [...] uma frequência crescente: 4 vezes em Marcos, 15 vezes em

⁴⁴ Somos conscientes da extensa crítica de teólogas feministas à opção de considerar a nomeação de Deus como Pai por Jesus como dado especialmente significativo para a reflexão teológica/cristológica (consultar, por exemplo: D’ANGELO, *Abba* and “Father”, p. 611-612). Ainda assim, optamos por retomar tal questão, integrando-a, conforme o fazem outras autoras (como Elisabeth Schüssler Fiorenza e Jaci Candiotti) no contexto de uma abordagem teológica feminista.

⁴⁵ Trata-se de metodologia de hermenêutica bíblica desenvolvida por Elisabeth Schüssler Fiorenza e seguida, explícita ou implicitamente, pela grande maioria de teólogas feministas. A autora propõe sete giros interpretativos inter-relacionados, dentre os quais privilegiamos, nesta seção, a hermenêutica da dominação e do lugar social, a hermenêutica da suspeita e a hermenêutica da avaliação crítica (SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, p. 26-95; SCHÜSSLER FIORENZA, *Caminhos da Sabedoria*, p. 187-211).

⁴⁶ “A abordagem ‘canônica’ [de interpretação bíblica] [...] entende por bem conduzir uma tarefa teológica de interpretação partindo do quadro específico da fé: a Bíblia em seu conjunto. Para fazê-lo, ela interpreta cada texto bíblico à luz do Cânon das Escrituras, isto é, da Bíblia enquanto recebida como norma de fé por uma comunidade de fiéis. Ela procura situar cada texto no interior do único designio de Deus, com o objetivo de chegar a uma atualização da Escritura para o nosso tempo. Ela não pretende substituir o método histórico-crítico, mas deseja complementá-lo” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Roma: 1993. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso em: 23 fev. 2024).

⁴⁷ LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 8.

⁴⁸ Para uma análise dessas ocorrências, bem como algumas referências em literatura judaica extrabíblica, consultar: D’ANGELO, *Abba* and “Father”, p. 618-621.

⁴⁹ CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio de Dios Trinitario*, p. 100.

⁵⁰ “The Gospels do not give direct access to Jesus. The early communities remembered Jesus and repeated his words (and the words of the risen Lord spoken in the prophets) in order to sustain, explain, and defend their communal lives; the Jesus they remembered spoke directly to their needs. The words of Jesus, as well as the narrative frames, also serve the literary and theological purposes of the authors of the four Gospels; and the more significant their literary setting, the more likely they are to be recast. [...] Thus, the Gospels do not and cannot

Lucas, 49 vezes em Mateus e 109 vezes em João”⁵¹. Destacamos ainda que, entre os sinóticos, Mateus é o “mais interessado em associar a palavra ‘Pai’ com Deus. De todas as vezes em que Mateus se refere a Deus como pai, em cerca de 70%, somente ele utiliza o termo”⁵². Além disso, “em Mateus, assim como em Marcos, Jesus utiliza o termo pai para se referir a Deus somente na presença dos discípulos”⁵³. Já “Lucas jamais descreve Jesus dirigindo-se a Deus utilizando outra palavra que não seja pai, inclusive na cruz e na presença de seus adversários [Lc 23,34.46]”⁵⁴. No Evangelho de João, destaca-se especialmente a relação intrínseca Pai-Filho⁵⁵, de tal modo que quem vê Jesus vê o Pai (Jo 14,9). “Para o autor do Quarto Evangelho, as palavras ‘Deus’ (Θεός) e ‘Pai’ (πατέρ) se identificam, são sinônimos”⁵⁶.

De todas as 177 ocorrências em que Jesus se refere a Deus como Pai, em apenas uma (Mc 14,36) aparece o termo aramaico אַבָּא, transliterado em caracteres gregos como αββα (abba)⁵⁷. Compreendemos, porém, que a nomeação πατέρ (pater), lida nas demais referências

support the claim that Jesus always addressed God as ‘father’. The most the NT enables us to conclude is that ‘father’ is seen by the NT authors as an appropriate address for God, and that ‘father’ is more important to John, Matthew, and Luke than to Mark and Q. It certainly reflects the usage of the early Christian churches in and for whom the Gospels were written. It may also, but need not, have gone back to the practice of Jesus and his companions” (D’ANGELO, *Abba* and “Father”, p. 617-618).

⁵¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 125. “[...] it is clearly the case that ‘father’ increased in importance in early Christianity. It is placed on the lips of Jesus in Matthew and Luke, significantly more frequently than in Mark and Q. There can be little doubt that development of Christology was the most significant factor in the importance of ‘father’ in Christian theology. Are there other contexts that contributed to the increasing importance of ‘father’ as a designation for God in the NT, early Christianity, and early Judaism? There were in fact many such contexts. The increasing absorption of Greek philosophical theology in both Christianity and Judaism undoubtedly played some role. Throughout the NT, as in Greek and Jewish theology, the title evoked the relation of humanity to God in terms of kindred and likeness, and the providence of God for humanity. [...] It also expressed God’s sovereign power and authority. Particularly as an expression of God’s sovereignty, the title ‘father’ resonated with the image of empire as patriarchal family and the emperor as father. It was particularly apt as a title by which the persecuted could invoke God’s power, or the repentant God’s forgiveness” (D’ANGELO, *Abba* and “Father”, p. 622).

⁵² “Mateo es, con gran diferencia, el Sinóptico más interesado en asociar la palabra ‘Padre’ con Dios. De todas las veces que Mateo se refiere a Dios como padre, en un 70 por ciento de las veces sólo él utiliza este término”. SHEFFIELD, Julian. *El Padre en el Evangelio de Mateo*. In: LEVINE, Amy-Jill (Ed.). *Una Compañera para Mateo*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2003, p. 83-107, p. 84.

⁵³ “En Mateo, al igual que en Marcos, Jesús utiliza el término padre para referirse a Dios sólo en presencia de los discípulos”. SHEFFIELD, *El Padre en el Evangelio de Mateo*, p. 89.

⁵⁴ “Lucas jamás describe a Jesús dirigiéndose a Dios utilizando otra palabra que no sea padre, incluso en la cruz y en presencia de sus adversarios”. SHEFFIELD, *El Padre en el Evangelio de Mateo*, p. 91.

⁵⁵ MYERS, Alicia D. “In the Father’s Bosom”: Breastfeeding and Identity Formation in John’s Gospel. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 76, p. 481-497, 2013, p. 481.

⁵⁶ “Para el autor del Cuarto Evangelio, las palabras ‘Dios’ (Θεός) y ‘Padre’ (πατέρ) se identifican, son sinónimos”. LLAMAS VELA, Antonio. *Jesús y el Padre*. In: FERNÁNDEZ RAMOS, Felipe (Dir.). *Diccionario del Mundo Joánico*. Burgos: Monte Carmelo, 2004, p. 565-602, p. 576.

⁵⁷ CAULLEY, Thomas Scott. The Place of *Abba* in Mark’s Christology. *Bulletin for Biblical Research*, Overland Park, Kansas, v. 32, n. 4, p 394-416, Dec. 2022, p. 395.

⁵⁸ As expressões neotestamentárias em grego são tomadas de: NESTLE-ALAND (Eds.). *Novum Testamentum Graece*. 37.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

dos Evangelhos, evoca o termo *Abba*⁵⁹, palavra que Jesus usaria por ter o aramaico como seu idioma habitual de comunicação.

Assim como no AT, nos Evangelhos, a palavra “Pai” referida a Deus poderia ser também dividida em três (outros) grupos: quando Jesus se dirige a Deus como Pai e o termo é, portanto, um vocativo (Mc 14,36 e par.; Mt 6,9; Mt 11,25; Lc 10,21; Lc 11,2; Lc 22,28-30; Lc 23,34; Jo 11,41; Jo 17,1.5.11.21.24-25); quando Jesus fala de Deus como Pai em ensinamentos ou discursos (Mt 5,43-48; Lc 12,22-33; Lc 22,28-30; Jo 4,21-24; Jo 6,27; Jo 15,1.8-9, entre outros); em parábolas contadas por Jesus, quando a imagem de “pai” aparece como analogia para Deus (Mt 7,7-11 e Lc 15,11-32).

Levando em conta esse panorama geral, percorremos, a seguir, algumas perícopes significativas dos Evangelhos, inter-relacionando-as segundo as temáticas que delas emergem. Desse modo, teceremos a imagem paterna que se evidencia na revelação do *Abba* feita pelo Jesus que os evangelistas nos apresentam.

2.2.1 Quando Jesus diz “Pai”, responde a quem lhe chama “Filho”

A nomeação de Deus como Pai nos Evangelhos diz, ao mesmo tempo, algo sobre Deus e algo sobre Jesus. É, nas narrativas evangélicas que encontramos o fundamento para o que, mais adiante, se tornará uma formulação fundamental da teologia trinitária à qual já nos referimos anteriormente: “Deus não é ‘Pai’ isoladamente. Pai é o nome de uma relação: Pai do Filho. Por causa disso, a *ousia* de Deus não pode ser vista como existindo senão hipostaticamente”⁶⁰.

Bem no começo daquele que é o primeiro Evangelho, na cena conhecida como “batismo de Jesus” (Mc 1,9-11), já encontramos um testemunho bíblico dessa relação. A partir desse momento, com o qual se inicia a vida pública de Jesus, notaremos como toda a sua existência está fundamentada sobre as palavras que lhe são dirigidas quando os céus se rasgam e se ouve “uma voz [que] veio dos céus” afirmar: “Tu és o meu Filho amado, em que me comprazo” (Mc 1,11).

A imagem dos céus que se abrem é indicativa de uma teofania: ouve-se a voz de quem “tudo criou para que subsista” (Sb 1,14) e em cujas mãos “tudo se afirma e cresce” (1Cr 29,12).

⁵⁹ Para uma perspectiva distinta a respeito da relação *Pater* e *Abba* nos Evangelhos, veja-se, por exemplo: D’ANGELO, *Abba and “Father”*, p. 614.

⁶⁰ “God is not ‘Father’ in isolation. Father is the name of a relation: Father of the Son. Because of this the *ousia* of God cannot be seen to exist except hypostatically”. LACUGNA, *God for Us*, p. 390.

Essa é a Voz que se refere a Jesus como “meu Filho”. E é sobre essa palavra primordial pronunciada sobre si que Jesus fundamenta sua vida e sua missão como resposta a quem lhe nomeia Filho. Assim sendo, quando Jesus chama Deus de “Pai”, expressa sua resposta filial com um termo carregado de vivências significativas: “A palavra *Abba* pertence ao contexto familiar e foi uma revelação supreendentemente pessoal e íntima de Deus feita por Jesus”⁶¹.

Voltando-nos para o Evangelho de Lucas, vemos que, à diferença dos outros dois sinóticos, a explicitação do reconhecimento de Deus como Pai por parte de Jesus é antecipada. Naquela que é a última cena do “evangelho da infância” (Lc 2,41-52), narra-se a ida de Maria, José e Jesus a Jerusalém para a festa da Páscoa. Na ocasião, Jesus tinha doze anos e, quando a caravana retoma o caminho para Nazaré, ele não empreende a viagem com as/os demais. Após três dias, José e Maria “o encontram no Templo, sentado em meio aos doutores, ouvindo-os e interrogando-os” (Lc 2,46). Quando sua mãe, expressando a aflição vivida em sua procura, pergunta porque ele agiu assim, Jesus responde: “Por que me procuráveis? Não sabíeis que devo estar na casa de meu Pai?” (Lc 2,49). O questionamento que Jesus dirige a Maria e a José dá a entender que, embora seus pais não soubessem que ele deveria estar no Templo – nesse contexto, entendido como a “casa de Deus” –, era do conhecimento de Jesus que seu lugar é na “casa do Pai” e que Deus é, portanto, seu Pai.

Tal convicção de Jesus remete-nos à cena de Jo 2,13-22⁶². Ao expulsar do Templo os vendedores e cambistas, Jesus não somente está nesta casa, mas se encarrega de cuidar dela: “não façais da casa de meu Pai uma casa de comércio” (Jo 2,15). O desenrolar da cena conduz à identificação de Jesus como o novo Templo, como nova casa do Pai (Jo 2,18-22). Identificação essa que está em sintonia com a unidade Filho-Pai característica da teologia joanina (Jo 5,17; 10,30; 14,9, entre outros). Essa unidade se funda na peculiar relação de Jesus com seu Pai: no quarto Evangelho, “a base da relação entre o pai e o filho é o amor que um tem pelo outro [...] – amor expresso [...] com termos mútuos e íntimos, e não como o amor obediente e respeitoso exigido pelos pais no mundo antigo”⁶³.

Retornando à cena do batismo de Jesus, desta vez na versão de Mateus, notamos que a voz “vinda dos céus” é dirigida não somente a Jesus (como em Marcos), mas também a quem

⁶¹ “The word *Abba* belongs to the family context and was a startlingly personal and intimate revelation of God by Jesus”. LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 242.

⁶² Esta cena é também narrada nos sinóticos, porém em contexto diferente, situada nos dias prévios à paixão e morte de Jesus (Mc 14,15-17; Mt 21,12-13; Lc 19,45-46).

⁶³ “The basis of the relationship between the father and the son is the love each has for the other [...] – a love expressed [...] in intimate and mutual terms, rather than the dutiful and respectful love required by parents of their children in the ancient world”. LEE, Dorothy A. Beyond Suspicion? The Fatherhood of God in the Fourth Gospel. *Pacifica: Australasian Theological Studies*, v. 8, n. 2, p. 140-154, June 1995, p. 149-150.

se põe em caminho de conversão⁶⁴: “Este é meu Filho amado, em que me comprazo” (Mt 3,17). Na medida em que esse caminho se torna seguimento de Jesus, algo mais, vindo das nuvens, é comunicado⁶⁵: “Este é meu Filho amado, em que me comprazo, ouvi-o!” (Mt 17,5). Ao ouvi-lo e segui-lo, portanto, seus/suas discípulos/as continuam a descobrir o que significa clamar “*Abba, Pai*” (Gl 4,6).

Mais adiante, encontramos a Jesus dirigindo-se ao Pai no Getsêmani (Mc 14,36 e par.): “*Abba*⁶⁶ (Pai)! Tudo é possível para ti: afasta de mim este cálice; porém, não o que eu quero, mas o que tu queres”. À invocação *Abba*, segue-se o pedido de quem expressa livremente sua súplica e seu querer e, ao mesmo tempo, adere firmemente ao querer do Pai. É a palavra confiada de quem sabe ser sempre escutado (Jo 11,41bc-42⁶⁷). Tendo feito de sua vida resposta filial a seu *Abba*, Jesus, quando chega a hora, volta a Deus de quem viera (Jo 13,1-3) e em cujo seio está e vive (Jo 1,18): “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46).

2.2.2 Quando Jesus diz “Pai”, revela o Deus que só o Filho conhece(ia)

Reconhecemos também que as cenas em que Jesus se dirige a Deus em oração – algumas delas já referidas acima – são especialmente relevantes para captar o “conteúdo” do termo *Abba/Pai*.

Em 12 textos dos evangelhos pelo menos diz-se que Jesus, ao orar, dirigia-se “ao Pai”: na ação de graças pela revelação de Deus às pessoas simples e aos pequeninos e porque o Pai atende sua oração (Mt 11,25-26; Lc 10,21. Cf. Jo 11,41); no Getsêmani, na angústia e na agonia da morte próxima (Mc 14,36; Mt 26,39.42; Lc 22,42); na cruz, na dor da tortura e da experiência do desamparo (Lc 23,34.46); na oração sacerdotal quando oferece ao Pai toda a sua vida e sua obra, às portas da Paixão (Jo 17,1.5.11.21.24.25)⁶⁸.

⁶⁴ A cena imediatamente anterior ao batismo de Jesus apresenta João Batista chamando à conversão, “porque o Reino dos Céus está próximo”. Quem confessa seus pecados é, então, batizado por João (Mt 3,1-12).

⁶⁵ Aqui nos referimos à cena da transfiguração de Jesus na presença de Pedro, Tiago e João (Mt 17,1-9 e par.), situada após o primeiro anúncio da paixão (Mt 16,21 e par.) e, portanto, quando Jesus introduz suas/seus discípulos/os em uma nova etapa do seguimento.

⁶⁶ “The Aramaic loan-word אָבָּא (*Abba*; “father”) occurs three times in the New Testament – Gal 4:6; Rom 8:15; Mk 14:36 – each time transliterated in Greek characters as αββα and each time accompanied by the Greek translation ὁ πατήρ (“father”). *Abba* should be understood as an Aramaic emphatic use (there is no vocative), translated by a Greek nominative (usually understood as ‘nominative in lieu of vocative’)” (CAULLEY, The place of *Abba* in Mark’s Christology, p. 395).

⁶⁷ “Jesus ergueu os olhos para o alto e disse: ‘Pai, dou-te graças, porque me ouvistes. Eu sabia que sempre me ouves; mas digo isso por causa da multidão que me rodeia, para que creiam que me enviaste’ (Jo 11,41bc-42). “The Gospel of John offers three prayers of Jesus, all of which do use the address ‘father’: John 11:41, 12:27 (twice), and John 17, which uses ‘father’ six times. It is only in John that the words ‘my father’ appear in prayer” (D’ANGELO, *Abba* and “Father”, p. 617).

⁶⁸ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso*. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2008, p. 29-30.

Um desses momentos orantes, narrado em dois Evangelhos (Mt 11,25-27 e Lc 10,21-22), está marcado pela atitude de louvor. Vemos Jesus que louva o Pai e o faz, especialmente, por revelar aos pequeninos e não aos sábios “estas coisas” (Mt 11,25; Lc 10,21). Lucas acrescenta que Jesus ora “sob a ação do Espírito Santo” e que está exultante “de alegria” (Lc 10,21).

Nesse contexto, o nome “Pai” vem associado a outro título divino: “Senhor do céu e da terra” (Mt 11,25; Lc 10,21). Essa associação não se encontra “dessa forma em outro lugar do Testamento Cristão, nem, exatamente desse modo, em outra literatura judaica existente, ainda que elementos dessa combinação sejam familiares”, uma vez que Jesus utiliza termos recorrentes na oração judaica⁶⁹.

Além do ambiente judaico, os títulos “Pai” e “Senhor” remetem também ao contexto imperial romano:

Ambos os termos contêm referências linguísticas relativas ao chefe de família masculino, *kyrios* ou *pater familias*, bem como ao governante masculino do Império. O uso desses títulos pode ter tido um duplo efeito retórico. [...] Nos lábios de Jesus, o pregador radical do reino de Deus como uma alternativa à visão imperial, eles moldam a consciência e a imaginação das/os leitoras/es em vistas a uma nova ou alternativa família ou a um parentesco simbólico inserido em uma nova visão de mundo ou de império – aquele de Deus – e [apontam] para a resistência legítima ao império de Roma⁷⁰.

Segundo Mary D’Angelo, “se o título ‘pai’ foi de fato importante para Jesus, deve ter sido no contexto de resistência espiritual às pretensões imperiais”⁷¹. A autora aponta para a relação entre o uso da expressão “pai” e o anúncio do Reino de Deus por Jesus: ambos proclamam que não temos outro rei além de Deus (Pai)⁷². Essa associação se faz presente tanto no texto mencionado acima (Mt 11,25; Lc 10,21) quanto na oração do Pai-nosso (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4):

⁶⁹ “[...] titles that are not combined in this form elsewhere in the Christian Testament nor in exactly the same way in other extant Jewish literature, although elements of the combination are familiar”. WAINWRIGHT, Elaine M. *Shall We Look for Another? A Feminist Rereading of the Matthean Jesus*. New York: Orbis Books, 1998. p. 79-80.

⁷⁰ “Both terms encode linguistic referents to the male head of the household, *kyrios* or *pater familias*, as well as the male ruler of the Empire. Use of these titles may have had a twofold rhetorical effect. [...] On the lips of Jesus, the radical preacher of the reign of God as alternative to the imperial vision, they shape readers’ consciousness and imagination toward a new or alternative family or fictive kinship within a new world vision or empire, that of God, and toward legitimate resistance to the empire of Rome”. WAINWRIGHT, *Shall We Look for Another?*, p. 79-80.

⁷¹ “If indeed the title ‘father’ was important to Jesus, it may have been in the context of spiritual resistance to imperial pretensions”. D’ANGELO, *Abba* and “Father”, p. 628.

⁷² D’ANGELO, *Abba* and “Father”, p. 628.

As menções a Deus como pai [na fonte] Q combinam as imagens de pai e rei: “nossa
pai... venha a nós o vosso reino”, “Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra...”. Esses
textos refletem certamente a prática litúrgica cristã primitiva, e a derivação da piedade
que eles expressam é complicada. Entretanto, as duas imagens “pai” e “rei” também
podem ter sido ligadas ao movimento do reino de Deus, [...] de modo que à
proclamação do reinado de Deus associa-se naturalmente o dirigir-se a Deus como
pai. Nesse caso, teria sido, de fato, central para a proclamação de Jesus, não pelo fato
de ser novidade, mas porque tocava radicalmente as lealdades comunitárias
daqueles/as que o ouviram, proporcionando um ponto de encontro profundo nas suas
experiências. Isso é especialmente provável no caso da oração em Mt 6,9-13//Lc 11,2-4⁷³.

Nessa oração que Jesus ensina a suas discípulas e seus discípulos (Lc 11,1-2ab⁷⁴), o Pai
é quem provê o pão, o perdão e a capacidade de perdoar e de não cair na tentação⁷⁵. É quem
“vê no segredo” (Mt 6,6) e “sabe do que tendes necessidade antes de lho perdirdes” (Mt 6,8).
Sob o reinado e senhorio do *Abba* de Jesus estão o céu e a terra, ou seja, está tudo o que existe.
Esse senhorio, no entanto, não é o de quem domina e oprime, mas de quem tem agrado em
cuidar, em prover (Lc 11,29b-32⁷⁶) e em revelar “estas coisas” às/-aos que se fazem pequenas/os,
às/-aos que se sabem pequenas/os e aprendem com o Filho a tudo receber do Pai:

Somente o grupo dos/as discípulos/as, aqueles/as em comunhão com Jesus, pode ser
testemunha da relação de Jesus com o pai. [...] As cinco referências de Mateus ao pai
“no segredo” [6,4,6(x2),18(x2)], além de serem únicas, indicam que, em Mateus, a
relação de Jesus com o pai celestial é uma das “coisas ocultas” que somente serão
reveladas “aos pequenos”, aos/às discípulos/as⁷⁷.

“Ninguém conhece o Pai senão o Filho”, a quem tudo foi entregue (Mt 11,27; Lc 10,22).
O Filho, porém, não reserva para si – assim como o Pai não o faz – a revelação de quem é Deus:
“Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito que está no seio do Pai, este o deu a conhecer”

⁷³ “The two addresses to God as father in Q combine the imagery of father and king: ‘our father... let your kingdom come’, ‘I praise you father, lord of heaven and earth...’ These texts certainly reflect early Christian liturgical practice, and the derivation of the piety they express is complicated. But the two images ‘father’ and ‘king’ may also have been linked in the reign-of-God movement, [...] so that the natural concomitant of proclaiming God’s reign was addressing God as father. In that case, it would indeed have been central to Jesus’ proclamation, not because it was new but because it spoke so radically to the communal loyalties of those who heard, because it provided a rallying point so deep in their experience. This is especially likely in the case of the prayer in Matt 6:9-13//Luke 11:2-4”. D’ANGELO, *Abba* and “Father”, p. 628.

⁷⁴ “Estando em certo lugar, orando, ao terminar, um de seus discípulos pediu-lhe: ‘Senhor, ensina-nos a orar, como João ensinou a seus discípulos. Respondeu-lhes: Quando orardes, dizei: Pai, santificado seja o teu nome’ (Lc 11,1-2ab).

⁷⁵ “This simple prayer contains the essential elements of life in God’s household: the praise of God, constat prayer that God’s rule may be established, the granting of what we need to survive, forgiveness of our sins, the grace to forgive others, hope in the future victory of God over sin” (LACUGNA, *God for Us*, p. 386).

⁷⁶ “Não vos inquieteis! [...] O vosso Pai sabe que tendes necessidade disso. Pelo contrário, buscai o Reino e essas coisas vos serão acrescentadas. Não tenhais medo, pequenino rebanho, pois foi do agrado do vosso Pai dar-vos o Reino” (Lc 11,29b-32).

⁷⁷ “Sólo el grupo de los discípulos, aquellos en comunión con Jesús, puede ser testigo de la relación de Jesús con el padre. [...] Las cinco referencias de Mateo al padre ‘en lo secreto’ [6,4,6(x2),18(x2)], además de ser únicas, indican que en Mateo la relación de Jesús con el padre celestial es una de las ‘cosas ocultas’ que sólo serán reveladas a ‘los pequeños’, a los discípulos”. SHEFFIELD, *El Padre en el Evangelio de Mateo*, p. 91.

(Jo 1,18). De fato, aquele que “está no seio do Pai pode dá-lo a conhecer, porque o Pai se dá a conhecer gerando o Filho. Uma geração eterna que [a humanidade pôde] reconhecer na ressurreição de seu Filho”⁷⁸. Como atesta François-Xavier Durrwell, “*a ressurreição de Jesus é obra de Deus em sua paternidade*, [...] é o mistério eterno da geração do Filho manifestando-se no mundo”⁷⁹.

2.2.3 Quando Jesus diz “Pai”, revela que Deus ama sem distinção

O conhecimento do Pai que Jesus revela se expressa também em muitos de seus ensinamentos⁸⁰. Em um deles, Jesus compara pais (e mães?) que dão “boas dádivas” às/-aos filhas/os e o “Pai que está nos céus” (Mt 7,11). Assim como se pode confiar que a uma filha que pede pão não será dada uma pedra, ou uma cobra ao filho que pede peixe, igualmente quem recorre ao *Abba* receberá “coisas boas” (Mt 7,9-11). Na versão de Lucas (11,9-13), a “coisa boa” a ser recebida é o Espírito Santo, que, em outra ocasião, é também concebido como dom que expressa o cuidado de Deus, especialmente em momentos de perseguição: “Quando vos entregarem, não fiqueis preocupados em saber como ou o que haveis de falar. Naquele momento, o Espírito de vosso Pai é que falará em vós” (Mt 10,19-20). Por isso, “pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto, pois todo o que busca acha e ao que bate se lhe abrirá” (Mt 7,7-8)⁸¹.

⁷⁸ “Quien está en el seno del Padre puede darlo a conocer, porque el Padre se da a conocer engendrando a su Hijo. Una generación eterna que los hombres hemos podido reconocer en la resurrección del Hijo”. CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio trinitario de Dios*, p. 485.

⁷⁹ DURRWELL, François-Xavier. *O Pai: Deus em seu mistério*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 11, grifo do autor. Nas p. 9-16 da referida obra, Durrwell explicita sua afirmação, recorrendo a diversos textos neotestamentários.

⁸⁰ Privilegiamos aqui os ensinamentos reunidos no Sermão da Montanha (Mt 5-7). “The place in which the Matthean churches serve God, as the Sermon on the Mount portrays it, is everyday life in the patriarchal world, with its claims and power relationships its demands and tribulations. The concept of God as Father does not spring the bounds of this context, but at a decisive point breaks it open: set in opposition to the imperial fathers’ power claim, which reaches right into people’s daily lives, is the claim of the heavenly Father. His power is expressed in his knowledge and in his active care for the needs of his ‘children’ (6:8, 32). Care and forgiveness are his gifts, gifts that they desperately need and that they are able to expect and request confidently from their heavenly Father” (GNADT, Martina S. *Gospel of Mathew: Jewish-Christian Churches in Opposition to the Pax Romana*. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (Eds.). *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. Grand Rapids/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2012, p. 611).

⁸¹ “The promise of being heard applies to all regardless of who is praying; everyone who asks receives; everyone who seeks finds; and the door is opened to whoever knocks (7:8). [...] The inclusive tendency of the encouragement to pray that is provided by the parable seeking to show a solid basis for that encouragement, is broken by the androcentricity of the language and of the image of God. The word [...] *anthrōpos* (“person, man”), a favorite term of Matthew’s, suggests, based on its use elsewhere in Matthew, that the person in view is a man whose son asks him for food. The argument from the lesser to the greater, culminating in the caring activity of God the *Father* (7:11), supports this androcentric view. However, the fully inclusive tone set at the beginning (7:7-8) won’t allow us to see in the parable a story only about men” (GNADT, *Gospel of Mathew*, p. 610).

No entanto, o Pai de Jesus não dá coisas boas “apenas” a quem lhe pede, nem recompensa “somente” quem pratica a justiça diante de seus olhos (Mt 6,1): “ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos” (Mt 5,45). Por isso, quando Jesus diz Pai, está dizendo amor sem distinção, amor que se doa e provê também as/os que não amam e as/os que praticam a injustiça, amor que não espera retribuição⁸². O sol e a chuva são seus e Deus Pai os oferece a todas/os como derramamento abundante de amor (Rm 5,5b⁸³), como dom gratuito que expressa seu cuidado para com toda a criação (Mt 6,25-34//Lc 12,22-33)⁸⁴. E essa é a perfeição de Deus (Mt 5,48): “perfeição de amor, de comunhão, de personalidade. A perfeição divina é a antítese da autossuficiência, ao contrário, é capacidade absoluta de ser quem e o que se é, sendo para e de outro/a”⁸⁵. Esta perfeição inclui, especialmente, “o cuidado com os/as filhos/as do pai celestial, [...] o cuidado com os/as menores”⁸⁶.

2.2.4 Quando Jesus diz “Pai”, revela a quem Deus ama com predileção

No capítulo 15 do Evangelho de Lucas, Jesus é interpelado pela crítica dos fariseus e escribas que murmuram a seu respeito: “Esse homem recebe os pecadores e come com eles!” (Lc 15,2). A proximidade e a acolhida de Jesus a quem era considerado/a pecador/a público/a não condiz com a imagem que aquelas pessoas tinham de alguém enviado por Deus e, portanto, não condiz com sua imagem de quem é Deus. Na resposta à murmurção, dada por meio de três parábolas correlacionadas⁸⁷, Jesus não justifica sua atitude, mas indica quem é o Deus em nome do qual atua e vive, pois “o Filho, por si mesmo, nada pode fazer, mas só aquilo que vê o Pai fazer; tudo o que este faz o Filho o faz igualmente” (Jo 5,19).

Em cada uma das parábolas, Deus é representado, respectivamente, como o pastor que tem cem ovelhas (Lc 15,4-7), a mulher que tem dez dracmas (Lc 15,8-10) e o pai que tem dois

⁸² “What we believe about God must match what is revealed of God in Scripture: God watches over the widow and the poor, God makes the rains fall on just and unjust alike, God welcomes the stranger and embraces the enemy” (LACUGNA, *God for Us*, p. 397).

⁸³ “[...] o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5b).

⁸⁴ “The heavenly Father’s most important characteristic is that one can depend on his care for all his creatures” (GNADT, *Gospel of Mathew*, p. 609).

⁸⁵ “The perfection of God is the perfection of love, of communion, of personhood. Divine perfection is the antithesis of self-sufficiency, rather it is absolute capacity to be who and what one is by being for and from another”. LACUGNA, *God for Us*, p. 304.

⁸⁶ “La perfección del padre [...] debe incluir [...] el cuidado de los hijos del padre celestial, [...] el cuidado de los más pequeños”. SHEFFIELD, *El Padre en el Evangelio de Mateo*, p. 100

⁸⁷ Tomamos a interpretação de que, em Lc 15, há três parábolas interligadas de: TORQUATO, Rivaldave Paz. “Ele estava perdido e foi encontrado!”: A compaixão do Pai como atitude fundamental em Lc 15. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 134-152, jan./jun. 2018, p. 144-145.

filhos (Lc 15,11-32⁸⁸). Entre as muitas leituras possíveis dessa famosa página do Evangelho, recorremos à que comprehende um paralelismo singular entre a terceira parábola e as duas primeiras, estando o filho mais novo associado à ovelha perdida e o filho mais velho, à dracma perdida⁸⁹.

Assim como a ovelha, o filho mais novo se perde indo para longe, saindo do redil/lar. Do mesmo modo que a moeda, o filho mais velho, embora dentro da casa, também está perdido. Enquanto o pastor e a mulher tomam posturas ativas de busca – sair à procura; acender lâmpada e varrer a casa (Lc 15,4.8) –, o pai, inicialmente, parece nada fazer. Suas atitudes quando da chegada do filho mais novo, porém, apontam para uma espera e uma esperança pelo regresso (Lc 15,20b). De modo similar, quando vai ao encontro do outro filho e lhe suplica entrar na festa (Lc 15,28), o pai demonstra esperança na abertura do mais velho em participar de sua alegria pela volta do irmão e, assim, encontrar-se ele mesmo “em casa”. O encontro do/a perdido/a, seja fora ou dentro da casa/redil, é motivo de grande alegria que não pode senão ser compartilhada com amigos e vizinhos, com amigas e vizinhas, com todas as pessoas que estão na casa (Lc 15,6.9.22-24.32).

Nessas parábolas, vislumbramos, portanto, os traços do Pai que é espera e esperança, que é paciência infinita e misericórdia eterna, que procura até encontrar, que acende luzes e varre cantos empoeirados, que sai ao encontro, que espera até que volte ou até que entre quem está/estava perdida/o. Encontramos também o Pai que quer que todas/os estejam dentro, estejam na festa, estejam em comunhão.

Como explicita Johnson, a expressão “Pai”, usada por Jesus, aponta para uma intimidade de relacionamento, mas também para

um sentimento de misericórdia de Deus para com os sofredores e os que querem o bem no meio do mal. Concretizada na pregação de Jesus, no seu estilo de vida e no relacionamento com os outros, esta ideia de Deus é contrária a qualquer forma de dominação. Em outras palavras, Abba empregado por Jesus [...] é [...] um Deus dos oprimidos, um Deus de comunidade e de celebração. Qualquer pessoa que se relacione com este Abba fica em relação de reciprocidade com os seus semelhantes⁹⁰.

O caminho que percorremos até aqui, recordando algumas passagens dos Evangelhos em que a nomeação paterna de Deus aparece, possibilita-nos reconhecer o significado do termo

⁸⁸ Para uma análise desta períope que desvela as mulheres “escondidas” na trama, consultar: DU TOIT, Charel Daniel. A realistic reading as a feminist tool: The Prodigal Son as a case study. *HTS Theological Studies*, Cape Town, v. 78, n. 4, p. 1-7, June 2022. Charel du Toit defende, entre outros elementos, que “os/as primeiros/as ouvintes e público-alvo pretendido teriam entendido que as mulheres estavam presentes” (p. 5), graças à sua experiência cotidiana que incluía necessariamente uma esposa do pai (seja ela a mãe dos dois filhos ou não) e que suponha o papel fundamental de mulheres (servas ou não) na preparação do alimento para a festa (p. 3-4).

⁸⁹ TORQUATO, “Ele estava perdido e foi encontrado!”, p. 148-149.

⁹⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 126-127.

“Pai”, afastando-nos, o mais possível, de compreensões patriarcais desse Nome. Nesse sentido, importa ter sempre presente “os horizontes patriarcal e imperial nos quais o cristianismo nasceu e viveu, e continuar perguntando como eles limitaram nossa visão sobre o divino”⁹¹. Por isso, D’Angelo enfatiza que “não se pode demonstrar que Jesus ou o NT usaram a palavra ‘pai’ de um modo que constitua uma revelação trans-histórica única e que [por conseguinte] seria uma perda irreparável se a teologia e a prática do século XXI escolhessem outras imagens para Deus”⁹².

2.3 A teologia feminista diz “Pai”? Reinventar o Nome

Nosso itinerário neste capítulo nos levou a evidenciar alguns elementos da associação entre a nomeação de Deus como Pai e a perpetuação da estrutura patriarcal, bem como a retomar o significado dessa nomeação na oração, nos ensinamentos e nas ações de Jesus. Avançando agora para o terceiro passo de nossa proposta metodológica⁹³, interrogamo-nos: a teologia feminista diz “Pai” para se referir a Deus? Em que sentido e de que maneira essa nomeação pode ser mantida sem que seja um modo de colaborar na manutenção do patriarcado e suas nefastas consequências (sejam elas as diversas formas de opressão das mulheres e de outros grupos humanos subalternizados, seja a desumanização dos homens dominadores)? Que novas (ou antigas) formulações teológicas podem equilibrar o androcentrismo presente na visão de Deus como Pai? Esses questionamentos norteiam a reflexão que apresentamos a seguir.

Introduzindo-nos em nossa proposta, recordamos uma afirmação de Catherine LaCugna no contexto da discussão sobre uma possível alteração da fórmula batismal defendida por algumas teólogas feministas: “Embora a tradição trinitária, assim como a Bíblia, seja *ao mesmo tempo* a fonte da verdade revelada sobre Deus e uma fonte poderosa para a cultura patriarcal, é desnecessário repudiar a fórmula batismal como inherentemente sexista e patriarcal”⁹⁴. Concordando com esse argumento e ampliando-o, compreendemos que tal perspectiva pode ser aplicada à nomeação de Deus como Pai tanto na liturgia como na teologia.

⁹¹ “It is important [...] to attend to the patriarchal and imperial horizons within which Christianity was born and has lived, and to continue to ask how they have limited our visions of the divine”. D’ANGELO, *Abba* and “Father”, p. 630.

⁹² “Neither Jesus nor the NT can be shown to have used the word ‘father’ in a way that constitutes a transhistorical revelation that is unique and will be irreparably lost if twentieth-century theology and practice choose other imagery for God”. D’ANGELO, *Abba* and “Father”, p. 630.

⁹³ Ver capítulo 1, seção 1.2.2.

⁹⁴ “[...] while the trinitarian tradition, like the Bible, is *both* the source of revelatory truth about God *and* a powerful resource for patriarchal culture, it is unnecessary to repudiate the baptismal formula as inherently sexist and patriarchal” LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 235, grifos da autora.

Se, no contexto de uma proposta de teologia trinitária feminista, mantemos tal nomeação e clamamos “*Abba Pai*” é porque o próprio Espírito de Deus assim nos faz clamar (Rm 8,14-16⁹⁵). É porque, como filhas e filhos deste Deus, somos “herdeiros de Deus e coerdeiros de Cristo” (Rm 8,17) e essa herança partilhada com Jesus inclui, em nossa compreensão, dirigir-nos a Deus como *Abba*⁹⁶.

No entanto, se “um sinal de que vivemos no Espírito é que ousamos chamar Deus por esse termo íntimo de tratamento [*Abba*]”, é igualmente “sinal de que falamos [movid/adas/os] pelo Espírito Santo de Deus e não por outro espírito” o fato de que não permitamos “que o conteúdo dessa paternidade divina seja determinado prioritariamente por nossas imaginações, necessidades ou cultura particulares”⁹⁷. Por isso, conforme bem sintetiza Jaci Candiotti, cabe enfatizar:

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. [...] Depreende-se [dai] a tarefa de propiciar outro sentido para as nomeações já existentes, livrando-as de perspectivas discriminatórias e hierárquicas⁹⁸.

Como LaCugna recorda uma e outra vez, “Pai” é o nome de uma relação⁹⁹. Referimo-nos ao “Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo” (Ef 1,3), que é também “o Pai de todos, que está acima de todos, por meio de todos e em todos” (Ef 4,6). Optando por usar o termo *Abba* – alternada e/ou juntamente com Pai –, pretendemos também desconstruir a linguagem e o imaginário patriarcal e androcêntrico, associado historicamente à figura de “Deus Pai”. Esse passo, porém, não é suficiente.

É preciso ainda “empreender o caminho incessante, mas sempre insuficiente, de renomear o divino a partir de nossa realidade”¹⁰⁰. Por isso, reconhecemos que é o próprio Espírito Santo quem também nos faz clamar outros nomes para nos referirmos ao mesmo Deus,

⁹⁵ “Todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus. Com efeito, não recebestes um espírito de escravos para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: *Abba!* Pai! O próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus” (Rm 8,14-16).

⁹⁶ “By addressing God as *Abba*/Father we are using a term of intimacy that was undeniably a characteristic feature of Jesus’ own prayer. The import of the two liturgical texts in which the word *Abba* occurs, Rom. 8:15 and Gal. 4:6, is that through the Spirit we are given access to the one whom Jesus called *Abba*” (LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 242).

⁹⁷ “One sign that we live in the Spirit is that we dare to call God by this intimate term of address. A further sign that it is the Holy Spirit of God and not another spirit by which we speak is that we do not allow the content of that divine fatherhood to be determined chiefly by our private imaginations or needs or culture”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 247-248.

⁹⁸ CANDIOTTO, *A teologia feminista e seus giros hermenêuticos*, p. 141.

⁹⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 65, 71, 87 e 390.

¹⁰⁰ CANDIOTTO, *A teologia feminista e seus giros hermenêuticos*, p. 141.

conduzindo-nos, assim, a vivenciar a experiência de Jesus quando dizia *Abba* e propiciando que o nome de Deus seja verdadeiramente fonte de libertação e de vida em abundância. Isso porque reconhecemos que há circunstâncias – pessoais, eclesiais, sociais – que podem tornar o nome Pai instrumento de opressão e não fonte de amor, vida e reciprocidade nas relações humanas.

É atenta a essa realidade que a teologia feminista critica – e algumas teólogas inclusive rejeitam – a nomeação de Deus como Pai. Essa perspectiva, que nos conduziu a recuperar o termo *Abba* em seu uso neotestamentário, leva-nos, agora, a propor o recurso a uma “multiplicidade de nomes”¹⁰¹ como um dos modos de despatriarcalizar a imagem de Deus. Conforme explicita LaCugna, “uma variedade de imagens para Deus é apropriada, porque Deus é incompreensível, mistério inexprimível [...] e nenhuma imagem ou nome expressa a totalidade do mistério sagrado de Deus”¹⁰².

A esse respeito, Elizabeth Johnson – em seu esforço por encontrar na “linguagem tradicional das Escrituras e da teologia clássica” elementos que favoreçam o discurso teológico capaz de “servir a práxis emancipadora da{s} mulher{es} e dos homens”¹⁰³ – comenta:

[...] os temas clássicos em relação à incompreensibilidade de Deus, à natureza analógica da linguagem religiosa e à necessidade de muitas designações para Deus são uma herança extremamente útil para o desejo da{s} mulher{es} de poder emancipar a linguagem em relação a Deus. Eles transferem o debate em torno de uma focalização estreita de um ou dois símbolos patriarcais para um terreno completamente mais antigo e mais ativo. A par do uso bíblico, este legado clássico delineia um ponto de partida para conduzir a linguagem em relação a Deus para direções mais sensíveis {à} interpretação da experiência {das mulheres} e, em última instância, {à} libertação de todas as criaturas, os seres humanos e a terra toda¹⁰⁴.

Assim sendo, propomos quatro Nomes que – combinados com a nomeação de Deus como *Abba/Pai* – contribuam para nossa elaboração de uma teologia trinitária em perspectiva feminista¹⁰⁵. Entre os termos que exporemos a seguir, dois – “Origem sem Origem” e Mãe – são privilegiados por LaCugna e Johnson, respectivamente. Outro – Criador – é recorrente na

¹⁰¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 177-181.

¹⁰² “[...] a variety of images of God is appropriate because God is incomprehensible, inexpressible mystery [...] and no one image or name express the totality of God’s sacred mystery”. LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 108.

¹⁰³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 25. Precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 8.

¹⁰⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 181. Precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 120.

¹⁰⁵ “Cada símbolo tem uma inteligibilidade singular que acrescenta o seu próprio significado ao pequeno repertório da sabedoria humana acumulado em relação ao divino. Ademais, assim como um termo concreto equilibra um outro abstrato, e assim por diante, cada um deles age como um corretivo em relação a qualquer um dos outros que pretendesse expressar a perfeição. A tradição das múltiplas designações em relação a Deus procede da experiência genuína do mistério divino e atua como salvaguarda em relação ao mesmo” (JOHNSON, *Aquela que é*, p. 177).

tradição teológica cristã e brevemente mencionado pelas duas autoras. Uma quarta expressão – Casa – insere-se como proposta nossa.

2.3.1 “Origem sem Origem”¹⁰⁶

Na leitura da obra de Catherine LaCugna, nota-se, sem grande dificuldade, que, em suas próprias elaborações teológicas, a autora evita o uso da palavra “Pai” para se referir a Deus. Especificamente nos capítulos em que desenvolve a ontologia da relação, ela dedica algumas (poucas¹⁰⁷) páginas a Jesus Cristo¹⁰⁸, ao Espírito Santo¹⁰⁹ e, quando tematiza sobre “Deus Pai”, remete a um termo bíblico e utiliza a expressão “o Deus Vivo” como título da subseção na qual revisita – e reinterpreta – brevemente alguns dos “atributos clássicos de Deus”¹¹⁰.

Nesse contexto, a autora afirma que a expressão “Origem sem Origem” é “talvez a melhor tradução do que significa chamar Deus de ‘Pai’”, além de ser um termo primordialmente apofático¹¹¹, característica valorizada pela autora no discurso teológico¹¹². Para explicitar seu pensamento, LaCugna articula a qualidade de não originado e a incompreensibilidade (como “características” próprias de Deus Pai) com a noção de “pessoalidade”, desenvolvida em sua ontologia da relação:

¹⁰⁶ A gênese da expressão remonta a reflexões pré-nicenas (especialmente em Irineu de Lião e Orígenes), sendo seu desenvolvimento mais explícito feito por Gregório Nazianzeno. Encontra-se, com algumas modificações, em vários de seus Discursos Teológicos, entre os quais destacamos aquele que mais se aproxima da formulação atualmente usada: “También [hay que observar] ciertamente la peculiaridad del Padre, considerado y declarado principio sin principio (ἀρχῆς ἐπινοούμενον) – principio como causa, y como fuente y como luz eterna” (*Orat. XX*, 7,3, escrito provavelmente no ano 380). Posteriormente (393-394), Agostinho utiliza expressão similar e afirma: “Por cierto, hay un principio sin principio (*principium sine principio*), y hay un principio con otro principio. El principio sin principio (*principium sine principio*) es el Padre solo” (*Gn. litt. inp.* 3,6). Em 675, por sua vez, em uma das definições do XI Concílio de Toledo, lemos: “E professamos que o Pai não é gerado, não criado, mas ingênito. Pois ele não tem origem (*originem*), ele do qual o Filho teve o nascimento, bem como o Espírito Santo a processão. Ele é, portanto, a fonte e a origem (*origo*) de toda a divindade” (DH 525). Finalmente, Tomás de Aquino, ao discutir se ao Pai corresponde ou não ser princípio (ST q. 33, a.1), explicita que a palavra princípio (*principium*) “não significa prioridade, mas origem (*originem*)” (ST q. 33, a.1, ad.3), estabelecendo, assim, uma relação direta entre os significados de princípio, usado por Gregório Nazianzeno e por Agostinho, e o termo origem, utilizado no texto conciliar mencionado. (MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo. *Introducción. In: GREGORIO DE NACIANZO. Cartas y Testamento*. Madrid: Ciudad Nueva, 2022, p. 15-16; GREGORIO DE NACIANZO. *Discursos XVI-XXVI*. Madrid: Ciudad Nueva, 2019, p. 200-201; AGUSTÍN. *Obras completas XVb: Escritos bíblicos (1º b)*. Madrid: BAC, 2022, p. 183; TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2016. v. 1, p. 573).

¹⁰⁷ LaCugna prioriza a tematização conjunta e relacional das três Pessoas divinas, dedicando-se escassamente a uma abordagem específica sobre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

¹⁰⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 293-296; p. 383-388.

¹⁰⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 296-300.

¹¹⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 300-304.

¹¹¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 302.

¹¹² Ver capítulo 1, seção 1.3.3.

Ser *Sem-Origem* significa que Deus, ou a existência pessoal de Deus, é totalmente diferente de todas as outras pessoas, até mesmo do Filho e do Espírito, que são originados. A doutrina da Trindade do século IV estabeleceu que a qualidade de Não Originado não é uma propriedade da substância divina, mas de uma pessoa divina¹¹³.

Seguindo a teologia dos Capadócios e acolhendo uma significativa afirmação de Zizioulas (“Deus ‘existe’ por conta de uma pessoa, o Pai, e não por conta de uma substância”¹¹⁴), a autora argumenta:

A pessoalidade, especificamente na pessoa de Deus Pai, é a modalidade de Deus ser Deus. De acordo com os Capadócios, Deus Pai é a causa (*aitia*) de tudo o que existe, incluindo o Filho e o Espírito. Essa causalidade não indica prioridade no ser, no tempo ou na eminência, mas se refere ao fato de que Deus é absolutamente pessoal, que o ser de Deus se origina no amor, no êxtase, na autodifusão e na fecundidade¹¹⁵.

Retomando as “notas da pessoalidade”¹¹⁶, LaCugna recorda que “pessoas são, por definição, indefiníveis, únicas, inefáveis”¹¹⁷. Isso se aplica de modo eminentemente a quem é a origem de toda pessoalidade¹¹⁸, indicando, assim, em que sentido se deve entender a incompreensibilidade de Deus Pai¹¹⁹.

O ser Sem-Origem de Deus é literalmente inconcebível, pois tudo o que conhecemos tem origem. Entretanto, ao correlacionar Sem-Origem a uma pessoa divina específica, a doutrina da Trindade assegurava não apenas que Deus é pessoal, mas também que Deus é incompreensível porque é pessoal, e não que Deus é incompreensível porque é uma substância que não pode ser conhecida como é em si¹²⁰.

¹¹³ “To be *Unoriginate* means that God, or God’s personal existence, is utterly unlike all other persons, even Son and Spirit who are originated. The fourth-century doctrine of the Trinity worked out that Unoriginateness is not a property of the divine substance but of a divine person”. LACUGNA, *God for Us*, p. 302, grifo da autora.

¹¹⁴ “God ‘exists’ on account of a person, the Father, and not on account of a substance”. ZIZIOULAS, Jonh D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985, p. 42.

¹¹⁵ “Personhood, specifically in the person of God the Father, is the modality of God’s being God. According to the Cappadocians, God the Father is the cause (*aitia*) of everything that exists, including Son and Spirit. This causality does not indicate priority in being, or time, or eminence, but refers to the fact that God is absolutely personal, that God’s being originates in love, ecstasy, self-diffusion, and fecundity”. LACUGNA, *God for Us*, p. 245.

¹¹⁶ Ver capítulo 1, seção 1.3.5.2 e capítulo 5, seção 5.5. Consultar também LACUGNA, *God for Us*, p. 288-392.

¹¹⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 302.

¹¹⁸ “To say that God is Origin is to say that God’s personhood is source and norm of all other personhood” (LACUGNA, *God for Us*, p. 302).

¹¹⁹ “Even if the economy of redemption, precisely because it is the self-communication of God, remains the starting point, context, and goal of reflection on the mystery of God, it would be a mistake to conclude that everything has been said about God that can be said. The doctrine of the Trinity cannot control God, and least of all can it become a substitute for God. The doctrine of the Trinity is more like a signpost pointing beyond itself to the God who dwells in light inaccessible. Although God is revealed in Jesus Christ and the Spirit, God remains the incomprehensible Origin of everything that is. The Unoriginate Origin (Father) is not ‘sent’ and does not proceed. True theology means knowing and loving the ineffable God revealed in the person of Christ” (LACUGNA, *God for Us*, p. 321).

¹²⁰ “The Unoriginateness of God is quite literally inconceivable, since everything we know is originated. But by equating Unoriginateness with a specific divine person, the doctrine of the Trinity insured not only that God is

Para a autora, portanto, a incomprensibilidade divina é sinônimo de “indefinibilidade”, de “inefabilidade” e de “unicidade”, como características eminentemente próprias do Pai. Ainda de acordo com LaCugna, “Deus é a Origem sem Origem que, em plenitude e fecundidade, extasiadamente, autocomunica a própria divindade de Deus ao Filho, ao Espírito e a toda criatura”¹²¹. A autocomunicação da divindade está, por sua vez, associada, no pensamento da autora, à adequada compreensão de outro importante aspecto da teologia trinitária: a monarquia do Pai.

Mais uma vez aproximando-se da reflexão dos Padres Capadócios, LaCugna retoma o que progressivamente foi sendo formulado nos primeiros séculos do cristianismo, em resposta principalmente à heresia subordinacionista: “o que emergiu como doutrina cristã ortodoxa sobre Deus foi um *monoteísmo trinitário*, e uma *compreensão trinitária da monarquia divina*”¹²². Uma vez que “monarquia vem de *monē archē*, uma origem, um princípio, uma regra”¹²³, faz-se necessário precisar a compreensão do termo para não dar espaço a uma noção de “superioridade” do Pai em relação ao Filho e ao Espírito. A esse respeito, LaCugna comenta:

Essas duas ideias – uma monarquia pertencente propriamente a apenas uma pessoa (Pai), mas também pertencente a outras pessoas (Filho e Espírito) por meio da autocomunicação – pareciam ser logicamente incompatíveis. A grande inovação da doutrina da Trindade foi estabelecer *a monarquia como propriedade de uma pessoa, não de uma substância*. Dessa forma, a *archē* pôde ser comunicada e compartilhada por mais de uma pessoa. Aparentemente, isso talvez pareça ser apenas uma qualificação técnica. Entretanto, suas possíveis implicações políticas eram de longo alcance. Gregório Nazianzeno pregou em um de seus Discursos Teológicos: “As três opiniões mais antigas sobre Deus são Anarquia, Poliarquia e Monarquia. *A Monarquia é aquilo que honramos: não uma monarquia limitada a uma única pessoa*, mas uma monarquia constituída por igual dignidade de natureza, comunhão de vontades, identidade de movimento e o retorno à unidade daqueles que dela provêm”. Esse foi um afastamento radical de todas as concepções predominantes sobre a monarquia divina¹²⁴.

personal, but also that God is incomprehensible because God is personal, not incomprehensible because God is a substance that cannot be known as it is in itself”. LACUGNA, *God for Us*, p. 302.

¹²¹ “God is the Unoriginate Origin who in plenitude and fecundity ecstatically self-communicates to Son, Spirit and to the creature the very Godness of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 303.

¹²² “[...] what emerged as the orthodox Christian doctrine of God was a *trinitarian monotheism*, and a *trinitarian understanding of the divine monarchy*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 389, grifos da autora.

¹²³ LACUGNA, *God for Us*, p. 389, grifo da autora.

¹²⁴ “These two ideas, a monarchy belonging properly to only one person (Father) but belonging also to other persons (Son and Spirit) through self-communication, appeared to be logically incompatible. The great innovation of the doctrine of the Trinity was to establish *monarchy as the property of a person, not of a substance*. As such, the *archē* could be communicated to and shared by more than one person. On the surface this perhaps appears to be just a technical qualification. However, its potential political implications were far-reaching. Gregory of Nazianzus preached in one of his Theological Orations: ‘The three most ancient opinions concerning God are Anarchia, Polyarchia, and Monarchia. *Monarchy is that which we honor: not a monarchy limited to a single person* but a monarchy constituted by equal dignity of nature, accord of will, identity of movement and the return to unity

Consideramos que essa perspectiva precisa ser constantemente retomada na teologia trinitária, para evitar tanto uma espécie de monoteísmo modalista quanto um subordinacionismo mais ou menos velado, que facilmente se infiltram, uma e outra vez, na tradição cristã. Deus Pai é *Archē* (sem *Archē*) da divindade, da pessoalidade, do amor, da liberdade etc. No entanto, “uma vez que Deus Pai é eternamente Pai do Filho, sua *archē* é relacional, pessoal e partilhada. É a *archē* da Pessoalidade, não derivada (Sem Origem) e ainda assim também fecunda e autodistribuída (Origem)”¹²⁵.

2.3.2 Criador

A compreensão de Deus Pai como “Origem sem Origem” se relaciona diretamente com a imagem de Deus como Criador: “Deus é a origem da existência. Deus como Origem sem Origem é o Criador, é quem estabeleceu tudo o que existe em relação a Deus”¹²⁶. Como professamos no Credo Niceno-Constantinopolitano, Deus Pai é “Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis”. Recordar a associação entre os conceitos de paternidade e criação pode ser também um modo de despatriarcalizar a nomeação de Deus como Pai, tendo em vista que “a revelação judaico-cristã funda sua visão do pai no símbolo [...] fértil da dependência, da criaturalidade [...]. Deus é Pai como criador”¹²⁷. Então, “confessar Deus como criador significa expressar a ligação com a força criadora que gerou o universo, que o mantém e o conserva vivo e que confere a mulheres e homens a capacidade de colaborarem na conformação do mundo”¹²⁸.

No desenvolvimento da ontologia da relação, LaCugna especifica que “ser o Criador [...] não é uma relação acrescentada à divina essência, subordinada ao ser de Deus. Ser Deus é ser o Criador do mundo”¹²⁹. Criador e criaturas estão interligados e relacionados, mas essa

of those who come from it’. This was a radical departure from all prevailing conceptions of the divine monarchy”. LACUGNA, *God for Us*, p. 390, grifos da autora.

¹²⁵ “[...] since God the Father is eternally Father of the Son, God’s *archē* is relational, personal, and shared. It is the *archē* of Personhood, underived (Unoriginate) yet also fecund and self-distributing (Origin)”. LACUGNA, *God for Us*, p. 390-391.

¹²⁶ “God is the origin of existence. God as Unoriginate Origin is the Creator, the one who establishes everything that is in relation to God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 303.

¹²⁷ “La revelación judeo-cristiana funda su visión del padre en el símbolo [...] de la dependencia, de la creaturalidad [...]. Dios es Padre como creador”. BINGEMER, Abbá: Un padre maternal, p. 85.

¹²⁸ TRAITLER, Formas de Profissão de Fé, p. 194. Embora reconheçamos a interseção entre nossa temática e as correntes ecofeministas, entendemos que o desenvolvimento dessa relação ultrapassa a proposta de nossa pesquisa. A esse respeito, remetemos a: GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d’Água, 1997; CANDIOTTO, *A teologia feminista e seus giros hermenêuticos*, p. 245-265.

¹²⁹ “[...] to be the Creator [...] is not a relation added on to the divine essence, ancillary to God’s being. To be God is to be the Creator of the world”. LACUGNA, *God for Us*, p. 355.

relação não é necessária para que Deus seja quem é¹³⁰. “A criação é, de fato, o fruto do amor e da liberdade divinos”¹³¹ e, “a partir dessa perspectiva, o mundo não é criado *ex nihilo*, mas *ex amore, ex condilectione*, ou seja, do amor divino”¹³².

A esse respeito, parece-nos interessante remeter não apenas ao que LaCugna apresenta em *God for Us*, mas também a um trecho de um de seus primeiros artigos¹³³:

A liberdade de Deus não é de forma alguma comprometida pelo fato de se postular uma relação real entre Deus e o mundo. Tampouco a distinção ontológica entre Deus e o mundo é obscurecida por um momento sequer. A liberdade, em seu sentido teológico, é principalmente uma atividade intencional, não uma restrição metafísica (embora, é claro, em Deus a distinção esteja sujeita a controvérsia). Em uma ontologia relacional ou amorosa, liberdade não significa ter a mais ampla gama de escolhas. Ao contrário, liberdade significa liberdade para, liberdade em direção à/ao outra/o. A liberdade implica autodespojamento, que, no âmbito da criatura, é sempre limitada e apenas parcialmente realizada. Em Deus, porém, há capacidade absoluta de autodespojamento (*kenōsis*). A criação – de fato, esta criação em particular – é o resultado do autoesvaziamento de Deus no/a outro/a de Deus¹³⁴.

Por sua vez, ao abordar a relação entre Deus Criador e a realidade criada, Johnson toma alguns elementos da “doutrina cabalista da autolimitação de Deus, que tece uma narrativa elíptica sobre a preparação especial de Deus para a criação do mundo”¹³⁵. Segundo essa narrativa elíptica, “no ato da criação, a divindade se retrai. Deus deixa espaço para a criação,

¹³⁰ “To be sure, the reason for creation does not lie in the creature, or in some claim the creature has on God, It would make no sense to say that God ‘needs’ the world in order to be God, if this sets up the creature as a higher or more ultimate principle than God; the creature would have to preexist God so that God could be constituted as God in relation to the creature. This is absurd, since God and the creature simply would have switched places” (LACUGNA, *God for Us*, p. 355).

¹³¹ “Creation is indeed the fruit of divine love and freedom”. LACUGNA, *God for Us*, p. 355. Para uma análise detalhada sobre a liberdade divina em relação à criação no contexto da ontologia da relação de LaCugna, consultar: CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 61-68; GROPPE, Elizabeth Teresa. *Creatio ex nihilo and ex amore: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry LaCugna*. *Modern Theology*, v. 21, n. 3, p. 463-496, July 2005.

¹³² “From this standpoint the world is not created *ex nihilo* but *ex amore, ex condilectione*, that is, out of divine love”. LACUGNA, *God for Us*, p. 355.

¹³³ Sobre o fato de que intuições fundamentais de LaCugna já estavam presentes em seus primeiros escritos, ver capítulo 1, seção 1.1.1, p. 44-45.

¹³⁴ “The freedom of God is not at all compromised by positing a real relation between God and world. Nor is the ontological distinction between God and world blurred for a moment. Freedom in its theological sense is primarily an intentional activity, not a metaphysical constraint (though, of course, in God the distinction is moot). In a relational or love ontology, freedom does not mean having the widest range of choices. Rather, freedom means freedom for, freedom towards, the other. Freedom entails self-dispossession, which in the creaturely realm is always limited and only partially realized. But in God there is absolute capacity for self-dispossession (*kenōsis*). Creation – indeed, this particular creation – is the result of God’s self-emptying into God’s other”. LACUGNA, *The Relational God*, p. 662.

¹³⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 332. Somos conscientes, assim como Johnson, de que a doutrina cabalística, tendo sua origem na fé judaica, não considera a criação em perspectiva trinitária, mas pode, no entanto, oferecer elementos sugestivos para a reflexão cristã sobre o Deus Criador.

contraindo a presença e o poder divino{s}. [...] Nest{a brecha moldada} pela autolimitação divina é pronunciada a palavra da criação, e o mundo passa a existir”¹³⁶.

Seguindo sua proposta de evidenciar as imagens e metáforas femininas na teologia trinitária, Johnson acrescenta:

[...] o fato de alguém se estruturar de tal forma que no seu interior haja espaço para alguém mais se instalar é {tipicamente uma} experiência feminina. Fazer com que um outro ser habite e se movimente e tenha a sua existência na própria pessoa é, da mesma forma, próprio da{s} mulher{es}. O mesmo acontece com a experiência da contração como condição para trazer para a existência outras criaturas em sua própria integridade¹³⁷.

A analogia proposta pela autora, em sua reflexão sobre Deus como Criador, nos conduz, assim, a “Mãe”¹³⁸ como outro Nome que, com frequência, vem sendo associado à nomeação de Deus como Pai.

2.3.3 Mãe

Em sua teologia trinitária, Elizabeth Johnson recorre primordialmente, como dissemos, às imagens e aos símbolos femininos, bem como às experiências das mulheres. De igual modo, a autora enfatiza, em mais de uma circunstância, que a analogia com os relacionamentos humanos é a mais adequada para, na limitação de nossa linguagem, expressar-nos sobre quem é o Deus Triúno¹³⁹. Ao refletir sobre o fato de que a vida humana – e tudo mais que existe – é dom de Deus, Johnson pondera:

O relacionamento humano mais importante que temos à disposição para falar de Deus em forma de analogia é o que existe entre {mães/pais} e filhos{/as}. Todos os seres humanos devem a existência a uma mulher e a um homem que já existiam antes deles

¹³⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 332. Precisões e correções na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 233.

¹³⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 334. Precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 234.

¹³⁸ LaCugna aborda brevemente a objeção apresentada por alguns/mas teólogos/as em relação ao uso do termo Mãe referido a Deus: “On one side of the discussion are those who argue that, because Jesus called God Father, God is a Father, ‘he’ must be called Father and that, if God had wanted to reveal ‘Himself’ as a Mother, God could have done so. This dogmatic position outruns exegesis and supposes a kind of arbitrariness about revelation. Certainly Jesus called God *Abba*, although estimates of the centrality of this address often are exaggerated. [...] Just as the early Christian community did not infer the uniqueness of Jesus’ sonship solely or directly from the *Abba* (and *pater*) texts but from a more comprehensive view of Jesus, so also we cannot deduce the masculinity of God (which is what divine paternity is sometimes reduced to) directly from the fact that God was called *Abba* by Jesus. Great care is required to move from a term of invocation and prayer to a divine attribute. ‘God the Father’ in the sense of ‘Father of Jesus Christ’ is a specific and personal way to name God, not an indefinite name for the divine essence” (LACUGNA, *Problems with a trinitarian reformulation*, p. 242).

¹³⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 90, p. 250 e p. 335.

e cujas células se uniram para concebê-los. Em razão do poder gerador da sexualidade humana de produzir novos seres de forma concreta e do consequente relacionamento que perdura durante toda a vida entre todas as pessoas com seus próprios {pais/mães}, sejam eles conhecidos ou desconhecidos, a linguagem em relação a Deus, que é a origem de todas as coisas, numa analogia com a mãe e o pai, {com} um deles ou ambos, este tipo de linguagem é verdadeiramente adequado¹⁴⁰.

Sem desconsiderar a analogia paterna, mas ressaltando que essa já perpassa toda a teologia e a espiritualidade cristãs, a autora se centra na linguagem materna para se referir a Deus, historicamente negligenciada ou claramente combatida como inadequada.

Uma vez que são as mulheres, cujos corpos geram, nutrem e dão à luz aos novos seres humanos e, conforme a estrutura tradicional da sociedade, são elas as que, com mais frequência, assumem a responsabilidade de alimentar, criar e educar os filhos [e as filhas] até atingirem a maturidade, a linguagem em relação a Deus como mãe encerra um poder singular de expressar o relacionamento humano com o mistério que gera e que sustenta todas as coisas¹⁴¹.

A esse respeito, estabelece-se com frequência a relação entre a misericórdia (*rah^amīm* - רָחֲמִים e suas variantes¹⁴²), como característica divina, e uma das expressões bíblicas usada para se referir ao útero (*rehem* - רְחֵם)¹⁴³, uma vez que os dois termos têm a mesma raiz (*rhm* - רְחֵם). Conforme esclarece Johnson, essa correlação foi apresentada, primeiramente, pela biblista Phyllis Trible, em sua obra *God and the Rhetoric of Sexuality* (1978):

Em sua forma no singular, o substantivo *rehem* significa “ventre” ou “uterus”. No plural, *rahāmēn*, este significado concreto se estende às abstrações de compaixão, misericórdia e amor... Dessa forma, a nossa metáfora se situa no movimento semântico que vai de um órgão físico do corpo feminino até um aspecto psíquico do ser¹⁴⁴.

Recorrendo a essa análise, Maria Clara Bingemer comenta que o termo que descreve a clemência e a misericórdia de Deus está associado “àquele lugar no corpo de uma mulher onde

¹⁴⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 250. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 171.

¹⁴¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 250.

¹⁴² Para os termos em hebraico e as correspondentes transliterações, seguimos a grafia de: KIRST, Nelson *et al.* *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

¹⁴³ “En el AT, hay todavía otra palabra para referirse al útero. Se trata de *beṭen* - בֶּטֶן, y sus variantes (Jue 13,5; Is 49,15 y Os 12,4, por ejemplo), cuyo significado es más amplio que *rehem* y puede referirse al abdomen (Nm 5,22), a otros órganos de la cavidad abdominal o incluso a la bóveda de un edificio (1 Re 7,20). Cuando se usa con el significado de ‘útero’, en algunas ocasiones, va acompañado del calificativo ‘materno’ (Sal 22,10; Jr 20,17; Sal 139:13, entre otros). En Jeremías 1,5 y Job 31,15, encontramos ambos términos con el mismo significado” (BANWELL, B. O. Matriz. In: DOUGLAS, J. D. *Nuevo Diccionario Bíblico*. Barcelona: Ediciones Certeza, 1991, p. 881).

¹⁴⁴ Trible, Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 33 apud JOHNSON, *Aquela que é*, p. 154.

uma criança é concebida, nutrita, protegida, onde cresce e [de onde] depois é dada à luz”¹⁴⁵. A palavra *rah^amīm* remete, portanto, a um horizonte materno:

Este amor invencível, que expressa e evoca a intimidade misteriosa da maternidade, mostra-se de modos muito diversos na Bíblia hebraica. Assim, aparece também como perdão dos pecados das pessoas, e também como princípio de fidelidade, mantendo promessas e impulsionando a esperança, apesar da infidelidade dos pecadores que rejeitam a Deus (Os 14,5; Is 45,8-10; 55,7; Mq 7,19; Dn 9,9)¹⁴⁶.

Elizabeth Johnson acrescenta ainda que essa relação mãe-filha/o – que aponta para o modo como Deus se relaciona com a humanidade – pode ser lida tanto do ponto de vista materno quanto do filial:

Destacando o melhor dessa experiência, a partir da perspectiva de um{/a} filho{/a}, a maternidade está associada às experiências principais de conforto, lazer, descoberta, alimentação, afeto e compaixão, segurança ao ser amparado{/a} e protegido{/a} e de confiança fundamental ao ser instruído{/a}, disciplinado{/a} e orientado{/a} para a vida. A partir da experiência da mulher, a maternidade envolve a atividade geradora de dar início a uma nova vida, o próprio parto, e todos os cuidados que envolvem o crescimento do{/a} filho{/a}, em primeiro lugar, a própria alimentação, e, em seguida, o alimento emocional e intelectual. Esta é uma experiência ativa de envolvimento na promoção e no crescimento do{/a} outro{/a}. [...] Tanto para a mãe como para o{/a} filho{/a}, de forma diferente, o relacionamento conota interdependência e reciprocidade de vida, a nível mais profundo, uma qualidade de intimidade e de familiaridade que desenvolve uma personalidade autêntica. [...] É com todas essas associações em mente que o relacionamento da maternidade [...] oferece uma excelente metáfora para a linguagem em relação a Deus, Criador do céu e da terra, e de todas as coisas visíveis e invisíveis¹⁴⁷.

Inspirada na proposta de Sallie McFague, Johnson apresenta uma sugestiva conexão entre solicitude maternal e justiça¹⁴⁸, que visa romper uma visão romantizada ou limitada da maternidade, bem como sua consequente projeção em Deus. Partindo da experiência de proteção e defesa da vida de suas/seus filhas/os em situação de perigo e/ou de integridade e bem-estar ameaçados, Johnson explicita como a maternidade inclui também o enfrentamento corajoso de tudo o que impede a realização plena da prole¹⁴⁹. Essa capacidade é expressão da

¹⁴⁵ “[...] las ‘rachamin’ se refieren a aquel lugar en el cuerpo de una mujer en donde un niño es concebido, nutrito, protegido, en donde crece y después es dado a luz”. BINGEMER, Abbá: Un padre maternal, p. 90.

¹⁴⁶ “Este amor invencible, que expresa y evoca la intimidad misteriosa de la maternidad, se muestra de muchos modos diferentes en la Biblia hebrea. Así aparece como protección y salvación en los peligros, ante enemigos diferentes; aparece también como perdón para los pecados de las personas, y también como principio de fidelidad, manteniendo promesas e impulsando la esperanza, a pesar de la infidelidad de los pecadores que rechazan a Dios (Os 14,5; Is 45,8-10; 55,7; Mq 7,19; Dan 9,9)”. BINGEMER, Abbá: Un padre maternal, p. 90-91.

¹⁴⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 259-260. Precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 178.

¹⁴⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 263-269.

¹⁴⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 263.

ação divina em favor não apenas da humanidade, mas de todas as suas criaturas, com especial solicitude pelas/os mais desamparadas/os:

{Criando e sustentando o} universo, Deus como mãe se preocupa não apenas com o bem {de indivíduos} privilegiados, mas também com o bem-estar de toda a família das criaturas do universo. [...] Porque Deus deseja o crescimento e a realização plena de todo o mundo interligado, a οἰκουμενή, a sua atenção se volta de modo especial para aqueles que estão mais necessitados. A privação e o sofrimento deles [...] mostram que existe algo de errado com o modo como as coisas estão ordenadas no mundo mais amplo. A disposição maternal de Deus em prol do bem do mundo inteiro motiva uma opção preferencial pelos últimos, pelos ínfimos e pelos menores, {entrevidos} em atos humanos que visam corrigir o desequilíbrio e restabelecer a ordem correta. Deus como mãe está, por conseguinte, aliado à preocupação pela justiça e suscita uma ética preocupada com a justiça para com aqueles que “nasceram de Deus” [Jo 1,13; 1Jo 5,18]¹⁵⁰.

Enquanto em uma abordagem “dualista tradicional, a compaixão e a justiça são consideradas polos opostos”, sendo a primeira associada ao coração e a segunda ao intelecto, no paradigma feminista, a realização da justiça de Deus-Mãe “é uma expressão indispensável desta mesma compaixão. Deus-Mãe-Criador ‘conhece’ o sofrimento das criaturas amadas, mas deseja que elas sejam promovidas”¹⁵¹. Nessa perspectiva, a metáfora não se detém no ventre materno que se compadece, mas chega à paixão divina “pela Justiça para com o mundo inteiro”¹⁵².

Apesar das múltiplas possibilidades que comporta, como ocorre com toda analogia, também a imagem materna de Deus traz em si algumas limitações a serem consideradas. A primeira – e provavelmente mais evidente – se refere ao fato de que, “na vida real, [...] as mães nem sempre são genuinamente boas; existem mães inadequadas e perversas, bem como aquelas

¹⁵⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 264. Precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 181-182. “Os seres humanos precisam transformar-se em guardiões do mundo, como bons{/boas} pais{/mães} de uma grande família que inclui as {vulneráveis, mas necessárias} criaturas não humanas, com toda a sua beleza, com seus valores e sua integridade. Esta qualidade essencial da preocupação holística pela justiça universal está implícita na imagem d{e} Deus-Mãe, criador{/a} do céu e da terra e de todas as coisas visíveis e invisíveis” (JOHNSON, *Aquela que é*, p. 266. Precisões e correções na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 183).

¹⁵¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 268.

¹⁵² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 269. “É útil esclarecer a terminologia que está sendo usada aqui, porquanto diversas áreas de estudos usam o termo justiça de maneira diferente. Na filosofia moral, uma ética da justiça ou de direitos geralmente se refere a uma situação que considera um agente moral maduro aquele que respeita os direitos dos outros, enquanto busca o seu próprio bem-estar, de acordo com os próprios direitos inalienáveis do indivíduo. Dentro desta visão, a maturidade moral é atingida quando a pessoa é capaz de engajar-se em atos automotivados na base da aplicação de princípios, evitando o prejuízo aos outros, a não ser em circunstâncias extremas, quando esses mesmos princípios permitem exceções. Isto se chama a ética da justiça ou a ética dos direitos [...]. A tradição católica da justiça social e a teologia feminista da libertação está mais intimamente alinhada com uma ética da justiça ou dos direitos, apesar da ambiguidade do vocabulário. A ênfase dada ao inter-relacionamento de todas as criaturas umas com as outras fornece um contexto para uma atenção responsável às necessidades dos outros, inclusive, portanto, principalmente daqueles que estão mais desprovidos” (JOHNSON, *Aquela que é*, p. 267-268).

que são fortes e amorosas”¹⁵³. O que nos faz recordar novamente que não se trata de literalizar a nomeação de Deus-Mãe.

Além disso, considerando que a metáfora materna continua sendo usada em contextos preponderantemente patriarcais, é necessário precaver-se do risco de que seu uso possa “solapar sutilmente o esforço da mulher em busca da identidade em toda a sua personalidade, além do relacionamento e do papel de mãe”¹⁵⁴. Isso se torna especialmente significativo quando a maternidade é “o único símbolo feminino a ser usado” na linguagem em relação a Deus¹⁵⁵.

A utilização de diversos nomes, imagens e símbolos será sempre garantia de melhor expressão do ser de Deus em sua integridade. A esse respeito, Johnson pondera que também as metáforas maternais “acabam chegando ao ponto em que não mais são aplicáveis”¹⁵⁶. Isso acontece principalmente, pois, “no curso da existência, nós nascemos e crescemos, {abandonando} a nossa dependência infantil à{s} nossa{s} mãe{s} como condição para atingirmos a personalidade madura”¹⁵⁷. Por isso, outros sistemas “de metáforas precisa[m] entrar em ação a fim de evocar a convivência mútua na plenitude da autonomia pessoal”¹⁵⁸.

Catherine LaCugna também afirma a adequação de “Mãe” como “metáfora apropriada para Deus”¹⁵⁹, chamando igualmente a atenção para o fato de que essa nomeação divina – como o faz sobre a compreensão de Deus como “Pai” – não pode ser tomada em sentido literal: “Se Deus é a Mãe, não é porque ela amamenta para alimentar, mas porque ela conforta Israel como uma mãe faria ao alimentar seu filho”¹⁶⁰.

Em sua reflexão, a autora se refere não somente à relação Deus-humanidade, mas também às relações entre as pessoas divinas. A esse respeito, LaCugna retoma algumas considerações de Margaret Farley¹⁶¹: “Não há razão, ela [Farley] escreve, pela qual a Origem sem Origem não possa ser chamada Mãe assim como Pai, pois, se o que estamos tentando expressar é o ‘surgimento’ de um princípio último, o útero é de fato uma imagem valiosa”¹⁶².

¹⁵³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 258-259.

¹⁵⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 258.

¹⁵⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 258.

¹⁵⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 335.

¹⁵⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 335. Correção e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 235.

¹⁵⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 335. Na sequência (p. 335-336), a autora sugere o uso complementar da metáfora da amizade, que abordaremos no capítulo 4, seção 4.3.4.

¹⁵⁹ LACUGNA, *Placing some Trinitarian locutions*, p. 27.

¹⁶⁰ “If God is the Mother it is not because she breasts to feed but because she comforts Israel as a mother would in feeding her child”. LACUGNA, *Placing some Trinitarian locutions*, p. 27.

¹⁶¹ As afirmações de Farley estão no contexto de sua reflexão em teologia moral, fundada “no significado de pessoalidade à luz da doutrina sobre a Trindade” (LACUGNA, *God for Us*, p. 279).

¹⁶² “There is no reason, she [Farley] writes, why the Unoriginate Origin cannot be named Mother as well as Father, since if what we are trying to express is the ‘coming forth’ from an ultimate principle, the womb is indeed a worthy image”. LACUGNA, *God for Us*, p. 280.

Na sequência, ainda inspirada em Farley, LaCugna avança, afirmando que “Filha assim como Filho poderia ser usado para nomear o/a Unigênito/a, se o que estamos tentando expressar é que o/a gerado/a é da mesma natureza do/a Gerador/a”¹⁶³.

As ponderações de Farley e de LaCugna são significativas, uma vez que a grande maioria de autoras/es, ao usar o termo “Mãe” para se referir a Deus, restringe-se à relação com a criação, especialmente com a humanidade. Essa restrição pode dar a entender que a imagem materna é adequada somente no âmbito do criado, mas não poderia – ou não deveria – ser utilizada quando se tematiza as relações intratrinitárias.

A preferência de LaCugna, porém, não é nem a nomeação de Deus como Pai nem como Mãe. Além da já referida expressão “Origem sem Origem”, a autora considera que “teólogos/as, na atualidade, devem explorar muitas e diversas analogias relacionais trinitárias”¹⁶⁴, de modo a “indicar a relacionalidade essencial de Deus e os diferentes modos em que essa relacionalidade, e não o sexo de Deus, podem ser expressos”¹⁶⁵. Com a intenção de que metáforas relacionais não sejam tomadas literalmente, LaCugna sugere o uso “iconoclastico” de algumas expressões, de tal modo que se façam afirmações como “Deus Pai na sabedoria dela...”¹⁶⁶.

A esse respeito, a autora aponta para um “interessante precedente” do Magistério da Igreja¹⁶⁷ que rompe a binariedade sexual, tão marcante em nossa compreensão da relacionalidade humana – e, por analogia (e, muitas vezes, por projeção antropomórfica), também da relacionalidade divina. Eis a afirmação do XI Concílio de Toledo, celebrado em 675: “De fato, devemos crer que o Filho não foi gerado nem do nada, nem de qualquer outra substância, mas do seio do Pai (*sed de Patris utero*), ou seja, de sua substância (*id est, de substantia eius*)” (DH 526).

A afirmação conciliar funda-se em Jo 1,18: “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho Unigênito, que está no seio (κόλπος) do Pai, este o deu a conhecer”. Porém, os termos usados – *utero* e *κόλπος* – são distintos:

A palavra *κόλπος* tem vários significados, sendo o mais frequente “seio” ou “colo”. *Κόλπος* é, então, regularmente usado para comunicar proximidade, e essa é a maneira

¹⁶³ “Daughter as well as Son could be used to name the one Begotten, if we are trying to express that what is begotten is of the same nature as the Begetter”. LACUGNA, *God for Us*, p. 280.

¹⁶⁴ “Theologians today should explore many different relational trinitarian analogies”. LACUGNA, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, p. 246.

¹⁶⁵ “[...] to indicate the essential relationality of God and indicate different modes in which that relationality can be expressed, not the sex of God”. LACUGNA, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, p. 246.

¹⁶⁶ LACUGNA, Catherine Mowry. Seminar on the Trinity. *Proceedings of the Forty-first Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*, Chicago, p. 145-147, 1986, p. 147.

¹⁶⁷ LACUGNA, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, p. 246.

pela qual geralmente é interpretado em João. [...] Com um prólogo tão saturado de linguagem generativa, *kóλπος* também pode evocar imagens simbólicas de cuidado e nutrição entre uma mãe ou ama e uma criança. A natureza do uso evangélico da imagética de *kóλπος* merece mais atenção em um Evangelho em que se investe tanto na utilização de motivos simbólicos para comunicar alegações teológicas¹⁶⁸.

Atentamos ainda para o fato de que a palavra grega *κόλπος* (*kólplos*) não é a mesma comumente usada, no NT, para útero – *κοιλία* (*koilia*)¹⁶⁹ – e não se encontra na tradução da Vulgata de Jo 1,18¹⁷⁰, o que parece indicar ser uma opção do XI Concílio de Toledo associar ao Pai termo eminentemente feminino¹⁷¹.

2.3.4 Casa

A imagem do “útero do Pai” nos conduz à metáfora da Casa como possibilidade de expressar quem é Deus. Assim como o ventre materno é para a criança, durante a gestação, espaço habitável em que pode nutrir-se e crescer, também Deus é “espaço” gerador e gestador de vida, é fonte de toda existência, garantia de nutrição e crescimento “até que alcancemos todos [...] a medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13).

Entendemos que Casa é também uma metáfora adequada para Deus, em quem “vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28a). A casa é espaço habitável, no qual encontramos – ou deveríamos sempre poder encontrar – tudo aquilo que precisamos para viver. Deus, que é “Pai de todos”, “está acima de todos” (Ef 4,6) como “teto” que acolhe e alberga quem permanece na Casa (Lc 15,30-31), quem a Ela regressa (Lc 15,20), quem dentro dela se perde (Lc 15,8), “quem estava morto e tornou a viver” (Lc 15,32).

¹⁶⁸ “The word *kóλπος* has a number of meanings, the most frequent being “bosom” or “lap”. *Kóλπος*, then, is regularly used to communicate closeness, and this is the manner in which it is generally interpreted in John. [...] With a Prologue so saturated with generative language, *kóλπος* can also evoke symbolic images of nurturing and nourishment between a mother or nurse and a child. The nature of the Gospel’s use *οικόλπος* imagery merits further attention in a Gospel so invested in utilizing symbolic motifs to communicate its theological claims”. MYERS, “In the Father’s Bosom”, p. 482-483.

¹⁶⁹ Usada, por exemplo, no encontro entre Maria e Isabel em Lc 1,41-42.

¹⁷⁰ “Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in *sinu Patris*, ipse enarravit” (BIBLIORUM Sacrorum Iuxta Vulgatam Clementinam. Nova Editio. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1929, grifo nosso).

¹⁷¹ Precedentes similares são encontrados em textos de Fulgêncio de Ruspe (510-515) e de Isidoro de Sevilha (614-615), quando, seguindo a interpretação recorrente na época patrística, comentam o Sl 109(110) como referente à relação entre o Pai e o Filho. Nesse contexto, Isidoro, explicando o v. 3 do salmo, afirma que “ex utero” significa “da íntima, e incompreensível para o conhecimento humano, substância do Pai” (*De fide cath. c. Iud. I, 1,2*) (HAINTHALER, Theresia. *God the Father in the Symbols of Toledo: fons et origo totius trinitatis. International Journal of Orthodox Theology*, Erlangen, v. 1, n. 1, p. 125-136, 2010, p. 28 e 131; CASTRO CARIDAD, Eva; PEÑA FERNÁNDEZ, Francisco. *Isidoro de Sevilla: Sobre la fe católica contra los judíos*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2012, p. 21 e 49).

Nesta Casa, construída pela Sabedoria, põe-se a mesa e todas/os são chamadas/os a comer do pão e beber do vinho (Sb 9,1-6). Desta Casa é possível entrar e sair livremente, encontrando sempre alimento, como o fazem as ovelhas que passam pela Porta (Jo 10,9). Nesta Casa, há muitas moradas (Jo 14,2) e, por isso, ninguém fica excluída/o da possibilidade de nela poder habitar. A Luz desta Casa está acesa e é posta no alto para iluminar todas/os que nela estão e para que quem nela entre possa ver (Mt 5,15b; Lc 8,16b). Nesta Casa, há diversos serviços (ministérios/diaconias) e felizes são as/os servidoras/es que atuam em conformidade com o que lhes foi confiado (Lc 12,35-43).

A imagem de Deus como Casa nos remete ainda à figura da “casa comum”¹⁷². Como explica LaCugna, “a palavra grega para ‘economia’, *oikonomia*, literalmente significa gestão de um lar”¹⁷³. Inspiradas/os na *theologia* do Lar divino, podemos reconhecer o chamado a gerir esta casa terrestre sob a guia da Casa de onde viemos e para onde voltaremos (e na qual, na realidade, sempre habitamos), pois “Deus e todas as suas criaturas vivem juntos em um lar comum, referido no Novo Testamento como Reino de Deus, o lugar em que a vida de Deus rege”¹⁷⁴. Na dinâmica do Reino, que já está no meio de nós e que está além de nós, “como Jesus Cristo revela em sua pregação e em seu ensino, a mulher samaritana, o cobrador de impostos e o/a leproso/a devem estar igualmente em casa no lar de Deus”¹⁷⁵, no Lar que é Deus.

Finalizando este capítulo, recorremos às palavras de LaCugna para recordar que “é verdade que mudanças na linguagem nem sempre mudam corações, embora tais mudanças possam aumentar a consciência a respeito de uma exclusão implícita na linguagem”¹⁷⁶. Por isso, compreendemos que as diversas possibilidades de nomeação de Deus que explicitamos – Pai, *Abba*, Origem sem Origem, Mãe, Criador, Casa –, assim como outras que poderiam ser mencionadas, favorecem uma justa aproximação de quem “está acima” de nós (Ef 4,6).

Como bem explicita Johnson, “a primeira manifestação da insondabilidade de Deus é a abundância de nomes, imagens e conceitos, cada qual proporcionando uma perspectiva

¹⁷² “Desde meados do século passado e superando muitas dificuldades, foi-se consolidando a tendência de conceber o planeta como pátria e a humanidade como povo que habita uma casa comum” (LS, n. 164).

¹⁷³ “The Greek word for ‘economy’, *oikonomia*, literally means management of a household”. LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682. Optamos por traduzir a palavra “household” como “lar”, porque entendemos ser o termo, em português, que melhor abarca os possíveis significados da expressão original usada pela autora. O horizonte de significações de “household” inclui também outros termos relevantes para nossa reflexão tais como “espaço doméstico”, “membros da família”, “pessoas que mantém uma casa em funcionamento”, “teto”, “abrigos”.

¹⁷⁴ “God and all of God’s creatures dwell together in a common household referred to in the New Testament as the reign of God, the place where God’s life rules”. LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682.

¹⁷⁵ “As Jesus Christ revealed in his preaching and teaching, the Samaritan woman, the tax collector and the leper are to be equally at home in God’s household”. LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682.

¹⁷⁶ “It is true that changing language does not always change hearts, even though changing language can raise consciousness about an exclusion implicit in language”. LACUGNA, God in Communion with Us, p. 107.

diferente em relação à eminência divina”¹⁷⁷. Eminência e insondabilidade essas que, paradoxalmente, não significam impossibilidade de conhecimento, já que Deus, “nestes últimos tempos, nos falou por meio do Filho [...], resplendor de sua glória e expressão do seu ser” (Hb 1,2-3).

¹⁷⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 177.

3 CREIO EM JESUS CRISTO: “HÁ UM SÓ SENHOR” (Ef 4,5)

Nosso objetivo, neste capítulo, não é propor uma “cristologia feminista”¹ – ainda que apresentemos elementos que integrariam uma elaboração teológica com essa denominação. Trata-se, antes, de uma reflexão sobre Jesus Cristo no contexto de uma teologia trinitária. Isso significa, na compreensão de LaCugna, considerar “conjuntamente (1) Jesus em relação com Deus (Origem sem Origem [Pai]); (2) Jesus em relação com o Espírito [...]; e (3) Jesus em relação conosco e nós [em relação] com ele”². Em nosso percurso, teremos presentes os três aspectos indicados pela autora. Porém, iremos articulá-los de modo diverso à sua proposta, seguindo o esquema tríplice que caracteriza o método da TF, exposto no capítulo 1³.

Na primeira e na segunda partes do capítulo, nossa intenção será “redimir o nome de Cristo: redimi-lo da forma como tem sido usado durante séculos para excluir e oprimir”⁴. Para isso, continuaremos nos apoiando principalmente nas reflexões de Johnson – a respeito da “distorção do Cristo”⁵ e das novas possibilidades que emergem ao “recontar a história de Jesus em perspectiva igualitária” e ao “reivindicar a intenção original inclusiva do dogma cristológico”⁶ – e de LaCugna, especialmente no que se refere às “notas da pessoalidade” referidas a Jesus. Na terceira parte do capítulo, porém, recorreremos a outras referências, uma vez que as duas autoras não se dedicam à temática dos títulos cristológicos, que aí abordaremos.

3.1 E o Verbo se fez homem? Problematisação

Ao nos perguntarmos sobre os aspectos que, no contexto da reflexão teológica sobre Jesus Cristo, tornaram-se – e, em grande parte, ainda são – instrumentos de opressão e injustiça para as mulheres e outros grupos subalternizados, deparamo-nos com uma afirmação lapidar de

¹ Para um panorama amplo de cristologias elaboradas em perspectiva feminista, sugerimos: MARIANI, Milena; NAVARRO PUERTO, Mercedes. *Recorridos de cristología feminista*. Madrid: Trotta, 2023, p. 17-110. Nestas páginas, Milena Mariani apresenta uma síntese valiosa sobre as diversas propostas cristológicas elaboradas sob o prisma feminista, desde a década de 1970 até os dias atuais, elencando – ainda que de modo demasiado breve em alguns casos – autoras dos cinco continentes e das mais variadas tendências.

² “[...] considering together (1) Jesus in relation to God (Unoriginate Origin [Father]); (2) Jesus in relation to the Spirit [...]; and (3) Jesus in relation to us and we to him”. LACUGNA, Catherine Mowry. Jesus in Trinitarian Perspective. *Proceedings of the Forty-ninth Annual Convention of Catholic Theological Society of America*, Baltimore, p. 80-83, June 1994, p. 80.

³ Ver capítulo 1, seção 1.2.2.

⁴ “[...] to redeem the name of Christ: to redeem it from the way it has been used for centuries to exclude and oppress”. JOHNSON, Elizabeth A. *Redeeming the Name of Christ: Christology*. In: LACUGNA, C. M. (Ed.) *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. San Francisco: HarperCollins, 1993, p. 115-137, p. 134).

⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 223-227.

⁶ JOHNSON, *Redeeming the Name of Christ*, p. 134.

Elizabeth Johnson: “Como imagem visível do Deus invisível, o ser humano Jesus é usado para atar com firmeza o nó entre a masculinidade e a divindade”⁷. Reconhecendo que esse nó foi – e é – habilmente tecido e reatado, ao longo da história do cristianismo, com novas roupagens (e alguns belos disfarces), consideramos ser de grande importância recuperar a discussão teológica sobre o significado da masculinidade de Jesus. Tal questão norteou as abordagens cristológicas feministas nas décadas de 1980 e 1990, desembocando em duas perspectivas principais: a que põe ênfase na humanidade – e não na masculinidade – de Jesus, e a que se articula como um discurso cristológico da relacionalidade⁸.

A primeira se fundamenta no conceito de “nova humanidade”⁹ e tende a atribuir a Jesus uma condição quase andrógena, afirmando que ele “foi o homem perfeito que integrou sua masculinidade e feminilidade”¹⁰. Essa perspectiva, ainda que tenha trazido muitos avanços para a discussão cristológica, continua, porém, presa “ao horizonte androcêntrico-patriarcal da cultura ocidental”¹¹ e pressupõe, em muitos casos, “uma diferença essencial ou natural de gênero entre as mulheres e os homens”¹².

Já a segunda abordagem

[...] usa conceitos-chave tais como conexão redentora, poder-em-relação, mutualidade dinâmica, criatividade erótica, linguagem dos amantes, interdependência mútua, criatividade apaixonada, integridade inclusiva, energia curativa da existência e prioridade ontológica da relacionalidade. Esses termos e muitos outros tornaram-se moeda comum no discurso cristológico da relacionalidade. Embora esses conceitos estejam classificados como “femininos”, essa abordagem não os considera como parte integrante do sistema cultural de sexo/gênero. [...] Esta reformulação da cristologia relacional é conceituada em termos existenciais¹³.

⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 64.

⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Cristología feminista crítica*: Jesús, Hijo de María, Profeta de Sabiduría. Madrid: Trotta, 2000, p. 72. No capítulo intitulado “Y María fue a la región montañosa: Aspectos de la cristología feminista” (p. 57-96), a autora discorre sobre as duas abordagens, apontando suas vantagens e seus limites, além de apresentar a sua própria proposta de uma “cristologia feminista crítica”, alinhada com a perspectiva teológica da libertação.

⁹ Entendemos que Catherine LaCugna se alinha, em certa medida, a esta proposta, ampliando o foco da discussão e dirigindo-o para o âmbito da pessoalidade, como explicitaremos na seção 3.2. A esse respeito, veja-se, por exemplo: “If in the Incarnation God did not assume a full human nature, then we [the women] are not saved: if God assumed only maleness, then women are not saved. If, however, in Christ God assumed both male and female humanity, then the maleness of Jesus Christ must be rethought” (LACUGNA, Catholic Women as Ministers and Theologians, p. 244).

¹⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica*, p. 73.

¹¹ SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica*, p. 73.

¹² SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica*, p. 79.

¹³ “[...] utiliza conceptos claves tales como conexión redentora, poder-en-relación, mutualidad dinámica, creatividad erótica, lenguaje de los amantes, interdependencia mutua, creatividad apasionada, integridad inclusiva, energía sanadora de la existencia y prioridad ontológica de la relacionalidad. Estos términos y muchos otros han llegado a ser moneda común en el discurso cristológico de la relacionalidad. Aunque estos conceptos están tipologizados como ‘femeninos’, este enfoque no los considera como parte integrante del sistema cultural de sexo/género. [...] Esta reformulación de la cristología relacional se conceptualiza en términos existenciales”. SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica*, p. 80.

Posteriormente, surge uma terceira abordagem, sintonizada com as teologias da libertação, e que leva em consideração muitas das críticas feitas – inclusive pelas próprias teólogas feministas – às duas abordagens anteriores. Schüssler Fiorenza, uma das principais expoentes dessa tendência, assim a sintetiza:

[...] as teólogas feministas da libertação geralmente afirmam que o importante teologicamente é a prática histórica e a humanidade de Jesus, não a sua condição de homem. A prática de Jesus como profeta galileu que procurou renovar a esperança judaica no reino de Deus, a sua solidariedade com os pobres e desprezados, o seu chamado ao discipulado do serviço voluntário, a sua execução, morte e ressurreição, em resumo: a prática libertadora de Jesus, e não sua condição de varão, é o significativo¹⁴.

Este paradigma libertador de interpretação desafia os discursos cristológicos feministas a inspecionar continuamente os seus próprios quadros teóricos e seus métodos para determinar se, na sua linguagem, promovem construções kyriocéntricas do mundo ou legitimam relações kyriárquicas de opressão. Tais construções cristológicas [...] devem perguntar criticamente que tipo de interesses culturais-religiosos coisificam a “masculinidade” de Jesus ou levam as teólogas feministas a inscreverem a “feminilidade relacional” na cristologia. [...] Devemos expor criticamente os interesses retóricos e as implicações teológicas que determinam todas as interpretações cristãs de Jesus, o Cristo¹⁵.

Além disso, aponta-se a “uma reconceitualização dos discursos bíblicos cristológicos e das construções de identidades cristãs em prol da práxis emancipadora”, sustentando que a preocupação com a libertação e o bem-estar de todas/os deve determinar o horizonte teórico de qualquer hermenêutica cristã¹⁶.

No contexto inicial das discussões cristológicas feministas, Elizabeth Johnson publicou, em 1991, um emblemático artigo¹⁷, que se tornou uma das referências mais significativas para a tematização da “masculinidade de Jesus”. Ao concluir tal artigo, a autora assevera: “Em uma

¹⁴ “[...] las teólogas feministas de la liberación en general afirman que lo importante teológicamente es la práctica histórica y la humanidad de Jesús, no su condición de varón. La práctica de Jesús como profeta galileo que trató de renovar la esperanza judía del reino de D**s, su solidaridad con los pobres y despreciados, su llamada a un discipulado de servicio voluntario, su ejecución, muerte y resurrección, en resumen: la práctica liberadora de Jesús y no su condición de varón, es lo significativo”. SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica*, p. 79. Para evitar a nomeação divina com termos masculinas, a autora usa, no original em inglês, a expressão G*d, traduzida, em português e em espanhol, como “D**s”.

¹⁵ “Este paradigma liberacionista de interpretación desafía a los discursos cristológicos feministas a inspeccionar continuamente sus propios marcos teóricos y sus métodos para determinar si promueven construcciones kyriocéntricas del mundo en su lenguaje o si legitiman relaciones de opresión kyriarcales. Tales construcciones cristológicas [...] deben preguntar críticamente qué clase de intereses culturales-religiosos coisifican la “condición de varón” de Jesús o llevan a las teólogas feministas a inscribir la “feminidad relacional” en la cristología. [...] Debemos exponer críticamente los intereses retóricos y las implicaciones teológicas que determinan todas las interpretaciones cristianas de Jesús el Cristo”. SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica*, p. 93-94.

¹⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica*, p. 95.

¹⁷ JOHNSON, Elizabeth A. La maschilità di Cristo. *Concilium*, Brescia, v. 27, n. 6, p. 142-152, 1991. A autora retoma e amplia o que é apresentado neste artigo em: JOHNSON, *Aquela que é*, p. 224-242.

igreja mais justa, isso nunca teria se tornado um problema”¹⁸. Infelizmente, porém, mais de 30 anos depois, percebemos que essa questão continua sendo – ou volta, uma e outra vez, a ser – objeto de debate teológico. Ao trazer a questão novamente à baila, procuraremos articular elementos das três abordagens sistematizadas por Schüssler Fiorenza e brevemente expostas acima.

Para tanto, seguindo a argumentação de Johnson, vejamos, inicialmente, os meandros históricos que produzem “a distorção do Cristo”¹⁹ em relação ao que testemunham os textos neotestamentários:

Historicamente, à medida que a Igreja dos primórdios foi se inculcando no mundo greco-romano, aos poucos foi se modelando de acordo com o padrão da família patriarcal e, em seguida, dentro do império. Em razão disso, a imagem de Cristo assumiu os contornos do chefe masculino, na família, ou do soberano, no império [...]. Cristo foi então considerado o princípio da supremacia e da ordem cósmica, o rei soberano da glória, o *Pantocrator* por excelência²⁰.

Temos consciência de que a imagem de Jesus Cristo como *Pantocrator* está presente em Cl 1,15-20 e Cl 2,9-15 e remonta, portanto, à tradição do NT. Assim sendo, o que Johnson e outras teólogas feministas criticam não é a expressão em si. Sua denúncia se dirige ao modo como essa imagem – e outras similares – foi apropriada em conluio com o patriarcado e seus modos de opressão. Isso ocorre quando se entende que o “reino celestial [do *Pantocrator*] estabelece e sustenta a norma terrestre do chefe de família, do império e da própria Igreja”, determinando que “a obediência a essas autoridades [seja] a obediência ao próprio Cristo”²¹. Assim sendo, “a desobediência a elas punha em xeque a própria fidelidade a Cristo. Cooptado dessa forma, o símbolo poderoso do Cristo libertador perdeu o seu significado revolucionário e redentor”²².

Essa análise – presente também em outras teologias libertadoras –, em seu viés feminista²³, centra sua atenção em como a cooptação, acima descrita, “resulta em uma visão de Jesus Cristo que funciona como uma justificação sagrada da dominação masculina e da subordinação da mulher”²⁴. De modo ainda mais específico, investiga-se em que medida “Cristo

¹⁸ “In una chiesa più giusta essa non sarebbe mai diventata um problema”. JOHNSON, *La maschilità di Cristo*, p. 152.

¹⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 223-227.

²⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 223-224.

²¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 224.

²² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 224.

²³ Para uma análise detalhada da relação entre a “mentalidade imperial” e a retórica de submissão no cristianismo, veja-se: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007. Consideramos de especial interesse os capítulos 5 e 6: “Empire and the Rhetoric of Subordination” (p. 149-194) e “The Rhetoric of Empire and G*d Talk” (p. 195-238).

²⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 224.

serve de instrumento religioso para a marginalização e a exclusão da mulher”, uma vez que “a masculinidade de Jesus, que pertence à sua identidade histórica, é interpretada como essencial para a sua função e identidade cristica e redentora”²⁵.

O que está em questão não é – obviamente – o fato de Jesus “ter sido um ser humano do sexo masculino”, entendido como um “elemento constitutivo de sua identidade”²⁶. O que a crítica feminista assevera firmemente é que esse dado faz parte de “sua contingência histórica”, assim como “sua peculiaridade familiar, étnica, religiosa, linguística e cultural”²⁷. E nenhum desses elementos deve ser absolutizado ou tomado como imprescindível. No entanto, isso é o que vemos acontecer em muitas abordagens cristológicas, levando a “uma concentração desequilibrada da atenção na [...] masculinidade [de Jesus Cristo, que] distorce a teologia sobre Deus, a antropologia cristã e a boa nova da salvação”²⁸. Vejamos como isso se dá.

Em uma associação muitas vezes implícita, a masculinidade de Jesus pode reforçar a imagem patriarcal de Deus, numa espécie de leitura bastante literal de Jo 14,9: “Quem me viu, viu também o Pai”. Assim, “se Jesus é um homem, [...] e, como tal, a própria revelação de Deus, então isto deve indicar a masculinidade como uma característica essencial do próprio ser divino”²⁹. Se não se afirma uma identificação, sugere-se, pelo menos, uma maior “afinidade entre a masculinidade e a divindade do que no caso da feminilidade”³⁰.

Outro elemento significativo é detalhado por Rosemary Reuther ao identificar a associação entre o homem Jesus e o Logos, relacionado, na perspectiva da filosofia grega, ao princípio masculino: “desenvolveu-se a ideia injustificada de que há uma conexão ontológica necessária entre a masculinidade da pessoa histórica de Jesus e a masculinidade do Logos como a progênie e a revelação masculinas de um Deus masculino”³¹.

A segunda distorção advinda dessa leitura exacerbada da masculinidade de Jesus é de caráter antropológico e se traduz “na crença de que se acrescenta uma honra, uma dignidade e uma normatividade ao sexo masculino, porque {foi escolhido} pelo próprio Filho de Deus para constituir a sua encarnação”³². Segundo essa compreensão, “o homem não somente é mais

²⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 224.

²⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 224.

²⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 224.

²⁸ “[...] il concentrarsi in modo non equilibrato sulla sua maschilità porti a distorcere la teologia su Dio, l’antropologia cristiana e la buona novella della salvezza”. JOHNSON, *La maschilità di Cristo*, p. 144.

²⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 225.

³⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 225.

³¹ “[...] the unwarranted idea develops that there is a necessary ontological connection between the maleness of Jesus’ historical person and the maleness of Logos as the male offspring and disclosure of a male God”. REUTHER, *Sexism and God-Talk*, p. 117.

³² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 225. Correção na tradução, indicada entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 152.

verdadeiramente teomórfico, mas, em virtude do próprio sexo, também é mais cristomórfico, de um modo que vai além do que é possível a uma mulher”³³.

Finalmente, “como consequência lógica desta ênfase exacerbada conferida à masculinidade de Jesus [...] a salvação da mulher é colocada implicitamente em risco”³⁴. Para melhor situar essa questão, recordamos o célebre axioma de Gregório Nazianzeno³⁵ (*Epist. 101,32*): “o que não foi assumido [por Cristo] não foi salvo, mas o que está unido a Deus, também será salvo”³⁶. Depreende-se daí que, se o dado teológico tido como fundamental é que Jesus Cristo assume a natureza humana masculina, então a humanidade feminina, por não ter sido assumida, não seria salva. Isso, porém, não é o que professamos, uma vez que o Credo não afirma “*et vir factus est*, com ênfase na sexualidade masculina”³⁷. “*Et homo factus est*: é assim que o credo niceno confessa a relevância universal da encarnação pelo uso abrangente de *homo*”³⁸.

Ressaltamos que, em latim, o termo *homo* se refere ao gênero humano, tanto *vir* (homem) como *mulier* (mulher). Por tudo isso, seria de grande importância e significado que o Credo Niceno-Constantinopolitano explicitasse, nos distintos idiomas, essa verdade de nossa fé. Consideramos, portanto, que seria mais adequado professar: “Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus [...]. E por nós, *humanos*, e para nossa salvação, desceu dos céus: se encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e se fez *humano*”³⁹.

A doutrina da encarnação, professada no segundo artigo do Credo e sintetizada no Concílio de Calcedônia, “confessa que, em Jesus Cristo, Deus entrou verdadeiramente na história humana, para a nossa salvação. Nem a divindade nem a humanidade expressas nesta

³³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 225-226. Essa compreensão sustenta, em grande parte, a argumentação contra a ordenação de mulheres na Igreja Católica, tema sobre o qual não discorreremos nesta pesquisa. A esse respeito, sugerimos: LACUGNA, Catholic Women as Ministers and Theologians; CORPAS DE POSADA, Isabel. *¿Ordenación de mujeres?: un aporte al debate desde la eclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana* [livro eletrônico]. [S.I.]: Corpas de Posada Publicaciones, 2020; GROPPE, Elizabeth Teresa. Mulheres e a *persona* de Cristo: ordenação na Igreja Católica Romana. In: ABRAHAM, Susan; PROCARIO-FOLEY, Elena. *Nas fronteiras da teologia feminista católica*. Aparecida: Santuário, 2013, p. 183-203.

³⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 226.

³⁵ A afirmação se encontra no contexto de esclarecimentos a respeito da Encarnação do Verbo, em contraposição principalmente à heresia apolinarista, em carta do ano 382, dirigida ao presbítero Cledônio, “encarregado provisoriamente da Igreja de Nazianzo” (MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo. Nota a *Epist. 101,1*. In: GREGORIO DE NACIANZO. *Cartas y Testamento*. Madrid: Ciudad Nueva, 2022, p. 251).

³⁶ “En efecto, lo que no ha sido asumido, no ha sido salvado; pero lo que está unido a Dios, eso también será salvado”. GREGORIO DE NACIANZO. *Cartas y Testamento*. Madrid: Ciudad Nueva, 2022. p. 251.

³⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 226.

³⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 226.

³⁹ Na versão em latim, lemos: “Credo [...] in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum [...]. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex María Virgine, *homo factus est*”. DH 150, grifos nosso. No paralelo em grego dos trechos grifados, lemos: ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους (*hēmas touís anthrōpous*); ἐνανθρωπίσαντα (*enanthrōpēsanta*). DH 150.

confissão exigem a masculinidade como condição exclusiva”⁴⁰. Retomando a observação anteriormente feita por Rosemary Reuther, Johnson chama a atenção para o fato de que outras “particularidades históricas da pessoa de Jesus”, tais como “as características raciais, a herança linguística, a classe social, e assim por diante, não indicam que Deus é mais adequadamente encarnado nessas realidades do que em outras”⁴¹. O mesmo deve valer, portanto, para a masculinidade, como condição particular histórica de Jesus Cristo.

3.2 “E o Verbo se fez carne”. Possibilidades

A fundamentação bíblica para a reflexão feita por Johnson – e outras teólogas feministas – pode ser encontrada numa adequada leitura do Prólogo de João, especialmente de Jo 1,14a: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós”. A distorção cristológica atinge de tal modo o imaginário cristão que, em muitas traduções e em orações populares (como, por exemplo, o *Angelus*), a versão mais comumente disseminada desse versículo bíblico é: “E o Verbo se fez *homem*, e habitou entre nós”. Porém, essa não é a afirmação do Evangelho. Aí encontramos o termo *σὰρξ* (*sark*), carne. Nesse contexto, “carne” denota a humanidade de Jesus, enfatizando sua dimensão de fragilidade e expressando também sua comunhão com “toda carne”, que “é como erva” que seca (Is 40,6-8):

[A] Palavra “preexistente” junto de Deus [Jo 1,1-2] não era congelada ou petrificada. Pelo contrário, para realizar sua missão, ela “se fez/tornou (lit.: veio a ser) carne”, existência humana, limitada e mortal [...]. Ora, mesmo precária, a “carne” se presta à práxis salvífica (cf. 6,51). [...] João apresenta o paradoxo da encarnação (desde o nascimento até a cruz), sem o qual a existência cristã não é autêntica e completa: “A Palavra veio a ser carne [...] e nós contemplamos sua glória”. A carne e a glória estão mútua e inseparavelmente imbricadas. O tipo de glória que João vai descrever só pode manifestar-se em carne. *A carne não serve para esconder a glória, mas para manifestá-la*⁴².

Como indica a sequência do versículo 14, “a glória de Deus como graça e verdade [...] se revela plenamente na carne de Jesus Cristo”⁴³. Por essa carne, que nos é dada (Jo 6,51), recebemos a revelação de quem é Deus (Jo 1,14bc.16-18) e temos a Vida em nós (Jo 6,51-58).

Da mesma forma como a linguagem bíblica em relação a Deus possui elementos que podem subverter a {construção} androcêntrica da Cristologia, assim também acontece com a linguagem da doutrina tradicional. Moldada durante séculos de controvérsias,

⁴⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 244.

⁴¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 244.

⁴² KONINGS, Johan. *Evangelho Segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 80, grifos do autor.

⁴³ CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio trinitario de Dios*, p. 217.

esta linguagem sustenta que, em Jesus Cristo, a natureza humana e a natureza divina {concorrem} para uma única hipóstase: Jesus Cristo é *vere Deus, vere homo*, em *uma persona*. Acaso estas palavras indicam uma conexão essencial entre a masculinidade e o mistério de Deus feito carne? A história da luta que produziu estas {expressões} mostra que {este não é o} caso⁴⁴.

3.2.1 O Verbo encarnado: êxtase singular e irrepetível da divindade e da humanidade

Recordando brevemente as controvérsias cristológicas ao redor dos Concílios de Niceia (325), Constantinopla (381) e Calcedônia (451), Johnson destaca que, à exceção da controvérsia ariana, mais centrada na divindade do Logos encarnado, “a maioria dos outros conflitos se concentra em torno do caráter autêntico da humanidade de Jesus”⁴⁵. Assim acontece com as questões debatidas a partir dos posicionamentos docetistas, apolinaristas, monofisistas e monotelistas. “O que se debatia não era seu sexo, [raça,] classe, nem qualquer [outra] particularidade concreta, mas a integridade da sua humanidade precisamente como humano. E os riscos eram muito elevados, pois o que não [é assumido] não é redimido”⁴⁶.

Para fazer frente às questões levantadas e evitar os riscos presentes nesses posicionamentos, progressivamente considerados heterodoxos, o Concílio de Calcedônia – como recorda Johnson – amplia e esclarece a expressão “*et homo factus est*” do Credo Niceno-Constantinopolitano⁴⁷. Para tanto, “o termo controverso *homoousious*, ‘uno no ser’, anteriormente usado [...] para indicar a identidade de natureza de Jesus com Deus” foi também utilizado “para indicar uma outra identificação”⁴⁸:

[...] uno no ser {conosco}, quanto à sua humanidade, Jesus nasceu para uma vida de finitude {criatural}, marcada pelos prazeres e pelas dores do corpo, {pelo desconhecimento} e pelo crescimento {em} sabedoria, e pela liberdade com a necessidade {de arriscar}. Em seu contexto histórico, esses textos [do Concílio de Calcedônia] deixam claro que não é a masculinidade de Jesus que é doutrinariamente

⁴⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 241. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 164.

⁴⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 241.

⁴⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 241-242.

⁴⁷ Definição do Concílio de Calcedônia: “Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confessasse que um só e mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade; verdadeiro Deus e verdadeiro homem <composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado [cf. *Hb 4,15*], gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, <gerado> de Maria, a virgem, a Déípara, segundo a humanidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação; não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres” (DH 301-302).

⁴⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 242.

importante, mas a sua humanidade em solidariedade com toda a raça humana sofredora. O propósito da doutrina cristológica era e continua sendo {inclusivo}⁴⁹.

À afirmação da “unidade no ser” (consubstancialidade) do Verbo encarnado com o Pai e conosco, segue-se a emblemática declaração de Calcedônia a respeito das duas naturezas – a humana e a divina – que, em Jesus Cristo, concorrem “em uma só pessoa”, permanecendo tais naturezas unidas “sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação”, sendo salvaguardada a propriedade de cada uma delas (DH 302). Por isso, como enfatiza LaCugna, “a teologia cristã olha para *a pessoa* de Jesus Cristo para ver, igualmente, quem Deus é e quem nós somos. [...] Ele revela em sua *existência pessoal* tanto o que é uma *natureza humana* quanto o que é uma *natureza divina*”⁵⁰.

Por conseguinte – e tendo em conta que “em uma ontologia da relação, pessoa, e não substância, é a categoria suprema”⁵¹ –, importa explicitar como LaCugna “descobre” em Jesus as notas da pessoalidade anteriormente elencadas pela autora⁵². Situando-se mais uma vez sobre o pilar fundamental de sua teologia, isto é, a relação essencial entre *oikonomia* e *theologia*, LaCugna busca explicitar “a questão originalmente pretendida pela linguagem calcedônica da união hipostática: Quem é Jesus Cristo? Quem ele revela ser Deus? Quem ele revela sermos nós?”⁵³.

Segundo a autora, a resposta a essas perguntas se manifesta, principalmente, nas relações estabelecidas por Jesus:

Do ponto de vista de uma ontologia relacional, o ser de Jesus (o que ele é⁵⁴) não pode ser conhecido em ou por si mesmo. Na verdade, por si só, fora da sua pessoa, a natureza de Jesus não existe. E, por si mesmo, à parte das/os outras/os, Jesus não existe como pessoa. A realidade de Jesus se dá em seu ser-de, ser-com e ser-para os/as outros/as. Para responder à questão sobre quem é Jesus Cristo, olhamos para como ele

⁴⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 242. Correções e precisões na tradução, indicada entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 165.

⁵⁰ “Christian theology looks to the person of Jesus Christ to see both who God is, and who we are. [...] He discloses in his personal existence both what a human nature is and what a divine nature is”. LACUGNA, *God for Us*, p. 293, grifos nossos.

⁵¹ “In a relational ontology, person, not substance, is the supreme category”. LACUGNA, *Jesus in Trinitarian Perspective*, p. 82.

⁵² Ver capítulo 1, seção 1.3.5.2 e capítulo 5, seção 5.5. Ao se referir a Jesus Cristo, LaCugna reorganiza as oito notas da pessoalidade, previamente sistematizadas, em três blocos, conforme detalharemos a seguir, sintetizados pela própria autora da seguinte forma: “*Jesus is the theonomous person, integrating the tensions of autonomy and heteronomy into genuine freedom and communion*. [...] *Jesus is the catholic person*. [...] *Jesus is the divinized human being*” (LACUGNA, *God for Us*, p. 293-296, grifos da autora).

⁵³ “[...] the question originally intended by the Chalcedonian language of the hypostatic union: Who is Jesus Christ? Who does he reveal God to be? Who does he reveal us to be?”. LACUGNA, *God for Us*, p. 293.

⁵⁴ Segundo LaCugna, está seria a questão central em uma “ontologia da substância”: “What he is? What nature(s) does he possess?” (LACUGNA, *God for Us*, p. 293).

age, para a forma de suas relações com as/os outras/os, com Deus, com os bens e as criaturas da terra⁵⁵.

LaCugna destaca, então, algumas das características percebidas na revelação que se dá em Jesus Cristo como “um inefável, concreto, singular e irrepetível êxtase tanto da divindade quanto da humanidade”⁵⁶:

Jesus não foi um capacho nem um autocrata, mas foi livre em si mesmo e de si mesmo para estar aberto às outras pessoas, apesar daquelas características que as tornavam inaceitáveis na sociedade. Os evangelhos não apresentam o retrato de um homem fraco e indeciso, alguém que fosse tão modesto que não inspirasse respeito nem autoridade. Jesus tampouco se afligiu com exigências de ser o centro das atenções, forçando as pessoas a pensar e fazer as coisas à sua maneira. Em vez disso, ele era uma presença marcadamente terna, apaixonado e franco, um pregador e um curador carismático. Suas palavras e sua vida convidaram muitos/as de seus/suas ouvintes e amigas/os a um modo de vida diferente. O seu ministério foi dedicado à cura e à reconciliação, empenhado no florescimento humano, determinado a levar a boa nova da salvação a todas/os, especialmente às/-aos oprimidas/os. [...] Embora Jesus não reivindicasse nada para si mesmo, ele não foi ineficaz ou sem poder; sua autoridade pessoal (*exousia*) sempre foi referenciada a Deus e enraizada nele⁵⁷.

Por tudo isso, a autora comprehende que Jesus Cristo é “*a pessoa teonômica*”, que integra “as tensões entre autonomia e heteronomia em liberdade e comunhão genuínas”⁵⁸. Além disso, “para as/os cristãs/ãos, Jesus é o paradigma do que significa *viver em nome de Deus*: toda a

⁵⁵ “From the standpoint of a relational ontology, the being of Jesus (what he is) cannot be known in and of itself. Indeed, by itself, apart from his person, the nature of Jesus does not exist. And, by himself, apart from others, Jesus does not exist as person. The reality of Jesus is given in his being-from, being-with, and being-for others. To answer the question of who Jesus Christ is, we look to how he acts, to the shape of his relationships to others, with God, with the goods and creatures of the earth”. LACUGNA, *God for Us*, p. 293. De modo similar, a autora afirma em outro de seus escritos: “Jesus Christ can be known only as the one who comes from God, and who is filled with the Holy Spirit. Yet Jesus is known not only in relation to God and to the Spirit but in relation to those with whom he lived and to whom he ministered” (LACUGNA, *Jesus in Trinitarian Perspective*, p. 82).

⁵⁶ “Jesus Christ [...] is an ineffable, concrete, unique, and unrepeatable ecstasy of both divinity and humanity”. LACUGNA, *God for Us*, p. 293.

⁵⁷ “Jesus was neither a doormat nor an autocrat, but free in himself and from himself to be open to other persons, despite those features that made them unacceptable in society. The gospels do not present a portrait of a feeble and irresolute man, someone who was so self-effaced as to command neither respect nor authority. Nor did Jesus importune himself and demand the center of attention, forcing people to think and do things his way. Instead he was a fiercely tender presence, passionate and outspoken, a charismatic preacher and healer. His words and life invited many of his listeners and friends into a different way of living. [...] His ministry was devoted to healing and reconciling, intent on human flourishing, determined to bring the good news of salvation to everyone, especially to the downtrodden. [...] While Jesus claimed nothing for himself he was not ineffectual or without power; his personal authority (*exousia*) was always referred back to and rooted in God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 293-294.

⁵⁸ “Jesus Christ is the theonomous person, integrating the tensions of autonomy and heteronomy into genuine freedom and communion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 293, grifos da autora. Compreendemos que, nessa afirmação, a autora reúne quatro das oito notas da pessoalidade, a saber: pessoas são essencialmente intersubjetivas; cada pessoa é um inefável, concreto, único e irrepetível êxtase de natureza (divina e/ou humana); a pessoalidade se manifesta no equilíbrio entre amor a si mesma/o e autodoação, entre posse de si e orientação-para-outras/os; pessoa é um conceito exponencial. Ver capítulo 1, seção 1.3.5.2 e capítulo 5, seção 5.5.

existência de Jesus foi identificada com a de Deus por meio do serviço e do cuidado com outros/as, até o ponto de entregar sua própria vida”⁵⁹.

O ministério de Jesus pode ser também descrito como inclusivo, manifestando, assim, uma das dimensões por meio das quais ele é “*a pessoa católica*”⁶⁰. Na compreensão de LaCugna, a catolicidade pessoal “tem duas dimensões: a pessoa católica é inclusiva, e a pessoa católica expressa a totalidade de uma natureza”⁶¹.

Para a autora, a catolicidade da vida de Jesus se expressou, principalmente, em compaixão e solidariedade:

Ele ficou furioso com a lei ou com os costumes, crenças, instituições e práticas religiosas humanas quando estas se interpunham no caminho das pessoas. Ele, por outro lado, foi a causa direta da percepção de que aqueles/as até então “não salvos/as” (o cobrador de impostos, a prostituta) agora eram salvos/as, porque uma pessoa falando e agindo com a autoridade de Deus interveio, revelou-se a eles/as no fundo de seus próprios corações, perdoou-lhes seus pecados e os/as colocou no caminho de uma nova vida⁶².

Enquanto nós – que “existimos na tensão entre pecado e graça, como criaturas no processo de sermos divinizadas” – lutamos para “conformar a própria natureza à pessoalidade”⁶³, Jesus Cristo – “livre da distorção do pecado e de relações desvirtuadas”⁶⁴ – expressa perfeitamente tal conformação. Sua existência, ademais, “não está isenta de nenhum dos elementos humanos essenciais”⁶⁵.

Jesus experimentou todos os impulsos e ambiguidades da existência corporal: desde a sede, o sexo, a fome e a necessidade de dormir, até a dúvida, o medo, a saudade, o sofrimento e, finalmente, a própria morte. Sua humanidade não seria real, se algo menos do que isso ocorresse. Jesus nasceu como qualquer ser humano, aprendeu a falar uma determinada língua, teve um ofício, memorizou a Torá, adorou no Templo.

⁵⁹ “For Christians, Jesus is the paradigm of what it means to *live in the name of God*: Jesus’ whole reality was identified with God’s through serving and caring for others, even to the point of giving up his own life”. LACUGNA, *God for Us*, p. 294, grifo da autora.

⁶⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 294, grifo da autora. Na explicação que apresentamos a seguir, entendemos estarem unidas duas notas da pessoalidade: “pessoas são católicas”; a pessoa é o fundamento da natureza e “a realização da pessoalidade é o cumprimento do *telos* da natureza”. É possível também perceber a tentativa da autora de integrar aqui a nota “a realização da pessoalidade requer ascese” (LACUGNA, *God for Us*, p. 289-291). Ver capítulo 1, seção 1.3.5.2 e capítulo 5, seção 5.5.

⁶¹ “[...] has two dimensions: The catholic person is inclusive, and the catholic person expresses the totality of a nature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 294.

⁶² “He was furious with the law or with human customs, beliefs, institutions, and religious practices when they stood in the way of persons. He, on the other hand, was the direct cause for the perception that those previously ‘unsaved’ (the tax collector, the prostitute) were now saved because a person speaking and acting with the authority of God had intervened, had revealed himself to them in the depths of their own hearts, had forgiven them their sin, and had set them on a path of new life”. LACUGNA, *God for Us*, p. 294.

⁶³ LACUGNA, *God for Us*, p. 291.

⁶⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 294.

⁶⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 294.

[...] Ele era alguém que, notavelmente, não vivia ansioso a respeito das necessidades básicas de sobrevivência ou da sua reputação. Ainda assim, ele sofreu por ser incompreendido e rejeitado, expressou dúvidas sobre a sua missão, protestou e lamentou em relação às suas consequências. Ele suportou dores físicas agudas e angústia emocional por ser torturado e condenado à morte⁶⁶.

Portanto, o que professamos pela afirmação da “união hipostática” das duas naturezas é que, nesta vida humana concreta e única, “não poupada de ser histórica e culturalmente condicionada”, expressa-se “perfeitamente [...] o que significa ser humano/a; ele [Jesus Cristo] expressa a totalidade da natureza [humana]”⁶⁷. Além disso, porque “todas estas experiências e características aplicam-se a Jesus como pessoa (já que a natureza não existe separada da pessoa)”⁶⁸ e porque a pessoa Jesus Cristo é verdadeiramente Deus e verdadeiramente humano, também nessas vivências se revela a natureza divina: “Não podemos atribuir artificialmente algumas experiências, como o sofrimento, a uma natureza humana, e outras, como a capacidade de curar enfermos/as e perdoar pecados, a uma natureza divina”⁶⁹. A pessoalidade de Jesus Cristo “constitui ambas aquelas naturezas para ser o que elas são, sintetizando em si mesmo a verdadeira comunhão do divino e do humano”⁷⁰.

Por isso, é em Jesus que se manifesta plenamente a “última” nota da pessoalidade: “viver como pessoas em comunhão [...] é o sentido da salvação e o ideal da fé cristã”⁷¹. “Jesus é a comunhão do divino e do humano [...]. A pessoa de Jesus Cristo é o ponto de encontro, a verdadeira *perichōresis* da *theologia* e da *oikonomia*”⁷². Assim sendo, Jesus é o que Deus é:

⁶⁶ “Jesus experienced all the drives and ambiguities of bodily existence: from thirst, sex, hunger and need for sleep, to doubt, fear, and longing, suffering, and finally death itself. His humanity would not be real if anything less were the case. Jesus was born like any human being, he learned to speak a particular language, worked at a trade, memorized the Torah, worshiped in the Temple. [...] He was remarkably unanxious about the basic needs of Survival, or about his reputation. Yet he suffered from being misunderstood and rejected, he expressed doubts about his mission, he protested and grieved its consequences. He endured acute physical pain and emotional anguish from being tortured and put to death”. LACUGNA, *God for Us*, p. 295.

⁶⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 295, grifo da autora.

⁶⁸ “All these experiences and characteristics apply to Jesus as a person; since nature does not exist apart from the person”. LACUGNA, *God for Us*, p. 295.

⁶⁹ “[...] we cannot artificially assign some experiences, such as suffering, to a human nature, and others, such as the ability to heal the sick and forgive sins, to a divine nature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 295.

⁷⁰ “[...] his personhood constitutes both of those natures to be what they are, epitomizing in himself the true communion of divine and human”. LACUGNA, *God for Us*, p. 293.

⁷¹ “[...] living as persons in communion [...] is the meaning of salvation and the ideal of Christian faith”. LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

⁷² “Jesus is the communion of divine and human. [...]. The person of Jesus Christ is the meeting point, the true *perichōresis* of *theologia* and *oikonomia*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 296, grifo da autora. Neste ponto de sua exposição, LaCugna usa um vocabulário controverso para se referir a Jesus Cristo, que preferimos evitar, apesar do esclarecimento que a própria autora oferece. A esse respeito, coincidimos com o posicionamento de Margaret Campbell: “With the divine-human *encounter* as her focus, LaCugna has no desire to speculate on God as Godself or, indeed, on humanity independent of God. The terms and phrases she uses to speak of this encounter render her vulnerable to criticism” (CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 52). Seguem-se as afirmações de LaCugna, bem como seu esclarecimento: “Jesus is the divinized human being. Divinization is the true communion of divine and human within the specific existence, psychology circumstances,

infinita capacidade de comunhão⁷³. E Jesus é o que os seres humanos foram criados para ser: pessoas que, sendo deificadas, tornam mais e mais real a comunhão de todas as criaturas entre si, vivendo relações justas e corretas com toda a criação e com Deus⁷⁴.

3.2.2 Mistério pascal: amor, graça e esperança para todas/os

A vida de Jesus Cristo, vivida como plena expressão da comunhão humano-divina e como o caminho para a realização da pessoalidade humana, não encontrou, porém, apenas adesão, escuta, seguimento, confirmação. Suscitou também resistências, rupturas, oposição, inimizade... que culminaram em sua morte. E especialmente nela – intrinsecamente unida à ressurreição – a fé cristã identifica a plena revelação da humanidade e da divindade:

A pessoa de Jesus Cristo – como ele é em relacionamento com as/os outras/os – é o critério daquilo que nós deveremos nos tornar. Em Cristo, o amor divino demonstra-se ser inclusivo, terapêutico e unificador, e do lado do/a pobre. [...] A vida de Cristo caracteriza-se por autodoação perfeita, também em meio à rejeição, ao ciúme e a todas as outras forças que conspiram contra o amor infinito. A cruz é símbolo central do cristianismo porque ela expressa, de maneira aparentemente contraditória, que o “coração” ou a essência de Deus, aquilo que faz Deus ser Deus, é o amor que triunfa sobre o não ser⁷⁵.

Tendo em vista que, na ontologia da relação, deparamo-nos com “uma perturbadora ausência de uma adequada teologia da cruz como o coração do mistério trinitário”⁷⁶, retornamos

and limits of a human being. Jesus did not cease to be human by becoming divine (nor do we), rather, he became fully human by being divinized; this is our hope for ourselves”. “The idea of Jesus ‘becoming’ divine may strike those accustomed to a substance metaphysics as problematic. Within a substance metaphysics, for a being to ‘become’ entails either that it changes from one thing into another, or that what is potential becomes actual. From the standpoint of Greek theology, since person is more ultimate than being, we ‘become’ (*hyparxeōs*) more truly what we are by the gradual conformity of our persons to our nature” (LACUGNA, *God for Us*, p. 296 e p. 316, nota 142).

⁷³ LACUGNA, *God for Us*, p. 296.

⁷⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 292 e 296.

⁷⁵ “The person of Jesus Christ – how he is in relationship with others – is the criterion of what we are to become. In Christ, divine love is shown to be inclusive, healing and uniting, and on the side of the poor. The power and presence of God in Christ are neither coercive nor divisive nor under the control of the privileged. Christ’s life is characterized by perfect self-giving, even amid rejection, jealousy, and all other forces that conspire against infinite love. The cross is the central symbol of Christianity because it expresses, by way of a seeming contradiction, that the ‘heart’ or essence of God, that which makes God to be God, is love that triumphs over nonbeing”. LACUGNA, *The Trinitarian Mystery of God*, p. 188.

⁷⁶ HUGGESS, *Reviews and Notices. God for Us*, p. 306. Segundo Hugges, ao se voltar para a teologia ortodoxa, LaCugna tende a uma cristologia da encarnação e da deificação, o que a teria levado a negligenciar a teologia da cruz. Isso traz como consequência uma atenção insuficiente ao mistério pascal: “Given her [LaCugna] proper insistence on the divine economy as the ground for all theology, it is surprising that LaCugna gives so little account of that economy. Not surprisingly given her obvious respect for Orthodox theology, she leans toward a Christology of incarnation and *theosis* (deification). The result is a disturbing lack of an adequate theology of the cross as the heart of the Trinitarian mystery” (HUGGESS, *Reviews and Notices. God for Us*, p. 306).

às contribuições de Elizabeth Johnson a respeito do mistério pascal para dar continuidade à nossa reflexão. Recordamos que a perspectiva da autora tem em conta o conjunto de sua proposta teológica e, por isso, visa identificar como

a interpretação das Escrituras dentro da hermenêutica feminista torna possível afirmar que, apesar da distorção posterior, algo mais do que a subordinação da mulher é possível, porquanto a história do ministério de Jesus-Sofia⁷⁷, do seu sofrimento, da sua vitória final e da nova comunidade representam o amor, a graça e o shalom para todos, por igual, incluindo os rejeitados, principalmente as mulheres⁷⁸.

Johnson enfatiza que a morte de Jesus inclui uma série de elementos que a tornam “aterrorizante”:

[...] a tortura do poder do estado, a angústia física, a injustiça brutal, o ódio da parte dos inimigos, a zombaria das suas vozes que cantam a vitória, o fracasso da obra de sua vida que se transforma em ruínas, a traição de alguns dos seus amigos íntimos, a experiência do abandono da parte de Deus e o estado de impotência em que alguém {deixa de ser heroico}⁷⁹.

Associando-se a outras formas de teologias da libertação e teologias políticas, Johnson explicita que as teologias feministas rejeitam a interpretação da morte de Jesus “como uma exigência de Deus para pagar pelo pecado”, uma vez que essa perspectiva está associada a uma imagem divina que “reflete a pior espécie de comportamento masculino”, baseada em violência e dominação⁸⁰. Em oposição a essa compreensão, entende-se que a morte de Jesus foi uma expressão desse tipo de comportamento violento e pecaminoso, perpetrado por homens ameaçados em seus privilégios, agindo “contra a vontade de um Deus misericordioso”⁸¹. Ao desafiar “a validade {de relações poderosas}, regulad{as} pelo domínio e pela submissão”, expressando, “em sua mensagem e na sua conduta, que [...] todo relacionamento distorcido era

⁷⁷ Entre as possíveis formas para tematizar o mistério de Deus através de símbolos femininos, Johnson privilegia a figura bíblica da Sabedoria (*Sofia*), associando-a às pessoas divinas através do uso de “nomes compostos”: Espírito-Sofia, Jesus-Sofia e Deus-Sofia (JOHNSON, *Aquela que é*, p. 134-152; 200-210; 231-237; 260-269; 305-308). O tradutor da versão em português do livro de Johnson não adequou a transliteração de *σοφια* para nosso idioma, mantendo a grafia *Sophia*, como se usa em inglês. Corrigiremos todas as ocorrências de tal palavra nas citações literais, sem, no entanto, explicitar a correção entre chaves como estamos fazendo com outras precisões realizadas na tradução de trechos de *Aquela que é*.

⁷⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 237.

⁷⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 233. Precisão na tradução, indicada entre chaves, a partir de JOHNSON, *She who is*, p. 158.

⁸⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 233-234.

⁸¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 234.

incompatível com o shalom do Deus-Sofia”, a vida libertadora de Jesus “traz a marca de sua morte”⁸².

No entanto, em meio à violência e ao sofrimento, o que se evidencia “é uma dialética {da catástrofe} e do amor humano poderoso, através do qual o Deus misericordioso de Jesus entra em solidariedade com todos aqueles que sofrem e {estão perdidos}”⁸³. Nesta conjuntura, a atuação das discípulas de Jesus é notável:

Observe-se que, no momento final da crise, entram decididamente na história Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago e José, [...] Salomé e “muitas outras mulheres” que eram discípulas (Mc 15,41) [...]. Próximas ou distanciadas, elas vigiam junto à cruz, em solidariedade com a vítima vilipendiada, o que dá um testemunho forte {da coragem das mulheres no âmbito das relações} através dos tempos. A presença delas é um sacramento da própria fidelidade de Deus para com Jesus que está para morrer, a amizade fiel delas é um testemunho da esperança de que ele não está de todo abandonado. Sem se occultarem, como fizeram os demais que pertenciam ao grupo dos discípulos, elas encontram o caminho do sepulcro. Angustiadas, mas pondo-se a caminho para fazer o que devia ser feito, elas são as primeiras a encontrar o Cristo ressuscitado, a reconhecê-lo, a receberem a missão de levar a boa-nova aos que estavam escondidos. E isto elas fizeram: “Elas eram Maria, a Madalena, Joana e Maria, mãe de Tiago, e as suas outras companheiras, que diziam tais coisas aos discípulos” (Lc 24,10), e persistiam nesta incumbência, apesar da zombaria e da descrença que tiveram que enfrentar⁸⁴.

Assim, para a comunidade cristã, a morte – e também a violência, a injustiça, o sofrimento, em todas as suas manifestações – não é o fim: “A vitória do amor, tanto o humano como o divino, que gera uma nova vida a partir {desta catástrofe}, se revela através da fé em Cristo ressuscitado”⁸⁵. Jesus, o Filho do Deus *Abba*, é acolhido na “nova vida transformada, numa promessa de futuro para todos os que morreram e para todo o universo”⁸⁶. Em suma,

Cristo crucificado e ressuscitado, a Sabedoria de Deus, manifesta a verdade que a justiça divina e o poder renovador levedam o mundo de modo diferente das técnicas da violência e da dominação. A vitória do shalom não é conquistada pela espada do deus guerreiro, mas pelo poder maravilhoso do amor misericordioso na e pela solidariedade com aqueles que sofrem. As profundezas insondáveis do mal e do sofrimento são associadas à amizade com o Deus-Sofia, na esperança de que este será o caminho para a vida⁸⁷.

⁸² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 234. Precisão na tradução, indicada entre chaves, a partir de JOHNSON, *She who is*, p. 158.

⁸³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 234. Precisão na tradução, indicada entre chaves, a partir de JOHNSON, *She who is*, p. 159.

⁸⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 235. Correção na tradução, indicada entre chaves, a partir de JOHNSON, *She who is*, p. 159.

⁸⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 234. Precisão na tradução, indicada entre chaves, a partir de JOHNSON, *She who is*, p. 159.

⁸⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 234.

⁸⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 234-235.

Enfim, é na pessoa de Jesus Cristo que permanecem juntos o que pareceria impossível de se manter unido: “divindade e humanidade, céu e terra, sofrimento e impassibilidade”⁸⁸. E, nessa união, revela-se o verdadeiro e pleno conhecimento de Deus e da humanidade.

3.3 Jesus: Cristo, Senhor, Filho, Irmão. Releituras

Avançando em nossa reflexão, à luz da análise crítica da “distorção do Cristo” (3.1) e da exposição de possibilidades alternativas adormecidas ou relegadas na elaboração teológica a respeito de Jesus Cristo (3.2), passamos ao “trabalho de reconstrução”, no qual, como explicitamos anteriormente⁸⁹, buscamos “novas articulações das normas e dos métodos da própria teologia, [...] que possam promover a igualdade da mulher e de todos os oprimidos, numa comunidade genuína com aqueles que dominavam anteriormente”⁹⁰.

Para isso, optamos por fazer uma leitura crítica feminista de alguns títulos cristológicos clássicos – Cristo, Senhor e Filho⁹¹ –, além de apresentar outro possível título acorde com nossa investigação, a saber, “Primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8,29). Nossa proposta não ignora que “os títulos em si mesmos se tornaram uma ofensa para muitas feministas cristãs contemporâneas, porque foram usados para fechar o sentido do evangelho, em vez de abri-lo a novas articulações, consoantes com o século XXI”⁹².

Tendo em vista esse alerta, inspiramo-nos, especialmente, nas palavras de Elisabeth Schüssler Fiorenza, ao propor a necessidade de uma “hermenêutica teológica feminista” que seja equacionada em conjunto com uma “hermenêutica bíblica feminista”⁹³:

A tarefa de uma hermenêutica teológica feminista não pode ser limitada a “fazer o que a tradição teológica sempre fez, que é ler o texto e recontar a história à luz da experiência contemporânea e como uma afirmação de valores e de visão de mundo”. Uma interpretação bíblica feminista não pode se restringir a análises e descrições científicas, supostamente imparciais. [...] Ela deve avaliar criticamente o significado e os valores promovidos pelos discursos androcêntricos; deve explorar as funções sociopolíticas e as reivindicações contemporâneas de autoridade, dentro dos discursos culturais hegemônicos, a respeito dos textos sagrados⁹⁴.

⁸⁸ LACUGNA, Jesus in Trinitarian Perspective, p. 82.

⁸⁹ Ver capítulo 1, seção 1.2.2.

⁹⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 55-56.

⁹¹ Privilegiamos os títulos presentes nos Credos Apostólico e Niceno-Constantinopolitano.

⁹² “The titles themselves have become an offense to many contemporary feminist Christians, because they have been used to close off the gospel meaning rather than open it up to new articulations consonant with twenty-first-century”. WAINWRIGHT, *Shall We Look for Another?*, p. 80.

⁹³ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1992, p. 134-138.

⁹⁴ “The task of a feminist theological hermeneutics must not be limited ‘to doing what the theological tradition has always done, which is to read the text and retell the story in light of contemporary experience and as an affirmation of values and worldview’. [...] A feminist biblical interpretation can not restrict itself to scientific, allegedly

Estendemos a interpelação de Schüssler Fiorenza, compreendendo que se aplica não somente à hermenêutica bíblica, mas também à hermenêutica da tradição teológica e magisterial, especificamente, neste capítulo, a respeito dos títulos cristológicos. Antes, porém, de desenvolver nossa proposta, apresentamos algumas considerações sobre o significado do termo “título” e sua compreensão no contexto da cristologia.

Segundo Mercedes Navarro, “um título é algo mais e algo menos do que a própria identidade”⁹⁵. Trata-se de uma forma de reconhecer alguém, que, em alguns casos, não afeta sua identidade pessoal. Pode indicar ainda “uma interpretação da sociedade, de uma instituição ou de umas pessoas sobre outras”⁹⁶. Finalmente, “pode ser uma forma de nomear alguém, porque o título resume uma parte de sua personalidade, de sua dignidade ou de suas realizações e atividades. Pode ser, também, uma maneira de expressar uma relação”⁹⁷.

No caso de Jesus, os chamados títulos cristológicos – “Filho de Deus, Messias, Filho do Homem, Profeta, Servo, entre outros”⁹⁸ – são expressões, em geral, neotestamentárias, que serviram para explicitar o que a comunidade cristã primitiva reconhecia e compreendia, progressivamente, sobre a identidade dele:

O Novo Testamento explicitará como Jesus está intimamente ligado à realidade dos seres humanos e à realidade de Deus. A conceitualização dessa realidade humana e divina revelada em Jesus se faz pela aplicação de títulos [...]. Os vários títulos atribuídos a Jesus mostram o que foi sua vida em relação com Deus, com os demais e com a realidade⁹⁹.

É importante considerar, ademais, que há um círculo hermenêutico entre a pessoa de Jesus e os títulos: esses “nos ajudam a desentranhar o mistério pessoal de Jesus e ele nos revela

impartial analysis and description. [...] It must critically assess the meaning and values promoted by androcentric discourses: it must explore the socialpolitical functions and contemporary authority claims of sacred texts within hegemonic cultural discourses”. SCHÜSSLER FIORENZA, *But She Said*, p. 134-135.137. Na primeira parte deste trecho, a citação entre aspas é da biblista Peggy Lynne Day (DAY, Peggy L. *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press, 1989, p. 2).

⁹⁵ NAVARRO, Mercedes. Jesús: Hijo de Humano. In: GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Ed.). *Y vosotras, ¿quién decis que soy yo?*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, p. 29.

⁹⁶ NAVARRO, Jesús: Hijo de Humano, p. 30.

⁹⁷ “Puede ser una forma de nombrar a alguien, porque el título resume una parte de su personalidad, de su dignidad o de sus realizaciones y actividades. Puede ser, también, una manera de expresar una relación”. NAVARRO, Jesús: Hijo de Humano, p. 30.

⁹⁸ NOVOA PALACIOS, Amparo; VELEZ CARO, Olga Consuelo. Jesús el Mesías (Masiah): Una lectura desde la perspectiva de género. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 37, n. 87, p. 83-118, ene./jun. 2010, p. 85.

⁹⁹ “El Nuevo Testamento hará explícito cómo Jesús está intimamente ligado a la realidad de los seres humanos y a la realidad de Dios. Esta realidad humana y divina revelada en Jesús cuando se conceptualiza se hace aplicando títulos [...] Los diversos títulos atribuidos a Jesús muestran lo que fue su vida en relación con Dios, con los demás y con la realidad”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 85.

plenamente o significado último destes títulos”¹⁰⁰. Por essa razão, uma expressão que era usada para se referir a outras pessoas, na época, ganha nova compreensão à luz da realidade concreta, da vida de Jesus, de suas ações e palavras. “Portanto, os títulos cristológicos somente serão compreendidos a partir de Jesus, a partir do *concretum* de sua existência”¹⁰¹. Além disso, nenhum dos títulos – nem seu conjunto – esgota a realidade do mistério pessoal de Jesus¹⁰². Sendo uma forma criativa de nomeá-lo, abrem-nos “a possibilidade de novas reflexões que tenham presente as situações atuais que vivem homens e mulheres”¹⁰³.

3.3.1 Jesus, o Cristo

Faz-se patente em todo o Novo Testamento a fé em Jesus de Nazaré como o Messias, enviado por Deus e esperado pelo povo de Israel¹⁰⁴. O termo Messias provém do hebraico מֶשֶׁח (mashiach), que significa “ungido”, “consagrado”, e é traduzido para o grego como χριστός (christos)¹⁰⁵. A primeira comunidade utilizou o título Messias “com profusão e sem reservas”, até o ponto em que “o nome próprio ‘Jesus’ fica vinculado ao título grego que lhe é aplicado, *Christos*”, formando praticamente um nome composto¹⁰⁶.

Segundo o testemunho das escrituras, Jesus é um autêntico fenômeno do Espírito, concebido, inspirado, enviado, assistido, guiado e ressuscitado dos mortos pelo seu poder. Em seu contexto etimológico e histórico, a confissão dos primórdios do Cristianismo de que Jesus é o Cristo representa precisamente isto, que Ele é o verdadeiro Messias, o ungido, aquele que foi ungido pelo Espírito¹⁰⁷.

Essa afirmação de fé, no entanto, é professada em um contexto religioso que incluía uma diversidade de “expectativas messiânicas”, ou visões variadas sobre como seria e atuaria o Messias de Deus¹⁰⁸. É frente a essas múltiplas expectativas que devemos situar o messianismo

¹⁰⁰ “Los títulos nos ayudan a desentrañar el misterio personal de Jesús y él nos revela plenamente el significado último de esos títulos”. CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio trinitario de Dios*, p. 116.

¹⁰¹ “Por tanto, los títulos cristológicos sólo se comprenderán desde Jesús, desde lo *concretum* de su existencia”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, *Jesús el Mesías*, p. 86.

¹⁰² NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, *Jesús el Mesías*, p. 86.

¹⁰³ “[...] los títulos cristológicos son una forma creativa para nombrar [...] Los títulos atribuidos a Jesús nos abren la posibilidad de nuevas reflexiones que tengan presente las situaciones actuales que viven hombres y mujeres”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, *Jesús el Mesías*, p. 87.

¹⁰⁴ NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, *Jesús el Mesías*, p. 89. Além de elencar as referências bíblicas que comprovam tal afirmação (p. 89), as autoras apresentam uma síntese do desenvolvimento da fé em Jesus como Messias nos Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos (p. 96-97).

¹⁰⁵ NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, *Jesús el Mesías*, p. 84 e 89.

¹⁰⁶ NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, *Jesús el Mesías*, p. 89.

¹⁰⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 222.

¹⁰⁸ Para uma síntese das diversas expectativas messiânicas no tempo de Jesus, consultar: BINGEMER, *Jesus Cristo*, p. 78-81.

de Jesus. Segundo Amparo Novoa e Olga Vélez, é possível sintetizar em cinco tradições principais as esperanças messiânicas presentes no Antigo Testamento e em alguns livros apócrifos intertestamentários: messianismo régio¹⁰⁹, messianismo sacerdotal¹¹⁰, messianismo coletivo¹¹¹, messianismo bíblico¹¹² e messianismo de caráter apocalíptico¹¹³.

A época de Jesus está marcada, especialmente, “por expectativas messiânicas de caráter nacionalista, triunfalista e individualista”¹¹⁴. Porém, o modo como Jesus vive seu messianismo – ou a maneira como ele se revela como “o Cristo” – irá forjando um novo significado para uma antiga esperança:

Embora não exista uma concepção unívoca da palavra “Messias” no AT e muito menos às portas do Novo Testamento, onde também reina a confusão, o certo é que essa palavra aplicada a Jesus corrige, amplia e excede as diversas expectativas veterotestamentárias. Dizer que Jesus é o Messias é dizer mais do que a tradição havia recolhido e expressado, a tal ponto que a própria palavra fica subvalorizada se nos atemos ao que com ela se expressava no contexto antigo¹¹⁵.

De acordo com Novoa e Vélez, “o messianismo de Jesus, segundo os evangelhos, caracteriza-se por ser universal, secreto, escatológico, apocalíptico e filial”¹¹⁶. Esse último

¹⁰⁹ A unção dos reis é “um ato jurídico e político”, compreendido “como signo do espírito de Yahvé que [...] confere poder ao rei”. Os reis ungidos “têm a missão de velar pelos interesses de Yahvé” e libertar o povo, agindo em nome de Deus (NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 90).

¹¹⁰ “Existe otro movimiento que se conoce como el *mesianismo sacerdotal* que interpreta el título de *Mesías* con la figura del sacerdote. Esta figura va a aparecer en el período posterior al destierro con la muerte de Zorobabel, el último rey de la dinastía davídica; así se marca una nueva reflexión sobre la esperanza mesiánica en que la persona del sumo sacerdote que empieza a condensar en sí mismo los poderes civiles, militares y espirituales (cf. Zac 6,9-15), representa ahora la mediación privilegiada tanto de la alianza como de la promesa de salvación” (NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 93, grifos das autoras).

¹¹¹ “Alrededor del mesianismo real y sacerdotal se desarrolla el *mesianismo colectivo* (Is 60, 17) [...], un mesianismo de los pobres, el resto del pueblo de Israel, cautivo en Babilonia, sería el portador de las promesas mesiánicas” (NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 94, grifo das autoras).

¹¹² “Junto a estos mesianismos real, sacerdotal y colectivo se desarrolla el *mesianismo bíblico* con las ideas de la redención de Israel y del retorno de los dispersados a la Tierra prometida, de donde se sigue una corriente restauradora que se orienta a reconstruir un reino davídico ideal y una corriente utópica que espera en el nacimiento de una nueva humanidad al final de los tiempos” (NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 94, grifo das autoras).

¹¹³ O messianismo apocalíptico se difunde durante os séculos II-I a.C. no contexto da expansão de ideias a respeito do fim dos tempos e da liberação definitiva que Deus realizaria em favor de seu povo. Esse tipo de messianismo se desenvolve como forma de “manter um consolo vivo diante da opressão e das calamidades” (NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 94-95).

¹¹⁴ “El contexto en que aparece Jesús está marcado por expectativas mesiánicas de carácter nacionalista, triunfalista e individualista”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 95.

¹¹⁵ “Aunque no existe una concepción unívoca de la palabra ‘Mesías’ en el A. T. y aún menos a las puertas del Nuevo, en donde también reina la confusión, lo cierto es que esta palabra aplicada a Jesús corrige, amplía y supera las diversas expectativas veterotestamentarias. Decir que Jesús es el Mesías es decir más que lo que la tradición había recogido y expresado, hasta el punto de que la misma palabra queda infravalorada, si nos ceñimos a lo que con ella se expresaba en contexto antiguo”. RUIZ LÓPEZ, Demetria. *Mesías*. In: GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Ed.). *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*, p. 171.

¹¹⁶ “El mesianismo de Jesús según los evangelios se caracteriza por ser universal, secreto, escatológico, apocalíptico y filial”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 97.

aspecto é reforçado por Lucas, que “vincula filiação e tarefa messiânica (cf. Lc 4,18; At 10,38)”¹¹⁷: “Jesus emerge de Deus, sendo seu Filho, e deste modo vai sendo construída sua biografia messiânica”¹¹⁸.

O caráter universal do messianismo de Jesus se manifesta “por suas obras e palavras que questionam intensamente a cultura judia em suas leis (pureza e ritos), em seu culto alienante e na concepção de messianismo vinculado à figura de Davi”, que facilmente poderia desembocar em um nacionalismo excludente dos demais povos¹¹⁹.

A afirmação de um “messianismo secreto” remete à compreensão – especialmente presente no Evangelho de Marcos – de uma revelação progressiva, que vai sendo vivida por Jesus e captada por suas/seus discípulas/os nos caminhos partilhados no presente e em abertura ao futuro¹²⁰. Tal abertura aponta para a experiência de que Jesus é o “profeta esperado” (Dt 18,5-19; At 3,22-33; 7,37ss), o “filho do Humano” (Dn 7,13; Mt 24,30), aquele que veio para “restabelecer a justiça de Deus mediante a instauração de seu reino”¹²¹. Desse modo, manifestam-se as dimensões escatológicas e apocalípticas de seu messianismo.

É preciso considerar, ainda, que “o título de Messias [...] expressa uma estreita relação que se fez explícita em nossa tradição por séculos com o[s] termo[s] rei e ungido [...], fortalecendo, de maneira consciente ou inconsciente, uma estrutura social de caráter patriarcal”¹²². Para enfrentar – e superar – essa associação, Novoa e Vélez propõem, a partir da perspectiva teológica feminista, retomar algumas características do messianismo de Jesus, a saber, sua universalidade e seu significado inclusivo:

[...] a *universalidad* [...] se manifiesta no reconocimiento que Jesús faz a todo homem e mujer que dele se aproxima, ou seja, Jesús, ao reconhecê-los/as na sua dignidade humana e divina, possibilita um movimiento de relações de carácter inclusivo que leva a criar comunhão, especialmente com aquellas/es que o sistema social e religioso exclui. O fundamento desta *universalidad* está dado na *inclusión*, que se orienta a cultivar disposiciones de orden atitudinal que tenham seu referente em uma fé nova que dinamiza, move a existencia para a construcción de uma nova orden de vida em todos os seus niveles a partir das relações¹²³.

¹¹⁷ NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 100.

¹¹⁸ “Jesús emerge desde Dios, siendo su Hijo y de este modo se va construyendo su biografía mesiánica”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 100.

¹¹⁹ “El mesianismo de Jesús llega a ser universal por sus obras y palabras que cuestionaron intensamente la cultura judía en sus leyes (pureza y ritos), en su culto alienante y en la concepción de mesianismo vinculado a la figura de David”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 97.

¹²⁰ NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 98.

¹²¹ NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 99.

¹²² “[...] el título de Mesías [...] plantea una relación estrecha que se ha hecho explícita en nuestra tradición por siglos con el término de rey y ungido [...], afianzando, de manera consciente o inconsciente, una estructura social de carácter patriarcal”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 87.

¹²³ “[...] la *universalidad* [...] se manifiesta en el reconocimiento que Jesús hace a todo hombre y mujer que se le acerca, es decir, Jesús al reconocerlos en su dignidad humana y divina, posibilita un movimiento de relaciones de

Com efeito, o significado inclusivo de *Cristo* inaugura uma nova realidade baseada em relações que se orientam a dignificar as pessoas, dando-lhes um lugar na história a partir da construção das suas próprias identidades¹²⁴.

Para Elizabeth Johnson, a dimensão inclusiva do messianismo de Jesus se amplia a tal ponto que aquelas e aqueles que fazem parte da comunidade cristã – “irmãs e irmãos imbuídos do Espírito” – participam “desta qualidade messiânica, própria de Cristo”¹²⁵.

Desafiando um fiscalismo ingênuo que causaria um colapso da totalidade do Cristo no ser humano Jesus, as metáforas bíblicas como a do Corpo de Cristo, segundo S. Paulo (1Cor 12,12-17), e a dos ramos da videira, segundo S. João (Jo 15,1-11), ampliam a realidade de Cristo até incluir potencialmente toda a humanidade redimida, tanto as irmãs como os irmãos que ainda estão no caminho de sua existência. Em meio aos sofrimentos e conflitos da história os membros da comunidade dos discípulos estão *ἐν χριστῷ* [en christō], e a sua própria vida assume um padrão crístico. A Cristologia cósmica da Bíblia amplia ainda mais o conceito de Cristo (Cl 1,15-20), num discernimento de que o próprio universo está destinado a se tornar cristomórfico, num novo céu e numa nova terra reconciliados¹²⁶.

Essa perspectiva abrangente em relação ao messianismo repercute também na compreensão de Jesus como Salvador¹²⁷. Como explicita Johnson, uma vez que a encarnação abarca “a humanidade de todos os seres humanos de todas as raças e condições históricas e de ambos os gêneros, torna-se evidente que a capacidade de Jesus Cristo de ser o salvador” reside “em sua história de amor e de libertação no meio das potências do mal e da opressão”¹²⁸, e não em determinadas características particulares de sua identidade, como a masculinidade ou a origem étnica.

É, portanto, esta história de amor e de libertação – que inclui o sofrimento e a morte, culmina na “vitória final” e se estende na “nova comunidade”¹²⁹ – a que “resiste, ao ser usada

carácter inclusivo que lleva a crear comunión, especialmente, con aquellos que el sistema social y religioso excluye. El fundamento de esta *universalidad* está dado en la *inclusión*, la cual se orienta a cultivar disposiciones de orden actitudinal que tienen su referente en una fe nueva que dinamiza, mueve la existencia hacia la construcción de un nuevo orden de vida en todos sus niveles a partir de las relaciones”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 105, grifos das autoras.

¹²⁴ “En efecto, el significado inclusivo de *Cristo* inaugura una realidad nueva basada en las relaciones que se orientan a dignificar a las personas dándoles un lugar en la historia a partir de la construcción de sus propias identidades”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 112, grifo das autoras.

¹²⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 238.

¹²⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 238.

¹²⁷ O título cristológico “Salvador”, associado em algumas circunstâncias ao de “Messias/Cristo”, é frequentemente abordado na teologia feminista. Seguindo nossa opção apontada previamente por centrar nossa atenção em apenas quatro títulos cristológicos, não analisaremos, portanto, tal título. Remetemos, porém, a uma das principais referências sobre o tema na perspectiva feminista: REUTHER, Rosemary. Can a Male Savior Save Women? In: REUTHER, *Sexism and God-Talk*, p. 116-138.

¹²⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 245.

¹²⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 237.

para justificar a dominação patriarcal”¹³⁰ e toda outra forma de dominação, e se mostra sempre salvadora. Por isso, afirmamos, com Johnson, que

as limitações inevitáveis da humanidade de Jesus *são* completadas na totalidade da raça humana ungida pelo Espírito, incluindo nela tanto as mulheres como os idosos. A masculinidade não constitui a essência de Cristo, mas, no Espírito, o que constitui a essência de Cristo é a humanidade redimida e redentora¹³¹.

Assim sendo, “a novidade que Cristo oferece é identificada nesse movimento de *inclusão*, de *universalidade*, que a sua presença vai gestando [...]. É uma entrega que não faz distinções, mas antes reúne toda a humanidade a partir da diversidade”¹³².

3.3.2 “Um só Senhor”

O título “Senhor” – em grego, κύριος (*kyrios*) – é abundantemente referido a Jesus no NT. No *corpus paulinum*, por exemplo, a expressão é utilizada cerca de 200 vezes. É também um título importante para Lucas, aparecendo 104 vezes no Evangelho e 107 nos Atos dos Apóstolos¹³³. “O título *Kyrios* aplicado a Jesus faz referência a ele como Cristo exaltado depois da ressurreição dos mortos (cf. Sl 110,1; At 2,34s; Rm 8,34; 1Cor 15,25). [...] Paulo resume na expressão ‘Jesus é Senhor’ o ensinamento do seu evangelho (2Cor 4,5) e é provável que [esta] fosse uma das primeiras confissões de fé batismal (Rm 10,9)”¹³⁴.

A associação entre o batismo e a afirmação de que Jesus é o Senhor encontra-se também na fórmula de fé trinitária consignada em Ef 4,4-6 – que consideramos como um “credo primitivo”¹³⁵. Aí lemos: “há um só Senhor, uma só fé, um só batismo” (Ef 4,6), enfatizando que Jesus é, para as/os cristãs/ãos, o único Senhor. Esse dado é especialmente relevante em contraposição aos cultos romanos do entorno imperial, já que, no horizonte das primeiras comunidades cristãs, o termo “Senhor” possuía duas referências, a tradição bíblica de Israel e o contexto do Império Romano:

¹³⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 236.

¹³¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 241, grifo da autora.

¹³² “lo nuevo que ofrece Cristo se identifica en ese movimiento de *inclusión*, de *universalidad*, que su presencia va gestando [...]. Es una entrega que no hace distinciones, sino que reúne desde la diversidad a toda la humanidad”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, Jesús el Mesías, p. 107, grifos das autoras.

¹³³ CORDOVILLA PÉREZ, El misterio de Dios Trinitario, p. 124.

¹³⁴ “El título *Kyrios* aplicado a Jesús hace referencia a él como Cristo exaltado después de la resurrección de entre los muertos (cf. Sal 110, 1; Hch 2,34s; Rom 8,34; 1Cor 15,25). [...] Pablo resume en la expresión ‘Jesús es Señor’ la enseñanza de su evangelio (2Cor 4,5) y es probable que fuera una de las primeras confesiones de fe bautismal (Rom 10,9)”. CORDOVILLA PÉREZ, El misterio de Dios Trinitario, p. 124.

¹³⁵ Ver introdução à parte I deste trabalho, p. 37.

A referência mais imediata do título *Senhor* é o nome de YHWH (Ex 3,14), que, substituído por *Adonai* na Septuaginta, se converte em *Kyrios*; ainda que também poderia ser utilizado de uma forma polêmica em relação aos cultos de divindades, como Asclépio, Ísis ou o Imperador¹³⁶.

Como mencionamos¹³⁷, essa dupla referência, embora traga o risco de que “Senhor” seja compreendido em perspectiva de dominação patriarcal, pode também “desafiar as estruturas familiares patriarcais e dar início a construções de gênero alternativas”¹³⁸. Uma vez mais, a reconfiguração do termo *Kyrios* se dá na própria vida de Jesus. É nela que encontramos a adequada compreensão de um senhorio que não corresponde aos kyriarcados¹³⁹ denunciados pela teologia feminista e outras correntes de pensamento de cunho libertador.

O reino de Deus pregado por Jesus é *onde a vida de Deus rege*. Essa “regência” é oposta à tirania e à arbitrariedade. A regência de Deus tem seu cumprimento no amor que salva e cura, na conversão do coração e no perdão dos pecados. [...] Jesus Cristo é o ponto culminante do reino de Deus. Ele não apenas anuncia o reinado de Deus, mas ele mesmo o vive e lhe dá corpo, e, portanto, [ele] é o critério para as conclusões que tiramos sobre a “regra” da vida de Deus¹⁴⁰.

Certamente emblemático a esse respeito é o ensinamento de Jesus ao perceber a discussão dos Doze sobre “qual [deles] seria o maior” (Lc 22,24)¹⁴¹:

Os reis das nações as dominam, e os que as tiranizam são chamados Benfeiteiros. Quanto a vós, não deverá ser assim; pelo contrário, o maior dentre vós torne-se o mais jovem, e o que governa como aquele que serve. Pois, qual é o maior: o que está à mesa, ou aquele que serve? Não é aquele que está à mesa? Eu, porém, estou no meio de vós como aquele que serve! (Lc 22,25-27).

¹³⁶ “La referencia más inmediata del título *Señor* es el nombre de YHWH (Éx 3, 14), que sustituido por *Adonai* en los LXX se convierte en *Kyrios*; aunque también podría ser utilizado de una forma polémica frente a los cultos de divinidades como Asclepius, Ísis o el Emperador”. CORDOVILLA PÉREZ, El misterio de Dios Trinitario, p. 124, grifos do autor.

¹³⁷ Ver capítulo 2, seção 2.2.2, p. 102-103.

¹³⁸ “[...] such a vision challenged patriarchal family structures and began to construct gender alternatively”. WAINWRIGHT, *Shall We Look for Another?*, p. 80.

¹³⁹ Ver capítulo 1, seção 1.2.1, p. 57, nota 131.

¹⁴⁰ “The reign of God preached by Jesus is *where God's life rules*. This rule is the opposite of tyranny and arbitrariness. God's rule is accomplished by saving and healing love, by conversion of the heart, through the forgiveness of sins. [...] Jesus Christ is the culmination of God's reign. He not only announces God's rule, he himself lives it, embodies it, and therefore is the criterion for the conclusions we draw about the rule of God's life”. LACUGNA, *God for Us*, p. 383-384, grifo da autora. Na tradução, perde-se o jogo de palavras possibilitado pelos múltiplos significados de “rule(s)” em inglês.

¹⁴¹ Marcos (10,35-45) e Mateus (20,20-28) situam este ensinamento na sequência da cena em que os irmãos Tiago e João (por intercessão de sua mãe, segundo Mateus) pedem sentar-se à direita e à esquerda de Jesus no Reino. De modo similar ao que narra Lucas, o pedido causa indignação nos outros dez apóstolos, gerando certa comoção entre os Doze. A essa indignação, Jesus responde com o ensinamento sobre o serviço.

Nesse trecho do Evangelho, Jesus explicitamente se posiciona em contraposição aos “reis das nações”, cujos reinados são de dominação e tirania, pois “aquele a quem a comunidade chamará Senhor *Kyrios* chega a este senhorio apenas e unicamente pela via do serviço”¹⁴². O governo ou senhorio que Jesus vive e ensina é, portanto, o “daquele que serve”, daquele que, abaixando-se, depõe o manto, cinge-se com a toalha e lava os pés (Jo 13,1-5). No lava-pés, o ensinamento de Jesus se faz “parábola encenada, e, como em todas as parábolas de Jesus, seus/suas discípulos/as se esforçam por entendê-la”¹⁴³. Assim como em outras situações, o Mestre e Senhor precisa esclarecer o significado de seu ensinamento, chamando suas/seus seguidoras/es a fazer o mesmo que ele:

Depois que lhes lavou os pés, retomou o manto, voltou à mesa e lhes disse: “Compreendeis o que vos fiz? Vós me chamais o Mestre e o Senhor e dizeis bem, pois eu o sou. Se, portanto, eu, o Mestre e o Senhor, vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros. Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais. Em verdade, em verdade, vos digo: o servo não é maior do que o seu senhor, nem o enviado maior do que quem o enviou. Se compreenderdes isso e o praticardes, felizes sereis. (Jo 13,12-17).

Como bem sabemos, a cena do lava-pés se situa na proximidade da entrega final de Jesus na cruz e a ela se relaciona diretamente¹⁴⁴, estabelecendo a conexão entre serviço e entrega da vida. Também a versão de Marcos (seguida por Mateus) do diálogo entre Jesus e os Doze, acima mencionado, explicita esse mesmo vínculo: “o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mc 10,45//Mt 20,28).

A associação entre o senhorio de Jesus e a entrega da vida também se encontra no hino cristológico de Fl 2,6-11. Aí se proclama o despojamento de si mesmo realizado por Cristo ao se encarnar e, sendo humano, tomar a “forma de escravo”, ou de servo (Fl 2,7). Esse despojamento tem seu cume na “morte de cruz” (Fl 2,8). O hino diz ainda que “por isso, Deus soberanamente o elevou” (Fl 2,9) e toda língua proclamará “que o Senhor é Jesus Cristo” (Fl 2,11). Desse modo, reconhecemos que “o Senhor exaltado é, inseparavelmente, o Servo de Deus e é por causa da sua condição de servo que se lhe pode proclamar Senhor”¹⁴⁵.

Para falar desse movimento de “esvaziamento” ou “despojamento”, que conduz à exaltação, forjou-se a categoria *kenosis*. Esse substantivo não se encontra nas Escrituras, sendo

¹⁴² BINGEMER, *Jesus Cristo*, p. 91.

¹⁴³ “It is an acted-out parable, and as with all Jesus’ parables his disciples struggle to understand it”. REID, Barbara E. What’s Biblical about... Washing Feet? *Bible Today*, Chicago, v. 49, p. 253-256, July/Aug. 2011, p. 255.

¹⁴⁴ KONINGS, *Evangelho Segundo João*, p. 256-257.

¹⁴⁵ BINGEMER, *Jesus Cristo*, p. 91.

“uma elaboração posterior, muito usada pelos santos padres”¹⁴⁶. O que encontramos em Fl 2,7 é o verbo κενώ (kenoō), na forma ἐκένωσεν (ekenōsen).

Como algumas teólogas feministas afirmaram, “essa categoria foi utilizada pela ideologia sexista para justificar a opressão das mulheres e [...] o significado do termo *kenosis* como sacrifício e doação foi usado por pregadores e comentaristas bíblicos para promover a submissão feminina”¹⁴⁷. Por isso, interessa-nos ressituá-la essa expressão em vistas a uma compreensão acorde com a perspectiva feminista, pois entendemos que, sem tal esclarecimento, seria “incompatível e antievangélico pedir às mulheres uma atitude de esvaziamento, de negação de seu ser, de sacrifício, em função dos/as outros/as, no contexto de uma mentalidade patriarcal que as invisibiliza e as situa como membros de segunda classe”¹⁴⁸.

Para tanto, apoiamo-nos na análise de Amparo Novoa e Consuelo Vélez. Após examinar o hino de Fl 2, as autoras propõem que a *kenosis* se refere a uma forma de fazer-se humano – “em humildade e obediência – que, com uma certa necessidade, termina na cruz, pelo conflito que se gestou na vida de Jesus”¹⁴⁹. Essa forma humana é a do escravo, porque Jesus – como nós – vive “com toda uma série de condicionamentos escravizadores que o ser humano experimenta como não necessariamente pertencentes à ideia de si próprio”¹⁵⁰. Ante esses condicionamentos, há uma escolha a ser feita contrapondo dois modos de humanidade, “tipificados também nas tentações”¹⁵¹. Jesus escolhe a entrega voluntária da vida por amor aos/as demais, assumindo, em liberdade, o sacrifício e a renúncia¹⁵².

Portanto, a *kenosis* supõe uma identidade pessoal autêntica, que possa escolher e livremente se entregar por amor às/-aos outras/os. Nesse sentido, o fruto desse abajamento deve ser a maior vivência da dignidade pessoal, o reconhecimento do valor, e o sentido do amor que se vive livre, total e inteiramente¹⁵³.

¹⁴⁶ NOVOA PALACIOS, Amparo; VELEZ CARO, Olga Consuelo. La categoría kénosis: Una lectura desde la perspectiva de género. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 60, n. 169, p. 159-190, ene./jun. 2010, p. 159.

¹⁴⁷ “Esta categoría ha sido utilizada por la ideología sexista para justificar la opresión de las mujeres y [...] el significado del término kénosis como sacrificio y donación ha sido usado por predicadores y comentaristas bíblicos para promover la sumisión femenina”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, La categoría kénosis, p. 163.

¹⁴⁸ “[...] incompatible y antievangélico pedir a las mujeres una actitud de vaciamiento de sí mismas, de negación de su ser, de sacrificio, en función de los otros, en el marco de una mentalidad patriarcal que las invisibiliza y las sitúa como miembros de segunda categoría”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, La categoría kénosis, p. 174.

¹⁴⁹ “La kénosis en este texto [...] se refiere [...] a una forma tal de hacerse hombre –en humildad y obediencia– que, con una cierta necesidad, termina en la cruz, por el conflicto que se gestó en la vida de Jesús”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, La categoría kénosis, p. 172.

¹⁵⁰ “[...] con toda una serie de condicionamientos esclavizadores que el ser humano experimenta como no necesariamente pertenecientes a la idea de sí propio”. NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, La categoría kénosis, p. 172.

¹⁵¹ NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, La categoría kénosis, p. 175.

¹⁵² NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, La categoría kénosis, p. 175.

¹⁵³ “Por tanto, la kénosis supone una identidad personal auténtica que pueda elegir y libremente entregarse por amor a los otros. En ese sentido, el fruto de ese abajamiento ha de ser la mayor vivencia de la dignidad personal,

[Além disso,] o autossacrifício não ocorre porque a humanidade não seja valiosa (precisamente a encarnação de Cristo nos faz compreender o valor incomparável de toda a criação), mas acontece porque essa humanidade é capaz de amar, entregar-se e servir no estilo de Jesus Cristo¹⁵⁴.

Trata-se, portanto, de um despojamento que abre espaço para uma nova compreensão de si, para novas relações fundadas na doação mútua e no serviço partilhado. Finalmente, Novoa e Vélez propõem que “a *kenosis* de Jesus de Nazaré [seja] lida como um desafio às estruturas de poder masculino dominante e como suporte de uma nova humanidade de compaixão e apoio mútuo”, funcionando “como um conceito crítico que ajuda a descobrir como blasfêmia a identificação da divindade com o poder patriarcal”¹⁵⁵.

A esse respeito, Elizabeth Johnson assim se expressa:

Se, numa cultura patriarcal, uma mulher tivesse pregado o amor misericordioso e tivesse decretado um estilo de autoridade que desempenha o papel de servir, com toda certeza ela teria sido {premiada com uma indiferença gigantesca}. Por acaso, não é justamente isto que se espera que as mulheres façam por sua própria natureza? Entretanto, partindo duma situação social do privilégio masculino, Jesus pregou e agiu desta forma, e nisto consiste o seu chamamento.

Acima de tudo, a cruz se ergue como um desafio {à norma da dominação masculina como naturalmente justa}. O Jesus crucificado encarna o oposto exato do ideal patriarcal do homem do poder, e mostra o preço extraordinário a ser pago na luta pela libertação. Dessa forma, a cruz representa {um lancinante símbolo} da “*kenosis* do patriarcado”, o {autoesvaziamento} do poder dominador masculino em favor da nova humanidade do serviço misericordioso e {do empoderamento} mútuo. Segundo esta interpretação, a masculinidade de Jesus é a profecia que anuncia o fim do patriarcado, pelo menos como {divinamente ordenado}¹⁵⁶.

3.3.3 O Filho Unigênito

No início deste capítulo, referimo-nos à proposta de LaCugna a respeito dos elementos a serem articulados em “uma reflexão sobre Jesus Cristo no contexto de uma teologia trinitária”¹⁵⁷. Dissemos que a autora chama a atenção para a necessidade de refletir sobre Jesus Cristo a partir de três relações fundamentais: com Deus (Origem sem Origem), com o Espírito

el reconocimiento del valor y sentido del amor que se vive libre, total y enteramente”. NOVOA PALACIOS, VELEZ CARO. La categoría kénosis, p. 183.

¹⁵⁴ “[...] el autosacrificio no se da porque la humanidad no sea valiosa (precisamente la encarnación de Cristo hace comprender el valor inigualable de toda la creación) sino porque esa humanidad es capaz de amar, entregarse y servir al estilo de Jesucristo”. NOVOA PALACIOS, VELEZ CARO. La categoría kénosis, p. 183.

¹⁵⁵ “La kénosis de Jesús de Nazaret es leída como un desafío a las estructuras de poder masculino dominante y como soporte de una nueva humanidad de compasión y mutuo apoyo”. “La noción de kenosis funciona como un concepto crítico que ayuda a descubrir como blasfemia la identificación de la divinidad con el poder patriarcal”. NOVOA PALACIOS, VELEZ CARO. La categoría kénosis, p. 177.

¹⁵⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 236-237. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She who is*, p. 160-161.

¹⁵⁷ LACUGNA, *Jesus in Trinitarian Perspective*, p. 80.

e conosco¹⁵⁸. Entendemos que falar de Jesus como Cristo remete, principalmente, à sua relação com o Espírito Santo (unção) e conosco (messianismo/salvação). O título “Senhor” foi analisado, especialmente, em referência a nós (fé e ensinamento/seguimento), incluindo alguma menção à relação com o Pai que “o exaltou” (Fl 2,9). Agora, pretendemos centrar-nos em um título cristológico diretamente ligado à relação de Jesus com (seu) Deus. O Cristo e Senhor é também o “Filho Unigênito” e, por isso, “Jesus Cristo não pode ser adequadamente entendido sem ter em conta sua origem em Deus, sua identidade com Deus, e sua união com Deus”¹⁵⁹.

A nomeação de Jesus como “Filho Unigênito de Deus” encontra-se no Credo Niceno-Constantinopolitano (“τὸν νιὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ”: DH 150) e tem seu fundamento bíblico em Jo 1,14-18 e Jo 3,16-17, que comentaremos a seguir. Antes, porém, recordamos dois aspectos já abordados no capítulo anterior: (1⁶⁰) se “Deus não é ‘Pai’ isoladamente” e “Pai é o nome de uma relação”¹⁶¹, também “Filho” é nome de uma relação e o fato de tais nomes serem masculinos não indica que a masculinidade é “mais divina” que é a feminilidade (embora isso tenha sido implícita ou explicitamente afirmado em muitos momentos da história cristã); (2⁶²) portanto, “Filha assim como Filho poderia ser usado para nomear o/a Unigênito/a, se o que estamos tentando expressar é que o/a gerado/a é da mesma natureza do/a Gerador/a”¹⁶³. Evidentemente a encarnação do Verbo de Deus como homem leva-nos à nomeação de Jesus como “Filho de Deus” sem maiores dificuldades. No contexto de nossa reflexão, porém, não é irrelevante retomar as duas observações referidas acima.

A expressão μονογενῆς (*monogenēs*) de Jo 1,18¹⁶⁴ – comumente traduzida como “Unigênito” em suas ocorrências no *corpus* joanino¹⁶⁵ – não teria necessariamente relação com

¹⁵⁸ LACUGNA, Jesus in Trinitarian Perspective, p. 80.

¹⁵⁹ “Jesus Christ cannot adequately be understood apart from his origin in God, his identity with God, and his union with God”. LACUGNA, Jesus in Trinitarian Perspective, p. 81. Na sequência dessa afirmação, mais uma vez, a autora elenca as outras relações sem as quais não se pode compreender a Jesus adequadamente: “[...] nor apart from the fact that he lived entirely by the Spirit of God; nor apart from the fact of his union with every human being and, indeed, as the Orthodox also like to emphasize with the depiction of the cosmic Christ, his union with every last creature” (LACUGNA, Jesus in Trinitarian Perspective, p. 81).

¹⁶⁰ Ver capítulo 2, seção 2.1 e seção 2.2.1, p. 95-96 e p. 99, respectivamente.

¹⁶¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 390.

¹⁶² Ver capítulo 2, seção 2.3.3, p. 119-120.

¹⁶³ “Daughter as well as Son could be used to name the one Begotten, if we are trying to express that what is begotten is of the same nature as the Begetter”. LACUGNA, *God for Us*, p. 280.

¹⁶⁴ “Ninguém jamais viu a Deus: o [Filho] Unigênito (μονογενῆς), que está no seio do Pai, este o deu a conhecer”. (Jo 1,18).

¹⁶⁵ Com pequenas variações em função da concordância com outras palavras que compõem as frases, o termo μονογενῆς, referido a Jesus como Filho de Deus, encontra-se também em Jo 1,14; 3,16.18 e 1Jo 4,9. A tradução do termo como “Unigênito” – e não como “Filho Único” – parece decorrer da Vulgata (em Jo 1,18, por exemplo: “Unigenitus Filius”). Poderíamos supor que a tradução de Jerônimo teve alguma influência do conteúdo que o termo adquiriu a partir do Credo Niceno-Constantinopolitano e as discussões teológicas que levaram à sua formulação. Ainda na Vulgata (BIBLIORUM Sacrorum Iuxta Vulgatam Clementinam), as ocorrências do mesmo termo, no Evangelho de Lucas, são traduzidas como “filius unicus” (7,12); “unica filia” (8,42); “filium … unicus”

a geração eterna do Filho, conforme essa foi progressivamente compreendida no desenvolvimento da teologia trinitária. Isso porque o termo aparece em outras passagens do NT para indicar “filho/a único/a” de seres humanos (Lc 7,12¹⁶⁶; 8,42¹⁶⁷; 9,38¹⁶⁸; Hb 11,17¹⁶⁹). Seu sentido literal estaria mais próximo de “único/a de seu tipo ou raça”, usado para “filhos ou filhas (vistos em relação a seus progenitores)”¹⁷⁰, tendo, portanto, o significado de “única prole” de alguém. Porém, quando consideramos a expressão no conjunto do Prólogo de João, novos elementos se tornam relevantes.

Em primeiro lugar, observamos que se trata do *monogenēs* de Deus (Jo 1,18) ou do Pai (Jo 1,14). Trata-se do Verbo que, “no princípio”, “era”, “estava com Deus” e “era Deus” (Jo 1,1). Esse Verbo “se fez carne e habitou entre nós”, manifestando-nos sua glória, a que ele “tem junto ao Pai como *monogenous*” (Jo 1,14). O que o evangelista nos diz, portanto, é que o Verbo é a “única prole” do Pai, é seu “Unigênito”. “O Prólogo estabelece desde o início que o Pai de Jesus não é outro senão Deus. Além disso, Jesus não é apenas o Filho de Deus; ele é o Verbo feito carne. Como tal, Jesus existe como a encarnação da expressão de Deus, que começou com a criação do cosmos”¹⁷¹.

Ao concluir o Prólogo com a expressão “Unigênito”, o evangelista indica que “tudo o que se disse sobre o Logos” se refere ao “Filho Único” de Deus¹⁷². “Ninguém jamais viu a Deus”, mas seu Unigênito – que está no “útero do Pai” – nos revela quem é o seu – e nosso – Pai.

Enquanto em Jo 1, a palavra “Filho” fica subentendida, em Jo 3,16.18, “Unigênito” – ou “Único”, a depender da tradução – aparece explicitamente relacionado a “Filho de Deus”:

Pois Deus amou tanto o mundo que entregou seu *Filho único* (*tòv Yìov tòv μονογενῆ*), para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna. Quem nele crê não é julgado; quem não crê, já está julgado, porque não creu no Nome do *Filho único de Deus* (*toῦ μονογενοῦς Yioῦ toῦ Θεοῦ*). (Jo 3,16.18, grifos nossos)

(9,38). Apenas em Hb 11,17, encontramos “unigenitum”, referindo-se a Isaac com relação a Abraão, na cena do sacrifício.

¹⁶⁶ “[...] levavam a enterrar um morto, filho único de mãe viúva” (Lc 7,12).

¹⁶⁷ “[...] sua filha única, de mais ou menos doze anos, estava à morte” (Lc 8,42).

¹⁶⁸ “Mestre, rogo-te que venhas ver o meu filho, porque é meu filho único” (Lc 9,38).

¹⁶⁹ “Foi pela fé que Abraão, tendo sido provado, ofereceu Isaac; ofereceu o filho único” (Hb 11,17).

¹⁷⁰ THAYER, Joseph Henry. Monogenés (Strong's NT 3439). In: THAYER, J. H. *Thayer's Greek Lexicon. Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded with Strong's Concordance Numbers. [Electronic Database]*. 2011. Disponível em: <https://bibliaportugues.com/greek/3439.htm>. Acesso em: 11 jun. 24.

¹⁷¹ “The Prologue establishes from the outset that Jesus’ Father is none other than God. Moreover, Jesus is not just the Son of God; he is the Word made flesh. As such, Jesus exists as the embodiment of God’s expression, which began with the creation of the cosmos”. MYERS, “In the Father’s Bosom”, p. 481.

¹⁷² LLAMAS VELA, Jesús y el Padre, p. 573.

A expressão “Filho de Deus” é uma das preferidas por João para designar Jesus:

“Filho de” é uma maneira semítica para indicar que alguém pertence a determinado âmbito ou categoria. [...] Filho de Deus significa que alguém pertence a Deus e é por ele amado, alguém que obedece completamente a Deus e por isso é do seu agrado (cf. Mc 1,11 par.; 9,7 par.). Essa “união moral” com Deus faz com que Jesus possa ser chamado “um” com Deus (10,30), ainda que “o Pai seja maior” (14,28)¹⁷³.

Assim, em todo o Evangelho de João, a identidade de Jesus vai sendo explicitada em intrínseca relação com seu Pai:

Ao longo da narrativa, Jesus repetidamente justifica seu comportamento explicando que ele foi “enviado” pelo Pai (5,30; 6,38.57; 8,16-18; 12,49; 14,24; 17,3; 20,21); ele fala apenas o que o Pai lhe diz para falar (7,16-18; 8,28-29); ele faz exatamente o que seu Pai está fazendo (5,19-20); e, de fato, ele se parece tanto com o Pai que vê-lo é o mesmo que ver o Pai (12,45; 14,9)¹⁷⁴.

Essa identificação provoca questionamentos por parte das autoridades judaicas (Jo 10,31-39), chegando a tornar-se causa para a condenação de Jesus à morte: “Os judeus responderam-lhe [a Pilatos]: Nós temos uma Lei e, conforme essa Lei, ele deve morrer, porque se fez Filho de Deus” (Jo 19,7).

Além de estar especialmente evidente em Jo 1,14-18, a relação “pai, filho e revelação” permeia os v. 25-27 [de Mt 25]¹⁷⁵, aos quais já nos referimos no capítulo anterior¹⁷⁶:

Por esse tempo, pôs-se Jesus a dizer: “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos. Sim, Pai, porque assim foi do teu agrado. Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar. (Mt 11,25-27)

É interessante notar que essa perícope – juntamente com Mc 12,6 e Mc 13,32 – é tida como um dos trechos em que se pode considerar que o título “Filho (de Deus)” aparece em um dos “ditos de Jesus”, sendo, portanto, vinculado a uma possível autocompreensão do próprio Jesus como Filho de Deus¹⁷⁷. Segundo Cordovilla, nessas três passagens do Evangelho, “destaca-se a proximidade e imediatez do Filho com o Pai, a distância entre ambos, a autoridade

¹⁷³ KONINGS, *Evangelho Segundo João*, p. 98.

¹⁷⁴ “Throughout the narrative, Jesus repeatedly justifies his behavior by explaining he has been ‘sent’ by the Father (5:30; 6:38,57; 8:16-18; 12:49; 14:24; 17:3; 20:21); he says only what the Father tells him to say (7:16-18; 8:28-29); he does just what his Father is doing (5:19-20); and, in fact, he so closely resembles the Father that to see him is the same as seeing the Father (12:45; 14:9)”. MYERS, “In the Father’s Bosom”, p. 481.

¹⁷⁵ WAINWRIGHT, *Shall We Look for Another?*, p. 79.

¹⁷⁶ Ver capítulo 2, seção 2.2.2.

¹⁷⁷ CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio trinitario de Dios*, p. 116.

escatológica do Filho no exercício da missão do Pai”¹⁷⁸. Assim sendo, “proximidade, distância e missão representam, de alguma forma, de maneira sintética, o conteúdo de toda a teologia trinitária referida à relação entre o Pai e o Filho”¹⁷⁹.

As duas primeiras “características”, referidas por Cordovilla, da relação Pai-Filho estão expressas na profissão de fé do XI Concílio de Toledo (675)¹⁸⁰, ao qual também nos referimos no capítulo anterior para falar do Filho gerado do “útero do Pai”:

Confessamos também que o Filho nasceu da substância do Pai, sem princípio antes de todos os tempos, e que, ainda assim, não foi criado; porque nem o Pai existiu sem o Filho, nem o Filho sem o Pai. [...] Não recebeu a geração o Pai do Filho, mas o Filho do Pai. [...]. Cremos que este [o Filho] é da mesma substância do Pai [...]. Além disso, este Filho de Deus é Filho por natureza e não por adoção, e se há de crer que Deus Pai o gerou não por vontade ou por necessidade; porque nem em Deus cabe necessidade alguma, nem a vontade precede a sabedoria. (DH 526).

O que encontramos no trecho acima provém das definições do Concílio de Niceia, que foram progressivamente perfiladas ao longo do tempo na tradição magisterial. Foi em Niceia, a partir das discussões motivadas pela doutrina defendida por Ário e seus seguidores, que os significados de criar e gerar foram separados, em vistas a evitar más interpretações. Assim, estabeleceu-se “gerado para a relação entre o Pai e o Filho; e criado para a relação Deus e o mundo. A partir dali, não se poderia utilizar o termo *gennētos* para dizer criado”, como até então se fazia¹⁸¹. Importa ainda recordar que, ao se falar do Filho como (único) gerado do Pai, o verbo gerar é usado analogamente, em referência à noção de uma humana que gera outra/o humana/o. A analogia é evidente, tendo em vista que “na geração divina não se produz separação entre o Pai e o Filho”¹⁸², como na geração humana.

¹⁷⁸ “[...] se pone de relieve la cercanía e inmediatez del Hijo con el Padre, la distancia y diferencia entre ambos, la autoridad escatológica del Hijo en el ejercicio de la misión del Padre”. CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio trinitario de Dios*, p. 116.

¹⁷⁹ “Cercanía, distancia y misión representan de alguna forma de manera sintética el contenido de toda la teología trinitaria referida a la relación entre el Padre y el Hijo”. CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio trinitario de Dios*, p. 116.

¹⁸⁰ “Este sínodo provincial no reunió nada más que 17 obispos presididos por Quiricio, arzobispo de Toledo. Su interés reside en el símbolo de fe que se leyó el primer día (7 de noviembre), se discutió el 8 y se aprobó al día siguiente, 9 de noviembre. La importancia de este símbolo no deriva de la autoridad del mismo concilio, ni de una ulterior aprobación de Roma, sino de la profundidad y claridad de las fórmulas de fe que emplea y de que en ellas se expone la doctrina tradicional de la fe católica, usando el material de otros concilios toledanos anteriores y de los grandes doctores de la Iglesia, como San Ambrosio de Milán, San Hilario y San Agustín” (COLLANTES, Justo. *La Fe de la Iglesia Católica: Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*. 2.ed. Madrid: BAC, 1984, p. 328-329).

¹⁸¹ “[...] engendrado para la relación entre el Padre y el Hijo; y creado para la relación Dios y el mundo. A partir de ahora no se podrá utilizar el término *gennētos* para decir creado”. CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio trinitario de Dios*, p. 340.

¹⁸² CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio trinitario de Dios*, p. 340.

O que em última análise se afirma com a nomeação de Jesus como “Filho Unigênito de Deus” é que ele “deve toda a sua existência, autoridade, identidade e propósito a Deus; ele ‘se origina’ de Deus, é gerado por Deus, pertence eternamente à vida e à existência de Deus”¹⁸³. Vida, pertença e existência partilhadas com a humanidade, como veremos a seguir.

3.3.4 Primogênito entre muitos/as irmãos/ãs

Explicamos previamente que os títulos cristológicos são expressões usadas pela comunidade cristã primitiva para explicitar o que entendiam, progressivamente, sobre a identidade de Jesus, ajudando a “desentranhar” seu mistério pessoal¹⁸⁴. Tendo essa compreensão em conta, propomos interpretar também como um título cristológico a caracterização de Jesus como “primogênito (*prōtotokos*) entre muitos irmãos¹⁸⁵” (Rm 8,29). Com tal título, visamos elucidar uma dimensão significativa da relação de Jesus conosco e nossa com ele¹⁸⁶: a irmandade.

Em seis passagens do NT (Lc 2,7; Rm 8,29; Cl 1,15.18; Hb 1,6; Ap 1,5), a palavra “primogênito” é usada para se referir a Jesus. Na primeira ocorrência, a expressão tem sentido literal, enquanto, nas demais, é entendida em sentido figurado, exprimindo “prioridade no tempo” e/ou “prioridade de posição”¹⁸⁷. Especificamente em Rm 8,29, o termo manifesta “sua preeminência singular e também o fato de Cristo partilhar seus privilégios com os irmãos e irmãs”¹⁸⁸.

Para melhor situar nossa reflexão, vejamos, inicialmente, o contexto em que “primogênito entre muitos irmãos” se encontra¹⁸⁹. No início da carta aos Romanos¹⁹⁰, após uma breve introdução (1,1-12) e uma exposição da situação em que o Apóstolo se encontra (1,13-15), Paulo anuncia a “tese” (*propositio*) sobre a qual discorrerá ao longo da epístola: “Na

¹⁸³ “Jesus owes his whole existence, authority, identity, and purpose to God; he ‘originates’ from God, is begotten of God, belong eternally to the life and existence of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 296.

¹⁸⁴ CORDOVILLA PÉREZ, *El misterio trinitario de Dios*, p. 116.

¹⁸⁵ “As elsewhere in Romans, ‘brothers’ refers to female as well as male believers”. JEWETT, Robert. *Romans: A Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006, p. 529.

¹⁸⁶ LACUGNA, *Jesus in Trinitarian Perspective*, p. 80.

¹⁸⁷ O’BRIEN, P. T. Primogênito. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. *Dicionário de Paulo e suas cartas*. 2.ed. São Paulo: Paulus/Vida Nova/Loyola, 2008, p. 1003-1004.

¹⁸⁸ O’BRIEN, *Primogênito*, p. 1005.

¹⁸⁹ Seguimos a subdivisão da Carta aos Romanos proposta em: JEWETT, *Romans*, p. viii.

¹⁹⁰ Segundo Robert Jewett, a carta aos Romanos é considerada um exemplar da retórica antiga, na qual normalmente se articulavam cinco elementos, visando persuadir a “audiência”: “invenção, disposição, elocução, memória e destinação”. No que se refere à disposição, um discurso, composto de modo lógico, deveria conter uma introdução (*exordium*), uma seção intermediária (*probatio*) na qual se oferecem “as provas sobre o caso que está em discussão” e que, geralmente, vem “encabeçada por uma *propositio*”, e uma conclusão (*peroratio*) (JEWETT, *Romans*, p. 23 e 29).

verdade, eu não me envergonho do Evangelho: ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego. Porque nele a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: O justo viverá da fé” (1,16-17). Daí em diante, Paulo apresentará “provas” (*probatio*) de que o Evangelho é “força salvadora de Deus” para judeus/ias e gregos/as, bem como as implicações dessas afirmações de fé para as/os cristãs/ãos. Cada “prova” é desenvolvida em uma das quatro seções que compõe a carta: 1,18–4,25; 5,1–8,39; 9,1–11,36; 12,1–15,13. Finalmente, segue-se a conclusão (*peroratio*) da epístola (15,14–16,23).

Na seção que aqui nos interessa (5,1–8,39), Paulo argumenta sobre “a vida em Cristo como um novo sistema de honra que substitui a busca por status por meio da conformidade com a Lei”¹⁹¹. Na última parte de sua argumentação (8,18-30), a atenção do Apóstolo se volta para as questões relativas ao “sofrimento esperançoso dos/as filhos/as de Deus”¹⁹². Uma série de elementos indicam a continuidade entre essa perícope (8,18-30) e a anterior (8,1-17):

O tema da filiação de 8,14-15 é levado adiante nos v. 19 e 23; o esquema de glorificação de 8,17 é retomado nos v. 18, 21, 30; e o tema do Espírito continua ao longo do cap. 8. Tal como no início da última períope, esta é aberta com uma tese sobre o sofrimento à luz da glória futura (8,18), que elabora os dois temas anunciados no final do versículo anterior. A tese é desenvolvida em duas seções principais: v. 19-27 que lida com a temática do sofrimento, e v. 28-30, com a temática da glória¹⁹³.

É, portanto, ao redor da relação entre sofrimento presente e glória futura que Paulo proclama, em tom de clímax¹⁹⁴:

E nós sabemos que Deus coopera em tudo para bem daqueles que o amam, daqueles que são chamados segundo o seu desígnio. Porque os que de antemão ele conheceu, esses também os predestinou a serem conformes à imagem do seu Filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos. E os que predestinou, também os chamou; e os que chamou, também os justificou, os que justificou, também os glorificou. (Rm 8,28-30).

Assim sendo, o Filho de Deus, embora Unigênito, pode ser também chamado de “primogênito” em relação àqueles/as com quem partilha sua filiação: “Visto que Cristo

¹⁹¹ “Life in Christ as a new system of honor that replaces the search for status through conformity to the law”. JEWETT, *Romans*, p. 372.

¹⁹² JEWETT, *Romans*, p. 504.

¹⁹³ “The theme of sonship in 8:14-15 is carried forward in vv. 19 and 23; the glorification scheme in 8:17 is picked up in vv. 18, 21, 30; and the theme of the Spirit continues throughout chap. 8. Just as at the beginning of the last pericope, this one opens with a thesis concerning suffering in the light of future glory (8:18), which elaborates the two themes announced at the end of the preceding verse. The thesis is developed in two major sections: vv. 19-27 dealing with the motif of suffering, and vv. 28-30 with the motif of glory”. JEWETT, *Romans*, p. 506.

¹⁹⁴ JEWETT, *Romans*, p. 507.

manifestou a recuperação da imagem divina agindo como o verdadeiro filho de Deus, ele se tornou o *πρωτότοκος* (‘primogênito’), o preeminente de ‘muitos irmãos’, [...] tanto homens quanto mulheres”¹⁹⁵. Por isso, a filiação divina – e com ela a irmandade universal – é a herança de Deus, partilhada por Cristo (Rm 8,16-17):

O propósito do Pai (“a fim de que este seja o primogênito de uma multidão de irmãos”) era que seu Filho primogênito [...] não gozasse sozinho os privilégios familiais, mas fosse o chefe de uma multidão de irmãos e irmãs (cf. Ex 4,22, onde Israel é o filho primogênito de Deus) que, por meio dele, se tornaram filhos [e filhas] de Deus¹⁹⁶.

A primogenitura de Jesus Cristo em relação a seus/suas muitos/as irmãos e irmãs pode ser mais bem esclarecida à luz do hino cristológico de Cl 1,15-20¹⁹⁷, no qual Jesus é nomeado como *prōtotokos* em duas ocasiões. “A expressão ‘primogênito de toda criatura’ (*prōtotokos pasēs kitseōs*, Cl 1,15) ocorre no segundo verso do hino colossense [...] e fala do relacionamento de Cristo com a criação”¹⁹⁸. Nesse contexto, a palavra “primogênito” poderia transmitir uma impressão equivocada, sugerindo que o Filho foi também criado. No entanto, a sequência do hino esclarece que “nele foram criadas todas as coisas” (Cl 1,16). Portanto, ainda que seja *prōtotokos*, “Cristo é único, distinto de toda a criação (cf. Hb 1,6¹⁹⁹). Ele é anterior àquela criação e também superior a ela, pois é seu Senhor”²⁰⁰.

Na segunda parte do hino, encontra-se a “expressão ‘o Primogênito dentre os mortos’ (*prōtotokos ek tōn nekōn*, Cl 1,18)”, vinculada aos termos precedentes e aos subsequentes, respectivamente “ele é o princípio (*archē*)” e “tendo em tudo a primazia”²⁰¹. Percebe-se, assim, que primogenitura, *archē* e primazia estão correlacionados²⁰²: tendo a primazia em passar pela morte – mas nela não permanecendo (At 2,22) –, o Filho Unigênito se faz também Primogênito de muitas/os, a quem antecede como *arché*, como primícia na ressurreição (1Cor 15,20).

¹⁹⁵ “Since Christ demonstrated the recovery of the divine image by acting as the true child of God, he became the *πρωτότοκος* (“firstborn”), the preeminent of “many brothers”, [...] both male and female”. JWETT, *Romans*, p. 529.

¹⁹⁶ O’BRIEN, Primogênito, p. 1005.

¹⁹⁷ “Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, no céu e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste. É a Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo. É o Princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia, pois nele aprovou a Deus fazer habitar toda a Plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue de sua cruz” (Col 1,15-20).

¹⁹⁸ O’BRIEN, Primogênito, p. 1004.

¹⁹⁹ “E ao introduzir o Primogênito no mundo, diz [Deus] novamente [...]” (Hb 1,6a).

²⁰⁰ O’BRIEN, Primogênito, p. 1004.

²⁰¹ O’BRIEN, Primogênito, p. 1004.

²⁰² O’BRIEN, Primogênito, p. 1004.

Assim, a partir dos “paralelos litúrgicos” de Rm 8,28-30 que encontramos em Cl 1,15-20 e Hb 1,1-6, podemos afirmar que “tanto a criação quanto [a morte e] a ressurreição de Cristo estão envolvidas em seu status como ‘primogênito’”²⁰³. Também no encontro do Ressuscitado com Maria Madalena percebemos a expressão de que Jesus partilha conosco a filiação divina e, por ela nos abre as portas da irmandade universal: “Jesus lhe diz [a Maria]: [...] Vai [...] a meus irmãos e dize-lhes: Subo a meu Pai e vosso Pai; a meu Deus e vosso Deus” (Jo 20,17, grifos nossos).

Como Irmão mais velho, Jesus manifesta o que estamos chamadas/os a ser como filhas/os e irmãs/ãos: “É especialmente a expressão [...] ‘conformado à imagem de seu filho’ que aponta para um processo de transformação que começa no batismo, no qual um velho eu é sepultado e uma nova pessoa surge da água para viver doravante em Cristo, que era ele mesmo a imagem de Deus”²⁰⁴.

Essa transformação, portanto, não se restringe à ressurreição futura, mas acontece na medida em que “as/os fiéis cooperam com o Espírito” para que tudo concorra para o bem (Rm 8,26-27.29)²⁰⁵ e na medida em que esse mesmo Espírito realiza a transfiguração das/os irmãs/ãos, segundo a imagem de Jesus, o Cristo, o único Senhor, o Filho Unigênito do Pai, o Primogênito dentre muitas/os (2Cor 3,18; Rm 8,29). É esse Espírito, santo e transfigurador, que “com o Pai e o Filho é adorado e glorificado”, que será agora o centro de nossa reflexão.

²⁰³ “The liturgical parallels in Col 1:15-18 and Heb 1:1-6 indicate that both the creation and the resurrection of Christ are involved in his status as ‘firstborn’”. JWETT, *Romans*, p. 529.

²⁰⁴ “It is especially the wording [...] ‘conformed to the image of his son’ that points to a process of transformation that begins in baptism, in which an old self is buried and a new person arises out of the water to live henceforth in Christ, who was himself the image of God”. JWETT, *Romans*, p. 528-529. No capítulo 7 (seção 7.2), retornaremos a essa temática, aprofundando-a.

²⁰⁵ JWETT, *Romans*, p. 529.

4 CREIO NO ESPÍRITO SANTO: “HÁ UM SÓ CORPO E UM SÓ ESPÍRITO” (Ef 4,4)

A elaboração de uma teologia trinitária que segue o ritmo do Credo faz com que a reflexão sobre o Espírito Santo surja como terceiro momento de nosso percurso. Essa escolha diverge do caminho feito por nossas autoras de referência. Enquanto LaCugna, em *God for Us*, prioriza a tematização conjunta sobre a Trindade e aborda brevemente alguns aspectos sobre Jesus Cristo, o Espírito Santo e o Deus Vivo – com estes termos e nesta ordem –, Johnson, em *Aquela que é*, opta pela sequência Espírito, Jesus, Mãe¹, propondo “[...] uma teologia do Deus Triúno que brota da experiência do Espírito”².

Nosso posicionamento metodológico, porém, não significa que consideremos o Espírito “o terceiro de uma série”³, dando-lhe menos espaço ou importância na reflexão, já que – recorda-nos LaCugna – “assim como a cristologia deve informar a especulação trinitária, o mesmo deve acontecer com a pneumatologia”⁴.

Como um dos pressupostos deste capítulo, recorremos à reflexão de Johnson a respeito do sentido da palavra “Espírito” na tradição cristã:

Para se referir ao relacionamento transcendental de Deus que acontece no mundo, a teologia, seguindo uma opção entre inúmeras outras usadas nas Escrituras, emprega tradicionalmente a palavra Espírito: o Espírito, Espírito Santo, Espírito de Deus, e, com menos frequência, o Espírito de Cristo. O termo indica o poder que não procede da iniciativa humana, mas que a envolve e a cerca num relacionamento que faz com que tudo se torne possível [...].

Da mesma forma que todas as palavras usadas em relação a Deus, o termo Espírito é uma analogia, isto é, Deus é mais distinto do que igual a tudo quanto conhecemos no mundo do espírito. Todavia, as qualidades indefinidas e dinâmicas do termo fazem com que ele possa expressar a experiência humana de Deus, que transcende todas as coisas, ao mesmo tempo que permanece em comunhão com toda a realidade, numa dialética de presença e ausência que não conhece fronteiras⁵.

¹ “In inverting the traditional ordering of the three divine persons, starting with Spirit-Sophia who leads to Jesus-Sophia who leads to Mother-Sophia, Johnson accentuates God’s Spirit as the divine person first to encounter creation and human beings. In a feminist articulation of Trinity, not only is the Spirit linked with female expression, but so too are the first and second persons of the Trinity. All three divine persons are grounded in God’s Wisdom or Sophia. Aware of the importance, in Jesus’ life, of the Spirit guiding, enlightening and teaching the Christian community, Johnson pictures the Spirit as the divine person enabling human beings to recognize the divine, first within Jesus and then beyond” (BERGIN, Helen. Feminist Theologians and Pneumatology: An Enrichment of Vatican II. *Australian eJournal of Theology*, v. 21, n. 2, p. 155-169, Aug. 2014, p. 164).

² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 184.

³ “Christian doctrine has been marked by the constant tendency to subordinate the Spirit to Christ, as if the Spirit were the third of a series. Today we might be tempted toward the opposite: to subordinate Christ to the Spirit by making the Spirit stand apart, or making the Spirit the only point of contact with other religions” (LACUGNA, Response to John R. Sachs, p. 43).

⁴ “Just as christology must inform trinitarian speculation, so must pneumatology”. LACUGNA, *God for Us*, p. 282.

⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 197.

Introduzindo-nos em nossa reflexão sobre o Espírito Santo no contexto de uma teologia trinitária de viés feminista, destacamos ainda o trecho da carta aos Efésios que faz parte do título deste capítulo: “há um só Corpo e um só Espírito” (Ef 4,4). Evidencia-se aí, ainda que de modo embrionário, algo que está patente no terceiro artigo do Credo⁶: a articulação entre o Espírito Santo e a vida cristã. Igreja, batismo, remissão dos pecados, ressurreição dos mortos e vida eterna são, segundo a fé professada, “desdobramentos” do ser e da atuação do Espírito de Deus⁷. Embora não tematizemos especificamente tais desdobramentos, intencionamos apontar algumas repercussões da ação do Espírito Santo na vida de cristãos e cristãs⁸, juntamente com a reflexão sobre termos que caracterizam o ser e o atuar do Espírito de Deus (4.3). Antes, porém, retomaremos a discussão teológica sobre a inquietante ausência do Espírito Santo por séculos na teologia cristã (4.1), bem como o debate sobre o uso de termos femininos referidos ao Espírito de Deus (4.2).

4.1 “Esquecimento” do Espírito Santo na tradição católica

A rotineira ausência de uma reflexão adequada sobre o Espírito Santo na teologia cristã⁹, especialmente na tradição católica, notável sobretudo no segundo milênio do cristianismo, foi um tema amplamente tratado por teólogos/as a partir da segunda metade do século XX¹⁰. Consideramos, no entanto, ser necessário retomar, ainda que brevemente, alguns elementos a esse respeito, tendo em conta que “desequilibradas as missões do Filho e do Espírito dentro da

⁶ Terceiro artigo do Credo Apostólico: “Creio no Espírito Santo; na santa Igreja Católica; na comunhão dos Santos; na remissão dos pecados; na ressurreição da carne; e na vida eterna. Amém”. Terceiro artigo do Credo Niceno-Constantinopolitano, na versão da Igreja Católica: “Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida, e procede do Pai e do Filho; e como o Filho é adorado e glorificado: ele que falou pelos profetas. Creio na Igreja, una, santa, católica e apostólica. Professo um só batismo para a remissão dos pecados e espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo que há de vir. Amém” (RITUAL da Iniciação Cristã de Adultos. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2019, p. 74-75).

⁷ “Second, Basil’s understanding of the divinity of the Holy Spirit is thoroughly ‘economic’: the Spirit is what the Spirit *does*”. LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 6.

⁸ Desse modo, anunciamos o que será propriamente abordado no capítulo 7 desta pesquisa, especialmente na seção 7.3.

⁹ “Hay que distinguir claramente entre la acción del Espíritu en la Iglesia y la reflexión teológica sobre él, la llamada ‘pneumatología’. La primera siempre ha existido, aunque la segunda se haya debilitado y olvidado. El Espíritu del Señor no ha dejado de dar vida a cada cristiano y a toda la comunidad eclesial, ni ha dejado de producir frutos de santidad” (CODINA, Víctor. *Creo en el Espíritu Santo: Pneumatología narrativa*. Santander: Sal Terrae, 1994, p. 42).

¹⁰ Para mencionar apenas algumas das obras sobre o tema: CODINA, *Creo en el Espíritu Santo*; SESBOÜÉ, Bernard; *O Espírito sem rosto e sem voz*: breve história da teologia do Espírito Santo. Aparecida: Santuário, 2012; CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005; CONGAR, Yves. “Ele é o Senhor e dá a vida”. São Paulo: Paulinas, 2005; CONGAR, Yves. *O rio da vida (Ap 22,1) corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005.

Teologia trinitária, toda a reflexão sobre o mistério de Deus se vê afetada”¹¹. Faremos isso recorrendo principalmente a apontamentos feitos por Elizabeth Johnson e Maria Clara Bingemer.

Como descreve Johnson, “a história da doutrina mostra que o Espírito [...] foi o último a ser designado de forma explícita como divino”¹². Mesmo depois da formulação teológica a respeito da divindade do Espírito Santo, sistematizada no século IV e “oficialmente declarad[a] na confissão desenvolvida no credo niceno, [...] o Espírito não recebeu a devida atenção conforme esta mesma confissão”¹³. Bingemer, por sua vez, pontua que esse processo foi mais acentuado no Ocidente cristão, em que a reflexão teológica “configurou-se, após o século IV e até o século XX, por uma primazia quase absoluta do Filho [...], chegando às raias de um cristomonismo”¹⁴. Por outro lado, “a pneumatologia oriental cresceu e desabrochou ricamente”¹⁵.

Johnson detalha tal percurso na teologia latina, indicando alguns marcos históricos significativos. “Nos tratados medievais do Ocidente, após o rompimento com o Oriente, o Espírito é tratado ‘em terceiro lugar’, depois de tratadas em detalhe as questões em torno da criação divina e da redenção e do relacionamento complexo entre o Pai e o Filho”, deixando a teologia do Espírito num estado embrionário¹⁶. Conforme sintetiza LaCugna, “é sempre uma fraqueza no esquema latino que o Espírito Santo pareça supérfluo”¹⁷.

A reflexão pneumatológica “sofreu mais uma contração depois da cisão ou cisma eclesiástico do século XVI no Ocidente”¹⁸. A partir desse período, “a teologia e a piedade protestante tradicionalmente privatizaram a extensão da atividade do Espírito, concentrando-se na obra da justificação e da santificação do Espírito na vida do crente”¹⁹. Já “a teologia católica posterior ao Concílio de Trento [...] pendeu tradicionalmente para o lado oposto, para a institucionalização do Espírito, restringindo muito firmemente a atividade do Espírito ao ofício eclesiástico e ao ministério ordenado”²⁰. Para exemplificar essa “institucionalização”, Johnson menciona a estruturação dos tratados nos manuais neoescolásticos, cuja sequência temática se organizava em blocos: Deus, Cristo, Igreja. Dessa forma, conclui a autora, assegurava-se que

¹¹ BINGEMER, *O amor escondido*, p. 56.

¹² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 192.

¹³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 192-193.

¹⁴ BINGEMER, *O amor escondido*, p. 54.

¹⁵ BINGEMER, *O amor escondido*, p. 54.

¹⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 193.

¹⁷ “It is always a weakness in the Latin scheme that the Holy Spirit seems superfluous”. LACUGNA, *God for Us*, p. 282.

¹⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 193.

¹⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 193.

²⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 194.

“a liberdade fundamental do Espírito [era] controlada pela subordinação à ordem e à disciplina eclesiástica”²¹.

O vazio deixado pela “ausência” do Espírito na reflexão teológica – com suas significativas repercussões na configuração institucional da Igreja Católica e na práxis cristã – levou, em certo sentido, a “uma busca de substituição de sua presença e de tudo que ela conota [...] pela figura de Maria de Nazaré, Nossa Senhora, mãe de Jesus e mãe de Deus”²². A esse respeito, Johnson aponta:

[...] diz-se que ela [Maria] está espiritualmente presente para guiar e inspirar; que ela forma Cristo nos fiéis e é o elo de ligação entre eles e Cristo; e que alguém vai a Jesus por Maria. Nas Escrituras, estas são ações próprias do Espírito Santo. Além disso, Maria é chamada a intercessora, a medianeira, a auxiliadora, a advogada, a defensora, consoladora e conselheira, funções que bíblicamente pertencem ao Paráclito (Jo 14,16.26; 15,26; 16,7)²³.

Mencionando ainda um trecho da Carta Encíclica *Iucunda Semper Expectatione*, do papa Leão XIII²⁴, a autora critica a substituição, evidenciada nesse documento magisterial, “do Espírito por Maria, no dom trinitário da graça para o mundo”²⁵.

Por conseguinte, “o efeito cumulativo desta tradição pneumatológica ocidental bastante pobre foi que toda a extensão da realidade e da atividade do Deus Espírito ficou praticamente perdida por parte da maioria da consciência teológica cristã”²⁶. Como pondera Johnson, esse fato leva a uma conclusão desconcertante:

O que se está negligenciando nada mais é do que o próprio mistério do envolvimento pessoal de Deus com o mundo em sua história de amor e desventura; nada mais do

²¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 194.

²² BINGEMER, O amor escondido, p. 57-58. Yves Congar reconhece alguns desvios ao longo da história do cristianismo, mas considera essa leitura exagerada e pondera sobre a profunda relação entre Maria e o Espírito Santo: “Ora, o papel de Maria situa-se *dentro* da função do Espírito Santo, que a fez mãe do Verbo encarnado, que é o princípio de toda santidade e da comunhão dos santos. No ‘mistério cristão’, Maria possui de modo supereminente o lugar de modelo da Igreja e de intercessão universal. É nela que se realiza a obra do Espírito. É por isso que os cristãos desejam modelar a própria vida à imagem daquela que acolheu Cristo e o deu ao mundo, rezando a ela para que isso se realize neles. Eles esperam isso do próprio Cristo, que age por seu Espírito, mas com o sentimento de que Maria é cooperadora na ação deles, como modelo e intercessora. Daí essa experiência mariana que envolve com um realismo concreto e caloroso a experiência deles da graça de Cristo e de seu Espírito, pois a comunicação de Cristo é acompanhada de uma memória mariana, e o mistério cristão ficaria sem uma dimensão se excluísse ou preterisse a função de Maria. Maria é, em seu plano, a primeira agraciada, associada à ação soberana do Espírito. Os protestantes têm razão de recusar uma atribuição a Maria aquilo que pertence unicamente a Deus, mas eles errariam ao se fecharem para aquilo que católicos e ortodoxos testemunham do benefício que traz para a vida deles em Cristo uma discreta influência mariana” (CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 215).

²³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 194.

²⁴ “Toda graça concedida aos seres humanos tem três graus de ordem; por quanto por Deus ela é comunicada a Cristo, de Cristo, ela passa para a Virgem, e da Virgem, desce até nós” (ISE, n. 5).

²⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 194.

²⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 195.

que a presença poderosa de Deus dialeticamente ativa desde o começo do mundo, durante toda a história e até o final dos tempos, suscitando a práxis da vida e da liberdade. Esquecer o Espírito não significa ignorar uma terceira hipótese nebulosa e sem feições, mas o próprio mistério de Deus mais próximo de nós do que nós mesmos, que vem até nós e passa entre nós, em sua misericordiosa ação vivificante e libertadora²⁷.

Na tradição católica, somente a partir do Concílio Vaticano II será recuperada a importância da reflexão sobre o Espírito Santo na teologia trinitária, na eclesiologia e em outras áreas da teologia, “procurando assim superar o esquecimento pneumatológico do segundo milênio e suas consequências negativas”²⁸.

De modo geral, teólogos/as da segunda metade do século XX apontaram para o fato de que o Espírito Santo parece não ter “um nome próprio”, sendo reconhecido, “geralmente numa linguagem colorida, como o Deus desconhecido”²⁹. Esse “esquecimento” do Espírito pode ser notado também em teólogas feministas de “primeira geração”, como Rosemary Reuther, por exemplo. Em sua emblemática obra *Sexism and God-Talk*, publicada em 1983, Reuther percorre as principais áreas teológicas a partir da perspectiva feminista. Seu “tratado” de teologia, no entanto, carece de um capítulo sobre pneumatologia³⁰.

É especialmente nas últimas duas décadas do século XX que o movimento de renovação teológica, impulsionado pelo Concílio Vaticano II, vai desencadear reflexões pneumatológicas de grande relevância³¹. E será nesse contexto que algumas teólogas feministas irão advogar pela legitimidade e importância de expressões femininas – como *Ruah* e *Sofia* – para se referir a Deus e, de modo particular, à terceira pessoa da Trindade.

²⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 196.

²⁸ BINGEMER, O amor escondido, p. 59.

²⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 195. Johnson elenca alguns exemplos do que ela nomeia como “linguagem colorida”: “O Espírito é ‘sem face’, como se expressa Walter Kasper; algo {‘sombrio’}, nas palavras de John Macquarrie; {até mesmo ‘fantasmagórico’}, um algo ou um outro vago, segundo Georgia Harkness. Das três pessoas divinas, o Espírito é a mais ‘anônima’, na opinião de Norman Pittenger, {de fato}, o ‘relacionamento pobre’ na Trindade. Muitos escreveram sobre o Espírito Santo como o ‘desconhecido’, ou, pelo menos, o Deus ‘semiconhecido’, como destacou Yves Congar. Segundo a análise de Joseph Ratzinger, a doutrina sobre o Espírito Santo ficou ‘desamparada’ no Ocidente; quando ela aparece, observa Wolfhart Pannenberg, parece curiosamente ‘diluída’ na sua plenitude bíblica. G.J. Sirks chega a denominar a doutrina sobre o Espírito de ‘Cinderela’ da teologia” (JOHNSON, *Aquela que é*, p. 195. Precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 130).

³⁰ Os temas abordados no livro são: “método, fontes e normas da teologia feminista”; linguagem sobre Deus e patriarcado (que inclui uma incipiente teologia trinitária); teologia da criação; antropologia teológica; cristologia; mariologia; eclesiologia; pecado e conversão; ministério e comunidade; modos feministas de compreensão da sociedade; escatologia; mulher e corporeidade (REUTHER, *Sexism and God-Talk*, p. ix-xi).

³¹ Também na vida das Igrejas cristãs, este período histórico está marcado pela efervescência de espiritualidades e agregações eclesiás marcadamente pneumatológicas ou, como são mais comumente conhecidas, (neo)pentecostais.

4.2 *Ruah*³² e *Sofia*³³: prêmios de consolação?

O uso de imagens femininas na teologia trinitária é abordado de modos diversos entre as feministas. Especificamente no que se refere à prioridade – e/ou exclusividade – do termo feminino *Ruah* para se referir ao Espírito Santo, compreendemos ter havido algumas etapas no pensamento teológico feminista. E é sobre essas etapas que discorreremos a seguir, finalizando com nossa opção a esse respeito, que integra o conjunto da proposta de teologia trinitária feminista que estamos desenvolvendo nesta investigação.

4.2.1 A “descoberta” de expressões femininas referidas ao Espírito Santo

Como bem sintetiza Elisabeth Schüssler Fiorenza, nas décadas de 1990 e 2000, “as feministas descobriram e recriaram a tradição submersa da Divina Sabedoria em todo seu esplendor e em todas as suas possibilidades”. A autora explicita que, “na Bíblia Hebraica, Espírito (*Ruah*), Presença (*Shekinah*) e Sabedoria (*Chokmah*) são três termos gramaticalmente femininos”. Tais termos se referem a figurações femininas similares, “que expressam a presença salvadora de Deus no mundo. Significam aquele aspecto do Divino que está envolvido nos assuntos da humanidade e da criação”³⁴.

Maria Clara Bingemer, por exemplo, recorre a essa figuração feminina em alguns de seus artigos, dentre os quais destacamos o seguinte trecho:

³² “A designação do Espírito de Deus nos textos gregos da Septuaginta e do Novo Testamento é feita especialmente pelo termo *pneuma* – que significa vento, sopro e ar – seguido de outras metáforas como fogo ou água (Gn 1,2, Sb 1,7, Is 11,2-5, Mt 3,11, Lc 3,16, Jo 7,37-39, At 2,3). O termo *pneuma*, nesses casos, traduz o substantivo hebraico *ruah*, que tem o mesmo sentido vocabular, porém enraizado no espaço-tempo da cultura semita do Antigo Testamento, de onde brota a compreensão do Espírito Santo no judeo-cristianismo. O hebraico *ruah*, por sua vez, equivale a *ruha* em siríaco e a *ruuh* em árabe, tendo o mesmo significado de vento e sopro nessas línguas irmãs, como manifestações naturais e metáforas teológicas do Espírito de Deus. [...] Longe desse terreno cultural, há a tradução latina *spiritus* (adotada pela Vulgata) que, estranha [ao] radical semita r-h, deverá recorrer ao sentido original do termo hebraico-aramaico para ser corretamente interpretada toda vez que retratar o Espírito Santo no texto bíblico” (MAÇANEIRO, Marcial. Para uma arqueologia do Espírito na tradição semita: *Ruah – Ruha – Ruuh. Reflexão*, Campinas, v. 45, p. 1-16, jun. 2020, p. 2-3).

³³ “*Sofia*” é a transliteração do termo grego *σοφία*, que significa “sabedoria”. Assim como acontece com “*Ruah*”, a maioria das feministas, escrevendo nos mais diversos idiomas, opta pelo uso da expressão grega transliterada e, por isso, recorreremos também a tal termo em algumas ocasiões. Usaremos *Sofia* em itálico, exceto quando, em citações literais, essa não for a opção das autoras.

³⁴ “In the past two decades feminists have rediscovered and recreated the submerged traditions of Divine Wisdom in all their splendor and possibilities. [...] In the Hebrew Bible, Spirit (*Ruach*), Presence (*Shekinah*), and Wisdom (*Chokmah*) are all three grammatically feminine terms. They refer to very similar female figurations who express G*d's saving presence in the world. They signify that aspect of the Divine which is involved in the affairs of humanity and creation” (SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 221).

Tendo no AT o significado básico de *vento*, *espírito*, o termo hebreu *ruah* é, quase sempre, feminino. Com várias acepções e conotações, desde a brisa suave ao vento mais violento (cf. 1Rs 19,11; Is 57,13 e outros) da epifania e teofania mais assustadoramente luminosa (Ez 1,4; Dn 7,2) até o próprio respirar de Javé, a própria vida, o sopro de Javé por assim dizer materializado, a *ruah* é esta presença do próprio Deus, portadora e causadora de vida, movimento e alteração.

Uma ocasião da presença da *ruah* divina nos retém especialmente a atenção. Trata-se do movimento da criação do mundo (Gn 1,2), quando a *ruah* pária e plana sobre as águas do caos primitivo [...]. A *ruah*, Espírito de Deus, aparece aí, portanto, como a Grande Mãe que, de suas amorosas e fecundas entranhas, dá à luz e faz eclodir o universo³⁵.

Johnson, por sua vez, recorda que, na Bíblia, usa-se “a mesma palavra hebraica, *ruah*, tanto para o Espírito divino como para o espírito humano, sendo que este último lembra o ar que uma pessoa viva inspira e expele, bem como aquela força absolutamente vital, [...] que estabelece a identidade e [...] transmite vivacidade”³⁶. Segundo a autora, assim como outras imagens e simbologias femininas para Deus, também a relação entre Espírito Santo e feminino recebeu pouca importância no cristianismo³⁷.

No entanto, fragmentos dessa relação – e seus desenvolvimentos na espiritualidade e na teologia – foram recuperados por muitas teólogas feministas nas últimas décadas. Assim como outras autoras, Johnson destaca registros da tradição siriaca dos séculos III-IV em que aparecem “imagens femininas para caracterizar o Espírito de Deus”³⁸:

Na Cristandade siriaca³⁹, a imagem do Espírito era comumente a da ave que protegia os filhotes com as asas. Entre outras atividades maternais, o Espírito gera Jesus para a vida, ao ser concebido no útero de Maria, transmite-lhe o poder para a sua missão aqui na terra, por ocasião do batismo, e faz renascer os fiéis no seio da fonte batismal⁴⁰.

Além dessas ocorrências, destacam-se trechos do Evangelho segundo os Hebreus (apócrifo do início do século II), mencionados por Clemente de Alexandria, Orígenes e Jerônimo⁴¹, bem como breves extratos do “Pastor de Hermas” e de textos de Teófilo de

³⁵ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 353.

³⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 197.

³⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 134.

³⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 133.

³⁹ Johnson (*Aquela que é*, p. 133-134) menciona dois exemplos de preces dirigidas à *Ruah*, sendo a segunda inserida no contexto litúrgico: “Como as asas das pombas estendidas sobre os filhotes, e os bicos dos filhotes voltados para os bicos maternos, assim também se estendem as asas do Espírito sobre o meu coração”; “O mundo vos contempla como uma mãe cheia de misericórdia. Trazei convosco a calma e a paz, e estendei as asas por sobre nossos tempos pecaminosos”. Bingemer (A Trindade a partir da perspectiva da mulher, p. 92), por sua vez, cita um trecho cuja autoria é geralmente atribuída ao padre siriaco Macário: “O Espírito é nossa mãe porque o Paráclito, o Consolador, está pronto a nos consolar como uma mãe ao seu filho (Is 66,13) e porque os crentes são ‘renascidos’ do Espírito e são assim os filhos da mãe misteriosa, o Espírito (Jo 3,3-5)”.

⁴⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 133.

⁴¹ CONGAR, *O rio da vida (Ap 22,1) corre no Oriente e no Ocidente*, p. 215.

Antioquia, Irineu de Lião, Melitão de Sardes, dentre outros⁴². A partir desses exemplos, algumas autoras supõem, então, que o uso de imagens femininas, especialmente maternas, para referir-se ao Espírito Santo fosse estendido no cristianismo da antiguidade⁴³, o que dificilmente pode ser comprovado.

Na interpretação de grande parte das teólogas feministas – com as quais estamos de acordo –, “com o passar do tempo, a maioria dessas imagens maternais se desviaram do Espírito e se concentraram na figura da própria Igreja [...] e na figura de Maria, Mãe de Jesus, venerada também com Mãe dos fiéis”⁴⁴, em algumas tradições cristãs. Desse modo, “o símbolo da maternidade do Espírito entrou praticamente no esquecimento, junto com a eficácia do Espírito/*Shekinah*, como termo para evocar a presença e a atividade divina sob a forma feminina”⁴⁵. A recuperação dessa “tradição esquecida”⁴⁶, porém, proporciona elementos “para uma linguagem emancipadora em relação a Deus”⁴⁷.

Na elaboração de tal linguagem, outra figura priorizada pelas teólogas feministas é a “Divina Sabedoria”, cujos “caminhos são caminhos de justiça e bem-estar”⁴⁸. Schüssler Fiorenza é uma dessas autoras que, como biblista, articula a Sabedoria como um dos eixos principais de sua reflexão. Segundo ela,

tanto nos discursos bíblicos como nos discursos religiosos contemporâneos, a palavra “sabedoria” tem um duplo significado: pode referir-se a uma qualidade de vida e de um povo e/ou pode referir-se a uma figuração do Divino. [...] Ambos os significados, o de capacidade (sabedoria) e o de personificação feminina (Sabedoria), são cruciais para articular uma teologia cristã feminista e uma espiritualidade global⁴⁹.

Schüssler Fiorenza comenta ainda que a reflexão teológica sobre a Sabedoria Divina foi elaborada especialmente pelas teólogas católicas, desempenhando ainda um papel significativo entre teólogas ortodoxas, “mas nem tanto na teologia protestante ocidental moderna”⁵⁰. Elizabeth Johnson é, sem dúvida, uma das principais referências nessa temática. Embora a

⁴² VAN OORT, Johannes. The Holy Spirit as feminine: Early Christian testimonies and their interpretation. *HTS Theological Studies*, Cape Town, v. 72, n. 1, p. 1-6, Aug. 2016, p. 2-3.

⁴³ VAN OORT, The Holy Spirit as feminine, p. 5.

⁴⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 134.

⁴⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 134.

⁴⁶ Aplica-se, desse modo, o segundo passo do método teológico feminista, conforme a sistematização de Elizabeth Johnson. Ver capítulo 1, seção 1.2.2.

⁴⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 134.

⁴⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, *The Power of the Word*, p. 222.

⁴⁹ “In biblical as well as in contemporary religious discourses, the word “wisdom” has a double meaning: it can either refer to a quality of life and of a people and/or it can refer to a figuration of the Divine. [...] Both word meanings, that of capability (wisdom) and that of female personification (Wisdom), are crucial for articulating a feminist Christian the*logy and global spirituality”. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Power of the Word*, p. 222.

⁵⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, *The Power of the Word*, p. 221-222.

autora relate a Sabedoria com cada uma das pessoas divinas, como apontamos no capítulo anterior⁵¹, daremos maior atenção à relação estabelecida por ela entre *Ruah* e *Sofia*:

A presença universal da Sabedoria é análoga ao Espírito de Deus, na medida em que ela enche o mundo todo: “Pois a Sabedoria é mais ágil do que qualquer outro movimento; por sua pureza ela penetra e enche todas as coisas” (7,24⁵²), e põe no caminho reto as pessoas: “Quem teria conhecido o vosso conselho, se vós mesmo não houvesseis dado a Sabedoria, e não tivésseis enviado do alto o vosso espírito santo?” (9,17). Estes e outros textos alusivos, que trazem o Espírito e a Sabedoria praticamente ao ponto de identidade, fortalecem ainda mais a propriedade de se falar do Espírito em imagens femininas, em razão do indubitável simbolismo feminino de Sofia⁵³.

Para Johnson, tanto *Ruah* quanto *Sofia* são “símbolos da energia de Deus envolvido na vivificação cósmica universal”⁵⁴. Elas são “inspiradoras da palavra profética da justiça, renovadoras da terra e do coração humano”, o que leva “à identificação íntima dos símbolos entre si”, percebida de modo peculiar no Livro da Sabedoria⁵⁵.

Embora leve em consideração que os termos que identificam a Sabedoria Divina sejam gramaticalmente femininos – “em hebraico, *hokmah*; em grego, *σοφία*; em latim, *sapientia*” –, Johnson enfatiza que “isto nada determina” sobre a feminilidade de Deus⁵⁶. Para a autora, o que realmente importa é que “a descrição bíblica de Sabedoria é, ela própria, comumente feminina”⁵⁷:

[A Sabedoria é caracterizada] como irmã, mãe, bem-amada, dona-de-casa, pregadora, juíza, libertadora, promotora da justiça e uma infinidade de outros papéis femininos com os quais ela simboliza o poder transcendental que governa e traz um encantamento a este mundo. Ela impregna o mundo, tanto a natureza como os seres humanos, interagindo com todos eles e atraindo-os para o reto caminho da vida⁵⁸.

Segundo Johnson, “Sofia é a personificação feminina do próprio ser de Deus, no seu envolvimento com a criação e a salvação do mundo”⁵⁹. A autora chega a essa conclusão após demonstrar “a equivalência funcional entre a atuação de Sofia e a do Deus bíblico”⁶⁰. O que a

⁵¹ Ver capítulo 3, seção 3.2.2, p. 138, nota 77. Especificamente sobre “Jesus-Sofia” e como “a tradição da Sabedoria personificada desempenha um papel fundamental no desenvolvimento da cristologia” do/no Novo Testamento, consultar: JOHNSON, *Aquela que é*, p. 145-150.

⁵² As citações bíblicas deste trecho se referem ao livro da Sabedoria.

⁵³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 144.

⁵⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 143.

⁵⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 143.

⁵⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 134.

⁵⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 134.

⁵⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 134.

⁵⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 139.

⁶⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 139. Nas páginas 135-138, a autora explicita essa equivalência, mencionando textos significativos das Escrituras.

Sabedoria realiza “já é descrito em outras partes das Escrituras como campo de ação do Deus de Israel, sob a designação adorada e impronunciável de Javé”⁶¹.

4.2.2 Críticas feministas ao uso feminista de *Ruah* e *Sofia*

Sem desmerecer o valor que há em recorrer a termos femininos para se referir ao Espírito Santo, LaCugna e outras teólogas feministas são, porém, críticas a essa proposta:

Num estado inicial do feminismo cristão, houve algum entusiasmo pela recuperação de materiais siriacos que usavam imagens femininas para o Espírito. A Sabedoria, frequentemente associada ao Espírito Santo, é retratada como uma personificação feminina de Deus. Essa continua a ser uma linha de pensamento promissora, no sentido de que o Espírito Santo é a presença curativa, cuidadosa e amorosa de Deus na criação e na história. No entanto, [...] uma Trindade que é predominantemente (dois terços) masculina com uma dimensão feminina concede que Pai e Filho são, ou deveriam ser, representados unicamente como masculinos⁶².

Desse modo, “o que se pretende como corretivo, a saber, as imagens femininas de Deus ou do Espírito Santo, pode cair na mesma tendência literalizante das imagens masculinas”⁶³. Em vários de seus escritos, a autora assinala os perigos dessa proposta teológica, sendo um deles o fato de que o “chamado princípio feminino” permanece secundário e derivado do masculino⁶⁴. Outro risco se relaciona com a influência de uma teologia trinitária subordinacionista, desvio que está sempre “rondando” as elaborações teológicas cristãs. Já que, segundo essa perspectiva, “o Espírito é terceiro, a associação de imagens femininas apenas com o Espírito reforçaria a subordinação das mulheres na igreja e na sociedade”⁶⁵.

Embora seja uma das grandes defensoras do uso de imagens femininas na teologia trinitária, Johnson também aponta riscos similares:

Uma vez que esses símbolos [femininos], como se apresentam, estão inseridos num texto, numa cultura e numa tradição distorcidos pelo sexismo, não podem ser tomados

⁶¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 139.

⁶² “At an earlier state of Christian feminism there was some enthusiasm toward the recovery of Syriac materials that used feminine imagery for the Spirit. Wisdom, often associated with the Holy Spirit, is portrayed as a female personification of God. This continues to be a promising line of thought, in the sense that the Holy Spirit is God’s healing, caring, loving presence in creation and history. However, [...] a Trinity that is predominantly (two-thirds) male with one feminine dimension concedes that Father and Son are, or should be imaged, solely as masculine”. LACUGNA, Problems with a Trinitarian Reformulation, p. 339.

⁶³ “What is intended as a corrective, namely, feminine imagery for God or for the Holy Spirit, can fall into the same literalizing tendency as masculine imagery”. LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 246.

⁶⁴ LACUGNA, Problems with a Trinitarian Reformulation, p. 339.

⁶⁵ “[...] the Spirit is third, the association of feminine imagery solely with the Spirit would reinforce the subordination of women in church and society”. LACUGNA, God in Communion with Us, p. 105.

e usados sem antes passarem pelo fogo da crítica dos princípios feministas. Do contrário, o resultado geralmente é uma visão dos símbolos femininos como uma “complementação” dos símbolos gerados pela experiência masculina, o que, na realidade, faz com que os símbolos femininos continuem sendo suplementares, subordinados e estereotipados dentro de uma estrutura dualística⁶⁶.

LaCugna pondera ainda que, em muitos casos, “as características masculinas e femininas tendem a ser sexualmente estereotipadas, seja pela biologia (dar à luz) ou pelo comportamento (ser compassiva/o)”⁶⁷. Por isso, a autora sugere que “as atividades do Espírito não devem ser estereotipadas de acordo com papéis determinados pelo gênero para as mulheres”⁶⁸ e que “as imagens femininas e masculinas devem ser vistas como expressões de intimidade com Deus, e não como um determinante do sexo ou da bissexualidade de Deus”⁶⁹. E conclui sua crítica, reafirmando que “a questão aqui é que Deus não é fundamentalmente masculino com um lado feminino”⁷⁰. Além disso, como pontua Johnson, identificar “simplesmente o Espírito com o estereótipo ‘feminino’, deixa todo o símbolo de Deus essencialmente intacto e enquadra a mulher atual dentro de um ideal restritivo”⁷¹.

Outra importante crítica formulada por um grupo significativo de teólogas feministas refere-se a um elitismo implícito – e por vezes explícito – em determinados discursos sobre a Sabedoria. Segundo essas autoras, tais discursos associam a Divina Sabedoria à figura da “Lady”, a Dama da aristocracia ou a Senhora das camadas socioecononomicamente privilegiadas⁷². Por isso, “algumas teólogas [...] argumentaram que as feministas devem rejeitar a figura da Divina Senhora Sabedoria como uma criação masculina de elite que serve tanto interesses misóginos como elitistas”⁷³, que podem ser assim sintetizados:

⁶⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 156.

⁶⁷ “Masculine and feminine characteristics tend to be sex-stereotyped, either by biology (giving birth) or by behavior (being compassionate)”. LACUGNA, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, p. 245-246. Podemos ver um exemplo disso na seguinte citação: “É possível já vislumbrar na boca do próprio Jesus, no Evangelho de João, algumas referências ao Espírito que possuem acentos maternais. É o Espírito Santo quem não nos deixa ficar órfãos (Jo 14,19), que nos consola e exorta e conforta como mãe carinhosa (Jo 14,26). Mais adiante, ainda no NT, Paulo atribui ao Espírito funções que normalmente a mãe é que cumpre: ensinar-nos a que, como crianças, aprendamos a balbuciar o nome do Abba-Pai (Rm 8,15) e o nome do Senhor Jesus (1Cor 12,13); ensinar-nos o que devemos pedir e rezar como convém e como Deus gosta (Rm 8, 26)” (BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 354).

⁶⁸ “[...] the Spirit’s activities should not be stereotyped according to gender-determined roles for women”. LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 105.

⁶⁹ “Feminine and masculine imagery should be viewed as expressions of intimacy with God, not as a determinant of the sex or bisexuality of God”. LACUGNA, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, p. 246.

⁷⁰ “The point here is that God is not basically masculine with a feminine side”. LACUGNA, *The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology*, p. 246.

⁷¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 199.

⁷² SCHÜSSLER FIORENZA, *The Power of the Word*, p. 223-225.

⁷³ “Some feminist the*logians [...] have argued that feminist must reject the figure of Divine Lady Wisdom as an elite male creation that serves both misogynist and elitist interests”. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Power of the Word*, p. 223.

Associada a este culto da Dama Branca [e do “Eterno Feminino”] estava e está uma espiritualidade feminina de autoalienação, submissão, autoabnegação servicial, sentimentalismo, dependência, manipulação de poder, calúnia, impotência, beleza, regime corporal, duplicitade e desamparo – comportamentos “femininos” que são inculcadas na e através da socialização cultural, da direção espiritual e de disciplinas “ascéticas” seculares, tais como dieta e cirurgia estética⁷⁴.

Essa é uma crítica válida e que serve como alerta para a possível cooptação por parte do pensamento patriarcal de formulações originariamente feministas e com fins emancipatórios das mulheres. No entanto, como pondera Schüssler Fiorenza, “outras estudiosas especializadas em literatura sapiencial opuseram-se, com razão, a uma avaliação tão negativa das tradições da Sabedoria”⁷⁵. Segundo esse outro grupo de autoras, os discursos sobre a Sabedoria “estão permeados com ensinamentos de justiça” e são, geralmente, associados com as tradições profético-apocalípticas, configurando “um ethos cosmopolita, capaz de respeitar as particularidades locais sem abrir mão das reivindicações de universalidade”⁷⁶.

Além disso, “grande parte das tradições sapienciais dos evangelhos refletem a sabedoria popular que poderia muito bem ter sido articulada por e para mulheres”⁷⁷. Finalmente, as defensoras dessa perspectiva evidenciam que “as primitivas tradições de *Sofia*, que ainda podem ser rastreadas nas margens das primeiras obras cristãs, sugerem uma perspectiva que combina as tradições judaicas proféticas, a Sabedoria e a *basilea*”⁷⁸.

4.2.3 Na confluência entre *Ruah* Divina e Espírito Santo

Considerando os diversos posicionamentos das teólogas feministas especialmente sobre o uso do termo “Ruah”, bem como suas vantagens e desvantagens, os avanços que possibilita e os riscos que representa, acreditamos ser oportuno evidenciar nossa opção a respeito. Antes, porém, trazemos mais uma consideração de Elizabeth Johnson sobre o tema e, a seguir, uma ponderação de LaCugna.

⁷⁴ “Associated with this cult of the White Lady was and is a feminine spirituality of self-alienation, submission, service self-abnegation sentimentality, dependence, manipulating power, backbiting powerlessness, beauty, body regimen, duplicity, and helplessness – “feminine” behaviors which are inculcated in and through cultural socialization, spiritual direction and secular “ascetic” disciplines such as dieting and cosmetic surgery”. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Power of the Word*, p. 224.

⁷⁵ “Other scholars specializing in Wisdom literature have rightly objected to such a negative evaluation of the Wisdom traditions”. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Power of the Word*, p. 225.

⁷⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, *The Power of the Word*, p. 225.

⁷⁷ “[...] much of the sapiential traditions of the gospels reflect folk wisdom which very well could have been articulated by and for wo/men”. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Power of the Word*, p. 225.

⁷⁸ “[...] the earliest Sophia-traditions that still can be traced in the margins of early Christian works intimate a perspective that combines Jewish prophetic, Wisdom, and *basilea*”. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Power of the Word*, p. 225.

À luz de todo o âmbito das atividades do Espírito, a insuficiência dos esforços teológicos que associam a mulher ao Espírito simplesmente através das chamadas características ou traços femininos torna-se ainda mais patente. O Espírito é muito mais do que o feminino patriarcal estereotipado: ele é, nas palavras de um dos teólogos dos primórdios do Cristianismo⁷⁹, “inteligente, ilimitado no poder, ilimitado na grandeza, generoso em bondade, que o tempo não pode medir”. Quando a mulher é considerada *imago Dei* tendo em vista *{a Ruah-Sofia}*, entra em foco a possibilidade da integridade feminina além da dicotomização. {Segundo a imagem da *Ruah-Sofia*, são capacidades das mulheres} não apenas a presença criadora, mas também recriadora, não somente a atividade de criar e educar os filhos {e filhas} mas também de fazer justiça, não apenas o poder de sustentar mas também de libertar, não apenas o relacionamento mas também a liberdade. O que o Espírito proporciona é um símbolo de plenitude, e não apenas a redução para o primeiro aspecto desses pares supramencionados, que têm valor em si mesmos, mas, na maioria das vezes, é considerado um ideal apenas parcial da existência da mulher⁸⁰.

Como indicamos em outro momento⁸¹, LaCugna é partidária da utilização de expressões caracterizadas por ela como “iconoclasticas” ou “apofáticas”⁸²: seja pelo uso de termos aparentemente contraditórios (como o já mencionado “útero do Pai”) ou da alternância de palavras masculinas e femininas na mesma frase, em uma combinação que não obedece às normas do idioma (como, por exemplo, “o Espírito Santo, pela sabedoria que é própria dela...”). Além disso, a autora pondera:

[...] masculino e feminino são termos intrinsecamente relacionais. A nossa criação à imagem de Deus como homem e mulher refere-se ao caráter inherentemente *relacional* da nossa humanidade e da divindade, e não ao sexo *per se*. Portanto, os termos relacionais usados *in divinis*, como pai ou filho, ou Espírito como Mãe, devem ser tomados para indicar a relationalidade essencial de Deus e os diferentes modos pelos quais essa relationalidade pode ser expressa⁸³.

Tendo presente todas essas considerações, em alguns momentos, utilizaremos “a *Ruah Divina*” como sinônimo de “o Espírito Santo”, seja para proporcionar a alternância defendida por LaCugna e por nós também valorizada, seja para promover, na teologia trinitária, a legitimidade de imagens femininas e da linguagem em feminino, como propõe Johnson. Esclarecemos ainda que, em inglês, em todo o capítulo sobre o Espírito Santo de *Aquela que é*,

⁷⁹ A citação feita por Johnson é de Basílio de Cesareia, em sua obra *De Spiritu Sancto*.

⁸⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 220. Precisões e correções na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 148.

⁸¹ Ver capítulo 2, seção 2.3.3, p. 120-121.

⁸² “A sufficiently apophasic use of feminine as well as masculine imagery can free the Christian community, not only in how it imagines God but also in how it images God in the patterns of its community life” (LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 246).

⁸³ “[...] male and female are intrinsically relational terms. Our creation in the image of God as male and female refers to the inherently *relational* character of our humanity and of divinity, not to sex *per se*. Therefore, relational terms used *in divinis*, such as father or son, or Spirit as Mother, should be taken to indicate the essential relationality of God and indicate different modes in which that relationality can be expressed”. LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 246.

Johnson usa *she/her* (ela/dela), detalhe importante e significativo que se perde quando se traduz “the Spirit” por “o Espírito”, acarretando a concordância no masculino de todos os termos relacionados. Para maior fidelidade à proposta da autora, privilegiaremos, portanto, traduzir “Spirit-Sophia” como “Ruah-Sofia”.

4.3 Espírito de Deus: comunhão, liberdade, dom, amor

Assim como nos dois capítulos precedentes, corresponde-nos agora dar o terceiro passo do método teológico feminista, propondo novas formulações teológicas, que considerem a trajetória da elaboração cristã até o momento e, ao mesmo tempo, promovam “a igualdade da mulher e de todos os oprimidos, numa comunidade genuína com aqueles que dominavam anteriormente”⁸⁴. Privilegiando mais uma vez a reflexão de Catherine LaCugna e de Elizabeth Johnson, abordaremos a caracterização do Espírito Santo como comunhão, liberdade, dom e amor, recorrendo, nessa tematização, a símbolos e imagens que possam ser associados à *Ruah* Divina.

4.3.1 “A comunhão do Espírito Santo esteja com todos vós” (2Cor 13,13)

Numa provocação a possíveis automatismos do pensamento teológico, LaCugna questiona: “Se tanto Pai/Mãe como Filho/Filha são infinitamente ativos e infinitamente receptivos, por que é necessário um terceiro princípio? A mutualidade requer apenas duas pessoas, não três”⁸⁵. Algumas páginas à frente do questionamento levantado pela autora, encontramos uma formulação bastante acertada que poderia servir como resposta a tal pergunta. Trata-se de uma citação de Christian Duquoc, mencionada por LaCugna⁸⁶:

O “simbolismo trinitário” não só rejeita a imagem da contemplação narcísica como ideal de perfeição, mas se distancia com não menos vigor do “face a face” autossuficiente: ela sugere uma vida ou uma comunhão diferenciada e aberta. O Espírito faz ruir a possível suficiência do “face a face” das duas primeiras figuras⁸⁷.

⁸⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 56.

⁸⁵ “If both Father/Mother and Son/Daughter are infinitely active and infinitely receptive, why is a third principle needed? Mutuality requires only two persons, not three”. LACUGNA, *God for Us*, p. 282.

⁸⁶ A menção é feita em *God for Us*, p. 297.

⁸⁷ “La ‘symbolique trinitaire’, non seulement repousse l’image de la contemplation narcissique comme idéal de la perfection, mais elle l’écarte non moins fortement du ‘face à face’ se suffisant à lui-même: elle suggère une vie ou une communion différenciée et ouverte. L’Esprit brise la suffisance possible du ‘face à face’ des deux premières figures”. DUQUOC, Christian. *Dieu différent*. Paris: Cerf, 1978, p. 121-122.

É dessa comunhão diferenciada e aberta que LaCugna tratará amplamente em sua ontologia da relação, respondendo – não tão sinteticamente quanto Duquoc – ao questionamento feito. Para LaCugna, o “mistério de Deus [...], revelado em Cristo e no Espírito” é “o mistério de pessoas em comunhão”⁸⁸. Em sua conceituação da pessoalidade, ela afirma que a comunhão é a realização plena das pessoas divinas e humanas⁸⁹. Embora a comunhão caracterize a pessoalidade “em geral”, trata-se, ao mesmo tempo, de um *proprium*⁹⁰ do Espírito Santo: “A singularidade da pessoalidade do Espírito [...] reside naquilo que o Espírito faz: unir tudo e todos/as com Deus por Jesus Cristo”⁹¹. Antes mesmo de ser “o princípio de união entre Deus e a criatura” e “o vínculo entre os seres humanos e, de fato, entre todas as criaturas”, “o Espírito é a própria comunhão, sendo, primeiramente, o eterno vínculo de amor entre Deus e Cristo”⁹².

LaCugna explica que, “em uma teologia trinitária puramente imanente”, esse *proprium* fica obscurecido, especialmente pela afirmação enfática de que “a ação de Deus *ad extra* é una”⁹³. Nessa perspectiva, o Espírito Santo parece ser “um produto passivo do Pai e do Filho” e sua ação no mundo recebe pouca – ou nenhuma – atenção⁹⁴. Por outro lado, prossegue a autora, quando o foco está na *oikonomia*, o Espírito desponta como ativo e atuante: “A realização da comunhão (*koinônia*) é a obra própria do Espírito de Deus, Espírito de Jesus Cristo”⁹⁵.

Em sua reflexão, LaCugna retoma, uma e outra vez, a noção de que “ser pessoa” é “ser em relação”, é “ser pessoa em comunhão”. Por isso, a autora assevera que “uma ontologia da relação estabelece que nenhuma pessoa pode ser pensada por si mesma, separada de outras pessoas”⁹⁶. De modo particular, “é impossível pensar ou falar do Espírito exceto como o Espírito-de. O Espírito Santo é o Espírito de Deus, Espírito de Cristo, Espírito da comunidade

⁸⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 1.

⁸⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

⁹⁰ O termo “*proprium*” se refere à “doutrina das *apropriações* trinitárias, ou seja, a *atribuição* a uma pessoa, de maneira privilegiada, de uma qualidade comum às três, mas manifestada principalmente por uma dentre as três” (SESBOÜÉ, *O Espírito sem rosto e sem voz*, p. 61, grifos do autor).

⁹¹ “The uniqueness of the Spirit’s personhood [...] lies in what the Spirit does: uniting everyone and everything with God through Jesus Christ”. LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

⁹² “The Spirit is communion itself, being first of all the eternal bond of love between God and Christ; second, the principle of union between God and creature; and third, the bond among human beings and indeed all creatures”. LACUGNA, *Jesus in Trinitarian Perspective*, p. 83, grifo nosso.

⁹³ LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

⁹⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

⁹⁵ “The achievement of communion (*koinônia*) is the proper work of the Spirit of God, Spirit of Jesus Christ”. LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

⁹⁶ “A relational ontology establishes that no person can be thought of by himself or herself, apart from other persons”. LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

cristã. Ainda menos podemos coisificar a pessoa do Espírito, tentando apontar para o que o Espírito é em ou por si mesmo/a”⁹⁷.

Para expressar esse *propium* da *Ruah* Divina – que “nunca existe como um indivíduo, mas somente como uma pessoa em comunhão” e que gera comunhão –, LaCugna usa uma bela imagem: “O Espírito é sempre a pessoa ponte”⁹⁸. A esse respeito, a autora comenta:

O Espírito é [...] Aquele que é a união amorosa do Gerador e do Gerado; é Quem nos admite na vida do incompreensível e inefável Deus; Quem supera fronteiras, diferenças e divisões entre todas as pessoas, divinas ou humanas; Quem une todos os crentes sem invalidar as diferenças nem excluir a diversidade; Quem nos leva à comunhão com Deus, com as outras pessoas e com todos os bens e criaturas da terra. Não adoramos o Espírito sozinho, mas sempre “com o Pai e o Filho”. Falar de outra forma do Espírito não ressalta o que é distintivo sobre a pessoa e a missão do Espírito, mas, no fim das contas, despessoaliza o Espírito, fazendo com que se destaque como uma figura solitária, em vez de como uma pessoa divina única que nem mesmo existiria sem o relacionamento com as outras pessoas⁹⁹.

Em outra ocasião, LaCugna afirma ainda que um dos aspectos da singularidade da *Ruah* é ser “autoeclipsada”¹⁰⁰, ou seja, sua ação não visa chamar a atenção para si, mas “conduzir as pessoas umas às outras, levar as criaturas à união com Deus. O Espírito é o veículo, o poder, o ‘aquele pelo qual’”¹⁰¹, “é sempre um meio para Deus, mas nunca o fim em si mesmo”¹⁰². Por isso, LaCugna assevera que “a pneumatologia não pode ficar isolada, mas deve estar relacionada à cristologia e à teologia trinitária, porque o Espírito é a pessoa que nos conduz a Deus por Cristo”¹⁰³.

De modo similar, retomando elementos do pensamento de Hans Urs von Balthasar, Maria Clara Bingemer afirma:

⁹⁷ “It is impossible to think or speak of the Spirit except as the Spirit-of. The Holy Spirit is the Spirit of God, Spirit of Christ, Spirit of the Christian community. Even less can we reify the person of the Spirit, trying to point to what the Spirit is in and by himself or herself”. LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

⁹⁸ “The Spirit never exists as an individual but only as a person in communion. [...] The Spirit is always the bridge person”. LACUGNA, Response to John R. Sachs, p. 43.

⁹⁹ “The Spirit is [...] the One who is the loving union of Begetter and Begotten; the One who admits us into the life of the incomprehensible, ineffable God; whom overcomes boundaries, differences, and divisions among all persons, divine or human; who unites all believers without vitiating differences or excluding diversity; who brings us into communion with God, with other persons and with all the goods and creatures of the earth. We do not worship the Spirit alone, but always ‘together with Father and Son’. To speak otherwise of the Spirit does not highlight what is distinctive about the person and mission of the Spirit, but in the end despersonalizes the Spirit by making the Spirit stand out as a solitary figure, rather than as a unique divine person who would not even exist apart from relationship to other persons”. LACUGNA, Response to John R. Sachs, p. 43.

¹⁰⁰ “One aspect of the uniqueness of the Spirit (the Spirit’s *propium*) is to be ‘self-effacing’” (LACUGNA, *God for Us*, p. 362).

¹⁰¹ “[...] to lead persons to other persons, to bring creatures into union with God. The Spirit is the vehicle, the power, the ‘that by which’”. LACUGNA, *God for Us*, p. 362.

¹⁰² “The Holy Spirit is always the means to God but never the end in itself”. LACUGNA, *God for Us*, p. 362.

¹⁰³ “Pneumatology cannot stand by itself but belong together with christology and trinitarian theology, because the Spirit is the person who leads us to God through Christ”. LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

[...] o Espírito não glorifica a si mesmo, mas ao outro: ao Verbo, a quem ensina a chamar de “Senhor” e de quem recebe tudo que anuncia [...]; ao Pai, de quem procede e cujo nome ensina a balbuciar, fazendo de cada pessoa uma nova criatura que ousa dizer “Abba, Pai!”. O Espírito tudo ilumina não para revelar-se a si mesmo, mas “para revelar o amor infinito entre o Pai e o Filho e incorporar este amor na criação”¹⁰⁴.

Assim sendo, o Espírito Santo atua em vistas da realização do Reino de Deus, que “é governança em prol da comunhão”¹⁰⁵. Isso – explicita LaCugna – “implica uma reordenação radical da existência: nossas conexões, nossas relações familiares, nossa adoração, nossos medos e ansiedades, nossa forma de nos relacionarmos com os outros”¹⁰⁶. Para alcançar tal fim, “o Lar de Deus é administrado (‘economicizado’) pelo poder do Espírito Santo de Deus”. Essa administração, santamente divina, é regida pela “justiça, paz, caridade, amor, júbilo, moderação, gentileza, liberdade, compaixão, reconciliação, santidade, humildade, sabedoria, veracidade, e [pelos] dons da profecia, cura, discernimento de espíritos, capacidade de falar em línguas e de interpretá-las”¹⁰⁷.

Atuando assim, a *Ruah* “reúne em Cristo pessoas que, de outra forma, não se reuniriam, tornando possível uma verdadeira união de corações e mentes, cuja base não reside nas diferenças individuais – idade, gênero, opiniões, capacidades – mas no próprio ser de Deus”¹⁰⁸. Desse modo, o Espírito de Deus “realiza a unidade em meio à diversidade, uma comunhão que abole a solidão, mas não a individualidade”¹⁰⁹.

4.3.2 “Onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2Cor 3,17)

Tendo identificado o Espírito como artífice de comunhão e como a própria expressão pessoal da comunhão divina, avançamos para um novo passo em nossa reflexão: como conjugar comunhão e relacionalidade com a liberdade divina? Tanto Catherine LaCugna como Elizabeth Johnson tematizam a questão de modo similar, ainda que – como habitualmente acontece – com

¹⁰⁴ BINGEMER, O amor escondido, p. 61.

¹⁰⁵ “The reign of God is governance for the sake of communion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 383.

¹⁰⁶ “It entails a radical reordering of existence: our attachments, our familial relationships, our worship, our fears and anxieties, our way of relating to others”. LACUGNA, *God for Us*, p. 383.

¹⁰⁷ “God’s household is administered (economized) by the power of God’s Holy Spirit, who rules through justice, peace, charity, love, joy, moderation, kindness, generosity, freedom, compassion, reconciliation, holiness, humility, wisdom, truthfulness, and the gifts of prophecy, healing, discernment of spirits, speaking in tongues, interpretation of tongues”. LACUGNA, *God for Us*, p. 383-384.

¹⁰⁸ “[...] gathers together in Christ persons who would not otherwise gather, making possible a true union of hearts and minds, the ground of which resides not in individual differences – age, gender, opinions, abilities – but in the very being of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

¹⁰⁹ “The Spirit accomplishes unity-amidst-diversity, a communion that abolishes solitariness but not individuality”. LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

ênfases distintas. Suas provocações, sintetizadas a seguir, continuam guiando nossa elaboração do tema:

A liberdade divina, como a liberdade humana, é alcançada na comunhão. Liberdade é liberdade-para ou liberdade-voltada-para-outra/o. Visto que o exercício da liberdade requer pluralidade de pessoas, a liberdade de Deus não pode estar localizada na solidão. [...] Os movimentos do Espírito de Deus não podem ser controlados, domesticados ou regulados, mas a presença do Espírito pode ser claramente observada onde há *koinônia*¹¹⁰.

Pode haver um Espírito não relacionado, que existe num isolamento total? A história da teologia mostra que o conceito era e continua sendo inconcebível. O relacionamento é intrínseco ao seu próprio ser [...]. Ao mesmo tempo que ele é intrinsecamente relacionado, o Espírito é essencialmente livre, sopra como o vento para onde quer e não [é], como se receia, tolhido ou diminuído pelo relacionamento, mas continua sendo distintamente Espírito precisamente no, e através do, relacionamento¹¹¹.

Não sendo de modo algum contraditórios ou dicotômicos, o relacionamento e a liberdade “realçam-se mutuamente, de forma correlata”, uma vez que os modos de atuação da *Ruah* “mostram que o ser divino se caracteriza por uma autonomia relacional dinâmica”¹¹². A esse respeito, LaCugna pondera, porém, que é necessário esclarecer a que conceito de liberdade nos referimos ao afirmar que “o Espírito é totalmente livre”¹¹³. Segundo a autora, se entendemos liberdade como “ter uma infinita variedade de escolhas”, “total autodeterminação, autonomia, independência, autossuficiência”, não seria possível confiar no Espírito Santo como gerador de autêntica comunhão¹¹⁴. Isso porque, de acordo com essa compreensão, a *Ruah* seria “caprichosa, errática, não confiável”¹¹⁵. Aparentemente, essa é a noção que guia algumas comunidades cristãs, como aponta, de modo um tanto quanto irônico, a autora, ao mencionar uma “hipotética” instituição que falaria em nome desse Espírito caprichoso e repartiria seus dons apropriadamente: “Este tipo de Espírito livre exigiria uma instituição estável para falar em seu nome e dispensar o poder e os dons do Espírito Santo nos lugares e nos momentos apropriados”¹¹⁶.

¹¹⁰ “Divine freedom, like human freedom, is achieved in communion. Freedom is freedom-for or freedom-toward another. Since the exercise of freedom requires plurality of persons, God’s freedom cannot be located in solitariness. [...] The movements of the Spirit of God cannot be controlled, domesticated, or regulated, but the presence of the Spirit can clearly be observed where there is *koinônia*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 299.

¹¹¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 219.

¹¹² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 219.

¹¹³ LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

¹¹⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

¹¹⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 299.

¹¹⁶ “This kind of free Spirit would require a stable institution to speak on the Spirit’s behalf, and to dispense the power and gifts of the Holy Spirit in the appropriate places at the appropriate times”. LACUGNA, *God for Us*, p. 299.

Se, porém, liberdade significa conformidade com a natureza¹¹⁷, então a liberdade absoluta do Espírito de Deus significa que o Espírito é totalmente consistente, fidedigno e confiável *como Deus*, isto é, como amor. O Espírito se move livremente, mas se move sempre como Deus. O Espírito não pode agir senão de um jeito divino, visto que o Espírito é o Espírito de Deus¹¹⁸.

Tal liberdade divina, manifestada especialmente na ação da *Ruah* Divina, é figurada – como destaca Johnson – “nas imagens cósmicas que as Escrituras associam ao Espírito: o vento que sopra, a água que jorra, o fogo abrasador, a luz”¹¹⁹. Para a autora, tais imagens sugerem que “o Espírito em si foge de qualquer descrição concreta”, pois “nenhum conceito humano [pode] envolvê-lo”¹²⁰. Johnson recorda ainda que, embora “nenhum desses elementos [cósmicos] possu[a] uma forma estável e definida, e não [possam] ser apreendidos, mesmo assim, cada um deles exerce um impacto definido sobre o mundo com o qual entra em contato”¹²¹. Assim sendo, tais imagens geralmente são usadas para expressar o engajamento da *Ruah* Divina com a criação, “{em uma} dialética de presença e ausência no mundo, {criando}, {habitando}, sustentando, resistindo, recriando, desafiando, guiando, libertando e completando”¹²².

A esse respeito, uma interessante relação entre a força desses fenômenos naturais e a possibilidade de viver ou morrer é estabelecida por Marcial Maçaneiro, ao “rastrear os indícios fenomênicos e perceptivos que estão à origem da compreensão semita dos ventos como divindades”¹²³:

[...] os termos *ruah* (hebraico-aramaico), *ruha* (sírio) e *ruuh* (árabe) têm o habitat próprio dos fenômenos atmosféricos médio-orientais que significavam vida ou morte para as populações locais. Enquanto os povos de floresta – como na Índia, África Central e Américas – exaltam as energias da vegetação, dos rebanhos e dos rios caudalosos, que os nutrem sob o raiar do Sol, os povos semitas exaltam a força da luz e do trovão, dos relâmpagos e dos vendavais, os quais se manifestam entre o deserto e o céu. Daí a presença desses fenômenos nas teofanias bíblicas (Êx 19,16-19; 1Rs 19,11-14; Sl 97,1-5).

Na perspectiva semita, a brisa ou a tempestade, e o frescor ou o vento tórido, incidem diretamente nas possibilidades de chover ou de estiar, de inundar ou de secar, de florescer ou de fenecer, de respirar ou de sufocar. Enquanto potências aéreas

¹¹⁷ LaCugna se refere aqui a uma de suas “notas da pessoalidade”, na qual afirma que “a realização da pessoalidade é o cumprimento do *telos* da natureza” (LACUGNA, *God for Us*, p. 289). Ver capítulo 1, seção 1.3.5.2 e capítulo 5, seção 5.5.

¹¹⁸ “If freedom means conformity to nature, however, then the absolute freedom of the Spirit of God means that the Spirit is altogether consistent, dependable, and trustworthy *as God*, that is, as love. The Spirit moves freely, but moves always as God. The Spirit cannot act in any but a Godly way, since the Spirit is the Spirit of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 299, grifo da autora.

¹¹⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 197.

¹²⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 197.

¹²¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 197.

¹²² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 200. Precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 133.

¹²³ MAÇANEIRO, Para uma arqueologia do Espírito na tradição semita, p. 1.

acompanhadas de chuva e de relâmpago, os ventos determinam vida ou morte e apontam misteriosamente à Divindade Celeste que os governa¹²⁴.

Também no Novo Testamento encontramos expressões dessa experiência que associa as forças cósmicas à ação do Espírito Santo¹²⁵, especialmente como fonte de vida e poder criativo e inspirador, como vemos em alguns dos exemplos elencados por Maçaneiro:

- Vento que plenifica e inspira: *plèrēs pnēumatos* (Lc 1,41; 1,67, At 2,1-4; 4,8; 4,31; 6,3-6; 7,55; 9,17; 11,24; 13,9), “cheio do Espírito”, também na terceira pessoa do plural: “cheios do Espírito” (*plèreis*); [...]
- Espírito que faz nascer de novo: *gheghennèmēnon ek tou pnēumatos* (gerado pelo Espírito) e *ghennethēnai anōthen* (nascido novamente ou do Alto), aplicados ao mesmo sujeito (Jo 3,5-7);
- Vento impetuoso das tempestades: o Espírito vem *hōsper* (rumorosamente), como um *pnōēs biāias* (sopro potente), semelhante ao vendaval (At 2,2);
- Espírito divino sobre toda carne [que “gera” profecia]: *pnēumatos mou epì pásan sarka* (At 2,17; // Joel 3,1); [...]
- Espírito associado ao fogo: *en pnēumati hagio kai pyri* (com Espírito Santo e com fogo), descrevendo o batismo messiânico (Lc 3,16; Mt 3,11); *glōssai hosēi pyros* (línguas como que de fogo), acompanhando o vento impetuoso (At 2,2);
- Espírito associado à água: *baptízon en pnēumati hagiou* (“banhará” no Espírito Santo), descrevendo o batismo messiânico (Jo 1,33); *potamói ek tes koilias autou* (torrentes fluirão do seio dele), sobre o Dom do Espírito da parte do Messias (Jo 7,37-39); *hýdatos eis zoèn* (água para a vida eterna), metáfora do Dom do Espírito (Jo 4,14); *en pnēumati pantes ebaptísthemen* (no Espírito todos foram “banhados”), afirmado o batismo dos tempos messiânicos; seguido de *pantes en pnēuma epotísthemen* (todos do Espírito beberam), indicando o Espírito Divino como fonte de vida nova ou plena [1Cor 12,13]¹²⁶.

Regressando à proposta de Johnson, notamos como a autora destaca a ação da *Ruah* Divina como potência criadora:

Todo o universo chega à existência e continua existindo através do poder criador divino, *Creator Spiritus*. [...] Todas as criaturas recebem a existência como dom livre da ação dela [a *Ruah-Sofia*], aquela que no credo niceno-constantinopolitano, é designada doadora da vida¹²⁷, a vivificadora¹²⁸.

Por sua “função” criadora, o Espírito está relacionado “{ao cosmos, assim como ao mundo humano}, às comunidades, tanto quanto aos indivíduos, às novas produções da mente e

¹²⁴ MAÇANEIRO, Para uma arqueologia do Espírito na tradição semita, p. 14-15.

¹²⁵ “Os textos [do NT] recebem influência] da pneumatologia herdada de Israel, pois, embora redigido em grego, o Novo Testamento guarda o substrato judaico-arameu do cristianismo nascente, familiar não só ao cenário cultural palestino, mas a Jesus e a seus primeiros discípulos em pessoa” (MAÇANEIRO, Para uma arqueologia do Espírito na tradição semita, p. 8).

¹²⁶ MAÇANEIRO, Para uma arqueologia do Espírito na tradição semita, p. 8-9.

¹²⁷ No original em inglês, Johnson usa a mesma expressão do Credo: “giver of life”, que é de gênero neutro (JOHNSON, *She Who Is*, p. 134).

¹²⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 200.

do espírito, bem como a uma nova vida biológica”¹²⁹. Como explicita também LaCugna, “o Espírito é a liberdade de Deus, permeando, animando, vivificando, incorporando, filiando, enxertando, levando a criatura à consumação, por amor”¹³⁰.

Para bem abordar a questão da liberdade do Espírito, há que se considerar, no entanto, outro aspecto: “dentro da tradição da fé judaica e cristã, confessa-se a presença salvífica do Espírito no mundo em conflitos”¹³¹. É na realidade permeada por ambiguidades que a *Ruah* Divina opera:

Quer seja o Espírito descrito como o calor e a luz vinda do sol, a água vivificante que vem da fonte ou a flor carregada de sementes que procede da raiz, o que realmente estamos {expressando} é o Deus que vem e que passa entre nós com o seu poder vivificante que sustenta, renova e liberta, no meio das lutas da história¹³².

Por isso, a mesma *Ruah* que conduziu Jesus ao deserto para ser tentado e o sustentou em suas batalhas (Mt 4,1ss) continua despertando e animando “uma luta {modesta e mesmo} corajosa contra os principados e as potências que esmagam e oprimem”¹³³:

O poder renovador do Espírito manifesta-se [...], na história, na formação da práxis da liberdade, nas múltiplas formas de luta do povo em prol de situações mais pacíficas e de equidade, entre as quais um exemplo marcante é a luta da mulher contra o sexismo. [...] Inspirando a denúncia contra o mal, o anúncio da boa-nova da libertação e os esforços corajosos de resistência e de {criatividade para levar tudo isso à realização}, a presença renovadora {da *Ruah-Sofia*} sempre se mostra afetuosa para com as suas amadas criaturas que sofrem os malefícios que a sociedade lhes impõe, e age para libertar os oprimidos e os opressores dos sistemas distorcidos que destroem a humanidade de uns e de outros, indistintamente. Como a dona-de-casa que prepara o pão, ela continua misturando o fermento da bondade e da verdade, da justiça e da paz, para preparar a massa do mundo até que todo o pão {seja fermentado} (Mt 13,33)¹³⁴.

O Espírito Santo – que, como mencionamos, é livre segundo o modo divino – atua no mundo, na história, na criação, comunicando e gerando liberdade, pois “onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2Cor 3,17). A *Ruah* Divina é, portanto, “inclinad[a] a libertar os

¹²⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 200. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 133-134.

¹³⁰ “The Spirit is the freedom of God permeating, animating, quickening, incorporating, affiliating, engrafting, consummating the creature out of love”. LACUGNA, *God for Us*, p. 299.

¹³¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 191.

¹³² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 191. Precisão na tradução, indicada entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 127.

¹³³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 204. Precisão na tradução, indicada entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 137.

¹³⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 204-205. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 137.

cativos, em vez de mantê-los presos, propens[a] a favorecer a promoção da vida em lugar de abafá-la”¹³⁵.

Apesar do sofrimento e das injustiças que proliferam no mundo, “sem cessar, nasce uma nova esperança”, esperança contra toda esperança, animada pela *Ruah* que configura o mundo rumo a seu fim último: a libertação em Deus¹³⁶. Remetendo a diversos textos bíblicos a esse respeito, Johnson destaca a obra de recriação, realizada pelo Espírito Santo e simbolizada na imagem descrita em Ap 21,3-5:

Nisto ouvi uma voz forte que, do trono, dizia: Eis a tenda de Deus com os homens. Ele habitará com eles; eles serão o seu povo; e ele, Deus-com-eles, será o seu Deus. Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram! [...] Eis que eu faço novas todas as coisas!

A *Ruah* é a “agente desta renovação, e vem constituir a sua morada entre os povos. Num gesto de incrível ternura, [...] ela enxugará toda lágrima que verte dos olhos”¹³⁷. Assim, nesse processo de transformação, “durante o conflito da história que ainda perdura, cada {porção} de renovação que transparece através da práxis de liberdade é uma antecipação fragmentada da vitória do Espírito {que vai modelando a} criação para {que seja} nova criação”¹³⁸.

4.3.3 “A casa inteira ficou cheia do perfume” (Jo 12,3)

Tradicionalmente, na teologia cristã, o Espírito Santo é compreendido como o Dom de Deus por excelência. Poderíamos dizer, inclusive, que esse dom, em pessoa, se revela na pessoa do Espírito. Ou ainda, como afirma Congar, retomando o pensamento de Agostinho: “o que nos é concedido no Espírito é o próprio Deus hipostasiado em Dom”¹³⁹. Por sua vez, articulando a ação livre da *Ruah* – tematizada acima – e sua manifestação como dom, Johnson assim se expressa:

Humanamente falando um dom autêntico é dado livremente por puro amor, e não por necessidade; o {seu} recebimento é ocasião de gratidão e de alegria. {Na} liberdade divina de estar presente {para} todas as criaturas, transmitindo-lhes o poder de nascer e renascer em meio às estruturas antagônicas, o Espírito é inteligível como primeiro dom, {livremente doado e dando-se}. {Seu amor no mundo é gracioso} e convidativo,

¹³⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 218.

¹³⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 206.

¹³⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 206.

¹³⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 206-207. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 138-139.

¹³⁹ CONGAR, Yves. *O rio da vida (Ap 22,1) corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 202.

nunca constrange nem usa de violência, mas, {respeitosamente}, apela para a liberdade humana, como convém a um dom¹⁴⁰.

A doação do Espírito está intrinsecamente associada à gratuidade, já que “é próprio da natureza do dom não ser devido”¹⁴¹. A menção da gratuidade unida ao dom nos evoca uma perícope do Evangelho de João, na qual poderíamos ver uma imagem da *Ruah Divina*. Trata-se da cena conhecida como “a unção de Betânia”, narrada em Jo 12,1-12. Interessa-nos aqui especialmente os versículos 3 a 8¹⁴².

Naquela ocasião, Maria ungiu os pés de Jesus, derramando sobre eles uma quantidade desproporcional de um perfume muito caro. Os supostos excessos do gesto de Maria são interpretados como um transbordamento de um dom, gratuitamente oferecido ao mestre e amigo. Derramado como o Espírito (Rm 5,5), o perfume repercute não apenas em Jesus – que acolhe o dom e o valoriza relacionando-o a seu mistério pascal –, mas também em todas/os as/os que estão na casa, que ficou inteiramente tomada pelo “perfume do bálsamo” (Jo 12,3).

Se regressamos à nossa proposta apresentada no capítulo 2¹⁴³ e tomamos a Casa – em que vivemos, nos movemos e existimos (At 17,28) – como imagem figurativa de Deus (Pai), poderemos, então, perceber no dom gratuito daquela mulher, discípula e amiga de Jesus, uma manifestação simbólica do Espírito Santo. Assim como é Vento impetuoso que enche toda a Casa (At 2,2), fazendo com que todos/as fiquem repletos/as do Espírito (At 2,4), a *Ruah Divina* também é Perfume que enche toda a Casa e inspira o dom de si de cristãs e cristãos como “bom odor de Cristo” (2Cor 2,15).

Na variedade de metáforas e imagens, podemos nos aproximar melhor do que realmente significa afirmar que o Espírito Santo é o Dom de Deus. “Em razão das experiências multiformes que intermedeiam o mistério de Deus que sempre está presente, a linguagem em relação ao Espírito rompe continuamente as barreiras da codificação concisa ou de uma única metáfora”¹⁴⁴. Para ilustrar tal afirmação, Johnson recorre a “uma infinidade de metáforas”, propostas pela teóloga medieval Hildegard von Bingen¹⁴⁵:

¹⁴⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 212. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 143.

¹⁴¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 214.

¹⁴² “Então Maria, tendo tomado uma libra de um perfume de nardo puro, muito caro, ungiu os pés de Jesus e os enxugou com os cabelos; e a casa inteira ficou cheia do perfume do bálsamo. Disse, então, Judas Iscariotes, um de seus discípulos, aquele que o entregaria: ‘Por que não se vendeu este perfume por trezentos denários para dá-los aos pobres?’ Ele disse isso, não porque se preocupasse com os pobres, mas porque era ladrão e, tendo a bolsa comum, roubava o que aí era posto. Disse então Jesus: ‘Deixa-a; ela conservou esse perfume para o dia da minha sepultura! Pois sempre tereis pobres convosco: mas a mim nem sempre tereis’” (Jo 12,3-8).

¹⁴³ Ver capítulo 2, seção 2.3.4.

¹⁴⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 191-192.

¹⁴⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 192.

[A Sofia], escreve ela, é a vida da vida de todas as criaturas, a maneira como tudo é penetrado com conexão e com relacionamento, um fogo abrasador que ilumina, acende, inflama e brilha nos corações, um guia em meio à neblina; um bálsamo para as feridas; uma serenidade irradiante; uma fonte transbordante que transborda as águas para todos os lados. Ela é vida, movimento, cor, brilho, tranquilidade restauradora em meio ao ruído ensurdecedor. O seu poder torna novamente verdes as hastes e as almas ressequidas, com a seiva de vida que transmite. Ela unifica, absolve, fortalece, cura, congrega os que estão desconcertados, busca os que estão perdidos. Ela derrama a seiva da contrição nos corações empedernidos. Ela executa uma música na alma, e, ela mesma, é melodia de louvor e de júbilo. Ela desperta uma esperança poderosa e sopra para todos os lados os ventos da renovação entre as criaturas¹⁴⁶.

Também LaCugna utiliza uma expressão sugestiva – “êxtase de Deus” – para falar do Espírito Santo como Dom¹⁴⁷. Retomando uma citação do teólogo Christian Duquoc, ela afirma: “O Espírito Santo é Deus alcançando o mundo, o êxtase de Deus, a ponte entre Deus e o mundo”¹⁴⁸. Como dom ofertado, a *Ruah* Divina é abertura ao diferente, é saída constante de Deus de si em direção a outras/os, como explicita Duquoc:

A Tradição cristã reconheceu nele [no Espírito] um papel criativo e dinâmico: nesse sentido, é Ele quem suscita outras diferenças. Ele é a abertura da comunhão divina ao que não é divino. É a morada de Deus onde Deus está, de algum modo, “fora de si”. [...] Ele é o “êxtase” de Deus em direção ao seu “outro”: a criatura¹⁴⁹.

Segundo LaCugna, “êxtase nada mais é do que uma metáfora para expressar o caráter inherentemente fecundo e dinâmico de todas as pessoas divinas e humanas, que se encontram e se unem na glória”¹⁵⁰. Porém, mais uma vez, há um “modo único” – pessoal, hipostático – da *Ruah* Divina ser “o êxtase de Deus”: na saída de si, “o Espírito realiza a verdadeira comunhão entre Deus e a criatura”¹⁵¹.

O divino movimento extático, que alcança as criaturas na “inabitação do Espírito em nossos corações”, repercute em nossa humanidade, provocando também um êxtase, que se traduz em louvor e adoração¹⁵². Por isso, “o Espírito, tal qual Deus – *como* Deus – não é o objeto do nosso escrutínio, mas Aquele em quem somos criados/as e redimidos/as; Aquele em

¹⁴⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 192, grifos da autora. Johnson retoma metáforas da obra *Scivias*, de Hildegard von Bingen, fazendo uma tradução livre e própria delas.

¹⁴⁷ Essa concepção está relacionada com a segunda das “notas da pessoalidade”, elaboradas por LaCugna. A esse respeito, ver capítulo 5, seção 5.5.

¹⁴⁸ “The Holy Spirit is God’s outreach toward the world, God’s ecstasy, the bridge between God and the world”. LACUGNA, *God for Us*, p. 297.

¹⁴⁹ “La Tradition chrétienne lui a reconnu un rôle créateur et dynamique : il est en ce sens Celui qui suscite d’autres différences. Il est l’ouverture de la communion divine à ce qui n’est pas divin. Il est l’habitation de Dieu là où Dieu est en quelque sorte ‘hors lui-même’. [...] Il est ‘l’extase’ de Dieu vers son ‘autre’ : la créature”. DUQUOC, *Dieu différent*, p. 122.

¹⁵⁰ “Ecstasy is really nothing more than a metaphor to express the inherently fruitful and dynamic character of all persons divine and human, who meet and unite in glory”. LACUGNA, *God for Us*, p. 355.

¹⁵¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 355.

¹⁵² GROPPE, From *God for Us* to *Living in the Spirit of God, the Spirit of Christ*, p. 345.

quem oferecemos louvor, lamentação e glorificação a Deus”¹⁵³. Recordamos que, para LaCugna, o louvor e a adoração são expressões doxológicas¹⁵⁴ e a doxologia é um modo de vida “mais abrangente do que palavras de louvor”¹⁵⁵, pois “vidas generosamente a serviço também glorificam a Deus”¹⁵⁶; “tudo o que promove a plenitude da humanidade, que constrói relacionamentos baseados na caridade e na compaixão, glorifica a Deus”¹⁵⁷.

Todas essas considerações a respeito do êxtase divino, manifestado no Dom do Espírito, tem, na perspectiva de LaCugna, implicações também para a compreensão da pneumatologia: “Visto que o Espírito é Aquele que torna possível a nossa união com Deus por Cristo, a pneumatologia é a teologia do êxtase divino que encontra a resposta humana extática a Deus: a vida de graça e louvor”¹⁵⁸.

4.3.4 “O amor de Deus foi derramado... pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5)

Em nosso itinerário, retomamos algumas expressões teológicas clássicas referidas ao Espírito Santo – tais como comunhão, liberdade e dom – e recorremos também a outro termo significativo, embora menos usual: êxtase. Finalizando este capítulo, discorreremos ainda sobre o Espírito Santo como “amor de Deus”. O significado do termo “amor” será iluminado por seus diversos modos de vivência e expressão humano-divinas. Iniciamos com uma síntese proposta por Elizabeth Johnson:

Deus é Amor, e isso é tão profundo, que o amor pode ser designado como a própria essência divina. O amor divino é semelhante ao amor humano no sentido em que é uma força unificadora que liga os seres, fazendo com que os que se amam se sintam atraídos uns para os outros e lhes desejem todo o bem. Entretanto, ao contrário do amor humano que é uma resposta à bondade que já está presente, o amor de Deus cria a bondade, tornando as criaturas amáveis. Por isso, embora o amor caracterize Deus como um todo, ele é, ao mesmo tempo, um termo essencialmente adequado para essa forma distinta da subsistência divina que está realmente presente e atuante no mundo e que as pessoas chamam de Espírito¹⁵⁹.

¹⁵³ “The Spirit, like God – as God – is not the object of our scrutiny but the One in whom we are created and redeemed – the One in whom we offer praise, lamentation, and glorification to God”. GROPPE, From *God for Us to Living in the Spirit of God, the Spirit of Christ*, p. 345.

¹⁵⁴ Ver capítulo 1, seção 1.3.3.

¹⁵⁵ LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 11.

¹⁵⁶ LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p. 11.

¹⁵⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 343.

¹⁵⁸ “Since the Spirit is the One who makes possible our union with God through Christ, pneumatology is the theology of divine ecstasy where it encounters the human ecstatic response to God: the life of grace and praise”. LACUGNA, *God for Us*, p. 355-356.

¹⁵⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 211.

Na carta aos Romanos, Paulo afirma que “o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,5). Derramado como o perfume abundante que enche toda a Casa, ou como a chuva e a neve que “descem do céu e para lá não voltam sem terem regado a terra” – que é a humanidade e também a criação inteira – “tornando-a fecunda e fazendo-a germinar” (Is 55,10), o Espírito Santo é amor com que o Pai ama o Filho, amor que está também em nós (Jo 17,36), suscitando e sustentando a capacidade humana de amar como somos amadas/os (Jo 13,34-35).

Falar do Espírito como do poder do qual {procede} o amor mútuo tem uma afinidade muito grande com o modelo do relacionamento mais prezado pelo pensamento feminista. O amor é a força motriz da vida, o que impele tudo quanto existe {em direção a tudo quanto existe}. Quando o amor é recíproco, indica respeito, apreço e um elo que destrói o potencial de domínio inerente {às} diferenças concretas das pessoas. [...] Como dinâmica criativa do amor mútuo, o Espírito move vitalmente, atrai, impele, une e estabelece uma solidariedade de reciprocidade¹⁶⁰.

No entanto, esse modo de falar sobre o Espírito, que “tem um [grande] potencial de contribuir para o tratado feminista em relação a Deus”, “precisa ser apropriado com critério para uma verdadeira libertação da linguagem”, pois também aqui há perigos de manipulação com o fim de “legitimar as estruturas patriarcais”¹⁶¹. Johnson assim descreve o risco a ser identificado e, consequentemente, evitado:

[...] uma dificuldade inata em relação ao conceito de procedência situa-se no status secundário às vezes atribuído a uma coisa que procede de outra. Se o Espírito procede do Pai, como confessa o Oriente, ou do Pai e do Filho, como se acredita no Ocidente, de qualquer forma, a metáfora da procedência, como é empregada na linguagem humana, implica numa prioridade da origem da processão, uma vez que aquilo que procede inevitavelmente “vem depois”, seja cronológica ou ontologicamente. Toda vez que a mente sucumbe à própria tentação perene de literalizar, esta linguagem implicitamente leva à subordinação do Espírito à primeira e/ou à segunda pessoa. Ora, se o Espírito é visualizado em metáforas femininas e associado à mulher a subordinação da mulher é reforçada de modo considerável¹⁶².

A autora reconhece que essa relação entre procedência e subordinação e/ou inferioridade não faz parte da ortodoxia teológica: “a doutrina clássica da Trindade sempre insistiu em que todas as três pessoas divinas são coeternas e igualmente divinas”¹⁶³. Essa noção equivocada surge, no entanto, com alguma frequência no imaginário cristão, sendo mais um exemplo do

¹⁶⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 213. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 143.

¹⁶¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 213.

¹⁶² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 213.

¹⁶³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 213.

que Rahner qualifica “como profissão de fé ortodoxa” que se traduz, na prática, em uma compreensão religiosa heterodoxa¹⁶⁴.

Para combater essa visão equivocada da procedência do Espírito Santo, Johnson assinala: “o modelo do amor que procede é apenas parcial”, sendo necessária uma restauração crítica, “a fim de assegurar que a linguagem em relação ao Espírito [...] seja libertadora”¹⁶⁵. Essa restauração pode ser adequadamente realizada se tomamos outros modos de expressão do amor, tais como a amizade e a irmandade.

Retomando a imagem bíblica da Sabedoria como quem suscita amigas/os de Deus e entendendo a *Sofia* Divina como imagem simbólica do Espírito Santo, Johnson sugere: “Dada a experiência de que ‘em cada geração *ela* passa {pelas} almas santas e faz delas amigas de Deus, e profetas’ (Sb 7,27), a própria {*Ruah-Sofia*} também pode ser designada amiga, uma variante particularmente fascinante do amor e do dom mais absoluto”¹⁶⁶. Para desenvolver essa proposta, a autora recorre à reflexão de Sallie McFague, quando ela “demonstra [...] que a amizade (*φιλία*) é o relacionamento mais livre que se conhece para os seres humanos adultos”¹⁶⁷. Conforme descreve McFague, a amizade, quando vivida como uma genuína relação de paridade, “se caracteriza por uma confiança e uma responsabilidade mútua, pela {assimilação} dos interesses comuns e pela inclusividade para com os outros”¹⁶⁸. Tendo isso presente, Johnson conclui:

O que é relevante, ao se falar do Espírito neste modelo, é que a amizade acarreta uma reciprocidade de relacionamento que existe independentemente da posição que alguém ocupa na ordem social, tornando possível a superação das barreiras de raça, sexo, classe e até mesmo de natureza. Uma vez que {a *Ruah-Sofia* não somente} torna os seres humanos amigos de Deus, mas ela mesma age como amiga em relação ao mundo, ela pode ser corretamente designada amiga por excelência. Em sua amizade, os seres humanos podem conscientizar-se de que jamais estão sozinhos em meio às suas ansiedades pessoais e que invadem o mundo, mas amparados e revigorados pela {compaixão graciosa} e pela poderosa simpatia, {que lhes são igualmente dirigidas}¹⁶⁹.

¹⁶⁴ RAHNER, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, p. 361-362. Em seu texto, Rahner se refere à relação entre a fé trinitária professada e o monoteísmo prático da experiência religiosa cristã da maioria das/os cristãs/ãos.

¹⁶⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 213-214.

¹⁶⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 215. Correção na tradução, indicada entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 144.

¹⁶⁷ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 215-216.

¹⁶⁸ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 216. Precisão na tradução, indicada entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 145.

¹⁶⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 216. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 145.

Poderíamos também identificar uma analogia entre a imagem da *Ruah* como amiga e a compreensão joanina do “outro Paráclito” (Jo 14,16). Enviado por Jesus “de junto do Pai” (Jo 15,26), o Espírito é Defensor, Consolador, “atestador” e guia da Verdade, capaz de recordar os ensinamentos de Jesus, sendo Presença fiel e constante para quem poderia sentir-se órfã/ão (Jo 14,15-18; 14,26; 16,4-7; 16,13). Todas essas características são expressões de autêntica amizade.

Johnson propõe ainda, como possível símbolo do Espírito Santo, outro modo de amor, que, a princípio, pode causar certo estranhamento por ser um tanto quanto inusitado. Trata-se do amor entre irmãs/ãos. Privilegiando como usualmente a simbologia feminina, a autora afirma:

A experiência da{s} mulher{es} de ser irmã, tanto no ambiente {familiar} como no círculo {de amizades}, tão enfatizada na valorização feminista do relacionamento da{s} mulher{es} com {as suas} semelhantes, tem o potencial de especificar ainda mais o modelo de {amizade}. Na melhor das hipóteses¹⁷⁰, o relacionamento de irmã é o de solidariedade a nível de igualdade, baseada no fato de terem muita coisa em comum, tanto em termos de herança como em termos de objetivos. {Entre} aquelas que são irmãs entre si, o relacionamento pode ser confortável e desafiador, alternadamente, porém sempre recíproco e profundamente amparador. Neste sentido, {a *Ruah-Sofia*}, como amor, dom e amig{a} do mundo, pode ser designad{a} em metáforas {de irmandade}¹⁷¹.

Johnson sugere, assim, que a *Ruah* de Deus seja também designada como Irmã, como fonte de reciprocidade, amparo e solidariedade a ser vivida entre aquelas/es que possuem entre si “muita coisa em comum”, destacando-se aí a “herança”. Como apontamos no capítulo 3¹⁷², a irmandade universal faz parte da herança de Deus, partilhada por Cristo (Rm 8,16-17), Primogênito entre muitas/os irmãs/ãos (Rm 8,29). A essa consideração, acrescentamos aqui a imagem da *Ruah* Divina como promotora dessa irmandade.

Finalmente, ainda com Johnson, retomamos o caminho percorrido nesta seção, apontando para os frutos da ação do Espírito Santo em vistas a um projeto humano de realização plena:

A linguagem em relação ao Espírito, {com a nomenclatura do} amor procedente, amor mútuo, dom oferecido livremente e {com as} imagens d{a} amig{a}, da irmã, mãe e avó, indica {um projeto} para a vida humana: nós somos amados para também

¹⁷⁰ Johnson não discorre sobre as possíveis rupturas no relacionamento entre irmãs (seja de sangue, seja por outros tipos de laços). Se pensarmos nos relatos bíblicos das origens (considerando como tal o livro do Gênesis como um todo), encontraremos, na relação entre Raquel e Lia, um exemplo desta também habitual experiência humana (Gn 29,1-30,24).

¹⁷¹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 216. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 145.

¹⁷² Ver capítulo 3, seção 3.3.4.

amarmos; recebemos os dons para também nos doarmos; {somos} tratados como amigos para nos portarmos em relação ao mundo como irmãs e irmãos numa amizade que redime e liberta¹⁷³.

A *Ruah* Divina, que “é Deus alcançando a criatura, e também o acesso de volta para Deus (Ef 2,18)”¹⁷⁴ atua em nós para que esse projeto se realize. Como veremos mais adiante¹⁷⁵, “o Espírito deifica os seres humanos, torna-os santos, liberta-os do pecado, [...] conforma-os com a pessoa de Cristo”¹⁷⁶. O Espírito Santo é ainda quem “nos incorpora na própria vida de Deus, no mistério da *perichōrēsis*”¹⁷⁷, que – juntamente com a pessoalidade – será agora, no capítulo que se segue, objeto de nossa reflexão sistemática.

¹⁷³ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 217. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 146.

¹⁷⁴ “The Holy Spirit is God’s outreach to the creature, and also the way back to God (Eph. 2:18)”. LACUGNA, *God for Us*, p. 297.

¹⁷⁵ Ver capítulo 7, seção 7.3.

¹⁷⁶ “The Spirit deifies human beings, makes them holy, set them free from sin, [...] conforms them to the person of Christ”. LACUGNA, *God for Us*, p. 297.

¹⁷⁷ “The Holy Spirit incorporates us into the very life of God, into the mystery of *perichōrēsis*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

5 DEUS TRIÚNO: PARA NÓS, EM NÓS, POR NÓS, ENTRE NÓS, ALÉM DE NÓS

Retornamos, neste capítulo, à ontologia da relação, retomando e desenvolvendo elementos enunciados sucintamente no capítulo 1, bem como apresentando novos aspectos da teologia de LaCugna. Analisaremos e discutiremos ainda algumas críticas feitas ao seu pensamento. Ao final desta exposição, à luz da “ontologia da relação” elaborada por nossa autora, indicaremos elementos de uma teologia trinitária com ênfase na relacionalidade e na pericorese, complementando o que antes propusemos, especialmente nas últimas seções dos capítulos 2 a 4¹.

Introduzindo-nos, portanto, na temática a ser desenvolvida, recordamos que, segundo LaCugna, “a doutrina da Trindade afirma que a ‘essência’ de Deus é relacional, [...] que Deus existe como pessoas diversas unidas numa comunhão de liberdade, amor e conhecimento”². Sendo assim, “a teologia trinitária é, por excelência, uma teologia da relação: Deus conosco, nós com Deus, nós uns/umas com os/as outros/as”³. E, por isso, um dos pontos centrais da doutrina cristã sobre Deus deve ser “o encontro entre as pessoas divinas e as pessoas humanas na economia de redenção”⁴. É pautada firmemente por essas convicções que LaCugna propõe sua “ontologia da relação”.

5.1 Um modelo trinitário quiástico

“A unidade essencial entre *oikonomia* e *theologia* como marco referencial fundamental para a teologia trinitária”⁵ é, como mencionamos em diversas circunstâncias, a base de todo o pensamento de LaCugna. É essa unidade que norteia suas opções teológicas e determina o que ela abordará com maior ou menor interesse e/ou detalhamento no desenvolvimento da ontologia da relação. Em sua elaboração, uma das intenções principais da autora é manter-se fiel ao que considera um princípio básico: “a teologia é inseparável da soteriologia, e vice-versa”⁶.

¹ Ver capítulo 2, seção 2.3.4; capítulo 3, seção 3.3.4; capítulo 4, seções 4.3.3 e 4.3.4.

² “The doctrine of the Trinity affirms that the ‘essence’ of God is relational, [...] that God exists as diverse persons united in a communion of freedom, love, and knowledge”. LACUGNA, *God for us*, p. 243.

³ “[...] trinitarian theology is par excellence a theology of relationship: God to us, we to God, we to each other”. LACUGNA, *God for us*, p. 243.

⁴ “[...] the encounter between divine and human persons in the economy of redemption”. LACUGNA, *God for us*, p. 243.

⁵ “[...] the essential unity between *oikonomia* and *theologia* as the fundamental framework for trinitarian theology”. LACUGNA, *God for Us*, p. 211.

⁶ “The basic principle may be stated simply: Theology is inseparable from soteriology, and *vice versa*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 211.

Conforme indicamos no capítulo 1 desta pesquisa⁷, LaCugna toma o axioma de Karl Rahner – “A Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”⁸ – como ponto de partida de sua reflexão. A autora ressalta: “A ideia de que Deus se autocomunica é a premissa essencial tanto da teologia de Karl Rahner quanto de uma teologia revitalizada sobre Deus”⁹. E é nessa revitalização que LaCugna insere sua proposta. Além disso, ela valoriza o modo como o axioma do autor alemão “reafirma a unidade básica do empreendimento teológico e elimina, de uma vez por todas, a compartmentalização de temas teológicos em tratados separados”¹⁰. Por isso, em sintonia com Rahner, explicita:

No cerne da doutrina cristã de Deus, [há] duas afirmações: Deus se entregou a nós em Jesus Cristo e no Espírito, e esta autorrevelação ou autocomunicação é nada menos do que o que Deus é como Deus. A criação, a redenção e a consumação estão, assim, ancoradas na eternidade de Deus¹¹.

O Deus de Jesus Cristo a quem chegamos a conhecer no Espírito é o Deus eterno, livre e absolutamente misterioso, que existe como o mistério do amor e da comunhão¹².

Porém, embora considere o axioma rahneriano como um “sólido ponto de partida” para a teologia trinitária, LaCugna se distancia das formulações teológicas rahnerianas – como detalhamos, igualmente, no primeiro capítulo¹³. Reafirmando que “o Deus que nos é revelado nas modalidades da graça e da redenção não é outro senão quem Deus realmente é”¹⁴ e que, ao mesmo tempo, “a presença de Deus para nós não exaure, sem mais, o mistério absoluto de Deus”¹⁵, a autora opta por uma reformulação significativa no modo de expressar “a unidade essencial entre o mistério de salvação e o mistério de Deus”¹⁶:

Não há uma Trindade econômica nem uma Trindade imanente; há unicamente a *oikonomia* como realização concreta do mistério da *theologia* no tempo, espaço,

⁷ Ver capítulo 1, seção 1.3.4.

⁸ RAHNER, El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación, p. 370.

⁹ “The idea that God is self-communicating is the essential premise both of Karl Rahner’s theology and of a revitalized theology of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 230.

¹⁰ “[...] reaffirms the basic unity of the theological enterprise, and removes once and for all the compartmentalization of theological themes into separate treatises”. LACUGNA, *God for Us*, p. 231.

¹¹ “At the heart of the Christian doctrine of God were two affirmations: God has given Godself to us in Jesus Christ and the Spirit, and this self-revelation or self-communication is nothing less than what God is as God. Creation, redemption and consummation are thus anchored in God’s eternity”. LACUGNA, *God for Us*, p. 209.

¹² “The God of Jesus Christ whom we come to know in the Spirit is the eternal, free, absolutely mysterious God who exists as the mystery of love and communion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 211, grifo da autora.

¹³ Ver capítulo 1, seção 1.3.4.

¹⁴ “God who is revealed to us in the modalities of grace and redemption is none other than who God really is”. LACUGNA, *God for Us*, p. 228.

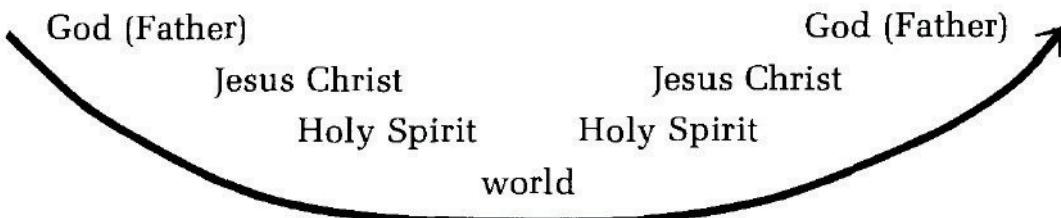
¹⁵ “God’s presence to us does not exhaust without remainder the absolute mystery of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 228.

¹⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 232.

história e personalidade. [...] *Oikonomia* não é a Trindade *ad extra*, mas o plano inteiro de Deus que vai da criação à consumação, no qual Deus e todas as criaturas são destinados a existirem juntos no mistério de amor e comunhão. Similarmente, *theologia* não é a Trindade *in se*, é, muito mais modesta e simplesmente, o mistério de Deus¹⁷.

A partir daí, LaCugna avança em sua elaboração, propondo explicitamente o abandono do que ela nomeia como “fixação autodestrutiva no ‘Deus *in se*’”¹⁸. Ao contrário, na teologia trinitária, deveríamos “estar satisfeitos/as em contemplar o mistério da ação de Deus na criação, na personalidade e na história humanas, já que é aí na economia, e não em outro lugar, que a ‘essência’ de Deus é revelada”¹⁹. Uma (possível) teologia da Trindade imanente não seria, então, “uma análise do que está ‘dentro’ de Deus, mas um caminho para pensar e falar sobre a estrutura ou os parâmetros da autoexpressão de Deus na história de salvação”²⁰.

É, a partir dessas ponderações, que LaCugna propõe um modelo quiástico, inspirado no esquema de emanação e retorno (*exitus e reditus*), formulado inicialmente pelo neoplatonismo e, posteriormente, reapropriado no contexto cristão com a formulação “*a Patre ad Patrem*”²¹. Como expusemos no capítulo 1, LaCugna apresenta uma figura – que repetimos abaixo²² – para explicitar visualmente seu modelo trinitário.



Nela, expressa-se que há “um único e extático movimento de Deus para fora, pelo qual todas as coisas se originam de Deus por Cristo no poder do Espírito Santo, e todas as coisas são trazidas à união com Deus e retornam a Deus”²³.

¹⁷ “There is neither an economic nor an immanent Trinity; there is only the *oikonomia* that is the concrete realization of the mystery of *theologia* in time, space, history and personality. [...] *Oikonomia* is not the Trinity *ad extra* but the comprehensive plan of God reaching from creation to consummation, in which God and all creatures are destined to exist together in the mystery of love and communion. Similarly, *theologia* is not the Trinity *in se*, much more modestly and simply, the mystery of God”. LACUGNA, *God for us*, p. 224.

¹⁸ LACUGNA, *God for us*, p. 225.

¹⁹ “[...] we ourselves should [...] be content with contemplating the mystery of God’s activity in creation, in human personality and human history, since it is there in the economy and nowhere else that the ‘essence’ of God is revealed”. LACUGNA, *God for us*, p. 225.

²⁰ “An immanent trinitarian theology, in other words, cannot be an analysis of what is ‘inside’ God, but a way of thinking and speaking about the structure or pattern of God’s self-expression in salvation history”. LACUGNA, *God for us*, p. 225. Consultar também LACUGNA, *God for us*, p. 231-232.

²¹ LACUGNA, *God for us*, p. 222-223.

²² LACUGNA, *God for us*, p. 223.

²³ “[...] one ecstatic movement of God outward by which all things originate from God through Christ in the power of the Holy Spirit, and all things are brought into union with God and returned to God”. LACUGNA, *God for us*,

A noção de “único movimento” ou dinamismo se manifesta, graficamente, na escolha da parábola como figura base para o esquema proposto. A esse respeito, LaCugna esclarece: “Não há razão para parar em qualquer ponto ao longo da curva, não há razão para destacar um ponto como se pudesse ser fixado ou congelado no tempo”²⁴. Ou ainda, nas palavras de Susan Wood, ao comentar o então recém-lançado *God for Us*: “LaCugna começa com um esquema pré-niceno e neoplatônico fundado no tópico *exitus-reditus*: o Pai envia o Filho para dar o Espírito, e no Espírito nós ascendemos por meio de Cristo ao Pai”²⁵. Dessa maneira, prossegue Wood, nossa autora consegue “unificar *oikonomia* e *theologia*, abandonando a distinção tradicional entre os dois termos [Trindade imanente e Trindade econômica]”²⁶.

De acordo com Campbell, ao trilhar um caminho distinto ao proposto por Tomás de Aquino no uso do esquema *exitus-reditus*, LaCugna “prioriza melhor a soteriologia e sua compreensão do ‘Deus Relacional’. [No entanto,] no processo, expõe-se a críticas a respeito da relação Deus-mundo”²⁷. Entre elas, destaca-se o posicionamento de Thomas Weinandy para quem “a teologia trinitária de LaCugna é completamente platônica e emanacionista”²⁸. Segundo o autor, o subordinacionismo e o emanacionismo dos Padres pré-nicenos “não era expressão de sua descrença na eterna divindade do Filho e do Espírito, tampouco de sua convicção de que o Filho e o Espírito são ‘Deus’ somente na economia”²⁹. Suas afirmações situam-se no contexto de busca conceitual pelas formulações adequadas para expressar a fé trinitária. LaCugna, porém, conhecendo todo o percurso de desenvolvimento da doutrina sobre a Trindade, opta – na interpretação de Weinandy – por uma linguagem sabidamente subordinacionista³⁰.

p. 223. A esse respeito, Nancy A. Dallavalle, que em seu doutorado foi orientada por LaCugna, escreveu, em um texto em memória da autora: “For Catherine, the movement of creation from God and to God (*exitus-reditus*) was no mere model, but a deeply held conviction about the origin and end of the world and its creatures, herself included” (DALLAVALLE, N. A. In Memory of Catherine Mowry LaCugna (1952-97). *Horizons*, Villanova, v. 24, n. 2, p. 265-266, 1997, p. 265).

²⁴ “There is no reason to stop at any one point along the curve, no reason to single out one point as if it could be fixed or frozen it time”. LACUGNA, *God for Us*, p. 223.

²⁵ “LaCugna begins with a pre-Nicene, neo-platonic framework founded on the *exitus-reditus* theme: the Father sends the Son to give the Spirit, and in the Spirit we ascend through Christ to the Father”. WOOD, Susan. Review Symposium *God for Us*: Four Perspectives - IV. *Horizons*, Villanova, Pennsylvania, v. 20, n. 1, p. 127-129, 1993, p. 128.

²⁶ “This enables LaCugna to unify *oikonomia* and *theologia* by abandoning the traditional distinction between the two terms [immanent Trinity and economic Trinity]”. WOOD, Review Symposium *God for Us*: Four Perspectives - IV, p. 128.

²⁷ CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 139.

²⁸ WEINANDY, The Immanent and Economic Trinity, p. 665.

²⁹ “[...] were neither expressions of their disbelief in the eternal divinity of the Son and the Spirit, nor of their conviction that the Son and Spirit were only ‘God’ within the economy”. WEINANDY, The Immanent and Economic Trinity, p. 664.

³⁰ WEINANDY, The Immanent and Economic Trinity, p. 664-665. Earl Muller (MULLER, The Science of Theology, p. 330-339) apresenta crítica similar, além de caracterizar LaCugna como modalista e adocionista/arianista. No entanto, diferentemente da bem fundamentada contraposição feita por Weinandy, consideramos que Muller falha em sua leitura da obra de LaCugna, retirando as afirmações da autora de contexto

A esse respeito, Campbell adverte: “LaCugna reconhece que a formulação bíblica e pré-ariana na qual ela baseia o seu modelo é subordinacionista”³¹, o que pode ser notado, por exemplo, quando se refere à teologia de Irineu de Lião³². “Ela não se desculpa por adotar um modelo que se baseia na compreensão pré-nicena do Deus Triúno e que, portanto, passa por alto as questões da eterna coigualdade do Pai, do Filho e do Espírito”³³. Isso não significa, porém, que LaCugna ignore, menospreze ou negue tal coigualdade, como entende Weinandy³⁴. Reconhecemos que tal temática não está no centro das preocupações da autora, mas é abordada especialmente na seção “Comunhão com o Deus vivo por Cristo no Espírito Santo”³⁵, cujo conteúdo expusemos, em grande parte, nos capítulos 2 a 4 desta investigação.

Além disso, é preciso atentar para o fato de que LaCugna adapta o modelo neoplatônico “para expressar a compreensão cristã de que Deus é para nós e conosco”³⁶, visando seu objetivo principal, a saber, restabelecer a conexão *oikonomia-theologia* no âmbito da doutrina sobre a Trindade. Campbell indica alguns matizes dessa adaptação:

Enquanto [LaCugna] trilha um caminho diferente de Boaventura e Aquino (em grande parte devido à sua relutância em engajar com a ideia de processões trinitárias isoladas da economia), ela busca remover de sua linguagem de emanação todas as conotações de mediação, para que o esquema *exitus-reditus* possa ser usado, em seu modelo de *oikonomia*, para transmitir a ideia do percurso divino de glória³⁷.

Um dos mais costumazes críticos de LaCugna, Colin Gunton, ao comentar a descrição da autora de seu modelo trinitário quiástico³⁸, além de interpretá-lo como subordinacionista,

e, em algumas ocasiões, interpretando como opinião dela o que se trata, na verdade, de exposição do pensamento de outros.

³¹ “LaCugna acknowledges that the biblical and pre-Arian formulation on which she bases her model is subordinationist”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 170.

³² LACUGNA, *God for us*, p. 26-27.

³³ “She makes no apology for adopting a model which draws on the pre-Nicene understanding of the triune God and which thus bypasses the issues of the eternal co-equality of Father, Son and Spirit”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 170.

³⁴ “The pre-Nicene Fathers, including the Apologists, conceived the Son and the Spirit to be distinct divine subjects in themselves, at least within the economy, whereas LaCugna deprives them of their divine subjectivity even within the economy. The Son and Spirit are only impersonal expressions of God’s relatedness which becomes personified in human persons, including Christ. Thus, LaCugna’s trinitarian theology is thoroughly Platonic and emanationist in character” (WEINANDY, *The Immanent and Economic Trinity*, p. 665).

³⁵ LACUGNA, *God for us*, p. 292-304.

³⁶ CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 176.

³⁷ “While she forges a different path from Bonaventure and Aquinas (largely due to her reluctance to engage with the idea of trinitarian processions in isolation from the economy), she seeks to remove from her language of emanation all connotations of mediation, so that the *exitus-reditus* schema may be used to convey the idea of the divine path of glory in her model of the *oikonomia*”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 139.

³⁸ Transcrita acima, imediatamente após a figura (p. 191).

também o considera panteísta³⁹. Segundo ele, LaCugna sustenta que, “no fim das contas, existe apenas uma realidade, a emanação divino-mundana, que constitui o mundo e depois o engole”⁴⁰. E, por isso, ele conclui: “Contra isso, deve-se argumentar que, longe de garantir a relevância das categorias trinitárias, o resultado de tal processo é destruí-las”⁴¹.

Em resposta a tal análise, aderimos, novamente, à ponderação de Campbell (que se insere no contexto de uma análise mais ampla das críticas feitas por esse autor⁴²):

A associação de Gunton do modelo de LaCugna com o panteísmo é injustificada. Parece que ele notou as origens neoplatônicas do modelo e, sem levar em conta as qualificações feitas por ela⁴³, apresentou aos/as seus/suas leitores/as uma série de imagens provocativas de natureza emanacionista⁴⁴.

Finalmente, algumas críticas ao modelo quiástico, com sua recuperação da perspectiva pré-nicena, invalidam a proposta de LaCugna por considerar que essa abordagem foi progressivamente abandonada pela tradição teológica cristã. A própria autora combate tais posicionamentos com algumas ponderações:

[...] o esquema *oikonomia/theologia* é pré-niceno apenas na tradição latina. Ele tem sido usado consistentemente ao longo da história da teologia ortodoxa, incluindo o presente, e é um tema habitual nos escritos de muitos/as teólogos/as contemporâneos/as franceses/as e alemães/ás. Eu fiz dele a base metodológica de *God for Us* não apenas porque possui testemunho duradouro na tradição (o que “Trindade econômica/imanente” não tem), mas porque também corresponde aos parâmetros da linguagem bíblica, litúrgica e dos credos. [Ademais], e isto é o mais significativo, [tal esquema] não está condicionado pela metafísica da substância⁴⁵.

³⁹ “It can be argued that far from ensuring the relevance of trinitarian categories, the outcome of such a process is to destroy it. The source of the malaise can be found in the principle of self-communication, with its emanationist and neoplatonic – and thus ultimately pantheist – overtones” (GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. xviii-xix).

⁴⁰ “There is ultimately only one reality, the divine-worldly emanation, which constitutes the world and then swallows it up”. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. xix. A exposição da ontologia da relação que procederemos demonstrará que isso não é, de modo algum, afirmado pela autora.

⁴¹ “Against this it must be contended that far from ensuring the relevance of trinitarian categories, the outcome of such a process is to destroy it”. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. xix.

⁴² CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 172-175.

⁴³ Não apenas neste caso, mas, de modo geral, as críticas de Gunton dão a impressão de que o autor não leu a íntegra da obra de LaCugna, mas tomou partes isoladas dela, o que leva a posicionamentos que nos parecem descontextualizados e parciais.

⁴⁴ “Gunton’s association of LaCugna’s model with pantheism is unjustified. It seems he has noted the Neo-platonic origins of the model and, without taking her qualifications into account, has presented his readers with a number of provocative images of an emanationist nature”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 174.

⁴⁵ “[...] the *oikonomia/theologia* framework is pre-Nicene only in the Latin tradition. It has been used consistently through the history of Orthodox theology, including the present, and is a regular theme in the writings of many contemporary French and German theologians. I made it the methodological basis of *God for Us* not only because it has perduring attestation in the tradition (which ‘economic/immanent Trinity’ does not), but because it also matches the pattern of biblical, liturgical, and creedal language and, most significant of all, it is not contingent on substance metaphysics”. LACUGNA, *Review Symposium God for Us: Author’s Response*, p. 137.

Mais uma vez recorremos à análise de Campbell para afirmar que LaCugna reconhece as limitações do modelo em que se baseia e, por isso, “uma ontologia neoplatônica, na qual o ‘ser’, ou mais especificamente a hierarquia dos seres é central, está longe do seu campo de interesse”⁴⁶. O recurso ao esquema *exitus-reditus* se dá enquanto “ela está explorando uma ontologia relacional como uma *alternativa* a uma ontologia na qual o ‘ser-em-si’ é fundante”⁴⁷. Além disso, “quando usa o conceito de emanação, no contexto cristão, ela nunca falha em qualificar tal uso apropriadamente”⁴⁸.

Tendo estabelecido, assim, o modelo *a Patre ad Patrem* – ou *exitus-reditus* – como aquele que melhor se adequa à sua proposta de considerar “a relação [indissociável] entre *oikonomia* e *theologia* como um princípio estruturante para a teologia trinitária”⁴⁹, LaCugna passa, então, a especificar a ontologia que corresponda a esse modelo e que expresse a “correlação entre a economia da salvação e o ser eterno de Deus”⁵⁰. Trata-se de uma ontologia relacional, centrada “na pessoalidade, na relação e na comunhão como a modalidade de *toda* existência”⁵¹ – concepção essa que nos inspirou, de modo um tanto quanto implícito, nos capítulos anteriores, e que, mais explicitamente, iluminará a reflexão que faremos na seção final deste capítulo (5.8), bem como a exposição mais original desta pesquisa, a ser desenvolvida no capítulo 7.

5.2 Pessoas como relação e em relação⁵²

Ao enunciar que comprehende sua teologia trinitária como uma “ontologia da relação”, LaCugna define ontologia como “uma descrição da natureza da existência”⁵³. Por sua vez, “uma

⁴⁶ “A Neo-platonic ontology, in which being, or more specifically a ‘hierarchy of being’ is central, is far from her field of interest”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 172.

⁴⁷ “[...] she is exploring a relational ontology as an *alternative* to an ontology in which ‘being-in-itself’ is foundational”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 171, grifo da autora.

⁴⁸ “[...] when she uses the concept of emanation in a Christian context, she never fails to appropriately qualify such use”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 171-172.

⁴⁹ “[...] the relationship between *oikonomia* and *theologia* as a structuring principle for trinitarian theology”. LACUGNA, *God for Us*, p. 249.

⁵⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 249.

⁵¹ “A relational ontology focuses on personhood, relationship, and communion as the modality of *all* existence”. LACUGNA, *God for Us*, p. 250, grifo da autora.

⁵² Os títulos das seções 5.2, 5.3, 5.4 e 5.7 estão inspirados nos títulos de subseções do oitavo capítulo (“Persons in Communion”) de *God for Us*.

⁵³ “Ontology is a description of the nature of existence”. LACUGNA, *God for Us*, p. 306, nota 1.

ontologia relacional assume que existir significa existir em relação”⁵⁴, buscando explicitar “o que significa ser uma pessoa e existir como pessoas em comunhão”⁵⁵.

Como a autora recorda, “definir pessoalidade esteve no centro da teologia trinitária desde seus começos”⁵⁶, tendo sido os Padres Capadócios que, em meio às controvérsias teológicas do século IV, perfilaram a noção de “pessoa como relação, ou de ser como relação”⁵⁷. Por isso, a eles LaCugna recorre como uma das fontes fundantes de sua elaboração teológica:

Básilio de Cesareia, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno forneceram a ontologia que fechou a porta para o arianismo e o neoarianismo. Essa ontologia predicou *relação* ou *pessoa (hypostasis)* como o modo da *ousia* [substância] de Deus. Isso possibilitou aos Capadócios situarem a real distinção entre Pai, Filho e Espírito na singularidade de cada *hypostasis* [pessoa], descrita em termos de suas relações de origem⁵⁸.

Desse modo, entende-se “pessoa” como a modalidade na qual a substância existe, e não uma adição ao ser, como a filosofia grega clássica compreendia⁵⁹. “Para os Capadócios, [...] pessoa ou relação é ‘como’ o ser existe. Se Deus não fosse pessoal, sequer existiria”⁶⁰.

LaCugna ressalta ainda que “os conceitos de pessoa e relação não chegaram à teologia prontos e acabados”⁶¹. Embora haja algum debate a respeito da origem exata da ideia teológica de pessoa⁶², é certo que “definições filosóficas, culturais e antropológicas de pessoalidade contribuíram para refinar o vocabulário teológico, e a noção teológica de pessoa iluminou seu significado em outros contextos”⁶³. Esse processo de implicações mútuas, além de representar enriquecimento do conceito, também contribuiu, especialmente no Ocidente, para um entendimento de pessoa que pode dificultar a adequada compreensão da teologia trinitária.

⁵⁴ “A relational ontology assumes that to-exist means to-exist in relationship”. LACUGNA, *God for Us*, p. 306, nota 1.

⁵⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 243.

⁵⁶ “Defining personhood has been at the center of trinitarian theology since its inception”. LACUGNA, *God for us*, p. 244.

⁵⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 243.

⁵⁸ “Basil, Gregory of Nyssa, and Gregory of Nazianzus provided the ontology that closed the door to Arianism and neo-Arianism. This ontology predicated *relation* or *person (hypostasis)* as the mode of God’s *ousia*. This allowed the Cappadocians to locate the real distinctiveness of Father, Son, and Spirit in the uniqueness of each *hypostasis*, described in terms of its relation of origin”. LACUGNA, *God for Us*, p. 243, grifos da autora.

⁵⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 244.

⁶⁰ “For the Cappadocians, [...] personhood or relation is ‘how’ being exists. If God were not personal, God would not exist at all”. LACUGNA, *God for Us*, p. 244.

⁶¹ “[...] the concepts of person and relation did not arrive in theology ready-made”. LACUGNA, *God for Us*, p. 244.

⁶² “Scholars now debate the exact origins of the theological idea of personhood, whether it derives from the Greek theatrical meaning of *prosopon* (mask) or the Roman legal idea of person, and whether it assumed a centrality in theology because of exegetical methods in early patristic theology” (LACUGNA, *God for Us*, p. 244).

⁶³ “Philosophical, cultural, and anthropological definitions of personhood contributed to the refinements in theological vocabulary, and the theological notion of person illuminated its meaning in other contexts”. LACUGNA, *God for Us*, p. 244.

Na visão de LaCugna, a teologia grega, em geral, manteve pessoalidade como “o mais alto princípio ontológico”, permanecendo mais próxima da teologia dos Padres Capadócios e insistindo em privilegiar a “monarquia do Pai”⁶⁴. O mesmo não aconteceu, porém, na teologia latina:

A tradição latina, seguindo Agostinho e Boécio, e atingindo seu ponto especulativo mais alto com Tomás de Aquino, construiu sua própria ontologia do ser e da relação. No entanto, a diferença decisiva é que, nos inícios do período medieval, em grande parte da teologia da Igreja Ocidental, o vínculo explícito entre a teologia de Deus e a economia da salvação havia sido consideravelmente atenuado. [...] Esse desenvolvimento cresceu desde o ponto de partida de Agostinho na unidade da substância divina, juntamente com a sua hipótese da analogia entre a estrutura da alma e a estrutura imanente de Deus, e sua ênfase na pessoa como consciência⁶⁵.

Na teologia de Agostinho, “a distinção ontológica entre missão e processão” é decisiva, o que, segundo LaCugna, “teve o efeito de desfuncionalizar a Trindade por minimizar a relação entre as pessoas divinas e a economia da redenção”⁶⁶. Além disso, o doutor de Hipona dedica bastante atenção à “procura pela imagem da Trindade dentro da alma individual”⁶⁷:

O processo pelo qual a alma chega ao conhecimento profundo de si mesma e de seu Deus é introspectivo e autorreflexivo. Isso faz com que seja bastante difícil ver o caráter social, comunal, para-outras/os da pessoalidade. A definição de Boécio de pessoa como “substância individual de natureza racional” (*individua substantia rationalis naturae*) solidificou [ainda mais] as conotações individualistas de pessoa como centro de consciência e teve grande influência na teologia escolástica⁶⁸.

Tomás de Aquino certamente foi influenciado por essa perspectiva, “usando a metafísica de Aristóteles para oferecer uma base às intuições de Agostinho”⁶⁹. A partir daí, na

⁶⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 245.

⁶⁵ “The Latin tradition, following Augustine and Boethius and reaching its speculative high point with Thomas Aquinas, constructed its own ontology of being and relation. The decisive difference, however, is that by the early medieval period, in much of the theology of the Western church, the explicit link between theology of God and the economy of salvation had markedly been attenuated. [...] This development grew out of Augustine’s starting point in the unity of the divine substance, along with his assumption of the analogy between the structure of the soul and the immanent structure of the Godhead, and his emphasis on person as consciousness”. LACUGNA, *God for Us*, p. 246-247.

⁶⁶ “What is decisive about Augustine’s theology is first of all the ontological distinction between mission and processions, which had the effect of defunctionalizing the Trinity by minimizing the relation between the divine persons and the economy of redemption”. LACUGNA, *God for Us*, p. 101.

⁶⁷ “[...] the search for the image of the Trinity within the individual soul”. LACUGNA, *God for Us*, p. 101.

⁶⁸ “The process by which the soul comes to the deepest knowledge of itself and of its God is introspective and self-reflection. This makes the social, communal, toward-another character of personhood rather difficult to see. Boethius’ definition of person as ‘individual substance of a rational nature’ (*individua substantia rationalis naturae*) solidified the individualist connotations of person as center of consciousness, and had great impact on scholastic theology”. LACUGNA, *God for Us*, p. 247.

⁶⁹ “[...] by using Aristotle’s metaphysics to provide a grounding for Augustine’s intuitions”. LACUGNA, *God for Us*, p. 247.

teologia latina subsequente, “natureza é o princípio da pessoalidade [e] a natureza divina existe como Trindade de pessoas coiguais”⁷⁰.

Prosseguindo com o percurso histórico, LaCugna assinala que “as mudanças filosóficas, culturais e políticas”, ocorridas na época do Iluminismo, em grande parte devedoras da doutrina psicológica de Agostinho e seus seguidores⁷¹, reforçaram ainda mais essa compreensão de “pessoa como um ‘self’ que pode, ademais, ser definido como um centro individual de consciência, um sujeito livre e intencional, [...] uma identidade individual, [...] um agente moral”⁷².

Dessa concepção deriva-se, facilmente, à ideia errônea das três pessoas divinas como “três consciências individuais” e se favorece, portanto, uma mentalidade triteísta⁷³. Diante do dilema daí advindo, em que a teologia cristã pareceria ter que escolher entre a definição psicológica moderna de pessoa e “a linguagem ontológica da antiguidade”⁷⁴, algumas tentativas de solucionar o problema foram propostas, entre as quais LaCugna destaca as elaborações de Barth e Rahner. Ambos propõem expressões alternativas para o termo “pessoa” na teologia trinitária – “modos de ser” e “distintos modos de subsistência”, respectivamente. Com isso, intencionam evitar os “mal-entendidos” provocados pelo uso de “pessoa”⁷⁵. Sem nos estendermos aqui na exposição que LaCugna faz das teologias trinitárias dos dois autores, interessa-nos, apenas, registrar sua principal crítica a elas:

O que é mais impressionante é que a rejeição de Barth e Rahner da definição psicológica moderna de pessoa como inaplicável à doutrina da Trindade acaba por ser uma aceitação dessa mesma definição e, à luz dela, uma modificação da definição ontológica de pessoa. Tanto Barth como Rahner sentiram-se forçados a escolher entre o individualismo extremo do centro de consciência cartesiano e as definições clássicas, como a de Boécio. Claramente, a ideia de pessoa como autoconsciência distinta era impraticável, mas nem Barth nem Rahner foram inteiramente capazes de resistir a usá-la. A única diferença é que a essência divina, e não as três pessoas divinas, torna-se o referente dessa autoconsciência. Assim, o único Sujeito autoconsciente subsiste ou existe sob três modalidades. No fim, nem Barth nem Rahner foram capazes de romper inteiramente com o ponto de partida cartesiano. Era essa a única alternativa acessível para Barth e Rahner? Talvez eles tenham prematuramente dado por encerrada a questão da pessoalidade divina, sem levar em conta outras noções filosóficas e culturais disponíveis nos séculos XIX e XX. [...] As

⁷⁰ “[...] nature is the principle of personhood; the divine nature exists as a Trinity of coequal persons”. LACUGNA, *God for Us*, p. 248.

⁷¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 250.

⁷² “[...] a person as a ‘self’ who may be further defined as an individual center of consciousness, a free, intentional subject, [...] an individual identity, [...] a moral agent”. LACUGNA, *God for Us*, p. 250

⁷³ LACUGNA, *God for Us*, p. 250.

⁷⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 251.

⁷⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 251-252.

filosofias personalistas de Martin Buber, Franz Rosenzweig, Felix Ebner e outros/as teriam sido uma alternativa distinta a Descartes, Locke e companhia⁷⁶.

A partir dessa contundente crítica, LaCugna, entendendo que “elementos de uma definição de pessoalidade mais satisfatória emergem dos escritos de [alguns/mas] filósofos/as e teólogos/as contemporâneos/as”⁷⁷, elenca, então, quatro esferas significativas do discurso aos quais ela recorre em sua construção teológica⁷⁸ – e que, em maior ou menor medida, também nos serão úteis para nossa própria elaboração, a ser explicitada no capítulo 7.

Somando-se à contribuição dos Padres Capadócios, essas quatro referências apresentam “teorias sobre a pessoalidade divina e humana”⁷⁹ que proveem “peças” importantes na composição da ontologia da relação. A primeira delas vem da “filosofia personalista” do escocês John Macmurray. LaCugna toma duas de suas obras: *The Self as Agent* (1957) e *Persons in Relation* (1961). A autora explica que “Macmurray desafiou o pressuposto teórico fundamental da ‘volta ao sujeito’, isto é, que o Self é um *sujeito* para quem o mundo é *objeto*. [...] Ele vê o Self como agente, [...] não como um evento de autorreflexão e autoabsorção”, como propõe a perspectiva cartesiana⁸⁰. O autor propõe uma visão do Self como pessoa, na qual “a existência pessoal é constituída na relação com outras pessoas”⁸¹ e com “um mundo inteiramente pessoal”⁸².

Embora o filósofo John Macmurray não esteja interessado em temas teológicos ou na doutrina sobre a Trindade⁸³, LaCugna considera que sua compreensão de “pessoa” como “quem

⁷⁶ “What is most striking is that Barth’s and Rahner’s rejection of the modern psychological definition of person as inapplicable to the doctrine of the Trinity ends up being an acceptance of that same definition and a modification of the ontological definition of person in light of it. Both Barth and Rahner felt forced to choose between the extreme individualism of the Cartesian center of consciousness, and classical definitions like that of Boethius. Clearly the idea of person as discrete self-consciousness was unworkable, yet neither Barth nor Rahner was entirely able to resist using it. The only difference is that the divine essence, not the three divine persons, is made the referent of this self-consciousness. The one self-conscious Subject thus subsists or exists under three modalities. In the end, neither Barth nor Rahner was able to break away entirely from the Cartesian starting point. Was this the only choice open to Barth and Rahner? Perhaps they prematurely settled the question of divine personhood without taking into account other philosophical and cultural notions available in the nineteenth and twentieth centuries. [...] The personalist philosophies of Martin Buber, Franz Rosenzweig, Felix Ebner and others would have been a distinct alternative to Descartes, Locke, and company”. LACUGNA, *God for Us*, p. 253-254.

⁷⁷ “Elements of a more satisfactory definition of personhood emerges in the writings of [some] contemporary philosophers and theologians”. LACUGNA, *God for Us*, p. 255.

⁷⁸ “[...] I have selected four representatives spheres of discourse that contribute directly to our question: the writings of the Scottish philosopher John Macmurray; the theology of the contemporary Greek Orthodox writer John Zizioulas; feminist and Latin American theologies, and explicitly trinitarian Roman Catholic and Orthodox theological ethics” (LACUGNA, *God for Us*, p. 255).

⁷⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 249.

⁸⁰ “Macmurray challenged the fundamental theoretical assumption of the ‘turn toward the subject’, namely, that the Self is a *subject* for whom the world is *object*. [...] He sees the Self as agent, [...] not a event of self-reflection and self-absorption” (LACUGNA, *God for Us*, p. 256).

⁸¹ “Personal existence is constituted by relationship with other persons”. LACUGNA, *God for Us*, p. 256.

⁸² “[...] an entirely personal world”. LACUGNA, *God for Us*, p. 256.

⁸³ LACUGNA, *God for Us*, p. 259.

age em relação a outra/o”⁸⁴ ilumina a teologia trinitária. O autor afirma que “uma pessoa é o que ela faz. Ações e comportamentos revelam o caráter da pessoa”⁸⁵. A partir daí, LaCugna infere: “Aplicado à teologia, poderíamos dizer que as ações de Deus na economia revelam o caráter pessoal de Deus”⁸⁶.

Outro elemento significativo para o pensamento teológico é que “a filosofia de Macmurray enfatiza a comunidade como o contexto no qual a verdadeira pessoalidade emerge e sem o qual as pessoas não existem”⁸⁷. Sintetizando os aportes recebidos, LaCugna conclui: “Podemos extrapolar, dos escritos de Macmurray, a seguinte definição de pessoa: *uma pessoa é uma agente heteronômica, inclusiva, livre, relacional*”⁸⁸.

5.3 Pessoas extáticas e em reciprocidade

Para dar continuidade à sua reflexão, elucidando a questão da pessoalidade sob uma ótica especificamente teológica, LaCugna recorre à obra do teólogo ortodoxo John Zizioulas, como segunda esfera do discurso contemporâneo a aportar elementos à sua ontologia da relação⁸⁹. É importante ressaltar que o enfoque principal do autor é eclesiológico⁹⁰ e a aplicação de seu pensamento à teologia trinitária é elaboração de LaCugna.

O ponto de partida de Zizioulas é a identificação, tomada dos Padres Capadócios, de “*hypostasis* não com *ousia*, mas com pessoa”⁹¹. Isso leva o autor a afirmar que “a questão ontológica central [– o que algo é –] não é respondida apontando-se para a ‘própria existência’, para um ser [...] determinado por seus próprios limites [ou fronteiras], mas para um ser que, em seu êxtase, rompe essas fronteiras num movimento de comunhão”⁹². Nessa perspectiva, “uma

⁸⁴ “[...] person as the one who acts in relation to another”. LACUGNA, *God for Us*, p. 259, grifos da autora.

⁸⁵ “A person is what he/she does. Actions and behavior disclose the character of a person”. LACUGNA, *God for Us*, p. 259.

⁸⁶ “Applied to theology we could say, God’s acts in the economy disclose the personal character of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 259.

⁸⁷ “[...] Macmurray’s philosophy emphasizes community as the context in which true personhood emerges and apart from which persons do not exist at all”. LACUGNA, *God for Us*, p. 259.

⁸⁸ “We might extrapolate from Macmurray’s writings this definition of person: *A person is a heterocentric, inclusive, free, relational agent*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 259.

⁸⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 255.

⁹⁰ “Zizioulas’ main interests are ecclesiological; most of his writings deal with topics such as ministry and apostolic succession. But the cornerstone of Zizioulas’ ecclesiology is his theology of the person. Indeed, for Zizioulas, the church is a person, and every human person is an ‘ecclesial’ being” (LACUGNA, *God for Us*, p. 260).

⁹¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 260.

⁹² “[...] the ontological question [what something is] is not answered by pointing to the ‘self-existent’, to a being [...] determined by its own boundaries, but to a being which in its ekstasis breaks through these boundaries in a movement of communion”. ZIZIOULAS, Jonh D. Human Capacity and Human Incapacity. *Scottish Journal of Theology*, v. 28, n. 5, p. 401-447, Oct. 1975, p. 409.

pessoa não é um indivíduo, mas uma realidade aberta e extática, referida a outros/as em sua existência”⁹³.

Segundo Zizioulas, a pessoa, sendo extática, se torna “hipostática”, isto é, “a portadora de sua natureza em sua totalidade”⁹⁴, mas “como uma identidade concreta e singular”, já que “a singularidade é algo absoluto para a pessoa”⁹⁵. Além disso, “a pessoa, em seu caráter extático, revela seu ser de um modo *católico*, isto é, integral e indivisível”⁹⁶. Assim, “a pessoalidade é a total realização do ser, expressão católica [integral] de sua natureza”⁹⁷.

As implicações dessa perspectiva para a doutrina trinitária são assim elencadas por LaCugna:

Em primeiro lugar, a realidade última de Deus não pode ser localizada na *substância* (o que é em si mesma), mas apenas na pessoalidade: o que Deus é para outro/a. Deus existe como o mistério de pessoas em comunhão; Deus existe hipostaticamente em liberdade e êxtase. Apenas *em comunhão* Deus pode ser o que Deus é, e apenas *como comunhão* Deus pode ser⁹⁸. A revelação de Deus em Jesus Cristo é a base para este princípio; Jesus Cristo é o ‘além-de-si’ de Deus, em quem tudo foi criado e está agora sendo restaurado para a comunhão com Deus⁹⁹.

Outra implicação significativa do pensamento de Zizioulas, que é assumida por LaCugna em sua ontologia da relação, é a compreensão de que “o amor é constitutivo do ser de Deus, mas como um predicado de pessoa, não de substância. Na medida em que o amor produz comunhão entre pessoas, o amor faz Deus ser quem Deus é”¹⁰⁰. Vejamos como o teólogo ortodoxo se expressa a esse respeito:

Dessa forma, o amor deixa de ser uma propriedade qualificadora – isto é, secundária – do ser e se torna o *supremo predicado ontológico*. O amor, como modo de existência de Deus, “hipostasia” Deus, *constitui* Seu ser. Portanto, como resultado do amor, a

⁹³ “A person is [...] not a an individual but an open and ecstatic reality, referred to others for his or her existence”. LACUGNA, *God for Us*, p. 260.

⁹⁴ “[...] in its being ekstatic it [the person] becomes *hypostatic*, i.e., the bearer of its nature in its totality”. ZIZIOULAS, *Human Capacity and Human Incapacity*, p. 408.

⁹⁵ ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 47.

⁹⁶ “[...] the person in its ekstatic character reveals its being in a *catholic*, i.e., integral and undivided, way”. ZIZIOULAS, *Human Capacity and Human Incapacity*, p. 408, grifo do autor.

⁹⁷ “[...] personhood is the total fulfilment of being, the catholic expression of is nature”. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 47.

⁹⁸ A esse respeito, Zizioulas esclarece: “[...] the being of God could be known only through personal relationships and personal love. [...] The being of God is a relational being: without the concept of communion it would be impossible to speak of the being of God” (ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 16-17).

⁹⁹ “First, God’s ultimate reality cannot be located in *substance* (what it is in itself), but only in *personhood*: what God is toward another. God exists as the mystery of persons in communion; God exists hypostatically in freedom and ecstasy. Only *in communion* can God be what God is, and only *as communion* can God be at all. The revelation of God in Jesus Christ is the basis for this principle; Jesus Christ is God’s ‘beyond-self’ in whom everything was created and now is being restored to communion with God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 260, grifos da autora.

¹⁰⁰ “[...] love is constitutive of God’s being but as a predicate of person not substance. Since love produces communion among people, love causes God to be who God is”. LACUGNA, *God for Us*, p. 261.

ontologia de Deus não está sujeita à necessidade da substância. O amor é identificado com a liberdade ontológica¹⁰¹.

Chegamos, assim, à compreensão de Zizioulas a respeito da liberdade, intrinsecamente relacionada ao amor e ao êxtase, à saída de si em direção às-aos demais – compreensão esta que, como LaCugna, consideramos especialmente iluminadora para a teologia trinitária, bem como para a antropologia teológica. Para o autor, “a realização da pessoalidade se dá na autotranscendência, no movimento de liberdade em direção à comunhão com outras pessoas”¹⁰². De fato, para ele, a liberdade humana, “definida ontologicamente mais que moralmente”, é, em última análise, “conformidade com a imagem de Deus em nós”¹⁰³.

Zizioulas entende que a pessoa está sempre buscando ir além de si mesma em direção a outra/o e visando “escapar de toda a necessidade e barreiras”¹⁰⁴. A criatura, porém, não pode escapar de ser limitada e, por isso, a pessoalidade plenamente realizada deve ser, segundo o autor, “incriada” e “desvinculada de qualquer necessidade, incluindo sua própria existência”¹⁰⁵, sendo, assim, expressão plena da absoluta liberdade ontológica, o que só pode ser afirmado do Deus Triúno¹⁰⁶. Zizioulas comprehende ainda que “cada pessoa, divina ou humana, é extática [...]. Mas, no caso de pessoas humanas, a autoexpressão extática nunca é perfeita”¹⁰⁷. Apenas o êxtase de Deus é sem limites, porque sua autoexpressão é perfeitamente conforme com seu ser¹⁰⁸.

Outro aspecto relevante, ressaltado por LaCugna, é a distinção feita por Zizioulas entre dois “modos de existência”, que ele denomina “hipóstase de existência biológica” e “hipóstase de existência eclesial”¹⁰⁹. De modo sintético, a autora explica: “a primeira é estruturada pela necessidade ontológica, a segunda, pela liberdade ontológica”¹¹⁰. A noção de hipóstase biológica aponta para o que biologicamente “determina” a pessoa, destacando-se, nesse sentido, o corpo e a dimensão erótica da existência humana: “Eros e corpo são meios de

¹⁰¹ “Thus love ceases to be a qualifying – i.e. secondary – property of being and becomes *the supreme ontological predicate*. Love as God’s mode of existence ‘hypostasizes’ God, *constitutes* His being. Therefore, as a result of love, the ontology of God is not subject to the necessity of the substance. Love is identified with ontological freedom”. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 46, grifos do autor.

¹⁰² “The actualization of personhood takes place in self-transcendence, the movement of freedom toward communion with other persons”. LACUGNA, *God for Us*, p. 260.

¹⁰³ LACUGNA, *God for Us*, p. 261.

¹⁰⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 261.

¹⁰⁵ ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 43.

¹⁰⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 261.

¹⁰⁷ “Every person, divine or human, is ecstatic [...]. But in the case of human persons, ecstatic self-expression is never perfect”. LACUGNA, *God for Us*, p. 262.

¹⁰⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 262.

¹⁰⁹ ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 50.

¹¹⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 262. Consultar também ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 50-59.

autotranscendência, mas continuam sendo uma permanente recordação dos limites da pessoalidade”¹¹¹. Segundo Zizioulas, é preciso que a corporeidade e a erótica humanas sejam “transformadas em uma nova existência [a hipóstase eclesial], que permita à pessoa transcender a necessidade ontológica” e, assim, “ser livre no amor, ser um genuíno evento de comunhão”¹¹². Voltado para as/os demais e vivido na comunhão com outras/os, esse novo modo de existir nasce no batismo e é sustentado pela eucaristia, crescendo, pela participação no amor de Deus, até sua realização escatológica plena¹¹³.

Tendo apresentado os elementos que mais lhe interessam da proposta de Zizioulas, LaCugna sintetiza, então, os elementos constitutivos da pessoalidade, extraídos dos escritos desse autor: “autoafirmação [que se dá] em liberdade e não por necessidade; a afirmação por outro/a no amor; singularidade, concretude e irrepetibilidade; subsistência em comunhão”¹¹⁴.

Além disso, LaCugna destaca uma contribuição essencial de Zizioulas para sua própria teologia:

A pessoa humana [...] está destinada à vida eterna com Deus, à comunhão eterna com Deus através da comunhão com outras pessoas. A contribuição fundamental (embora implícita) da ontologia de comunhão de Zizioulas é que o amor cria novo ser¹¹⁵; o amor traz à existência tudo e qualquer coisa que existe. Sem amor nada existiria. Fora do amor, existe apenas o não ser, que é o mesmo que a não pessoalidade¹¹⁶. O amor é, portanto, a base da eternidade das pessoas humanas em comunhão com o Deus eterno¹¹⁷.

¹¹¹ “Eros and body [...] are means of self-transcendence but remain permanent reminders of the boundaries of personhood”. LACUGNA, *God for Us*, p. 262.

¹¹² “What has to happen for salvation is that eros and body are transformed into a new mode of existence that allows the person to transcend ontological necessity, to be free in love, to be a genuine event of communion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 263.

¹¹³ LACUGNA, *God for Us*, p. 263-265. Retornaremos a esta temática e a desenvolveremos com mais detalhes no capítulo 7, seções 7.1 e 7.3, p. 311-312 e p. 323, respectivamente. LaCugna aborda, ainda, a compreensão de Zizioulas a respeito da *theōsis*, que exporemos na seção 6.5 do capítulo 6, p. 296-297.

¹¹⁴ “[...] self-affirmation in freedom and not in necessity; the affirmation by another in love; uniqueness, concreteness and unrepeatability; subsistence in communion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 265.

¹¹⁵ Ou, conforme a expressão de Paulo, novas criaturas (2Cor 5,17).

¹¹⁶ A esse respeito, Zizioulas pondera: “The life of God is eternal because it is personal, that is to say, it is realized as an expression of free communion, as love. Life and love are identified in the person; the person does not die only because it is loved and loves; outside the communion of love the person loses its uniqueness and becomes a being like other beings, a ‘thing’ without absolute ‘identity’ and ‘name’, without face. Death for a person means ceasing to love and to be loved, ceasing to be unique and unrepeatable, whereas life for the person means the survival of the uniqueness of its hypostasis, which is affirmed and maintained by love” (ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 49).

¹¹⁷ “The human person [...] is destined for eternal life with God, eternal communion with God through communion with other persons. The fully import (albeit implicit) of Zizioulas’ ontology of communion is that love creates new being; love brings into existence anything and everything that is. Without love nothing would be at all. Apart from love there is only nonbeing which is the same as nonpersonhood. Love is therefore the ground of the eternity of human persons in communion with the eternal God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 265.

Também encontramos o amor como temática fundamental em “éticas teológicas católico-romanas e ortodoxas explicitamente trinitárias”, selecionadas por LaCugna como mais uma “esfera do discurso que contribui diretamente” para a reflexão sobre a pessoalidade¹¹⁸. Antes, porém, de adentrar na exposição das propostas de Margaret Farley e Stanley Harakas, nossa autora expõe uma ponderação relevante:

A ética cristã está diretamente preocupada com as formas morais e imorais de estar em relação. O discurso moral pressupõe, e às vezes torna explícito, uma visão de pessoalidade humana e de natureza humana que, se a ética for teológica, se refere, em última análise, à natureza e à pessoalidade de Deus. Seria de se esperar, portanto, que a base teológica da ética cristã fosse a doutrina da Trindade, uma vez que ela aborda explicitamente a origem e o caráter últimos de “pessoa” e “natureza”. Porém, a ética cristã no Ocidente tem sido frequentemente moldada pelo unitarismo de grande parte da teologia cristã: Deus é genericamente Deus, não o Pai de Cristo que vem a nós no Espírito¹¹⁹.

Na contramão dessa tendência, está a reflexão de Margaret Farley, moralista católica que trabalha “o significado da pessoalidade à luz da doutrina da Trindade”¹²⁰. Em seu artigo *New patterns of relationship* (1975)¹²¹, ela “explorou a possibilidade de usar *agapē* (amor) e a teologia trinitária como fundamento de uma ética igualitária, para além e em contraposição a todos os padrões de relacionamento construídos com base em hierarquia e desigualdade”¹²².

Ainda que tido como o ideal a ser alcançado nas relações interpessoais, o amor (*agapē*) pode – e é – interpretado de modos que, como aponta Farley, são usados para “reforçar estereótipos sexuais de masculino e feminino e, assim, preservar a inequidade das relações sociais hierárquicas”¹²³. A autora alerta, especialmente, para a relação entre amor e abnegação, já que, na tradição cristã, “*agapē* também foi entendida como autossacrifício”¹²⁴.

¹¹⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 255.

¹¹⁹ “Christian ethics is directly concerned with moral and immoral modes of being in relationship. Moral discourse presupposes, and at times makes explicit, a view of human personhood and human nature which, if the ethic is theological, is referred ultimately to the nature and personhood of God. One would therefore expect the theological underpinning of Christian ethics to be the doctrine of the Trinity since it explicitly addresses the ultimate origin and character of ‘person’ and ‘nature’. But Christian ethics in the West has often been shaped by the unitarianism of much Christian theology; God is generically God, not the Father of Christ who comes to us in the Spirit”. LACUGNA, *God for Us*, p. 278-279.

¹²⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 279.

¹²¹ FARLEY, Margaret. New Patterns of Relationship: Beginnings of a Moral Revolution. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 36, n. 4, p. 627-646, Dic. 1975.

¹²² “Farley explored the possibility of using *agapē* (love) and trinitarian theology as the foundation of an egalitarian ethic, over and against all patterns of relationship built on hierarchy and inequality”. LACUGNA, *God for Us*, p. 279.

¹²³ “[...] reinforce sex stereotypes of male and female and thereby preserve the inequality of hierarchical social relations”. LACUGNA, *God for Us*, p. 279.

¹²⁴ “*Agapē* has also been understood as self-sacrifice”. LACUGNA, *God for Us*, p. 279.

Embora o autossacrifício e o serviço sejam virtudes importantes para todos/as os/as cristãos/ãs, quando o dever de autossacrifício é atribuído principalmente às mulheres, reforça-se não o seu serviço, mas a sua *subserviência*. Tanto as mulheres quanto os homens são chamadas/os ao serviço, e o ministério cristão de serviço não deve ser usado para mascarar a alegada inferioridade das mulheres em relação aos homens¹²⁵.

Relacionada ao serviço, está a ideia de receptividade/passividade que, na cultura patriarcal, é atribuída, geralmente, às mulheres: “homens são vistos como ativos, mulheres, como passivas, assim como Deus é ativo e os seres humanos, que recebem de Deus, são passivos. As metáforas sexuais [– usadas na teologia cristã –] geralmente se encaixam nesse padrão”¹²⁶. Para LaCugna, “Farley está correta em distinguir, cuidadosamente, corporeidade e pessoalidade”¹²⁷. Não se trata de uma distinção que nega o fato de que pessoas humanas são sempre encarnadas/corporais e sexuadas, mas de pontuar, como o faz Farley, que “existe o perigo de esquecer que as estruturas e processos corporais [...] não podem fornecer a chave para toda a identidade pessoal. Afinal, eles reclamam ser transcendidos, para que possamos reconhecer todas as [suas] possibilidades”¹²⁸, para que possamos reconhecer todo o potencial da pessoalidade, expressa na corporeidade e para além dela. Às considerações de Farley, LaCugna acrescenta ainda que “uma compreensão inadequada de como os corpos [humanos] e a reprodução funcionam pode levar à estereotipação de *pessoas*”¹²⁹.

Articulando, então, a teologia trinitária e a ética, “Farley argumenta que tanto mulheres como homens são [‘receptivamente ativos/as’¹³⁰ e] ‘ativamente receptivos/as’¹³¹, e há apoio teológico para essa ideia na teologia trinitária latina”¹³², conforme LaCugna explica: “O relacionamento de Deus Pai com o Filho comporta autodoação infinita, mas também

¹²⁵ “While self-sacrifice and servanthood are important virtues for all Christians, when the duty of self-sacrifice is ascribed primarily to women this reinforces not her servience but her *subservience*. Both women and men are called to servanthood, and the Christian ministry of service should not be used to disguise the alleged inferiority of women to men”. LACUGNA, *God for Us*, p. 279, grifo da autora.

¹²⁶ “[...] men are seen as active, women as passive, just as God is active and the human beings who receive from God are passive. Metaphors for sexuality generally fit this pattern”. LACUGNA, *God for Us*, p. 279.

¹²⁷ “[...] Farley is correct to distinguish carefully between bodiliness and personhood”. LACUGNA, *God for Us*, p. 279-280.

¹²⁸ “[...] there is the danger of forgetting that bodily structures and processes [...] cannot provide the key to the whole of personal identity. They do, after all, demand to be transcended, so that we come to recognize all [their] possibilities”. FARLEY, *New Patterns of Relationship*, p. 638.

¹²⁹ “An inadequate understanding of how the body and reproduction work can lead to the stereotyping of *persons*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 280, grifo da autora.

¹³⁰ Notamos que, enquanto Farley utiliza sempre as duas dimensões da relação entre atividade-receptividade, LaCugna explicita apenas uma delas. Compreendemos que a perspectiva de Farley é mais completa e, por isso, acrescentamos a dimensão de receptividade ativa às citações tomadas literalmente de LaCugna.

¹³¹ FARLEY, *New Patterns of Relationship*, p. 636-640.

¹³² “Farley argues that both women and men are ‘actively receptive’, and there is theological support for this idea in Latin trinitarian theology”. LACUGNA, *God for Us*, p. 280.

autorrecepção infinita. O Filho literalmente recebe a Filiação do Pai e, nessa recepção, [se] dá de volta ao Pai e o constitui para ser o que o Pai é: gerador do Filho”¹³³.

Assim sendo, nessa reflexão ético-trinitária, “*agapē* é interpretada segundo o modelo da plena mutualidade de pessoas”¹³⁴. Assumindo os elementos principais da proposta apresentada, LaCugna sugere, no entanto, que “a equidade e mutualidade das pessoas divinas [sejam] enraizadas na economia de salvação, mais do que [como o faz Farley] em categorias da vida intradivinas”¹³⁵:

As pessoas humanas podem ser totalmente mútuas, recíprocas e iguais porque vemos na proclamação e na vida de Jesus Cristo que o ápice da pessoalidade é transcender (e não escapar de) todos os condicionamentos limitantes, incluindo o gênero, ou especialmente o gênero quando esse significa papéis sexualmente atribuídos. No reinado de Deus, os seres humanos são julgados pela forma como amam os/as outros/as, e não pelo fato de serem homens ou mulheres, brancos/as ou negros/as, brilhantes ou medíocres. A própria sexualidade de Jesus – a sua relationalidade livre e perfeita – mostra que a masculinidade e a feminilidade – que são o veículo da autotranscendência através da união com outra pessoa – têm o potencial de se tornarem livres e mútuas, quando as pessoas se encontram e se unem umas com as outras *em Cristo e como Cristo*. [...] Jesus Cristo deveria ser [portanto] a base para pensar sobre as pessoas como “ativamente receptivas” [e “receptivamente ativas”]¹³⁶.

Finalmente, Farley aponta para o fato de que “a comunhão interpessoal, caracterizada pela equidade, mutualidade e reciprocidade, deve servir não somente como uma norma com a qual cada modelo de relacionamento possa ser medido, mas como uma meta para a qual cada modelo de relacionamento está ordenado”¹³⁷. Desse modo, a autora indica a dimensão escatológica da ética trinitária por ela elaborada. A esse respeito, LaCugna, endossando vivamente a reflexão de Farley, acrescenta, porém, a necessidade de que “os detalhes da economia – a revelação da pessoalidade divina como ‘ativamente receptiva’ [e ‘receptivamente

¹³³ “God the Father’s relationship to the Son comprises infinite self-giving but also infinite self-receiving. The Son quite literally receives Sonship from the Father and in this reception, gives back to and constitutes the Father to be what the Father is: begetter of the Son”. LACUGNA, *God for Us*, p. 280. Ver também FARLEY, New Patterns of Relationship, p. 638-640.

¹³⁴ “Farley interprets *agapē* on the model of full mutuality of persons”. LACUGNA, *God for Us*, p. 280.

¹³⁵ “[...] the equality and mutuality of divine persons were to be rooted in the economy of salvation rather than in the categories of intradivine life”. LACUGNA, *God for Us*, p. 281.

¹³⁶ “Human persons can be fully mutual, reciprocal, equal because we see in the proclamation and life of Jesus Christ that the summit of personhood is to transcend (not escape from) every limit condition, including or especially gender, where gender means sex-role. In the reign of God human beings are judged on how they love others, not on whether they are male or female, white or black, bright or mediocre. Jesus’ own sexuality – his free and perfect relationality – shows that maleness and femaleness, which are the vehicle of self-transcendence through union with another person, have the potential to become free and mutual when persons meet and unite with each other *in Christ and as Christ*. [...] Jesus Christ should be the basis for thinking of persons as ‘actively receptive’”. LACUGNA, *God for Us*, p. 281-282, grifos da autora.

¹³⁷ “[...] interpersonal communion characterized by equality, mutuality, and reciprocity may serve not only as a norm against which every pattern of relationship may be measured but as a goal to which every pattern of relationship is ordered”. FARLEY, New Patterns of Relationship, p. 646.

ativa’] – devam informar a argumentação”¹³⁸. Caso contrário, todo o discurso elaborado por Farley tende a corroborar a habitual crítica de que o feminismo “simplesmente projeta sobre uma esfera intradivina o que espera que seja verdade na economia ou entre os seres humanos”¹³⁹. Esses elementos da economia são os que LaCugna acrescentará em sua própria reflexão, como veremos mais adiante¹⁴⁰.

Outra contribuição, da qual a autora toma elementos para sua ontologia da relação, vem do ortodoxo Stanley Harakas, que “desenvolve uma ética explicitamente teocêntrica e trinitária”¹⁴¹, cujos “pressupostos teológicos são os de Gregório Palamas”¹⁴². Segundo Harakas, as normas da ética cristã “devem estar referidas à existência da Trindade na história da redenção e à forma de vida apropriada a tal existência”¹⁴³. Além disso, ele enfatiza “uma conexão intrínseca entre ética e soteriologia, uma vez que a práxis do bem é *theōsis*”¹⁴⁴. Compreendida como o *telos* (fim) da pessoa, a *theōsis* (deificação) é a meta em cuja direção “todos os seres humanos são chamados a se moverem”, a fim de realizarem seu potencial de um existir “semelhante a Deus”¹⁴⁵.

Para esse autor, a verdadeira liberdade é alcançada na *theōsis*, estado em que “não há mais nenhum conflito significativo ou grande esforço para atuar em harmonia com a imagem divina em nós”¹⁴⁶. LaCugna ressalta que essa compreensão de Harakas é compatível com a ideia de Zizioulas a respeito da liberdade como conformidade à natureza:

Theōsis seria a harmonia entre a pessoalidade e a natureza na medida em que cada um/a é transfigurado/a pelo Espírito Santo em união com Cristo para suscitar a união com Deus através da comunhão com as/os outras/os. Esta harmonia (ou a falta dela) torna-se evidente na medida em que existe uma correlação entre a motivação interna e o comportamento externo. Boas intenções não tornam bom um ato maligno. *Agapē* é o requisito ético da *theōsis*¹⁴⁷.

¹³⁸ “[...] the details of the economy – the revelation of divine personhood as ‘actively receptive’ – should inform the argument”. LACUGNA, *God for Us*, p. 283.

¹³⁹ “[...] merely projects onto an intradivine realm what it hopes to be true in the economy or among human beings”. LACUGNA, *God for Us*, p. 283.

¹⁴⁰ Ver seção 5.6.

¹⁴¹ “[...] develops an explicitly theocentric trinitarian ethic”. LACUGNA, *God for Us*, p. 283.

¹⁴² LACUGNA, *God for Us*, p. 283.

¹⁴³ “[...] must be referred to the existence of the Trinity in redemptive history and the form of life appropriate to that existence”. LACUGNA, *God for Us*, p. 283.

¹⁴⁴ “[...] there is an intrinsic connection between ethics and soteriology, because the praxis of the good is *theōsis*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 283.

¹⁴⁵ HARAKAS, Stanley Samuel. Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning: Triune God and Theosis. An Ethician’s View. *Ultimate Reality and Meaning*, Toronto, v. 8, p. 209-223, Sept. 1985, p. 213. Consultar também LACUGNA, *God for Us*, p. 284.

¹⁴⁶ “[...] there is no longer any significant conflict or struggle in acting in harmony with the divine image in us”. HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 215.

¹⁴⁷ “*Theōsis* would be the harmony between personhood and nature as each becomes transfigured by the Holy Spirit in union with Christ to bring about union with God through communion with others. This harmony (or lack thereof) becomes evident in the extent to which there is a correlation between inner motive and external behavior.

Nessa perspectiva, “a vida moral diz respeito à conquista da plena pessoalidade através da *theōsis*”¹⁴⁸. Embora acolha e valorize as reflexões do autor, LaCugna critica a falta de aplicabilidade prática da proposta de Harakas (bem como a de moralistas ortodoxas/os em geral):

Quando chegamos à forma concreta de relacionamentos adequados e apropriadamente estruturados entre as pessoas, os/as moralistas ortodoxos/as têm pouco a dizer. Embora repitam continuamente que a *theōsis* é comunitária, que a vida cristã significa a restauração de relacionamentos justos e corretos em todos os níveis, sente-se falta, em seus escritos, de qualquer crítica – e menos ainda [se encontra] uma crítica vigorosa – das ordens sociais concretas que se interpõem no caminho da divinização: sexism, racism, exploração econômica e todas as outras formas de injustiça e falsa pessoalidade¹⁴⁹.

As contribuições elencadas até agora, embora bastante valiosas para a ontologia da relação de LaCugna, não são, no entanto, suficientes, como indicado pela própria autora:

*Se existe uma correspondência real entre *theologia* e *oikonomia*, se esses são dois aspectos do único mistério da comunhão, então as/os eticistas cristãos/as, bem como as/os teólogas/os que especulam sobre o significado da pessoalidade divina e humana, devem deliberar sobre a ordem social. Fazer menos que isso enfraquece o cerne de uma doutrina trinitária de Deus*¹⁵⁰.

É essa deliberação voltada para a “ordem social” que LaCugna busca nas “teologias libertadoras – especialmente a feminista e a latino-americana”¹⁵¹.

Good intentions do not make an evil act good. *Agapē* is the ethical requirement of *theōsis*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 284. Ainda que de modo implícito, a síntese de LaCugna, na qual relaciona a compreensão de liberdade de Zizioulas e a noção de *theōsis* de Harakas, ilumina nossa proposta a respeito da trinificação, especialmente no que se refere às “novas relações em Cristo” (ver capítulo 7, seção 7.5).

¹⁴⁸ “[...] the moral life pertains to the achievement of full personhood through *theōsis*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 284.

¹⁴⁹ “When we come to the concrete form of fitting and appropriately structured relationships among persons, Orthodox ethicists have little to say. Even though they continually repeat that *theōsis* is communal, that the Christian life means the restoration of right relationship at every level, one misses in their writings any critique, much less a vigorous critique, of the concrete social orders that stand in the way of divinization: sexism, racism, economic exploitation, and all other forms of injustice and false personhood”. LACUGNA, *God for Us*, p. 284-285.

¹⁵⁰ “If there is a real correspondence between *theologia* and *oikonomia*, if these are two aspects of the *one* mystery of communion, then Christian ethicists as well as theologians speculating on the meaning of divine and human personhood must deliberate on the social order. To do any less undermine the point of a trinitarian doctrine of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 288, grifos da autora.

¹⁵¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 266.

5.4 Pessoas oprimidas¹⁵²

Em um novo passo de sua reflexão, LaCugna recorre, então, à teologia feminista e à teologia da libertação latino-americana como mais uma esfera do discurso cujas noções de pessoalidade contribuem para sua ontologia da relação¹⁵³. Uma vez que, como explicitado previamente, situamos a investigação desenvolvida nesta pesquisa no horizonte de uma perspectiva feminista libertadora¹⁵⁴, tais contribuições nos são também caras e significativas, propiciando elementos que interpelam e motivam nossa concepção da trinificação.

Situando-se sob o influxo dessas teologias, a autora ressalta que “pessoas-em-relação são os blocos de construção de toda sociedade” e que, na perspectiva da teologia cristã, cada ser humano, criado à imagem do Deus Triúno, é um *vestigium trinitatis*¹⁵⁵. Porém, nem toda configuração de relações entre humanos/as é imagem da Trindade: “De fato, muitas não o são e várias sociedades estruturadas destroem ou inibem a pessoalidade plena. Muitas sociedades são, em uma palavra, antitéticas em relação à vida divina”¹⁵⁶. E, como o evidencia LaCugna, denunciar isso é um foco de interesse significativo para as teologias da libertação:

O pensamento feminista preocupa-se com o tratamento, em última análise, impessoal de mulheres e com os efeitos deletérios de definir as pessoas do sexo masculino a partir da cultura da autonomia e de restringir as pessoas do sexo feminino à prática da total heteronomia. [Por sua vez,] a teologia da libertação latino-americana concentra-se nas consequências devastadoras da polarização entre ricos/as e pobres¹⁵⁷.

Dessas correntes teológicas, LaCugna resgata a ênfase na pericorese trinitária¹⁵⁸ como fundamento para relações e estruturas sociais baseadas na reciprocidade e na igualdade¹⁵⁹. A autora se refere aos estudos de inúmeras teólogas feministas – e autoras de outras áreas do conhecimento – que analisam a relação entre as religiões (especialmente as monoteístas) e o patriarcado, concluindo que “não há dúvidas que a doutrina da Trindade foi usada e continua

¹⁵² No itinerário de LaCugna, este tema é tratado antes das contribuições éticas.

¹⁵³ LACUGNA, *God for Us*, p. 255.

¹⁵⁴ Ver capítulo 1, seção 1.2.2.

¹⁵⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 266.

¹⁵⁶ “Indeed, many do not and many structured societies destroy or inhibit full personhood. Many societies are, in a word, antithetical to divine life”. LACUGNA, *God for Us*, p. 266.

¹⁵⁷ “Feminist thought is concerned with the ultimately impersonal treatment of women, and the deleterious effects of defining male persons by the culture of autonomy and restricting female persons to the practice of total heteronomy. Latin American liberation theology focuses on the devastating consequences of the polarization between rich and poor”. LACUGNA, *God for Us*, p. 266.

¹⁵⁸ Ver seção 5.7.

¹⁵⁹ “Both types of theology typically appeal to the Latin doctrine of the Trinity to support a vision of authentic human community structured according to the divine community, characterized by equality, mutuality, and reciprocity among persons” (LACUGNA, *God for Us*, p. 266).

sendo usada para justificar a subordinação da mulher ao homem”¹⁶⁰. Por isso, “não é surpreendente que, nos primeiros estágios da teologia feminista, o tema da Trindade fosse totalmente rejeitado ou simplesmente ignorado”¹⁶¹. No entanto, principalmente a partir da década de 1980, algumas teólogas passaram a “recorrer explicitamente à teologia trinitária como suporte de uma visão relacional da pessoalidade humana e dos valores da mutualidade, da equidade e da comunidade”¹⁶², tão caros à teologia feminista. Entre essas autoras, LaCugna destaca Patricia Wilson-Kastner, cuja definição de pessoa é constituída por “dois polos”¹⁶³:

Primeiro, o aspecto autorreflexivo de uma pessoa reside em ser “autopossuída, focada em si mesma, autoconsciente, capaz de amar, desejar, conhecer e tomar decisões”. O outro polo é a capacidade de autotranscendência, de sair de si mesmo/a, de encontrar realização em outra/o, de identificar-se com outros/as¹⁶⁴.

LaCugna acrescenta ainda que, “na cultura patriarcal, os homens exemplificam o primeiro polo, e as mulheres, o segundo”¹⁶⁵. Porém, essa atribuição indevida ou restrita de modos de relacionalidade, fundada no gênero, atua “contra a descoberta de uma humanidade comum na qual as pessoas, homens e mulheres, cresçam em direção à plenitude”¹⁶⁶.

Wilson-Kastner aplica também sua definição de pessoa à Trindade e afirma que “cada pessoa divina deve ser, simultaneamente, possuidora-de-si e orientada-a-outro/a”¹⁶⁷. Embora “mantenha a relacionalidade como uma propriedade essencial de Deus”¹⁶⁸ – e, por isso, sua teologia seja valorizada por LaCugna –, a definição do Deus Triúno oferecida por Wilson-Kastner tende a uma noção triteísta, se não ontologicamente, pelo menos na linguagem utilizada pela autora¹⁶⁹. Esse “porém” – claramente explicitado por LaCugna – não a impede, no entanto, de tomar alguns elementos propostos por Patricia Wilson-Kastner.

¹⁶⁰ “No doubt the doctrine of the Trinity has been and continues to be used to justify the subordination of woman to man”. LACUGNA, *God for Us*, p. 268. A esse respeito, ver também as referências bibliográficas mencionadas pela autora em: LACUGNA, *God for Us*, p. 331, nota 83; bem como a seção 1.2.3 do capítulo 1 deste trabalho.

¹⁶¹ “It is not surprising that in the initial stages of theological feminism the subject of the Trinity was either rejected outright or simply ignored”. LACUGNA, *God for Us*, p. 269.

¹⁶² “[...] appeal explicitly to trinitarian theology in support of a relational view of human personhood and the values of mutuality, equality, and community”. LACUGNA, *God for Us*, p. 269.

¹⁶³ LACUGNA, *God for Us*, p. 270.

¹⁶⁴ “First, the self-reflexive aspect of a person lies in being ‘self-possessed, self-focused, self-conscious, capable of loving, willing, knowing, and capable of making decisions’. The other pole is the capacity for self-transcendence, for going out from the self, for finding fulfillment in another, to identify with other selves”. LACUGNA, *God for Us*, p. 270.

¹⁶⁵ “In the culture of patriarchy men exemplify the first pole, women the second”. LACUGNA, *God for Us*, p. 270.

¹⁶⁶ “[...] against finding a common humanity in which persons, male and female, grow toward completion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 270.

¹⁶⁷ “Each divine person must be both self-possessed and other-oriented”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

¹⁶⁸ “[...] Wilson-Kastner maintains relatedness as an essential property of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

¹⁶⁹ “Wilson-Kastner defines God as ‘a unity of three centers of awareness and centeredness who are also perfectly open and interdependent on each other’ (LACUGNA, *God for Us*, p. 271).

Deixando o campo da teologia feminista, LaCugna se dirige à reflexão de Leonardo Boff para exemplificar a perspectiva latino-americana da libertação: “Boff usa a ideia de *perichōrēsis* para criticar noções culturais de pessoalidade, comunidade, sociedade e igreja. A comunhão trinitária se contrapõe ao individualismo, ao isolacionismo e à pessoalidade associal”, bem como às sociedades fechadas¹⁷⁰. O autor afirma que, de modo similar à “sociedade divina” que se abre na criação, “a sociedade humana de pessoas deve abrir suas fronteiras”¹⁷¹.

Valorizando alguns aspectos da elaboração de Boff, especialmente no que se refere ao cuidado para que a teologia não ofereça base para “padrões subordinacionistas dentro da comunidade humana”¹⁷², LaCugna critica a excessiva especulação a respeito das relações intratrinitárias, que leva o autor a conclusões que se distanciam de “qualquer coisa que conheçamos da economia da salvação”¹⁷³. Ela se refere à afirmação da “total e completa ‘mutualidade’ de relações”, unida à “negação de qualquer processão de pessoas ou qualquer distinção hipostática”, além da “ideia de que a vida divina consiste em uma revelação face-a-face de cada pessoa às outras”¹⁷⁴. Isso pode ser identificado, por exemplo, quando o autor afirma:

Cada uma das Pessoas é “sem começo” e, por isso, se revela simultânea e originariamente, como que eclodindo uma na direção da outra. [...] As três [Pessoas] são originárias. Nenhuma é anterior à outra. As relações são antes de participação recíproca que de derivação hipostática; são de correlação e de comunhão e menos de produção e processão¹⁷⁵.

Finalmente, LaCugna pontua que teologias como a de Wilson-Kastner ou a de Boff, ao partirem da Trindade imanente, “pressupõe[m] a ideia de pessoa como indivíduo, mesmo que pessoa seja dinamicamente concebida como um indivíduo-em-relação”¹⁷⁶. Por isso, LaCugna se distancia da abordagem mais comum nas teologias feministas, e também em outras teologias

¹⁷⁰ “Boff uses the idea of *perichōrēsis* to criticize cultural notions of personhood, community, society, and the church. Trinitarian communion is opposed to individualism, isolationism, and asocial personhood”. LACUGNA, *God for Us*, p. 277.

¹⁷¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 278.

¹⁷² LACUGNA, *God for Us*, p. 276.

¹⁷³ LACUGNA, *God for Us*, p. 277.

¹⁷⁴ “This total and complete ‘mutuality’ of relationships, together with the denial of any procession of persons or any hypostatic distinctiveness, and, finally, the idea that divine life consists of a face-to-face revelation of each person to the other persons [...].” LACUGNA, *God for Us*, p. 277.

¹⁷⁵ BOFF, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 183.

¹⁷⁶ “[...] presupposes the idea of person as individual even if person is dynamically conceived as an individual-in-relation”. LACUGNA, *God for Us*, p. 278.

contextuais, que tende a fundamentar, na “total igualdade entre as divinas pessoas”, a igualdade entre pessoas humanas na sociedade¹⁷⁷. Como a própria autora descreve,

[...] uma abordagem comum é a que impõe democracia às três pessoas divinas, usando modelos de parceria, comunidade ou sociedade, em um esforço para reformular o símbolo trinitário. Argumenta-se que, porque as pessoas divinas existem em relações iguais, as comunidades humanas podem se espelhar nessa “conformação” e, do mesmo modo, serem estruturadas por relações de igualdade¹⁷⁸.

De acordo com LaCugna, no entanto, para fundamentar que “uma comunidade humana estruturada em relações de equidade e mutualidade – em vez de em hierarquias – é verdadeiramente ícone da vida relacional de Deus”¹⁷⁹, é mais oportuno e convincente “retornar à economia da salvação e à revelação das formas humanas concretas de comunidade proclamadas por Jesus como características do Reino de Deus”¹⁸⁰. Por isso, acolhendo a interpelação de LaCugna, ao explicitar a dinâmica trinificadora, iniciaremos nossa exposição com a pessoa de Jesus Cristo¹⁸¹, avançando depois para a trinificação relacionada ao Espírito Santo¹⁸² e, finalmente, ao Pai¹⁸³, percorrendo assim um itinerário que melhor manifesta a revelação trinitária segundo o caminho da *oikonomia*.

Embora reconheça os méritos da abordagem acima descrita, LaCugna sustenta que “o caminho mais frutífero para o diálogo entre as feministas cristãs e a tradição cristã reside na recuperação e na adaptação do modelo trinitário dos Capadócios”¹⁸⁴. Sintetizando o que já havia afirmado em outras circunstâncias, a autora escreve:

Essa recuperação propicia (1) a prioridade de pessoa sobre substância e, portanto, da pessoalidade sobre os dados biológicos; (2) um repensar da relacionalidade à luz da problemática da subordinação e uma fundamentação ontológica da relação que não dependa de uma cadeia hierárquica do ser; (3) uma crítica da tradição ocidental que

¹⁷⁷ LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 90.

¹⁷⁸ “A common approach is to impose democracy upon the three divine persons, using models of partnership, community, or society, in an effort to rework the trinitarian symbol. The argument is made that because the divine persons exist in equal relationships, human communities can mirror this arrangement and likewise be patterned according to relationships of equality”. LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 109, nota 6.

¹⁷⁹ “[...] a human community structured by relationships of equality and mutuality rather than hierarchy is a true icon of God’s relational life”. LACUGNA, *God for Us*, p. 274.

¹⁸⁰ “[...] returning to the economy of salvation and the revelation of the concrete forms of human community proclaimed by Jesus as characteristic of the reign of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 274. Com esse posicionamento, mais uma vez, a autora busca reforçar que o ponto de partida de toda reflexão teológica seja a *oikonomia* e não o “intradivino”.

¹⁸¹ Capítulo 7, seção 7.2. O capítulo se inicia com uma seção introdutória a respeito do batismo (7.1).

¹⁸² Capítulo 7, seção 7.3.

¹⁸³ Capítulo 7, seção 7.4.

¹⁸⁴ “I believe the more fruitful avenue for dialogue between Christian feminists and the Christian tradition lies in the retrieval and adaptation of the Cappadocian model of the Trinity”. LACUGNA, *God in Communion with Us*, nota 6, p. 109.

vê a imagem de Deus no eu solitário, e uma revisão do que significa ser, à imagem de Deus, pessoas chamadas à comunhão autêntica com os/as outros/as¹⁸⁵.

São, portanto, esses três aspectos, associados aos elementos mais significativos a respeito da pessoalidade no pensamento contemporâneo, advindos das “quatro esferas do discurso” escolhidas pela autora, que embasam a síntese de LaCugna, formulada a modo de “notas”.

5.5 Notas da pessoalidade

LaCugna propõe, então, oito “notas (*notae*) da pessoalidade”, que apontam “rumo a uma compreensão de pessoas como comunhão”¹⁸⁶. No primeiro capítulo desta pesquisa, aludimos brevemente a tais notas¹⁸⁷. Iremos, agora, considerá-las com maior detalhamento, apresentando comentários de outras/os autoras/os, bem como nossa apreciação sobre alguns pontos. Antes, porém, importa mencionar que alguns autores consideram que LaCugna não distingue adequadamente a pessoalidade divina e a pessoalidade humana¹⁸⁸. Em contraposição a tal “impressão”, recorremos às seguintes afirmações da autora: “o termo pessoa só pode ser aplicado a Deus analógica e apofaticamente”¹⁸⁹; “apenas a Deus pertence a esfera da relacionalidade infinita, da infinita capacidade de relação”¹⁹⁰. Como se poderá perceber na exposição que se segue, o que a autora faz é vincular estreitamente – não igualar ou fundir – a pessoalidade humana e a divina, sendo essa o fundamento, a origem e a meta daquela. Vejamos, portanto, quais são as oito notas da pessoalidade que compõem a ontologia da relação de LaCugna.

(1) “Pessoas são essencialmente interpessoais, intersubjetivas”¹⁹¹. Como amplamente demonstrado e discutido na teologia cristã, “um Deus essencialmente isolado ou um Deus incapaz de relação com outra/o [...] é irreconciliável com a revelação de Deus em Jesus

¹⁸⁵ “This retrieval yields (1) the priority of person over substance and therefore of personhood over biological givens; (2) a rethinking of relationality in light of the question of subordination and an ontological grounding of relationship that does not depend on a hierarchical chain of being; (3) a critique of the Western tradition that sees the image of God in the solitary self and a revisioning of what it means to be in the image of God, as persons called to authentic communion with others”. LACUGNA, *God in Communion with Us*, nota 6, p. 109.

¹⁸⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 288.

¹⁸⁷ Ver capítulo 1, seção 1.3.5.2.

¹⁸⁸ Consultar, por exemplo: GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. xviii.

¹⁸⁹ LACUGNA, *The Trinitarian Mystery of God*, p. 180

¹⁹⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

¹⁹¹ “Persons are essentially interpersonal, intersubjective”. LACUGNA, *God for Us*, p. 288.

Cristo”¹⁹². Ideias ou noções sobre Deus que eliminem o sentido profundo da pessoalidade e que o caracterizem como “essencialmente não relacionado, autônomo, autocentrado”, ainda que tragam o selo de teologia trinitária, “são incompatíveis com a experiência judaica do Deus da Aliança e com a experiência cristã do Deus de Jesus Cristo”¹⁹³. É da afirmação de que Deus é essencialmente relacional e é da sua nomeação como Deus Triúno que emerge a doutrina trinitária. E é sobre esse fundamento que a teologia cristã edifica a reflexão antropológica, uma vez que “a doutrina da Trindade [...] é a condição *sine qua non* para preservar o caráter essencialmente relacional de Deus, a natureza relacional da existência humana e a qualidade interdependente de todo o universo”¹⁹⁴.

(2) Cada pessoa “é um inefável, concreto, único e irrepetível êxtase de natureza”¹⁹⁵ (divina e/ou humana). Pessoas são inefáveis, pois são um mistério inexaurível que não pode ser totalmente “comunicável” aos/as outros/as. São concretas, pois são agentes – conforme a compreensão desse termo para John Macmurray¹⁹⁶ – que existem em e para a relação; não são entes fechados em si mesmos. Cada pessoa é única e irrepetível, uma vez que “não há duas histórias relacionais idênticas”¹⁹⁷. Finalmente, cada pessoa, sendo o que é – de modo irrepetível, único, concreto e inefável –, manifesta-se como êxtase¹⁹⁸ – expressão “para fora” – da natureza humana e/ou divina, revelando, de maneira singular, o que é ser humano e/ou ser divino¹⁹⁹.

A esse respeito, em outro de seus escritos, LaCugna explicita:

As pessoas divinas são entendidas como relações de origem: a identidade pessoal “surge” em relação à pessoa de quem se provém e em relação às pessoas para as quais

¹⁹² “[...] an essentially isolated God or a God incapable of relationship with another [...] is irreconcilable with the revelation of God in Jesus Christ”. LACUGNA, *God for Us*, p. 288.

¹⁹³ LACUGNA, *God for Us*, p. 288-289.

¹⁹⁴ “[...] the doctrine of the Trinity [...] is the *sine qua non* for preserving the essentially relational character of God, the relational nature of human existence, and the interdependent quality of the entire universe”. LACUGNA, *God for Us*, p. 289.

¹⁹⁵ “[...] is an ineffable, concrete, unique, and unrepeatable ecstasy of nature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 289. Na elaboração desta nota, LaCugna parte especialmente das contribuições de Macmurray e de Zizoulas.

¹⁹⁶ Ver seção 5.2, p. 199-200.

¹⁹⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 289.

¹⁹⁸ “Because being is supremely personal, being is seen as ecstatic (other-oriented)” (LACUGNA, *Jesus in Trinitarian Perspective*, p. 82).

¹⁹⁹ “Christian theology has expressed the eternal dimension of the *ek-stasis* of God by the rich metaphors of ‘begetting’ and ‘spirating’ (breathing). God the Begetter eternally is [...] bringing forth, loving the Begotten One. God who is always being begotten is proceeding from, receiving from, giving back to God who begets. [...] The fecundity of God, which originates with the Unoriginate Origin, gives rise to the Son and is completed in the Spirit. The [...] ongoing ecstatic movement taking place between Begetter and Begotten, ‘produces’ a still further outgoing which the scholastics described as a ‘spirating’. The Unoriginate Origin remains the unknowable and inaccessible God who is source and origin of love itself. The images of ‘begetting’ and ‘spirating’ express the fruitfulness or fecundity of God who is alive from all eternity as a dynamic interchange of persons united in love” (LACUGNA, *God for Us*, p. 354).

se está orientada/o. Essa é uma forma de indicar que a pessoalidade emerge nas relações com outras/os e, de fato, é constituída por elas²⁰⁰.

LaCugna pontua ainda que “a negação e a dissolução da pessoalidade é a total autorreferencialidade”²⁰¹, uma vez que “existir como pessoa é ser referida a outros/as”²⁰². A partir dessa afirmação, a autora aponta para uma interessante consideração sobre o inferno e o céu:

Essa abordagem ilumina o significado teológico do “inferno” como eterna e livremente escolhida/o autocontemplação ou amor a si, no qual alguém é “consumido/a pelo fogo” da pessoalidade invertida. A antítese daquilo para o qual as pessoas foram criadas é o “inferno”. O “céu” seria a realização da pessoa humana através da união eterna com as/os outras/os: Deus e a comunhão dos/as santos/as²⁰³.

Complementando a reflexão sobre a “extaticidade” como característica constitutiva do “ser pessoa”, LaCugna esclarece:

Os elementos essenciais da pessoalidade [humana] extática incluem a sexualidade (e o seu desejo de união), a “intencionalidade” da inteligência (o desejo de conhecer a verdade) e do amor (o desejo de estar unida/o com outra/o), a esperança e a antecipação em relação ao futuro (busca de consumação e realização permanentes), e a liberdade (busca por transcender a limitação através da conformidade conosco mesmos/as como criaturas ordenadas para o amor e a comunhão com Deus e com outras/os)²⁰⁴.

(3) “A pessoa é o fundamento de uma natureza”²⁰⁵. Nesta nota, o que está em jogo é, principalmente, a compreensão do que é natural ou antinatural. Assim, LaCugna pondera que tudo aquilo “que conduz à plena realização das pessoas assim como à comunhão das pessoas

²⁰⁰ “The divine persons are understood as relations of origin: personal identity arises in relation to the person from whom one comes, and in relation to the persons toward whom one is oriented. This is a way of indicating that personhood emerges in and indeed is comprised by relationship to others”. LACUGNA, Jesus in Trinitarian Perspective, p. 82.

²⁰¹ “[...] the negation and dissolution of personhood is total self-reference”. LACUGNA, *God for Us*, p. 289.

²⁰² “To exist as a person is to be referred to others”. LACUGNA, *God for Us*, p. 289.

²⁰³ “This approach illuminates the theological meaning of ‘hell’ as freely chosen and eternal self-contemplation or self-love, in which one is ‘consumed by the fire’ of inverted personhood. The antithesis of what persons were created for is ‘hell’. ‘Heaven’ would be the fulfillment of the human person through eternal union with others: God and the communion of saints”. LACUGNA, *God for Us*, p. 316, nota 135.

²⁰⁴ “The essential elements of ecstatic personhood include sexuality (and its desire for union), the ‘intentionality’ of intelligence (the desire to know truth) and love (the desire to be united with another), hope and anticipation for the future (seeking permanent consummation and fulfillment), and freedom (seeking to transcend limitation through conformity to ourselves as creatures ordained for love and communion with God and with others)”. LACUGNA, *God for Us*, p. 289

²⁰⁵ “The person is the foundation of a nature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 289.

entre si é a [verdadeira] medida do que é ‘natural’ com relação ao ser humano”²⁰⁶, pois “a realização da pessoalidade é o cumprimento do *telos* (fim próprio) da natureza”²⁰⁷.

Para ilustrar o que está expressando, a autora acrescenta um exemplo relacionado aos papéis de gênero atribuídos a homens e mulheres nas sociedades moldadas pelo patriarcado:

Restringir as pessoas por estereótipos sexuais é *antinatural* porque milita contra a verdadeira liberdade das pessoas, a liberdade da biologia como destino, a liberdade para a verdadeira comunhão entre iguais. As mulheres são *antinaturalmente* subservientes e os homens são *antinaturalmente* soberanos. As mulheres subservientes são prisioneiras de uma “hipóstase biológica”²⁰⁸, enquanto as mulheres e os homens que coexistem como parceiros/as iguais em comunhão expressam a verdade sobre a natureza humana e, assim, são ícones da natureza divina²⁰⁹.

Seguindo essa mesma perspectiva, “o uso desproporcional dos bens da terra, [...] a rivalidade por recursos, a violência contra as criaturas do planeta”²¹⁰ são também *antinaturais*, porque “o mais natural é o que corresponde mais plenamente às relações justas e corretas em todos os níveis: nós com os/as demais/as, com a terra, com Deus, conosco mesmas/os”²¹¹.

Ainda sobre esta nota da pessoalidade, importa dizer que “apenas em Deus há plena correspondência entre pessoalidade e ser, entre *hypostasis* e *ousia*”²¹². Ou seja, somente no Deus Triúno se dá o cumprimento absoluto do *telos* da natureza como realização plena da pessoalidade²¹³.

(4) “A liberdade do ser humano deificado²¹⁴ consiste em ser livre-para, livre-em-direção-a outras/os, equilibrado na balança entre posse de si e orientação-para-os/as-demais”²¹⁵,

²⁰⁶ “The measure of what is ‘natural’ with respect to being human is what brings about the full realization of persons as well as the communion of persons with one another”. LACUGNA, *God for Us*, p. 289.

²⁰⁷ “The achievement of personhood is the fulfillment of the *telos* (proper end) of the nature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 289.

²⁰⁸ Conforme a compreensão de Zizioulas desta expressão. Ver seção 5.3, p. 202-203.

²⁰⁹ “Restricting persons by sex stereotyping is *unnatural* because it militates against the true freedom of persons, freedom from biology as destiny, freedom for true communion among equals. Women are *unnaturally* subservient, and men are *unnaturally* overlords. Subservient women are prisoners of a ‘biological hypostasis’, whereas women and men who coexist as equal partners in communion express the truth about human nature and thus are icons of the divine nature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 289, grifos da autora.

²¹⁰ “[...] disproportionate use of the goods of the earth, [...], rivalry for resources, violence upon creatures of the earth”. LACUGNA, *God for Us*, p. 290.

²¹¹ “What is most ‘natural’ is what corresponds most fully to right relationship at all levels: we to others, to the earth, to God, to ourselves”. LACUGNA, *God for Us*, p. 290.

²¹² “In God alone is there full correspondence between personhood and being, between *hypostasis* and *ousia*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 305.

²¹³ “God alone is perfectly consistent with Godself; God’s *ousia* is perfectly *hypostatic*. God alone exists at every moment in perfect communion” (LACUGNA, *God for Us*, p. 301).

²¹⁴ LaCugna aproxima-se aqui da terminologia e da visão de Harakas. Ver seção 5.3, p. 207.

²¹⁵ “The freedom of the deified human being consists in being free-for, free-toward others, poised in the balance between self-possession and other-orientation”. LACUGNA, *God for Us*, p. 290.

assim como o são as pessoas divinas. Explicitando esse ponto, LaCugna apresenta uma bela síntese, acorde à sua proposta teológica, do que significa ser livre-de e livre-para:

O ser humano livre é livre do medo, das compulsões e obsessões, da necessidade seja de dominar seja de ser dominado, [é] livre do ciclo de violência, [é] capaz de encorajar a plenitude da felicidade alheia e, no processo, alcançar crescimento [próprio]. O ser humano livre é livre para a hospitalidade ao/à forasteiro/a, para a não violência ao/à opressor/a, e para [demonstrar] estima benevolente por cada criatura singular que existe²¹⁶.

A pessoalidade plena – que encontramos realizada no Deus Triúno – requer, portanto, o equilíbrio entre amor a si mesma/o e autodoação, entre individuação e relacionalidade, entre posse de si e interdependência. Para isso, é necessário “superar os extremos, psicologicamente insalubres, da autonomia (total independência) e da heteronomia (total dependência)”²¹⁷. Visando esse fim, “a doutrina da Trindade nos ajuda a ver que a verdadeira pessoa não é autônoma nem heterônoma, mas *teônama*: a pessoa humana é nomeada em referência à sua origem e ao seu destino em Deus”²¹⁸. E “este é o significado de ser batizado ‘em nome de’ Deus”²¹⁹. Tal referência da pessoa humana ao Deus Triúno não está associada, porém, a uma piedade individualista, pois “tanto a experiência de Deus quanto o emergir da pessoalidade são ineludivelmente mediados por outras pessoas”²²⁰.

(5) “Pessoas são católicas, em dois sentidos”²²¹. Primeiramente, as pessoas humanas foram criadas para ser inclusivas com tudo o que existe. Por causa dessa catolicidade, que se traduz em capacidade de inclusão, as pessoas estão aptas não para temer, mas para abraçar a diversidade²²² – que encontramos, de fato, na própria Trindade.

Em segundo lugar, a pessoa católica/inclusiva expressa a totalidade de uma natureza: “cada pessoa humana exemplifica, de modo ímpar, o que significa ser humano, assim como

²¹⁶ “The free human being is free from fear, from compulsions and obsessions, from the need either to dominate or to be dominate, free from the cycle of violence, able to encourage the fulfillment of another’s happiness and, in the process, to achieve growth. The free human being is free for hospitality to the stranger, nonviolence toward the oppressor, and benevolent regard for every single creature that exists”. LACUGNA, *God for Us*, p. 290.

²¹⁷ “[...] overcome the psychologically unhealthy extremes of autonomy (total independence), and heteronomy (total dependence)”. LACUGNA, *God for Us*, p. 290.

²¹⁸ “The doctrine of the Trinity helps us see that the true person is neither autonomous nor heteronomous but *theonomous*: The human person is named with reference to its origin and destiny in God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 290.

²¹⁹ “This is the significance of being baptized ‘into the name of’ God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 316, nota 136. Voltaremos a esse aspecto no capítulo 7, seção 7.1.

²²⁰ “[...] both the experience of God and the emergence of personhood are ineluctably mediated by other persons”. LACUGNA, *God for Us*, p. 290.

²²¹ “Persons are catholic, in two respects”. LACUGNA, *God for Us*, p. 290.

²²² LACUGNA, *God for Us*, p. 290.

cada pessoa divina exemplifica, de modo ímpar, o que significa ser divino”²²³. No entanto, embora “cada encontro com outro ser humano [seja] um encontro com a verdade de nossa própria humanidade comum”²²⁴, “nenhuma pessoa humana, e nenhum modo de alguém ser humano, podem estabelecer-se a si como critério do que significa ser humano”²²⁵. Como explicitamos no capítulo 3²²⁶, apenas Jesus Cristo, “existência pessoal de Deus” na economia de salvação, permanece “sempre como o paradigma em relação ao qual toda pessoalidade é medida”, “norma e arquétipo de pessoalidade humana”²²⁷.

(6) “A realização da pessoalidade supõe ascese”²²⁸, já que a conformação de nossa natureza à nossa pessoalidade exige disciplina e requer a morte em nós mesmas/os das práticas que nos mantêm confinadas/os a uma “existência biológica”²²⁹ – conforme a concepção de Zizoulas do termo, isto é, uma existência “estruturada pela necessidade ontológica”, e não pela “liberdade ontológica”²³⁰.

Como exemplo dessas práticas que “conduzem à morte”, LaCugna cita as mencionadas em Cl 3,5-10: “fornicação, impureza, paixão, desejos maus, e a cupidez, que é idolatria [...], ira, exaltação, maldade, blasfêmia, conversa indecente” (v. 5.8). Essa perícope bíblica indica ainda que, em Cristo, somos revestidas/os do novo, segundo a imagem do Criador (v. 10-11).

Assim sendo, a autora explicita que “o que pode parecer ‘natural’ no sentido de ser fácil de cair, como a preguiça, a gula ou a inveja, é decididamente *antinatural* para pessoas renovadas em Cristo”²³¹. O crescimento em pessoalidade e a conformidade com a pessoa de Jesus Cristo supõe “oração vigilante, uma vida sacramental ativa e a prática habitual das virtudes”, apontadas pela autora como expressões ascéticas²³².

²²³ “[...] each human person uniquely exemplifies what it means to be human just as each divine person uniquely exemplifies what it is to be divine”. LACUGNA, *God for Us*, p. 290

²²⁴ “Each encounter with another human being is an encounter with the truth of our own common humanity”. LACUGNA, *God for Us*, p. 291.

²²⁵ “No one human person, and no one way of being human, can set itself up as the criterion of what it means to be human”. LACUGNA, *God for Us*, p. 291.

²²⁶ Ver capítulo 3, seção 3.2.1.

²²⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 291.

²²⁸ “The achievement of personhood requires asceticism”. LACUGNA, *God for Us*, p. 291. Notamos a dificuldade de “aplicar” esta nota às pessoas divinas. De fato, em sua explicitação, diferentemente das demais notas, em que indica similaridades, diferenças e/ou analogias da pessoalidade divina e da pessoalidade humana, neste caso, LaCugna se refere apenas ao crescimento humano em pessoalidade.

²²⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 291.

²³⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 262.

²³¹ “What may appear to be ‘natural’ in the sense of being easy to fall into, such as sloth, gluttony or envy, is decidedly *unnatural* for persons renewed in Christ”. LACUGNA, *God for Us*, p. 291, grifo da autora.

²³² LACUGNA, *God for Us*, p. 291.

(7) “Pessoa é um conceito exponencial”²³³, pois “a cada novo relacionamento ‘somos’ de uma nova forma, ‘existimos’ de uma nova forma, recebemos o nosso ser de outra/o”²³⁴. Assim sendo, as pessoas são novamente constituídas por cada nova relação e pelo conglomerado de relações que estabelecem, em “uma constantemente nova e envolvente realidade”²³⁵. Além disso, traz-se para cada relacionamento a própria história, que foi “criada e expandida em cada momento da existência”, numa rede de relações exponencialmente crescente²³⁶. Essa exponencialidade é, porém, limitada no que se refere à pessoalidade humana, devido especialmente à corporeidade e aos condicionamentos histórico-culturais-linguísticos. Somente ao Deus Triúno, somente à pessoalidade divina “pertence a esfera de relacionalidade infinita, [abarcando] a realidade passada, presente e futura”²³⁷. Assim, “na ontologia de pessoa e relação de LaCugna, [...] Deus e a criatura são distintos não como dois tipos qualitativamente diferentes de ser-em-si, mas como [...] pessoas-em-relação qualitativamente diferentes”²³⁸.

(8) “Finalmente, viver como pessoas em comunhão, em relações justas e corretas, é o sentido da salvação e o ideal da fé cristã”²³⁹. A realização plena da pessoalidade é, portanto, viver como pessoas (divinas e humanas) em comunhão. O Deus Triúno “não é solitário nem isolado”²⁴⁰, mas comunhão absoluta de pessoas em relação. Os seres humanos, por sua vez, “criados à imagem [desse] Deus relacional”, são progressivamente transformados segundo tal imagem, “tornando mais e mais real a comunhão de todas as criaturas entre si”²⁴¹.

Por tudo isso, LaCugna assevera que a doutrina trinitária se coloca “para além e em contraposição à redução da pessoalidade como autoconsciência individual”²⁴². Além disso, por realçar a singularidade e a integridade da pessoalidade, opõe-se igualmente à redução da pessoalidade a um mero produto das relações sociais. A teologia trinitária é, assim, possibilidade de “crítica a normas culturais de pessoalidade, sejam elas as do ‘individualismo

²³³ “Person is an exponential concept”. LACUGNA, *God for Us*, p. 291.

²³⁴ “With each new relationship we ‘are’ in a new way, we ‘exist’ in a new way, we have our being from another”. LACUGNA, *God for Us*, p. 291.

²³⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 291.

²³⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

²³⁷ “[...] belongs the sphere of infinite relatedness, [...] both past, present, and future reality”. LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

²³⁸ “Within LaCugna’s ontology of person and relation, [...] God and creature are distinguished not as two qualitatively different kinds of being-in-itself but as [...] qualitatively different persons-in-relation”. GROPPE, Catherine Mowry LaCugna’s Contribution to Trinitarian Theology, p. 749. Com esse esclarecimento, Groppe pretendia – e parece-nos oportuno destacar nosso acordo com sua explicação – responder a quem acusava LaCugna de “abandonar a radical distinção entre Deus e nós” ou de uma teologia panteísta ou tendente a sé-lo (GROPPE, Catherine Mowry LaCugna’s Contribution to Trinitarian Theology, p. 749, nota 84).

²³⁹ “Finally, living as persons in communion, in right relationship, is the meaning of salvation and the ideal of Christian faith”. LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

²⁴⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

²⁴¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

²⁴² LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

agressivo’ ou da moralidade do ‘eu primeiro’, sejam as formas de desigualdade, baseadas em gênero, raça, habilidade, e assim por diante”²⁴³.

5.6 “Comunhão com o Deus Vivo por Cristo no Espírito Santo”²⁴⁴

A descrição das “notas da pessoalidade”, feita por LaCugna, culmina com a afirmação de que, “em suas reflexões sobre a pessoalidade, a doutrina da Trindade deve ter como parâmetro a revelação da divina pessoalidade no rosto de Cristo e na atividade do Espírito Santo”²⁴⁵, sem deixar, por isso, “de ter muito a aprender com as abordagens culturais, antropológicas, filosóficas e psicológicas sobre a pessoalidade”²⁴⁶.

Considerando, portanto, que “a especulação sobre a natureza de Deus, sobre o significado da existência, sobre como melhor viver a fé cristã deve originar-se da e ser medida pela autorrevelação”²⁴⁷ do Deus Triúno, LaCugna assevera que “o esclarecimento sobre a pessoalidade deve ser sempre referido a Jesus Cristo, que é a comunhão entre o divino e o humano, e ao Espírito Santo, que transfigura e deifica os seres humanos, unindo todas as pessoas, divinas e humanas, em comunhão”²⁴⁸.

Sendo assim, a exposição da ontologia da relação de LaCugna não estaria completa sem que fossem apontadas algumas considerações sobre Jesus Cristo, o Espírito Santo e o Deus Vivo²⁴⁹, no horizonte da pessoalidade e da comunhão. E é com esses apontamentos que a autora concluirá o oitavo capítulo de *God for Us*²⁵⁰. Em virtude da organização temática desta pesquisa e do desenvolvimento de nossa própria proposta de teologia trinitária, tais considerações feitas

²⁴³ “[...] critique of cultural norms of personhood, whether that of ‘rugged individualism’ or ‘me first’ morality, as well as patterns of inequality based on gender, race, ability, and so forth”. LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

²⁴⁴ Este é o título da última seção do oitavo capítulo de *God for Us*, no qual se encontra o cerne da ontologia da relação de LaCugna.

²⁴⁵ “[...] the doctrine of the Trinity [...] must measure its reflections on personhood by the revelation of the divine personhood in the face of Christ and the activity of the Holy Spirit”. LACUGNA, *God for Us*, p. 292-293.

²⁴⁶ “[...] to learn a great deal from cultural, anthropological, philosophical, and psychological approaches to personhood”. LACUGNA, *God for Us*, p. 292.

²⁴⁷ “Theological speculation on the nature of God, on the meaning of existence, on how best to live the Christian faith, must originate in and be measured by [...] self-revelation [...]”. LACUGNA, *God for us*, p. 292.

²⁴⁸ “The clarification of personhood must always be referred to Jesus Christ, who is the communion of divine and human, and to the Holy Spirit, who transfigures and deifies human beings, uniting all persons, divine and human, in communion”. LACUGNA, *God for us*, p. 292.

²⁴⁹ Não podemos deixar de registrar que algumas expressões de LaCugna tendem a uma compreensão modalista da Trindade (veja-se, por exemplo, o último parágrafo da p. 305 de *God for Us*). No entanto, entendemos que o conjunto de sua obra indica um entendimento adequado (ortodoxo) da teologia trinitária e que, portanto, tais expressões que podem sugerir uma noção modalista devam ser iluminadas pela ontologia da relação como um todo.

²⁵⁰ LACUGNA, *God for us*, p. 292-304.

pela autora foram apresentadas, em sua quase integralidade, nos três capítulos prévios²⁵¹. Retomamos agora alguns desses elementos com novos matizes e aprofundamentos.

A autora recorda que é para a pessoa de Jesus Cristo que a teologia cristã se dirige “para ver, igualmente, quem Deus é e quem nós somos”²⁵², já que ele “é o ícone visível do Deus invisível (2Cor 4,4), assim como o modelo por excelência da natureza humana”²⁵³. Em sua “existência pessoal”, se revela “tanto o que é uma natureza humana quanto o que é uma natureza divina”²⁵⁴. Por isso, LaCugna se dedica – como explicitamos no capítulo 3 desta investigação²⁵⁵ – a “demonstrar” como as notas da pessoalidade podem ser percebidas em Jesus Cristo, “inefável, concreto, singular e irrepetível êxtase tanto da divindade quanto da humanidade”²⁵⁶.

Explicitando o “reinado de Deus” como “a forma de vida” própria da economia divina e a ela apropriada, LaCugna ressalta alguns aspectos da vida de Jesus como “cume do reino de Deus” e critério para a definição de normas da vida cristã²⁵⁷. Consideramos que essa reflexão da autora²⁵⁸ complementa o que apresentamos anteriormente (e que integra o desenvolvimento explícito da ontologia da relação). E, por isso, trazemos aqui alguns dos elementos da vida de Jesus Cristo, destacados por LaCugna²⁵⁹:

Jesus Cristo é o ápice do Reino de Deus. Ele não apenas anuncia o reinado de Deus, ele mesmo o vive e lhe dá corpo [...].

Jesus inaugurou o reinado de Deus perdoando pecados, expulsando demônios, curando todas as doenças e aflições. Ele comeu com pecadores/as, cobradores de impostos e leprosos/as. As convenções sociais do seu tempo tornavam incomum que ele fizesse isso, mas ele conversou com mulheres, contou com mulheres entre seus/suas discípulos/as, apareceu às mulheres como o Cristo ressuscitado. Ele tocou mulheres publicamente, foi confortado e ungido por mulheres. Jesus ofendeu e escandalizou muitos/as com essas ações. [...]

Ele subverteu muitas das convenções religiosas do seu tempo, por exemplo, as restrições relativas ao sábado. Ele reformulou os limites da família, da vizinhança e do lar: “Quem faz a vontade de Deus é meu irmão, minha irmã e minha mãe”.

Um lugar especial no Reino foi negado àqueles que o pediram a Jesus; isso somente pode ser concedido por Deus e pertence às/-aos que são as/os últimas/os no mundo. No Reino de Deus, o/a primeiro/a será o/a último/a, quem serve será a/o maior.

²⁵¹ Veja-se, principalmente, capítulo 2, seção 2.3; capítulo 3, seção 3.2.1; capítulo 4, seções 4.3.1, 4.3.2 e 4.3.3.

²⁵² LACUGNA, *God for Us*, p. 293.

²⁵³ “Jesus Christ is the visible icon of the invisible God (2 Cor. 4:4), as well as the exemplar of human nature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 293.

²⁵⁴ “He discloses in his personal existence both what a human nature is and what a divine nature is”. LACUGNA, *God for Us*, p. 293.

²⁵⁵ Ver capítulo 3, seção 3.2.1, p. 133-137.

²⁵⁶ “[...] ineffable, concrete, unique, and unrepeatable ecstasy of both divinity and humanity”. LACUGNA, *God for Us*, p. 293.

²⁵⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 382.

²⁵⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 383. A reflexão encontra-se no capítulo 10 de *God for Us*, intitulado “Living trinitarian faith”, no qual a autora explicita sua compreensão da doutrina trinitária como eminentemente prática e “com consequências radicais para a vida cristã” (LACUGNA, *God for Us*, p. 377).

²⁵⁹ Retornaremos a esta temática no capítulo 7, especialmente na seção 7.2.

Há um alto preço para entrar no Reino: aqueles/as que seguem Jesus serão espancados/as, levados/as a julgamento, perseguidos/as, traídos/as, difamados/as, caluniados/as e odiados/as. E devemos nos alegrar em tudo isso! [...]

O Reino de Deus, não o reino como poderíamos estar inclinadas/os a concebê-lo, é o “conteúdo” da vida cristã. Como no caso dos trabalhadores da vinha, ou do filho pródigo, a construção do reino de Deus pode se chocar com nossas concepções, fundadas no senso comum, sobre o quanto deve ser dado a quem, o que é uma prática trabalhista justa, quem deve vir primeiro²⁶⁰.

A efetivação de tudo isso é ação do Espírito Santo, “o poder animador da economia” de salvação, quem torna “a vontade de Deus e sua obra conhecida e realizada em Jesus Cristo e em cada um/a de nós”²⁶¹, quem “suscita a verdadeira comunhão entre Deus e a criatura”²⁶². Portanto, como explicitamos no capítulo 4²⁶³, “a singularidade da pessoalidade do Espírito [...] reside naquilo que o Espírito faz: unir tudo e todos/as com Deus por Jesus Cristo”²⁶⁴.

Mais uma vez, para não repetirmos o que foi previamente apresentado, trazemos uma síntese, proposta pela própria LaCugna, do que poderíamos considerar como elementos constitutivos da “revelação da divina pessoalidade [...] na atividade do Espírito Santo”²⁶⁵:

O Espírito é o “como” do nosso conhecimento de Deus. [...] Ou seja, o conhecimento de Deus é dado pelo Espírito, sem o qual não podemos reconhecer que Jesus Cristo é a revelação de Deus.

O Espírito está envolvido em toda ação de Deus na economia. O Espírito pairou sobre as águas na criação; o Espírito falou através dos profetas. Jesus foi concebido, ungido, conduzido, acompanhado, inspirado pelo Espírito. Somente no Espírito podemos confessar Jesus como Senhor; o Espírito nos santifica e nos capacita para louvar a Deus. O Espírito reúne o que foi dividido – raças, nações, pessoas. O Espírito é o poder de Deus ativo na criação, na história, na personalidade. O Espírito, que anima

²⁶⁰ “Jesus Christ is the culmination of God’s reign. He not only announces God’s rule, he himself lives it, embodies it [...]. Jesus inaugurated God’s rule by forgiving sins, casting out demons, healing all illnesses and afflictions. He ate with sinners, tax collectors, and lepers. The social convention of his day made it unusual for him to do so, but he conversed with women, counted women among his disciples, appeared to women as the risen Christ. He publicly touched women, and was comforted and anointed by women. Jesus offended and scandalized many by these actions. [...] He overturned many of the religious conventions of the day, for example, the restriction against on the sabbath. He redrafted the boundaries of family, neighbor, and household: “Whoever does the will of God is my brother and sister and mother”. [...] Those who asked Jesus for a special place in the kingdom were denied; this is God’s alone to give and it belongs to those who are last in the world. In the reign of God the first shall be last, the servant shall be the highest. [...] There is a heavy price for entering the kingdom: those who follow Jesus will be beaten, put on trial, persecuted, betrayed, reviled, lied about, and hated. And we are to rejoice in all this! [...] The reign of God, not the reign as we might be inclined to design it, is the stuff of Christian life. Like the laborers in the vineyard, or the prodigal Son, the reign of God’s making may offend our common sense notions of how much should be given to whom, what is fair labor practice, who should come first”. LACUGNA, *God for Us*, p. 384-388. A autora indica, nas notas, as referências bíblicas neotestamentárias referentes aos elementos da vida de Jesus por ela destacados: LACUGNA, *God for Us*, p. 412-413, notas 9 a 44.

²⁶¹ “The Spirit is the animating power of the economy, making God’s will and work known and realized in Jesus Christ and in each one of us”. LACUGNA, *God for Us*, p. 296.

²⁶² “[...] brings about the true communion of God and creature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 296.

²⁶³ Ver capítulo 4, seção 4.3.1.

²⁶⁴ “The uniqueness of the Spirit’s personhood [...] lies in what the Spirit does: uniting everyone and everything with God through Jesus Christ”. LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

²⁶⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 293.

o louvor de Deus, incorpora as pessoas nos recônditos mais profundos da vida divina²⁶⁶.

Além disso, importa ressaltar que “o critério para a presença e a atividade do Espírito é se há ou não genuína comunhão entre as pessoas – o que não é a mesma coisa que uniformidade de costumes, opinião, rito ou dogma”²⁶⁷. A comunhão dos seres humanos no Espírito, em igualdade e reciprocidade, “deriva do fato de que todas/os somos igualmente companheiras/os no mistério divino-humano de comunhão”²⁶⁸. Isso não invalida que haja, nas comunidades cristãs, diferentes funções, serviços e/ou ministérios – correspondentes aos “dons e talentos” diversos, às “necessidades e demandas” distintas e plurais – e que todas/os sejam chamadas/os para a *diakonia*, para a qual “a *koinōnia* do Espírito conduz”²⁶⁹. Tais diferenças não podem, porém, ser justificativa ou fundamento para inequidades ou subordinação²⁷⁰.

Finalmente, na subseção intitulada “O Deus Vivo”, LaCugna se propõe a, analisando-os e interpretando-os à luz da ontologia relacional por ela desenvolvida, dirigir “um breve olhar a alguns dos atributos clássicos de Deus”²⁷¹, a saber, a imutabilidade, a incompreensibilidade, a “inoriginidade” (ser não originado), a incorporeidade e a perfeição divinas²⁷².

Regressando a sua habitual crítica ao distanciamento entre *theologia* e *oikonomia* na tradição cristã, LaCugna retoma o processo que, no contexto da controvérsia ariana e de outras heresias do século IV, levou à afirmação de que “Cristo sofre em sua humanidade”, mas tal sofrimento não “atinge” Deus, reafirmado em sua impassibilidade e imutabilidade²⁷³. Em coerência com esse desenvolvimento teológico, para manter intactos “os atributos de Deus tomados da filosofia”²⁷⁴, esses “foram predicados da divina essência, e não das pessoas

²⁶⁶ “The Spirit is the ‘how’ of our knowledge of God. [...] That is, knowledge of God is given by the Spirit, apart from whom we cannot acknowledge Jesus Christ to be the revelation of God. [...] The Spirit is involved in every operation of God in the economy. The Spirit hovered over the waters at creation; the Spirit spoke through the prophets. Jesus was conceived, anointed, led, accompanied, inspired by the Spirit. Only in the Spirit can we confess Jesus as Lord; the Spirit makes us holy and enables us to praise God. The Spirit gathers together what has been sundered – races, nations, persons. The Spirit is God’s power active in creation, history, personality. The Spirit who animates the praise of God incorporates persons into the deepest regions of divine life”. LACUGNA, *God for Us*, p. 362.

²⁶⁷ “The criterion for the presence and activity of the Spirit is whether or not there is genuine communion among persons – which is not the same thing as uniformity in custom, opinion, rite, or dogma”. LACUGNA, *God for Us*, p. 299.

²⁶⁸ “[...] derives from the fact that all are equally companions in the mystery of divine-human communion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 299.

²⁶⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 299-300.

²⁷⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 300.

²⁷¹ “[...] a brief look at some of the classical attributes of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 300.

²⁷² No capítulo 2 (seção 2.3.1), priorizamos o atributo “não originado”, associando-o, como o faz LaCugna, à imutabilidade. Os demais atributos não foram apresentados na ocasião.

²⁷³ LACUGNA, *God for Us*, p. 300-301.

²⁷⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 301.

divinas”²⁷⁵. Porém, “se a doutrina cristã sobre Deus é trinitária”, assevera LaCugna, “esses atributos precisam ser reinterpretados”, a fim de que sejam “derivados da economia da redenção e com ela confrontados”²⁷⁶, expressando-se em uma perspectiva eminentemente trinitária.

Nessa reinterpretação, a autora analisa, inicialmente, a imutabilidade. No horizonte de uma ontologia da relação, “em que *pessoa* é [categoria] definitiva, então, a imutabilidade é um predicado da pessoalidade: Deus é *imutavelmente pessoal*”²⁷⁷. O que isso significa? LaCugna explica: Deus só pode ser pessoal; “não pode reverter em uma existência impessoal ou pré-pessoal”; não pode atuar de um jeito que contraste com quem Deus é²⁷⁸.

Assim sendo, afirma LaCugna, “a imutabilidade de Deus é a fidelidade de Deus, tanto a ser Deus quanto a ser Deus-para-nós”²⁷⁹.

Deus permanece eternamente fiel à Aliança feita com Israel. O nome dado a Deus por si mesmo, YHWH, fala da promessa de Deus de sempre estar com Israel. Para as/os cristãs/ãos, Jesus Cristo é o sinal definitivo e plenamente pessoal da fidelidade eterna de Deus em estar-conosco. O Espírito é fidelidade divina em ação, pois o Espírito conduz todas as criaturas a uma sempre-mais-profunda comunhão umas com as outras e com Deus²⁸⁰.

Em relação à incompreensibilidade de Deus, LaCugna distingue entre dizer que “Deus é incompreensível porque não conhecemos a essência de Deus como é em si mesma”²⁸¹ e afirmar que “Deus é incompreensível porque é pessoal”²⁸². Enquanto a primeira perspectiva “situa a incompreensibilidade divina na limitação da mente humana”²⁸³, a segunda nos remete a Deus e à noção de pessoalidade. Como explicitado acima, “pessoas são, por definição, indefiníveis, únicas, inefáveis”²⁸⁴ e, nesse sentido, incompreensíveis, porque inabarcáveis. “Pessoa é, na raiz, um termo apofático”²⁸⁵.

²⁷⁵ “[...] the attributes of God were predicated of the divine essence, not of the divine persons”. LACUGNA, *God for Us*, p. 301.

²⁷⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 301.

²⁷⁷ “[...] person is ultimate, then immutability is a predicate of personhood: God is *immutably personal*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 301, grifos da autora.

²⁷⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 301.

²⁷⁹ “God’s immutability is God’s fidelity, both to be God and to be God-for-us”. LACUGNA, *God for Us*, p. 301.

²⁸⁰ “God remains eternally faithful to the Covenant made with Israel. God’s self-given name, YHWH, speaks of God’s promise always to be with Israel. For Christians, Jesus Christ is the definitive and fully personal sign of God’s everlasting fidelity to-be-with-us. The Spirit is divine fidelity in action, as the Spirit leads all creatures into an ever-deeper communion with each other and with God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 300-301.

²⁸¹ “God is incomprehensible because we do not know the essence of God as it is in itself. LACUGNA, *God for Us*, p. 302.

²⁸² “God is incomprehensible because God is personal”. LACUGNA, *God for Us*, p. 302.

²⁸³ “[...] locates God’s incomprehensibility in the limitation of the human mind”. LACUGNA, *God for Us*, p. 302.

²⁸⁴ “[...] persons are by definition indefinable, unique, ineffable”. LACUGNA, *God for Us*, p. 302.

²⁸⁵ “Person is at the root a term of apophasis”. LACUGNA, *God for Us*, p. 302.

No capítulo 2²⁸⁶, explicitamos a exposição de LaCugna a respeito de Deus Pai, Origem sem Origem, como “a causa (*aitia*) de tudo o que existe, incluindo o Filho e o Espírito”²⁸⁷. Acresentamos, agora, um desdobramento dessa afirmação, assim descrito pela autora: “o ‘efeito’ desta causalidade não é externo a Deus, nem é menos do que Deus; Deus ‘causa’ que Deus exista nas pessoas do Filho e do Espírito”²⁸⁸. Por isso, “embora Deus [o Pai] não venha de ninguém e de nada (no sentido de que não há nada mais último ou primário do que Deus), ainda assim Deus é, por sua própria natureza, não ‘irrelacionado’, mas uma pessoa em relação com outras pessoas”²⁸⁹.

LaCugna interpreta, também trinitariamente, o atributo da incorporeidade. Graças à encarnação do Filho, “Deus é corpóreo”, porque Jesus Cristo, sendo Deus, “assumiu todas as condições da economia e da existência corporal: finitude, ausência de conhecimento, necessidade, morte. No entanto, Deus é incorpóreo no sentido de que o ser de Deus enquanto Deus não se exaure ou é subjugado pela economia”²⁹⁰; Deus não deixa de ser inefável²⁹¹, “mistério inexprimível”²⁹². Finalmente, a incorporeidade divina se revela no Espírito Santo, “que não pode ser contido ou atado, mas Deus se torna corpóreo quando o Espírito animador e vivificador efetua a comunhão entre pessoas que agora existem como o Corpo de Cristo”²⁹³.

Finalmente, a perfeição divina é explicitada pela autora como “a capacidade absoluta de ser quem e o que se é, sendo para e de outro/a”, em oposição antitética à autossuficiência²⁹⁴. “A perfeição, mesmo para Deus, não pode ser o mesmo que autossuficiência e *apatheia*, já que esses são modos não pessoais de ser”²⁹⁵. Compreendendo que “a perfeição de Deus é perfeição

²⁸⁶ Ver capítulo 2, seção 2.3.1, p. 111.

²⁸⁷ “God the Father is the cause (*aitia*) of everything that exists, including Son and Spirit”. LACUGNA, *God for Us*, p. 245.

²⁸⁸ “The ‘effect’ of this causality is neither external to God nor less than God; God ‘causes’ God to exist in the person of the Son and Spirit”. LACUGNA, *God for Us*, p. 245.

²⁸⁹ “While God [the Father] comes from no one and from nothing (in the sense that there is nothing more ultimate or primary than God), still God is, by God’s very nature, not nonrelated but a person in relation to other persons”. LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 681.

²⁹⁰ “[...] has taken on all the conditions of the economy and bodily existence: finitude, nescience, need, death. Yet God is incorporeal in the sense that God’s being as God is not exhausted or defeated by the economy”. LACUGNA, *God for Us*, p. 303.

²⁹¹ LACUGNA, *Can Liturgy ever again become a Source for Theology?*, p. 8.

²⁹² LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 108.

²⁹³ “[...] who cannot be contained or pinned down, but God becomes corporeal when the animating and quickening Spirit effects communion among persons who now exist as the Body of Christ”. LACUGNA, *God for Us*, p. 303-304.

²⁹⁴ “Divine perfection is the antithesis of self-sufficiency, rather it is absolute capacity to be who and what one is by being for and from another”. LACUGNA, *God for Us*, p. 304.

²⁹⁵ “[...] perfection, even for God, cannot be the same as self-sufficiency and *apatheia*, since these are non-personal modes of being”. LACUGNA, *Review Symposium God for Us: Author’s Response*, p. 138

de amor, de comunhão”²⁹⁶ e que “a imutabilidade de Deus não é proteção do sofrimento”²⁹⁷, LaCugna pode, então, afirmar que “o sofrimento de Deus deve ser entendido como uma consequência do amor de Deus, no sentido de que qualquer amante sofre com e pelo/a amado/a”²⁹⁸. Assim, prossegue a autora, “se Jesus Cristo é a encarnação da pessoalidade divina e do amor divino, e uma vez que é indiscutível que Jesus Cristo sofreu, então Deus sofreu em Jesus Cristo”²⁹⁹.

A perfeição de Deus se refere ainda à “plenitude de pessoalidade, o que significa, entre outras coisas, plenitude de amor por outro/a, êxtase em direção à outra/o”³⁰⁰. Por isso, conclui LaCugna, “o Deus vivo é o Deus que está vivo em relação, vivo em comunhão com a criatura, vivo com desejo de união com toda criatura”³⁰¹ e cada uma delas é, em certa medida, manifestação do mistério desse Deus que vive ontem, hoje e sempre³⁰².

5.7 Pericorese³⁰³: “permeação mútua e recíproca de cada pessoa com e nas outras pessoas”

Segundo LaCugna, “a questão central da doutrina original da Trindade era que Deus (a *ousia* de Deus) simplesmente não existe exceto como três pessoas. E vice-versa: as pessoas divinas não são algo outro, diferente da *ousia* divina; elas *são* a *ousia*. [...] Para além das pessoas divinas não existe natureza divina, e não há Deus”³⁰⁴.

A compreensão adequada dessa verdade lapidar da fé cristã supôs – e supõe – a busca constante de expressões justas e corretas para exprimi-la da melhor forma possível, dentro da limitação inerente à linguagem humana. Nessa busca, alguns termos se tornam “clássicos” que, uma vez introduzidos no léxico teológico, vão sendo retomados e perfilados ao longo da

²⁹⁶ “The perfection of God is the perfection of love, of communion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 304.

²⁹⁷ “God’s immutability is not protection from suffering”. LACUGNA, *God for Us*, p. 301.

²⁹⁸ “[...] the suffering of God must be understood as a consequence of the love of God, in the sense that any lover suffers with and for the beloved”. LACUGNA, Review Symposium *God for Us*: Author’s Response, p. 138.

²⁹⁹ “If Jesus Christ is the incarnation of divine personhood and divine love, and since it is indisputable that Jesus Christ suffered, then God suffered in Jesus Christ”. LACUGNA, Review Symposium *God for Us*: Author’s Response, p. 138.

³⁰⁰ “[...] perfection is fullness of personhood, which means, among other things, plenitude of love for another, ecstasy toward another”. LACUGNA, Review Symposium *God for Us*: Author’s Response, p. 138.

³⁰¹ “The living God is the God who is alive in relationship, alive in communion with the creature, alive with desire for union with every creature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 304.

³⁰² LACUGNA, *God for Us*, p. 304.

³⁰³ Na exposição de LaCugna, a reflexão sobre a pericorese é abordada quando a autora apresenta as contribuições das teologias feministas e libertadoras latino-americanas (LACUGNA, *God for Us*, p. 270-275). Consideramos, porém, que, para nosso percurso, seria oportuno introduzi-la aqui.

³⁰⁴ “The whole point of the original doctrine of the Trinity was that God (God’s *ousia*) simply does not exist except as three persons. Vice versa, the divine persons are not other than the divine *ousia*, they *are* the *ousia*. [...] Apart from the divine persons there is no divine nature, and there is no God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 389-390, grifo da autora.

tradição cristã. No contexto da doutrina trinitária, o termo “pericorese” se configurou como uma dessas expressões clássicas, tendo sido usado, primeiramente, por João Damasceno, no século VIII³⁰⁵. A palavra grega *περιχώρησις* (*perichōrēsis*) originalmente “significa um movimento cílico, uma ação que gira em círculo, como a rotação de uma roda”³⁰⁶. Ao introduzir a expressão para se referir à Trindade, o teólogo sírio visou “enfatizar o caráter dinâmico e vital de cada pessoa divina, assim como a coinerência e a imanência de cada pessoa divina nas outras duas”³⁰⁷.

A imagem circular, evocada pelo termo pericorese, favoreceu uma compreensão das relações trinitárias em que “as três pessoas divinas são mutuamente inerentes uma à outra, recebem vida uma da outra, ‘são’ o que são pela relação uma com a outra”³⁰⁸. Ao esclarecer os significados possíveis da expressão, no contexto da teologia trinitária, Elizabeth Johnson explicita duas maneiras de interpretar sua acepção:

A primeira, num sentido mais estático, significa alguém que simplesmente habita ou repousa dentro do outro. Este sentido aparece na tradução latina do termo como *circumsessio*, formado das palavras sentar-se e assento (*sedere, sessio*). O outro sentido indica mais dinamicamente um entrelaçamento de coisas entre si, o que foi traduzido pelo termo latino *circumcessio* (de *incedere*, “permear, envolver”)³⁰⁹.

Para Johnson, a associação entre esses dois modos de compreender o significado de pericorese “corrobora firmemente a ideia de que [...] a vida divina circula sem qualquer anterioridade ou posterioridade, sem qualquer superioridade ou inferioridade de uma pessoa em relação às outras”³¹⁰. Retornando à reflexão de LaCugna, acrescentamos ainda que “*perichōrēsis* significa [...] permeação sem confusão”³¹¹. Além disso, escapando “[d]as armadilhas de localizar a divina unidade seja na substância divina (teologia latina) ou exclusivamente na pessoa do Pai (teologia grega)”, a noção de pericorese “situa a unidade

³⁰⁵ “[...] ἐνοῦνται γάρ, ὡς ἔφημεν, οὐχ ὥστε συγχεῖσθαι, ἀλλ’ ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις 5. περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάστης συναλοιφῆς καὶ συμφύρσεως – οὐδὲ ἔξισταμένων ἢ κατ’ οὐσίαν τεμνομένων”. *De fide orthodoxa* 8, 293-296, grifo nosso (JEAN DAMASCENE. *La foi orthodoxe 1-44*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010, p. 186). Anteriormente, a expressão havia sido usada por Gregório Nazianzeno, em sua Carta 101, para falar da interdependência mútua das duas naturezas de Cristo (LACUGNA, *God for Us*, p. 272).

³⁰⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 314.

³⁰⁷ “[...] highlight the dynamic and vital character of each divine person, as well as the coherency and immanence of each divine person in the other two”. LACUGNA, *God for Us*, p. 270.

³⁰⁸ “[...] the three divine persons mutually inhere in one another, draw life from one another, ‘are’ what they are by relation to one another”. LACUGNA, *God for Us*, p. 270-271.

³⁰⁹ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 314.

³¹⁰ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 315.

³¹¹ “*Perichōrēsis* means [...] permeation without confusion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

³¹² “[...] the pitfalls of locating the divine unity either in the divine substance (Latin) or exclusively in the person of the Father (Greek)”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

[...] na diversidade”³¹³ e “provê um modelo dinâmico de pessoas em comunhão, baseado na mutualidade e na interdependência”³¹⁴, que comunga facilmente com a ontologia da relação e as notas da pessoalidade de nossa autora.

LaCugna recorda que, para ilustrar a pericorese e esclarecer sua significação, foram usadas várias analogias, tais como: diversas luzes de uma lâmpada em uma casa, que se unificam em “uma luz indiferenciada”; ou o perfume espalhado no ar e cujo início e fim do aroma não pode ser delimitado; ou ainda as três dimensões de um objeto físico (comprimento, largura e profundidade), que não podem ser separadas do objeto em si³¹⁵. Embora possam fornecer algum esclarecimento sobre as relações trinitárias, sobre o ser Uno e Trino de Deus, LaCugna enfatiza que “tais analogias[, no entanto,] não comunicam a energia dinâmica e criativa, o movimento eterno e perpétuo, a permeação mútua e recíproca de cada pessoa com e em e através [d]as e pelas outras pessoas”³¹⁶. A autora critica ainda o fato de que tais imagens, “assim como muitas imagens trinitárias antigas (fonte-fluxo-rio, ou raiz-tronco-ramo) são impessoais”³¹⁷. Por isso, LaCugna considera que a imagem mais efetiva para “traduzir” pericorese é a da “divina dança”³¹⁸:

A coreografia sugere a parceria de movimentos – simétricos, mas não redundantes –, pois cada bailarina/o se expressa a si mesma/o e, ao mesmo tempo, se realiza em direção à/ao outra/o. Na interação e na interconexão, os/as dançarinos/as (e os/as observadores/as) experimentam um único movimento fluido de rodeio, abrangência, permeação, envolvimento, ampliação³¹⁹.

Assim sendo, a experiência de relação, parceria, reciprocidade e envolvimento mútuo vivenciada na dança se mostra um símbolo adequado para figurar o que a doutrina trinitária pretende expressar ao afirmar a relação pericorética entre as divinas pessoas:

Nenhuma pessoa existe por si mesma ou em referência a si mesma [...]. Ser uma pessoa divina é ser *por natureza* em relação a outras pessoas. Cada pessoa divina é irresistivelmente atraída para a outra, tomando sua existência da outra, contendo a

³¹³ “It locates unity [...] in diversity”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

³¹⁴ “[...] provides a dynamic model of persons in communion based on mutuality and interdependence”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

³¹⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

³¹⁶ “These analogies do not convey the dynamic and creative energy, the eternal and perpetual movement, the mutual and reciprocal permeation of each person with and in and through and by the other persons”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

³¹⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

³¹⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 271-272.

³¹⁹ “Choreography suggests the partnership of movement, symmetrical but not redundant, as each dancer expresses and at the same time fulfills him/herself towards the other. In interaction and inter-course, the dancers (and the observers) experience one fluid motion of encircling, encompassing, permeating, enveloping, outstretching”. LACUGNA, *God for Us*, p. 272.

outra em si, enquanto, ao mesmo tempo, está se derramando na outra. [...] Não há obscurecimento da individualidade de cada pessoa, tampouco há separação. Há apenas a comunhão de amor na qual cada pessoa vem a ser (no sentido de *hyparxeōs*) o que ele/ela é, inteiramente referenciada à outra. Cada pessoa expressa o que ele/ela é (e, implicitamente, o que as outras duas são) e, ao mesmo tempo, expressa o que Deus é: extático/a, relacional, dinâmico/a, vital³²⁰.

Ainda guiada pela metáfora da dança, LaCugna acrescenta que “não há nem líderes nem seguidores/as na dança divina, apenas o eterno movimento recíproco de dar e receber, dar novamente e receber de novo. [...] A dança divina é plenamente pessoal e interpessoal”³²¹. De modo similar, Johnson afirma: “[...] existe como um entrelaçamento das mãos, uma permuta impregnadora da vida, um entrelaçamento mútuo que constitui a *koivovia* divina permanente e ativa”³²².

No entendimento de LaCugna, a compreensão de “uma comunhão entre pessoas humanas”, que, sustentada pelos “valores da equidade, mutualidade e reciprocidade”, pretende replicar a comunhão entre as pessoas divinas, sendo essa restrita exclusivamente ao âmbito das relações intradivinas, é teologicamente frágil. Isso porque essa concepção é susceptível de ser acusada – assim como o patriarcado o é – de um posicionamento ideológico³²³, em que se projeta sobre uma esfera intradivina o que se crê ser verdade³²⁴. Por isso, a autora enfatiza novamente a importância de “uma ontologia que parte da economia e a ela se mantém vinculada”³²⁵. Preservando “a distintividade de pessoas, por estar enraizada na pessoa de Cristo e na atividade do Espírito”³²⁶, em tal ontologia, “a igualdade seria procurada não na substância comum, mas na identidade singular das divinas pessoas na economia”³²⁷. Identidade singular que não está, de nenhum modo, em contraposição à coigualdade das pessoas divinas, em seu

³²⁰ “No person exists by him/herself or is referred to him/herself [...]. To be a person is to be *by nature* in relation to other persons. Each divine person is irresistibly drawn to the other, taking his/her existence from the other, containing the other in him/herself, while at the same time pouring self out into the other. [...] While there is no blurring of the individuality of each person, there is also no separation. There is only the communion of love in which each person comes to be (in the sense of *hyparxeōs*) what he/she is, entirely with reference to the other. Each person expresses both what he/she is (and by implication, what the other two are), and at the same time expresses what God is: ecstatic, relational, dynamic, vital”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271, grifo da autora.

³²¹ “There are neither leaders nor followers in the divine dance, only the eternal movement of reciprocal giving and receiving, giving again and receiving again. [...] The divine dance is fully personal and interpersonal”. LACUGNA, *God for Us*, p. 272.

³²² JOHNSON, *Aquela que é*, p. 315.

³²³ LACUGNA, *God for Us*, p. 274.

³²⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 283.

³²⁵ “An ontology that begins from and remains tied to the economy”. LACUGNA, *God for Us*, p. 274-275.

³²⁶ “[...] the distinctiveness of persons because it is rooted in the person of Christ and the activity of the Spirit”. LACUGNA, *God for Us*, p. 274.

³²⁷ “Equality would be sought not in the commonality of the substance but in the unique identity of the divine persons in the economy”. LACUGNA, *God for Us*, p. 274.

“eterno e perpétuo movimento”, na “permeação recíproca e mútua de cada pessoa com e nas [...] outras”³²⁸.

Como já indicamos³²⁹, LaCugna toma alguns elementos da reflexão de Patricia Wilson-Kastner³³⁰ e destaca a compreensão dessa autora a respeito da pericorese: “concretizada como inclusão, comunidade e liberdade³³¹, a pericorese é [...] a ‘forma de vida’ de Deus e o ideal dos seres humanos, cuja comunhão uns/umas com os/as outros/as reflete a vida da Trindade”³³². Por isso, “a doutrina trinitária não permite qualquer tipo de subordinação, desigualdade ou hierarquia. Embora cada pessoa seja única, nenhuma pessoa é mais importante que outra, nenhuma pessoa vem antes da outra”³³³. De modo análogo, na comunidade humana, “a comunhão no Espírito de Deus significa que todas as pessoas, embora irredutivelmente únicas, existem juntas como parceiras iguais em Cristo”³³⁴.

Avançando ainda mais em sua reflexão, LaCugna propõe que a noção de pericorese seja referida não somente à comunhão entre as pessoas divinas, mas “à vida divina da qual todas as criaturas participam e na qual literalmente existem”³³⁵. Em uma publicação posterior a *God for Us*, a autora sustenta que “não deveríamos pensar [na] pericorese como uma ocorrência unicamente *intradivina*; antes, a comunhão das pessoas divinas abarca toda a existência, passada, presente e futura. Existir como criatura é existir dentro da comunhão eterna do Deus triúno”³³⁶.

A proposta de LaCugna de referir-se a uma única pericorese, em que pessoas divinas e humanas, partilham a vida divina e existem “na eterna comunhão do Deus Triúno” é criticada

³²⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

³²⁹ Ver seção 5.4 p. 210-211.

³³⁰ Dentre os aspectos da teologia de Wilson-Kastner com os quais LaCugna não comunga, ressaltamos a compreensão da “divina substância” como equivalente de pericorese: “The substance of God is the *perichōrētic* relatedness of three coequal persons. Like all Latin-based theologies, substance is the principle of personhood, though in her [Wilson-Kastner’s] theology substance is conceived as dynamic interrelatedness” (LACUGNA, *God for Us*, p. 272).

³³¹ Para Wilson-Kastner, a inclusividade, a comunidade e a liberdade, expressas no conceito de pericorese, são “marcas registradas” da vida divina e devem caracterizar “os parâmetros [de relação] das pessoas humanas em comunhão uns/umas com as outras” (LACUGNA, *God for Us*, p. 272-273).

³³² “*Perichōrēsis*, embodied in inclusiveness, community and freedom, is [...] the ‘form of life’ for God and the ideal of human beings whose communion with each other reflects the life of the Trinity”. LACUGNA, *God for Us*, p. 273.

³³³ “[...] the doctrine of the Trinity does not permit any kind of subordination, inequality or hierarchy. While every person is unique, no one person is more important than another, no person comes before another”. LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 682.

³³⁴ “Communion in the Spirit of God means that all persons, while irreducibly unique, exist together as equal partners in Christ”. LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 682.

³³⁵ “[...] for divine life as all creatures partake and literally exist in it”.

³³⁶ “We should not think of this *perichōrēsis* as a solely *intradivine* occurrence; rather, the communion of divine persons encompasses all of existence, past, present, future. To exist at all as a creature is to exist within the everlasting communion of the triune God”. LACUGNA, *God in Communion with Us*, nota 13, p. 109, grifo da autora.

por alguns autores. Entre eles destaca-se Collin Gunton, para quem a autora, aplicando “o princípio da economia sem receio ou favorecimentos”³³⁷ e tomando a pericorese como “um tipo de princípio unívoco”³³⁸, “corre o risco de perder a distinção fundamental entre criador e criatura”³³⁹. No entanto, outras autoras, como Elizabeth Groppe e Margaret Campbell, analisando a ontologia da relação de LaCugna, demonstraram como ela foi capaz de sustentar adequadamente a diferença Criador-criatura e resguardar a liberdade divina em sua proposta teológica³⁴⁰.

Ainda que considere que o uso feito por LaCugna do termo “pericorese” pudesse ser considerado pouco preciso e “um afastamento significativo do uso cristão tradicional”³⁴¹, Campbell pondera que LaCugna, “no entanto, reconhece o ato gracioso de convite de Deus à humanidade e, assim, alude à natureza assimétrica da relação divino-humana”³⁴², especialmente quando afirma: “Não por seu próprio mérito, mas pela eleição de Deus desde toda a eternidade (Ef 1,3-14), a humanidade foi feita parceira na dança divina”³⁴³.

Por conseguinte, na perspectiva de LaCugna, “não há dois âmbitos de comunhão”³⁴⁴, mas dois modos de descrever a vida de comunhão divina: “primeiramente, há a comunhão de amor das pessoas divinas entre si. Em segundo lugar, [...] existe a comunhão do Deus triúno com todas as criaturas do universo”³⁴⁵. Portanto, “a única pericorese, o único mistério da comunhão inclui [a Trindade] e a humanidade como parceiras amadas na dança. Isso é o que

³³⁷ “The principle of the economy is wielded without fear or favour”. GUNTON, Book Reviews. *God for Us*, p. 136.

³³⁸ “that *perichoresis* is a kind of univocal principle” GUNTON, Book Reviews. *God for Us*, p. 136.

³³⁹ “[...] it runs the danger of losing the fundamental distinction between creator and creation”. GUNTON, Book Reviews. *God for Us*, p. 136. Consultar também: GUNTON, Colin E. *The God of Jesus Christ*. In: GUNTON, Colin E. *Father, Son and Holy Spirit: Essays Toward a Fully Trinitarian Theology*. London: T&T Clark, 2003, p. 23-24.

³⁴⁰ GROPPE, *Creatio ex nihilo and ex amore*, p. 749-753; CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 61-68.

³⁴¹ “[...] she uses the term *perichōrēsis* in a way that could be considered to be lacking in precision, and a significant departure from traditional”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 59.

³⁴² “She does, however, acknowledge God’s gracious act of invitation to humanity, and thus alludes to the asymmetrical nature of the divine-human relationship”. CAMPBELL, *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna* [...], p. 59.

³⁴³ “Not through its own merit but through God’s election from all eternity (Eph. 1:3-14), humanity has been made a partner in the divine dance”. LACUGNA, *God for Us*, p. 274.

³⁴⁴ “There are not two sets of communion”. LACUGNA, *God for Us*, p. 274.

³⁴⁵ “God’s life of communion might be described in two ways: first, there is the communion of love of the divine persons for one another. Second, [...] there is the communion of the triune God with all creatures in the universe”. LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 682.

Jesus pediu na oração sacerdotal no Evangelho de João (Jo 17,20-21³⁴⁶)³⁴⁷. Dessa maneira, a autora assevera que “há uma comunhão universal; [e] Deus é, ao mesmo tempo, a origem, a base de sustentação e o objetivo final desta vida compartilhada”³⁴⁸.

Finalmente, retornando ao esquema *a Patre ad Patrem* e relacionando-o com sua concepção de pericorese, LaCugna conclui: “Tudo vem de Deus, e tudo volta para Deus, por meio de Cristo no Espírito. Este *exitus* e *reditus* é a coreografia da dança divina que ocorre desde toda a eternidade e se manifesta a cada momento na criação”³⁴⁹.

5.8 “Pai, eu lhes dei a conhecer o teu nome... para que o Amor com que me amaste esteja neles e eu neles” (Jo 17,26)

A ontologia da relação de LaCugna, detalhadamente explicitada neste capítulo, constitui, ao mesmo tempo, uma base³⁵⁰ e um pano de fundo para nossa própria reflexão teológica, oferecendo-nos por vezes fundamentos sólidos, por vezes inspiração para propor novas perspectivas e novos modos de expressão. Assim sendo, à luz da pericorese entendida como inter-relação, reciprocidade e comunhão na dança divino-humana, retomaremos algumas das imagens, características e símbolos com os quais nos referimos ao Pai, a Jesus Cristo e ao Espírito Santo nos capítulos precedentes. Nossa intenção será, agora, esboçar, a partir de tais referências, elementos significativos para uma teologia trinitária feminista. Em sintonia com a compreensão de LaCugna sobre a pessoalidade e inserindo-nos, portanto, no horizonte de uma ontologia da relação, arriscamos uma elaboração teológica que se serve, sem receios, de metáforas e analogias, com a convicção de que “uma variedade de imagens para Deus é apropriada porque Deus é incompreensível, [é] mistério inexprimível”³⁵¹ e “nenhuma imagem

³⁴⁶ “Não rogo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim: a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós” (Jo 17,20-21).

³⁴⁷ “The one *perichoresis*, the one mystery of communion includes [the Trinity] and humanity as beloved partners in the dance. This is what Jesus prayed in the high-priestly prayer in John’s gospel (John 17:20-21)”. LACUGNA, *God for Us*, p. 274.

³⁴⁸ “[...] there is one universal communion; God is both the origin, the sustaining ground, and the final goal of this shared life”. LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 682.

³⁴⁹ “Everything comes from God, and everything return to God, through Christ in the Spirit. This *exitus* and *reditus* is the choreography of the divine dance which takes place from all eternity and is manifest at every moment in creation”. LACUGNA, *God for Us*, p. 274.

³⁵⁰ O que fica sugerido no “a partir” do subtítulo da pesquisa.

³⁵¹ “[...] a variety of images for God is appropriate because God is incomprehensible, inexpressible mystery”. LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 108.

ou nome [ou formulação teológica³⁵²] expressa a totalidade do sagrado mistério”³⁵³ do Deus Triúno.

Como foi dito previamente, entendemos, com LaCugna, que “o propósito da doutrina sobre a Trindade é afirmar que o Deus que vem a nós e nos salva em Cristo e que permanece conosco como Espírito é o verdadeiro Deus vivo” e, assim, esclarecer “a relação entre a autorrevelação de Deus na economia e o ser de Deus como tal”³⁵⁴. O discurso teológico sistemático sobre o Deus Triúno não é, portanto, “um ensinamento *sobre* Deus, mas a doutrina que especifica as condições e critérios sob os quais podemos falar de Deus”³⁵⁵. Por isso, a teologia trinitária

[...] aponta para além de si mesma, para o mistério de Deus que está vivo e cuja relação contínua com a criação e as pessoas não pode ser congelada ou fixada no tempo. Deus é um “Deus caminhante” que acompanha um povo peregrino, segundo um plano providencial administrado (“economicizado”) ao longo do tempo³⁵⁶.

Enquanto peregrinamos como participantes do “êxodo de todas as pessoas *de* Deus e na volta de tudo e todas/os *para* Deus”³⁵⁷, incluídas/os graciosamente na vida divina pela ação do Espírito Santo³⁵⁸, descobrimo-nos parceiras/os da eterna dança divina³⁵⁹. Entrelaçadas/os no Amor com que o Pai ama o Filho (Jo 17,26; Cl 3,14), somos conduzidos/as – uma e outra vez – à Casa, na qual somos feitos/as herdeiros/as de Deus e coerdeiros/as de Cristo (Rm 8,17).

Nesta Casa de portas sempre abertas, as pessoas – as divinas e as humanas – vivem, se movem e existem (At 17,28a), em livre circulação por espaços partilhados, sem que a singularidade de cada um/a se perca ou seja anulada. Neste espaço vital e habitável, neste Útero gestante e gerador de Vida³⁶⁰, “não [deve haver] obscurecimento da individualidade de cada

³⁵² “It is quite plain that there always have been and always will be many readings of the economy, many disagreements about what God’s providential will is. The doctrine of the Trinity does not settle but concedes a variety of views because the path through the economy is both an unknowing as well as a knowing. Since the economy is the ongoing life of God with us, theological reflection on the economy necessarily will be open-ended” (LACUGNA, *God for Us*, p. 381).

³⁵³ “[...] no one image or name expresses the totality of God’s sacred mystery”. LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 108.

³⁵⁴ “[...] the purpose of the doctrine of the Trinity is to affirm that God who comes to us and saves us in Christ and remains with us as Spirit is the true living God. Its purpose is to clarify the relationship between God’s self-revelation in the economy, and God’s being as such”. LACUGNA, *God for Us*, p. 380.

³⁵⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 380.

³⁵⁶ “[...] points beyond itself to the mystery of God who is alive and whose ongoing relationship with creation and persons cannot be frozen or fixed in time. God is a ‘walking God’ who accompanies a pilgrim people, according to a providential plan administered (economized) throughout time”. LACUGNA, *God for Us*, p. 321.

³⁵⁷ LACUGNA, *God for Us*, p. 304, grifos nossos

³⁵⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 298; LACUGNA, *The Trinitarian Mystery of God*, p. 188.

³⁵⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 304.

³⁶⁰ Ver capítulo 2, seções 2.3.3 e 2.3.4.

pessoa, tampouco separação”³⁶¹. Como “um inefável, concreto, único e irrepetível êxtase de natureza”³⁶² divina e/ou humana, na exponencialidade relacional³⁶³ de histórias e vidas que se encontram – e, no caso da humanidade, por vezes se desencontram –, cada pessoa divina “expressa o que é”³⁶⁴ e cada pessoa humana, descobrindo progressivamente quem é e quem está chamada a ser, cresce em pessoalidade³⁶⁵, aprendendo a viver extaticamente e em reciprocidade com outras pessoas.

Jesus Cristo é o Filho que, permanecendo sempre em Casa, sabe que tudo o que é do Pai é dele (Lc 15,31; Jo 16,15; Jo 17,10). Como Unigênito, tudo recebe do Pai e aí ele tudo devolve (Lc 10,22; Jo 13,3; 1Cor 15,24-28). Como Primogênito entre muitos irmãos e irmãs, porque quer que estejamos onde ele está (Jo 14,3), faz-nos partícipes de sua herança e nos introduz no lugar de filhas/os, para que se realize a destinação para a qual fomos escolhidas/os “antes da fundação do mundo”: sermos, por Jesus Cristo, “filhos [e filhas] adotivos[as]” do *Abba* (Ef 1,5), “que está acima de todos, por meio de todos e em todos” (Ef 4,6). Vivendo e existindo em Deus-Casa e seguindo nosso Irmão mais velho, aprendemos a tudo receber do Pai e ao Pai tudo devolver, “até que alcancemos todos [...] a medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13).

A Casa-Deus é vitalizada pelo Sopro de Vida que circula e preenche toda a Casa (At 2,2) e é, como mencionamos³⁶⁶, “administrada (‘economicizada’) pelo poder do Espírito Santo de Deus, que rege com justiça, paz, caridade, amor, júbilo, moderação, gentileza, generosidade, liberdade, compaixão, reconciliação, santidade, humildade, sabedoria, veracidade”, distribuindo graciosamente “os dons da profecia, cura, discernimento de espíritos, capacidade de falar em línguas e de interpretá-las”³⁶⁷.

“Para levar o tempo à sua plenitude: a de em Cristo encabeçar todas as coisas, as que estão nos céus e as que estão na terra” (Ef 1,10), o Espírito Santo “incorpora [a humanidade] na própria vida de Deus, no mistério da *perichōrēsis*”³⁶⁸. A *Ruah Divina*, “penhor da nossa

³⁶¹ “While there is no blurring of the individuality of each person, there is also no separation”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

³⁶² “[...] an ineffable, concrete, unique, and unrepeatable ecstasy of nature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 289.

³⁶³ LACUGNA, *God for Us*, p. 291-292.

³⁶⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

³⁶⁵ “All of us exist in the tension of sin and grace, as creatures in the process of being divinized. Vigilant prayer, an active sacramental life, and the practice of the habits of virtue contribute to the asceticism required for growth in personhood and conformity to the person of Christ” (LACUGNA, *God for Us*, p. 291).

³⁶⁶ Ver capítulo 4, seção 4.3.1.

³⁶⁷ “God’s household is administered (economized) by the power of God’s Holy Spirit, who rules through justice, peace, charity, love, joy, moderation, kindness, generosity, freedom, compassion, reconciliation, holiness, humility, wisdom, truthfulness, and the gifts of prophecy, healing, discernment of spirits, speaking in tongues, interpretation of tongues”. LACUGNA, *God for Us*, p. 383-384.

³⁶⁸ “The Holy Spirit incorporates us into the very life of God, into the mystery of *perichōrēsis*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 298.

herança” (Ef 1,14), Senhora e Doadora de Vida, é quem promove a dança amorosa em que a permeação relacional, sendo livre, não pode se traduzir em confusão³⁶⁹ ou subordinação³⁷⁰, mas se traduz em “catolicidade”³⁷¹, *diakonia*³⁷² e *koinonia*. “Comunhão (*koinonia*) significa vida partilhada. Pessoas que existem juntas em verdadeira comunhão partilham alegria, partilham esperança, partilham sofrimento”³⁷³.

Sendo assim, porque “Deus [...] identificou-se plenamente com a história e a personalidade humanas, até o ponto de assumir a carne humana e de sofrer uma morte humilhante na cruz”³⁷⁴, também na escuridão da morte que, na cruz de Cristo – e em tantas outras cruzes –, atinge a Casa, as trevas não prevalecem sobre a luz (Jo 1,5). Na ressurreição de Jesus, o Cristo e Senhor, “a luz brilha [definitivamente] nas trevas” (Jo 1,5; Jo 8,12). Porque não era possível que o Filho fosse retido em poder da morte, o Pai, pela ação de sua Divina *Ruah*, o introduz de volta no Lar Eterno de amor e comunhão (At 2,24; Rm 1,4). Por sua vez, “incluído como parceiro da dança divina {de} vida, o mundo – e nele a humanidade e todas as demais criaturas –, com {todas as suas rupturas} e {a sua maldade}, {está destinado} a refletir a realidade triúna, e já a encarna nos momentos sacramentais e antecipatórios de amizade, de cura e de justiça que {vão} despontando”³⁷⁵ e, assim, participa da vida divina que venceu, vence e vencerá toda morte.

³⁶⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

³⁷⁰ LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 681.

³⁷¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 290-291.

³⁷² LACUGNA, *God for Us*, p. 299-300.

³⁷³ “Communion (*koinonia*) means shared life. Persons who exist together in true communion share happiness, share hope, share suffering”. LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 682.

³⁷⁴ “God [...] has identified with human history and personality fully, even to the extent of taking on human flesh and undergoing a humiliating death on a cross”. LACUGNA, *God for Us*, p. 319-320. “To be drawn into the brilliant darkness of God, however, is to be returned to embrace the mystery of one’s own life and world, which includes not only inexpressible joy but also incredible suffering. Precisely because the incomprehensible God of mystery has freely chosen to be the God of the covenant – “God for Us” – human persons and communities of faith cry out in anguish in the face of suffering, loss, injustice, and the experience of the absence of God. Drawing on the analogy of the human experience of ‘the discipline of committed love’ and the paradigm of Jesus’ agony in the garden, LaCugna maintained that it is both possible and necessary to ‘hold God accountable to God’s promises’ while entrusting one’s life to God in the darkness. Lamentation, she insisted, is a powerful form of doxology” (HILKERT, *The Mystery of Persons in Communion*, p. 243).

³⁷⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 317. Correções e precisões na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 222.

CONCLUSÃO DA PARTE I

O itinerário que percorremos, nesta primeira parte da pesquisa, propiciou-nos a elaboração de uma proposta de “teologia trinitária em perspectiva feminista”, na qual procuramos integrar tanto a ontologia da relação de LaCugna – com seu empenho em se situar em um paradigma trinitário fundado na pessoalidade – quanto a sistematização de Elizabeth Johnson – em sua busca por denunciar as consequências do patriarcado para a teologia cristã, sem perder de vista o que nela se pode resgatar para uma autêntica produção teológica feminista. Embora por vias distintas, é possível, no entanto, reconhecer que ambas utilizam métodos caracterizados pela combinação de “análise e crítica, reapropriação e, em seguida, amplificação”¹. De igual modo, nossa reflexão visou encaminhar-se sob a guia dessas mesmas características.

Assim, identificamos a necessidade de despatriarcalizar a imagem de Deus (2.1), de denunciar a “distorção do Cristo” (3.1) e de “resgatar” o Espírito Santo de um – ainda possível – esquecimento (4.1). Em seguida, nossa investigação levou-nos a recuperar a nomeação de Deus como Pai por parte de Jesus nos Evangelhos (2.2), a humanidade de Jesus Cristo relacionada às notas da pessoalidade e ao seu mistério pascal (3.2) e a problemática por trás da possível referência ao Espírito Santo com os nomes femininos *Ruah* e *Sofia* (4.2). Finalmente, propusemos uma multiplicidade de nomes para nos referirmos ao *Abba* (2.3), uma releitura crítica feminista de alguns títulos cristológicos (3.3) e um novo olhar a respeito de características, símbolos e imagens associados à *Ruah* Divina (4.3).

Complementando esse percurso, expusemos de modo sistemático e detalhado a ontologia da relação de LaCugna (5.1 a 5.7), com especial atenção à sua compreensão da pessoalidade – condensada em oito *notae* – e à pericorese como dinâmica relacional em mútua permeação e reciprocidade. Tal exposição, bem como o que foi elaborado nos capítulos anteriores, forneceu-nos os elementos para que esboçássemos os traços mais significativos de uma teologia trinitária feminista com ênfase na relacionalidade (5.8).

Toda essa reflexão, porém, não pode ser adequadamente concluída sem a recordação de que “o mistério da *theologia* excede ou transcende o que pode ser expresso na *oikonomia2. Por*

¹ “The method that both LaCugna and Johnson employ is that of analysis and critique, retrieval, and then amplification”. FOX, Patricia A. The Trinity as Transforming Symbol: Exploring the Trinitarian Theology of Two Roman Catholic Feminist Theologians. *Pacifica: Australasian Theological Studies*, v. 7, n. 3, p. 273-294, Oct. 1994, p. 276.

² “The mystery of *theologia* exceeds or transcends what can be expressed in *oikonomia*”. LACUGNA, God for Us, p. 304.

isso, qualquer discurso teológico sobre o Deus Triúno – o de LaCugna, o de Johnson, o nosso, todos os demais – tem “a autoridade de uma placa na estrada que nos diz ‘nesta direção está o caminho para Deus’, mas nenhuma linguagem ou nome [colocado] na placa pode presumir ser uma indicação definitiva da vida interior do Infinito Alguém para quem [a ‘placa’] aponta”³.

Conforme sugere Johnson, a teologia trinitária é “linguagem {de} esperança. Ninguém jamais viu Deus, porém, graças à experiência {que irrompeu por meio de} Jesus no Espírito, nós esperamos, caminhando {pela fé e não pelo que nossos olhos veem}, que a {vida} de Deus, {como} amor renovador e libertador, está conosco e {é} para nós”⁴. Confiamos e cremos que “Deus é realmente o Deus misericordioso e libertador que encontramos em Jesus Cristo pelo Espírito” e, por isso, contemplando essa autorrevelação trinitária, podemos expressar, em linguagem humana, “o mistério sagrado que é tão intensamente experimentado”, afirmando, ao mesmo tempo, que aquilo que formulamos “não representa uma descrição literal do ser íntimo de Deus que, {em todo caso}, está {além do} entendimento humano”⁵.

³ “The Trinitarian model of God will have, as [Walter Russell] Bowie says, ‘the authority of the road sign that says to us, ‘in this direction is the way of God’; but no language or name upon the sign can presume to be a final indication of the inner life of the infinite One to whom it points”. BOWIE (*Jesus and the Trinity*, 1960, p. 134) *apud* LACUGNA, *Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation*, p. 14.

⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 288. Correções na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 200.

⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 288. Precisão na tradução, indicada entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 200.

PARTE II: TRINIFICADAS/OS PELA AÇÃO TRANSFIGURANTE DO DEUS TRIÚNO

INTRODUÇÃO

Na primeira parte da pesquisa, dedicamo-nos a propor uma teologia trinitária em perspectiva feminista. Pretendemos, agora, que tal elaboração teológica fundamentalmente a explicitação, a ser desenvolvida nesta segunda parte da investigação, do que denominamos “trinificação”. Como apontamos na introdução deste trabalho, o termo – a princípio compreendido como uma espécie de sinônimo de *theōsis* – visa evidenciar a dimensão trinitária da transformação – ou transfiguração – do ser humano, que leva à sua conformação com o Deus Triúno e à participação no seu modo de ser.

Ainda que o conteúdo desta segunda parte da pesquisa possa ser visto como uma proposta teológica em que se inter-relacionam soteriologia, antropologia teológica, teologia do batismo-crisma e eclesiologia, compreendemos que estará ainda no horizonte da doutrina trinitária, uma vez que “a disciplina trinitária não é simplesmente uma doutrina, mas também um método e um princípio crítico”¹, é “o princípio unificador de toda a teologia cristã”².

Com LaCugna, consideramos que a teologia trinitária não é “um paradoxo conceitual e abstrato sobre a vida interior de Deus, ou um quebra-cabeça matemático sobre ‘um e três’”, mas uma doutrina eminentemente prática³ que “nos ajuda a articular [...] como a conversão pessoal está relacionada com a transformação social; o que constitui ‘relacionamento justo e correto’ na comunidade cristã e na sociedade em geral; [...] e o que significa confessar a fé no Deus de Jesus Cristo e ser batizado/a” em seu nome⁴.

¹ “The trinitarian discipline is not simply a doctrine but also a method and a critical principle”. LACUGNA; MCDONNELL, Returning from “The Far Country”, p. 211.

² “[...] the unifying principle of all Christian theology”. LACUGNA; MCDONNELL, Returning from “The Far Country”, p. 211. Indicamos alguns trechos em que LaCugna corrobora tal perspectiva: “Theology as doctrine of God [...] is dependent on theology as doctrine of salvation” (LACUGNA, The Practical Trinity, p. 670); “Since personhood and communion are the central themes of the Christian doctrine of God, it becomes apparent that the doctrine of the Trinity is intimately tied to theological anthropology”. (LACUGNA, God in Communion with Us, p. 94); “Because God is revealed in Christ and the Spirit, theological reflection on the nature of God is inseparable from theology of grace, theological anthropology, christology, pneumatology, and ecclesiology. The reverse is also true” (LACUGNA, God for Us, p. 231); “The ongoing revelation and action of God is the proper source for reflection on theological ethics, spirituality, ecclesiology, and the liturgical and communitarian life of the church” (LACUGNA, God for Us, p. 1).

³ “The practical nature of the doctrine of the Trinity does not mean it is a pragmatic principle that furnishes an easy solution to war or violence, or yields a blueprint for a catechetical program, or settles vexing disagreements over the church’s public prayer” (LACUGNA, God for Us, p. 379).

⁴ “The central theme of all trinitarian theology is relationship: God’s relationship with us, and our relationships with one another. The doctrine of the Trinity is not an abstract conceptual paradox about God’s inner life, or a mathematical puzzle of the ‘one and three’. The doctrine of the Trinity is in fact the most practical of all doctrines.

Embora entendamos que a ação transformante – ou trinificante – do Deus Triúno possa dar-se em toda vida humana, nossa investigação se centra – como indicado no título deste pesquisa – na vida de batizadas e batizados. Isso porque consideramos que a revelação divina na história da salvação pode ser percebida de forma privilegiada na vida daquelas/es que, professando a fé trinitária, foram batizadas/os em nome do Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo.

Seguindo mais uma vez a LaCugna, afirmamos que “o batismo em nome ‘do Pai, do Filho e do Espírito Santo’ significa incorporação no poder e na essência de Deus, na história de Deus, na vida e no coração e na identidade de Deus”⁵. O sacramento, porém, não é o fim do percurso, mas, como explica Francisco Taborda, “está em função da vida cristã: desencadeia nova vida, patenteia que ela é graça, proclama-a como tal, explicita-lhe o sentido, aprofunda o caráter de iniciativa divina característico da vida cristã e sela a aliança entre Deus e o ser humano”⁶. Nesse sentido, compreendemos que uma reflexão sobre o sacramento do batismo-crisma se estende à vida cristã. E é no transcurso da existência concreta de batizadas e batizados que a trinificação acontece. Conforme assevera LaCugna, “a confissão de fé está incompleta enquanto não se torna uma forma de vida. Viver a fé no Deus de Jesus Cristo significa ser formadas/os e transformadas/os pela vida da graça da economia divina: [...] tornar-se, pelo poder do Espírito Santo, o que Deus é”⁷, ou, em outras palavras, ser trinificadas/os.

Antes, porém, de apresentar nossa proposta teológica sobre a trinificação (capítulo 7) – e, posteriormente, indicarmos algumas de suas possíveis concretizações carismáticos-institucionais (capítulo 8) –, exporemos, a grandes traços, o *status quaestionis* relativo à *theōsis* e à trinificação (capítulo 6).

Among other things, it helps us articulate [...] how personal conversion is related to social transformation; what constitutes ‘right relationship’ within the Christian community and in society at large; [...] and what it means to confess faith in and be baptized into the life of the God of Jesus Christ” (LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 679-680).

⁵ “Baptism into the name of ‘the Father, and the Son, and the Holy Spirit’ means incorporation into the power and essence of God, into the history and story of God, into the life and heart and identity of God”. LACUGNA, *The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology*, p. 248.

⁶ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 23

⁷ “Confessing faith is incomplete unless it becomes a form of life. Living faith in the God of Jesus Christ means being formed and transformed by the life of grace of God’s economy: [...] becoming by the power of the Holy Spirit what God is”. LACUGNA, *God for Us*, p. 377.

6 ESTADO DA QUESTÃO: *THEŌSIS* E TRINIFICAÇÃO

Neste capítulo de cunho eminentemente histórico, levando em consideração a aproximação conceitual entre os termos θέωσις (*theōsis*) e trinificação, optamos por tomá-los conjuntamente. Rememorando como a deificação foi compreendida por diversas/os autoras/es e em distintos momentos da história do cristianismo, pretendemos situar nossa reflexão no influxo de vida, fé e elaboração teológica da Tradição cristã.

A subdivisão temporal que seguiremos tem início com a terminologia do Novo Testamento considerada como fundamento bíblico para a noção cristã de deificação (6.1). A seguir, dedicamos um maior número de páginas ao período patrístico (6.2), uma vez que nele tem lugar a progressiva elaboração da doutrina sobre a *theōsis*, em relação principalmente com a cristologia e a sacramentologia, ambas em pleno desenvolvimento doutrinal nessa época. De modo mais breve, consideraremos ainda os desdobramentos do legado patrístico na teologia medieval (6.3) e na moderna (6.4). Finalmente, esboçaremos as principais características de um renovado interesse pela *theōsis*, no final do século XX e no século XXI, presente não apenas nas Igrejas Ortodoxas, mas também nas demais confissões cristãs (6.5).

Para esse itinerário, nossas principais referências serão as obras de Norman Russell, *The doctrine of deification in the Greek Patristic Tradition*¹ e *Theosis and Religion*². Introduzindo-nos no percurso histórico, assinalamos que, no contexto cristão³, o primeiro uso de θεοποιέω (*theopoieo*) – um dos verbos usados para exprimir deificar – encontra-se em textos de Clemente de Alexandria, no século II⁴. Já o substantivo θέωσις (*theōsis*) – deificação – surge no século IV, como um neologismo cunhado por Gregório Nazianzeno⁵. Somente no século VI, porém, encontraremos uma definição formal para *theōsis*, formulada por Dionísio Areopagita, e apenas

¹ “The subject of this book is Christian deification from its birth as metaphor to its maturity as a spiritual doctrine” (RUSSELL, *The doctrine of deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 1). Embora o título do livro se refira explicitamente à *theōsis* na Patrística grega, na qual o tema foi mais amplamente tratado, o autor também se refere, ainda que de modo mais breve, à deificação nas tradições latina e siriaca do período Patrístico, bem como a algumas abordagens posteriores sobre o tema.

² “Theosis, originally a Greek term for Christian divinization or deification, has become a vogue word in modern theology. Although recent publications have explored its meaning in a selection of different contexts, this is the first book to offer a coherent narrative of how the concept of theosis developed in both its Eastern and Western versions” (RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. iii). Nesta obra, o autor parte do período bizantino (apenas brevemente tratado no livro anterior), detalha diversas abordagens sobre a deificação na época medieval e indica os ressurgimentos do interesse na temática desde a modernidade até os nossos dias.

³ Para uma análise da noção de deificação no mundo greco-romano antigo, suas intersecções e possíveis influências na compreensão cristã da *theōsis*, consultar: RUSSELL, *The doctrine of deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 16-52. Segundo Russell, o uso cristão de deificação para expressar a ascensão da alma para Deus, ao contrário do que se costuma assumir, precede seu uso pagão (RUSSELL, *The doctrine of deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 8).

⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 122.

⁵ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 1.

no século VII, com Máximo, o Confessor, tem início a discussão da deificação “como um tema teológico por si mesmo”⁶.

A retomada do interesse pelo estudo da *theōsis* nos meios acadêmicos, especialmente a partir da década de 1990, trouxe consigo discussões sobre “o que precisamente constitui a *theōsis*” e como se deveriam classificar as diversas abordagens da deificação ao longo da história para melhor compreensão do assunto⁷. Nesse contexto, o teólogo sueco Gösta Hallonsten propõe a distinção entre a *theōsis* como um tema e como uma doutrina⁸. A temática – como veremos no percurso histórico deste capítulo – “é amplamente encontrada na tradição ocidental, em grande parte por meio de sua presença na liturgia latina, e se refere à participação na vida divina como o objetivo final da humanidade”⁹. Já a visão da *theōsis* como uma doutrina entende que a deificação abrange “toda a economia de salvação”, estando fortemente unida ao “seu desenvolvimento na tradição bizantina”¹⁰. Segundo Hallonsten, uma “verdadeira *doutrina da theōsis* só se encontra no Oriente”¹¹.

Russell, por sua vez, formula uma taxonomia que parte dos vocábulos usados para se referir à deificação, compreendendo que “o uso determina o significado”¹². Segundo o autor, os Padres da Igreja¹³, recorrendo a uma gama de termos¹⁴, que indicam o surgimento progressivo do léxico sobre o tema, interpretam a “deificação” de três modos: nominalmente, analogicamente ou metaforicamente¹⁵. Na compreensão nominal, interpreta-se “a aplicação

⁶ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 1.

⁷ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 176.

⁸ HALLONSTEN, *Theosis in Recent Research*, p. 281-293 *apud* RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 176.

⁹ “[...] is found widely in the Western tradition, largely through its presence in the Latin Liturgy, and refers to participation in the divine life as humanity’s final goal”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 176.

¹⁰ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 176.

¹¹ HALLONSTEN, *Theosis in Recent Research*, p. 292 *apud* RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 176, grifo de Hallonsten.

¹² “Usage determines meaning”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 8.

¹³ “Mesmo que se use este termo [Padres da Igreja] para tantos mestres, místicos e doutores da Igreja de todos os tempos, o conceito designa os teólogos, pastores e místicos do cristianismo nos seus primeiros séculos. Entre eles nomeamos epíscopos, presbíteros, diáconos, religiosas, abadessas e muitos leigos. Consideramos também monges e mártires, que deixaram textos escritos próprios ou que tiveram suas pregações e ações registradas por escritores desconhecidos” (BOGAZ, Antônio Sagrado. *Vocabulário teológico: Teologia Patrística*. São Paulo: Paulinas, 2022, p. 271).

¹⁴ No Apêndice 2 de *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (p. 333-341), Russell se dedica a “examinar todos os termos gregos para deificação usados em inscrições, papiros e textos literários” (p. 331). Após uma detalhada análise dos termos, reunidos em cinco grupos, Russell conclui: “The patterns which emerges from the survey is that of a group of more or less synonymous words which from the third century BCE to the sixth century CE express in some way, either literally or metaphorically, the transference of people or animals or abstractions from the transient world below to the everlasting world above. The words, however, are not entirely synonymous. It is significant that Christian writers adopt some in preference to others, and coin new forms for their own use” (p. 342).

¹⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 1.

bíblica da palavra ‘deus’ aos seres humanos simplesmente como um título de honra”¹⁶. No uso analógico, a referência é a relação entre a humanidade e Jesus: o que Cristo é “por natureza” – Filho e Deus – os seres humanos são “por graça”¹⁷.

Finalmente, o sentido metafórico subdivide-se em duas abordagens, a ética e a realística. A primeira considera que a deificação é “a aquisição da semelhança com Deus através de esforços acéticos e filosóficos; fiéis reproduzem alguns dos atributos divinos nas suas próprias vidas por imitação. Por trás desse uso da metáfora, está o modelo de *homoiosis*, ou obtenção da semelhança com Deus”¹⁸. Já “a abordagem realista pressupõe que os seres humanos são, em certo sentido, transformados pela deificação. Por trás desse último uso, está o modelo de *methexis*, ou *participação*, em Deus”¹⁹.

Como será possível identificar ao longo deste capítulo, muitos autores recorrem simultaneamente à abordagem ética e à realística, sendo essa última “especialmente característica da tradição alexandrina” e aquela privilegiada pelos Padres Capadócios²⁰. “As duas abordagens são integradas com sucesso por Cirilo de Alexandria e, mais impressionantemente, por Máximo, o Confessor”²¹.

6.1 Novo Testamento

O estudo de Russell a respeito da doutrina da *theōsis* confirma a tese, previamente apresentada por outros autores, de que “a metáfora da deificação tem raízes bíblicas”²². Embora

¹⁶ “[...] the biblical application of the word ‘gods’ to human beings simply as a title of honour”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 1.

¹⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 1.

¹⁸ “The ethical approach takes deification to be the attainment of likeness to God through acetic and philosophical endeavour, believers reproducing some of the divine attributes in their own lives by imitation. Behind this use of the metaphor lies the model of *homoiosis*, or attaining *likeness to God*”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 2, grifo do autor.

¹⁹ “The realist approach assumes that human beings are in some sense transformed by deification. Behind the latter uses lies the model of *methexis*, or *participation*, in God”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 2, grifo do autor. Após explicitar a origem platônica do termo *méthexis*, Russell esclarece que “participação ocorre quando uma entidade é definida em relação a outra coisa”, sendo essa relação estabelecida entre “elementos” ontologicamente diversos. Por sua vez, a semelhança, que “é o nome de outra relação”, acontece “quando duas entidades compartilham uma propriedade comum” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 2).

²⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 9.

²¹ “The two approaches are successfully integrated by Cyril of Alexandria and, most impressively, by Maximus the Confessor”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 9.

²² RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 8. Conforme Russell sinaliza, tais raízes remontam ao período pós-exílico, quando começam a ser incorporados os primeiros elementos do que será, a partir do final do século I, uma espiritualidade de assimilação à vida dos anjos, uma espécie de angelificação, que pode ser também entendida como deificação: “The first elements of a belief that will come to resemble that of deification may be observed in the post-exilic Book of Ezekiel, in the visions of the dry bones (37: 1-14) and the throne-chariot of God (1: 1-28; 10: 1-22; 43: 1-5). These elements become more plentiful in the later Wisdom and

o termo – e seus correlatos – não se encontrem nos textos das Escrituras, elementos importantes que compõem a noção cristã de divinização estão presentes em algumas perícopes do NT²³.

Em relação aos **escritos paulinos**, Russell recorda que há “uma coerência subjacente nas cartas”, derivada de uma “forte orientação cristológica e soteriológica” do pensamento de Paulo, sendo a união participativa em Cristo um tema fundamental para a composição dessa coerência²⁴. Essa temática – que será posteriormente integrada à reflexão sobre a *theōsis* – é desenvolvida por meio de algumas analogias. Uma das mais significativas é o paralelo entre Adão e Cristo, apresentado na carta aos Romanos e na primeira carta aos Coríntios. “A solidariedade em Adão é espelhada na solidariedade em Cristo, a morte ‘em Adão’, contrabalanceada com a vida ‘em Cristo’ (1Cor 15,22.45). Cristo inaugurou um novo começo para a humanidade, um novo modo de existência humana [...] (2Cor 5,17)”²⁵.

Outra relação importante é estabelecida entre Cristo e Abraão, focada “na inclusividade em termos da aliança mais do que em nossa humanidade comum”²⁶ (Rm 4; Gl 3,6-29). Partindo da promessa de Deus de que a terra seria dada à descendência de Abraão (Gn 12,7), Paulo entende que Cristo é o destinatário dessa promessa, da qual, “em Cristo”, as/os crentes se beneficiam²⁷:

Em Cristo, o Filho único, todas/os as/os crentes são “filhas/os de Deus” pela fé. Elas/es se “revestiram” de Cristo pelo batismo. Tornaram-se “um em Cristo Jesus” e participam por meio dele da promessa feita a Abraão (Gl 3,26-29). [...] Pela adoção, tornam-se cofilhas/os e coerdeiras/os de Cristo e, consequentemente, podem se dirigir a Deus como “Abba, Pai!”²⁸.

Apocalyptic literature, most notably in such features as the multiplication of grades of angels and demons connecting God with his creation, the development of ideas of immortality and resurrection, and the translation of the heroes of the faith to heaven”; “The Jewish paradigm [of deification] is extremely rich and varied, ranging from the ethical/allegorical ascents of the Hellenists to the accounts of heavenly journeys and angelic liturgies of Enochic Judaism. Its influence on Christianity is indisputable. [...] These twin legacies [Hellenists and Enochic] were to be of fundamental importance in shaping the Christian approach to deification” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 53; 76-77).

²³ É também significativo o uso do Salmo 82, ao qual nos referiremos na próxima seção.

²⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 80-81.

²⁵ “Solidarity in Adam is mirrored by solidarity in Christ, death ‘in Adam’ balanced against life ‘in Christ’ (1 Cor. 15: 22, 45). Christ inaugurated a new beginning for humankind, a new mode of human existence [...] (2 Cor. 5: 17)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 81.

²⁶ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 81.

²⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 81.

²⁸ “‘In Christ’, the unique son, all believers are ‘sons of God’ by faith. They have ‘put on’ Christ through baptism. They have become ‘one in Christ Jesus’ and share through him in the promise made to Abraham (Gal. 3: 26-9). [...] By adoption they become fellow-sons and fellow-heirs with Christ and consequently can address God as ‘Abba, Father!’”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 81.

Em Rm 8,12-17, Paulo acrescenta que “o agente da adoção é o Espírito”²⁹ e explicita ainda que, mesmo sendo filhas e filhos de Deus, as/os crentes “participam da vaidade e da corrupção às quais a criação inteira está submetida”, uma vez que “a plena manifestação da sua filiação só se realizará na ressurreição [...]. A filiação dos/as crentes é, portanto, tanto uma realidade presente como uma esperança futura”³⁰.

A carta aos Efésios completa essa compreensão, especificando que “a adoção das/os crentes como filhas/os por meio de Jesus Cristo faz parte do plano de Deus de ‘recapitular (ἀνακεφαλαιώσασθαι) todas as coisas em Cristo’ (Ef 1,10)”³¹. Além disso, nesse escrito deuteropaulino, afirma-se que Jesus Cristo “dá a seus irmãos e irmãs adotivos/as livre acesso ao Pai (Ef 3,12)”³². Se Paulo “exortou seus/suas filhos/as espirituais a imitarem Cristo por meio dele (1Cor 4,16; 11,1; 1Ts 1,6)”³³, o autor de Efésios vai além e sugere: “sejam imitadores de Deus” (Ef 5,1).

Em suma, “tanto nas cartas genuinamente paulinas como nas do seu círculo [de influência] é evidente que [...] a união participativa é real, não apenas uma figura de linguagem, embora seja difícil determinar a precisa categoria de realidade [afirmada]”³⁴. Na compreensão paulina, portanto, as/os cristãs/ãos, renovadas/os interiormente (2Cor 4,16), são verdadeiramente transfiguradas/os, de glória em glória, pela ação do Espírito Santo, em conformidade com a imagem de Jesus Cristo (2Cor 3,18), em cuja face resplandece a glória do Pai (2Cor 4,4-6).

Ainda assim não é possível falar de uma doutrina da deificação nos escritos paulinos³⁵. Por um lado, “Cristo não é chamado de ‘Deus’ inequivocamente antes do século II. Até que esse passo seja dado, união com Cristo não é o mesmo que união com Deus”³⁶. Por outro lado, as expressões usadas para explicitar a adesão transformadora do/a fiel com Cristo são

²⁹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 81.

³⁰ “The full manifestation of their sonship will only take place at the resurrection [...]. The sonship of believers is therefore both a present reality and a future hope”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 82.

³¹ “[...] the adoption of believers as sons through Jesus Christ being part of God’s plan ‘to sum up (ἀνακεφαλαιώσασθαι) all things in Christ’ (Eph. 1:10)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 83.

³² “He gives his adopted brothers and sisters free access (παρρησία) to the Father (Eph. 3: 12)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 83.

³³ “Paul had urged his spiritual children to imitate Christ through him (1 Cor. 4: 16; 11: 1; 1 Thess. 1: 6)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 83.

³⁴ “Both in the genuinely Pauline letters and in those of his circle it is evident that [...] participatory union is real, not just a figure of speech, although the precise category of reality is difficult to determine”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 84.

³⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 84-85.

³⁶ “[...] Christ is not called ‘God’ unequivocally before the second century. Until that step is taken, union with Christ is not the same as union with God”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 85.

metafóricas. Somente quando essas metáforas paulinas forem reexpressas em linguagem metafísica é que “deificação” surgirá como termo teológico³⁷.

Em relação aos **escritos joaninos**, dois aspectos – inter-relacionados – merecem ser destacados como elementos que nutrirão, posteriormente, a doutrina sobre a *theōsis*. O primeiro deles é a participação das/os crentes na unidade entre o Pai e o Filho (Jo 17,22-23), que se traduz, entre outros aspectos, no dom da vida eterna³⁸:

Nos Evangelhos sinóticos, os/as justos esperam herdar a vida eterna no futuro. Em João, todos/as os/as que creem em Cristo a possuem aqui e agora (Jo 3,16). Isso porque Jesus Cristo não apenas possui esta vida do Pai (Jo 5,26); ele de fato é vida (Jo 11,25; 14,6; 1Jo 1,2; 5,11; Ap 1,18). Todos/as os/as que participam dele por nele crerem e por compartilharem do batismo (Jo 3,15) e da eucaristia (Jo 6,54) participam da vida eterna: “Quem tem o Filho tem a vida” (1Jo 5,12; cf. Jo 3,36)³⁹.

O segundo aspecto diz respeito à filiação divina das/os crentes, que são chamadas/os “crianças de Deus” (Jo 1,12; Jo 11,53; 1Jo 3,1-2.10; 1Jo 5,2) e nunca “filhas/os de Deus”, como faz Paulo⁴⁰. O termo “filho” é reservado apenas a Jesus Cristo, o Filho Único. Esse parece ser o modo joanino de expressar a distinção entre o Filho e os/as demais filhos/as – enquanto, nos escritos paulinos, é usada a imagem da adoção⁴¹. Para João, “essas crianças de Deus são uma nova criação espiritual”, nascida não da vontade humana, mas de Deus (Jo 1,13), ou ainda do Espírito Santo soprado por Jesus sobre suas/seus discípulas/os (Jo 20,22), como dom que lhes comunica Vida⁴².

Outros dois escritos do NT merecem ainda alguma atenção. Na **Carta aos Hebreus**, tanto a compreensão dos seres humanos como filhas/os de Deus, quanto participação em Cristo estão presentes, embora com um vocabulário distinto ao usado nos textos paulinos e joaninos. “Hebreus desenvolve a ideia paulina de filiação no contexto de uma imagética predominantemente litúrgica”⁴³. Jesus Cristo, mediador entre Deus e a humanidade, “entrou no

³⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 85.

³⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 88.

³⁹ “In the synoptic Gospels the righteous expect to inherit eternal life in the future. In John all who believe in Christ possess it here and now (John 3: 16). This is because Jesus Christ not only has this life from the Father (John 5: 26); he actually is life (John 11: 25; 14: 6; 1 John 1: 2; 5: 11; Rev. 1: 18). All who participate in him by believing in him and sharing in baptism (John 3: 15) and the Eucharist (John 6: 54) participate in eternal life: ‘He who has the Son has life’ (1 John 5: 12; cf. John 3: 36)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 88.

⁴⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 88.

⁴¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 88.

⁴² RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 88.

⁴³ “Hebreus develops the Pauline idea of sonship in the context of an overriding liturgical imagery”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 87.

santuário celestial em sua natureza humana e realizou a expiação pelos nossos pecados”⁴⁴. Por ele, como filhas/os, os seres humanos têm acesso ao Pai, “a fonte última de salvação e santificação”⁴⁵.

Finalmente, na **Segunda Carta de Pedro**, encontra-se um texto que, embora não faça parte do repertório dos primeiros Padres da Igreja ao abordar a deificação, será de grande relevância a partir de meados do século III. Após a saudação inicial, logo nos primeiros versículos (2Pd 1,3-4), o autor da carta afirma que “por meio de sua ‘glória e virtude’, Cristo nos concede suas ‘preciosas e magníficas promessas’ que nos permitem ‘escapar da corrupção que há no mundo’ e ‘tornar-nos participantes da natureza divina’”⁴⁶. Embora se trate de uma afirmação “expressa em linguagem metafísica não encontrada em nenhum outro lugar do Novo Testamento”⁴⁷, seu conteúdo não deixa de estar em sintonia com a noção paulina de “participação em Cristo”⁴⁸.

6.2 Patrística⁴⁹

Assim como observamos no Novo Testamento, também nos textos dos primeiros Padres, não encontramos os termos deificar ou deificação, embora estejam presentes alguns elementos que constituirão progressivamente a doutrina sobre a *theōsis*. Entre eles, destacamos os comentários sobre “a ideia de seres humanos se tornarem ‘deuses’”, desenvolvida principalmente a partir da exegese do Sl 82,6⁵⁰, que, por sua vez, parece ter sido influenciada por uma interpretação rabínica dessa perícope⁵¹.

⁴⁴ “[...] entered the heavenly sanctuary in his human nature and made expiation for our sins”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 87.

⁴⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 86.

⁴⁶ “Through his ‘glory and virtue’ Christ bestows on us his ‘precious and magnificent promises’ which enable us to ‘escape from the corruption which is in the world’ and ‘become partakers of the divine nature’”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 151.

⁴⁷ “[...] couched in metaphysical language not encountered elsewhere in the New Testament”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 151.

⁴⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 151.

⁴⁹ Dentre os possíveis marcos temporais usados para o período patrístico, tomamos o seguinte: “[...] a Patrística se refere a um período da Igreja cristã, compreendendo sua história, contexto, formação das comunidades e patriarcas, elaboração doutrinal, textos doutrinais e litúrgicos e seus personagens [...]. Do ponto de vista histórico, a Patrística implica o período entre o final da revelação bíblica e os últimos Padres da Igreja (século VII no Ocidente, em especial Isidoro de Sevilha [† 636], e século VIII, no Oriente, em especial João Damasceno [† 749])” (BOGAZ, *Vocabulário teológico*, p. 294-295).

⁵⁰ “Eu declarrei: vós dois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo” (Sl 82,6).

⁵¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 112.

Referimo-nos, primeiramente, a **Inácio de Antioquia** († c.110/130⁵²), que no início do século II, a caminho do martírio em Roma, escreveu cinco cartas às Igrejas da Ásia “sobre vários assuntos teológicos e pastorais”⁵³. Em suas cartas, o autor alude a seus/suas destinatários/as como “imitadores/as de Deus”, porque, por exemplo, “demonstraram amor” ao acolhê-lo e por resistirem com paciência ao mal⁵⁴. A aceitação do sofrimento que virá com seu martírio é também interpretada como “imitação de Deus”⁵⁵.

Embora não seja “um proponente da deificação”⁵⁶, Inácio de Antioquia “visualiza uma transformação que é provocada nas/os crentes ao serem verdadeiros/as discípulos/as do Senhor”⁵⁷. Para ele, a recompensa dada a cada cristã/ão pela perseverança é “alcançar Deus”⁵⁸. Essa realização espiritual é entendida não como uma realidade presente, mas como uma possibilidade futura, “uma comunhão com Deus que se cumpre no momento da morte”⁵⁹.

Algumas décadas depois, encontramos em **Justino Mártir** († c.163/167), “que conduziu sua própria *didaskaleion* em Roma no final dos anos 150”⁶⁰, “a primeira aparição, em literatura cristã, do Salmo 82,6 como prova textual, corroborando a noção de deificação”⁶¹. Trata-se de um trecho do *Diálogo com Trifão*, situado no contexto do debate sobre quem é o verdadeiro Israel:

Justino argumenta que as/os cristãs/ãos suplantaram os/as judeus/ias como o verdadeiro Israel, porque herdaram as promessas divinas: as/os cristãs/ãos estão relacionados com o Israel messiânico de Isaías 42,1-4 (LXX) por um nascimento espiritual, assim como os/as judeus/ias estão relacionados com o patriarca hebreu de Gênesis 35,10-11 por descendência física⁶².

⁵² Em geral, verifica-se dificuldade em definir uma datação precisa de nascimento dos Padres da Igreja e, em alguns casos, também em relação à data de falecimento. Usaremos “c.” como abreviatura de “cerca de”, e o símbolo † quando o ano mencionado for somente o da morte. Nesta seção, as informações que apresentamos a respeito são tomadas de: DICONÁRIO Patrístico e de Antiguidades Cristãs. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002. Quando a fonte for outra, será indicada na ocasião.

⁵³ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 89-90.

⁵⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 91.

⁵⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 91.

⁵⁶ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 92.

⁵⁷ “[...] he does envisage a transformation that is brought about in the believers through his being true disciple of the Lord”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 92.

⁵⁸ “Every Christian is thought to attain God as a reward for endurance”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 92.

⁵⁹ “[...] a communion with God which is realized at the moment of death”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 92.

⁶⁰ “[...] who conducted his own *didaskaleion* in Rome in the late 150s”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 96.

⁶¹ “[...] the first appearance of Psalm 82: 6 in Christian literature as a proof-text supporting the notion of deification”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 99.

⁶² “Justin argues that the Christians have supplanted the Jews as the true Israel because they have inherited the divine promises: Christians are related to the Messianic Israel of Isaiah 42: 1-4 (LXX) by a spiritual birth just as Jews are related to the Hebrew patriarch of Genesis 35: 10-11 by physical descent”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 99.

Com o intuito de explicitar seu argumento, Justino associa 1Jo 3,1 ao Sl 82,6, no qual se encontra a afirmação “vós dois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo”. Segundo o autor, o versículo seguinte – “morrereis como qualquer homem, caireis como qualquer dos príncipes” (Sl 82,7) – demonstra “que essas palavras foram dirigidas originalmente a Adão e Eva, que um dia foram imortais, mas, depois de sua transgressão, tornaram-se sujeitos à morte e caíram ‘como um dos príncipes’, a saber, Satanás”⁶³. Porque se tornaram filhas/os de Deus, as/os cristãs/ãos podem, pela obediência aos mandamentos de Cristo, alcançar o destino intencionado para Adão e Eva, a saber, a imortalidade⁶⁴.

Tendo Justino como mestre, o sírio **Taciano** (séc. II) argumenta que os seres humanos podem, de algum modo, participar da incorruptibilidade que pertence a Deus e possuir, assim, a imortalidade⁶⁵. Essa participação é um dom de Deus, “apropriado não somente pela alma, mas também pelo corpo: pela ressurreição ‘a [...] carne, unida à alma, é imortal também’ (*Oratio* 25,2). É assim que nós recuperamos a imagem e a semelhança divinas na qual fomos criados”⁶⁶.

Enquanto Taciano enfrentava “pagãos e crentes judeus no Oriente”, no Ocidente, nas últimas décadas do século II, “**Irineu, bispo de Lião** [c.130/140-202⁶⁷], estava lutando com problemas muito diferentes. Seus oponentes eram os inimigos de dentro, os mestres gnósticos que reivindicavam preservar uma tradição esotérica, representando o verdadeiro cristianismo”⁶⁸. É nesse contexto que “Irineu desenvolve as implicações batismais contidas na interpretação do Salmo 82,6”⁶⁹.

Seu propósito é demonstrar que a incorruptibilidade está ao alcance de todas/os as/os cristãs/ãos, “e não apenas de uma elite espiritual”⁷⁰. Segundo Irineu, a possibilidade dos/as fiéis alcançarem a imortalidade e se tornarem “deuses”, deve-se à encarnação do Filho de Deus e

⁶³ “[...] that these words were addressed originally to Adam and Eve, who had once been immortal but after their transgression had become subject to death and had fallen ‘like one of the princes’, namely, Satan”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 99.

⁶⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 101.

⁶⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 102.

⁶⁶ “[...] appropriated not only by the soul but also by the body: through the resurrection ‘the [...] flesh joined to the soul is immortal too’ (*Orat.* 25. 2). It is thus that we recover the divine image and likeness in which we were created”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 103.

⁶⁷ “Nada se sabe – com certeza – sobre sua morte. Uma tradição tardia – que remonta a São Jerônimo e ao Pseudo-Justino – afirma ter sido ele martirizado por heréticos, depois do ano 200, com uns 70 anos de idade; outra tradição afirma ter ele morrido num massacre geral de cristãos lionenses sob Sétimo Severo (pelo ano 202?)” (RIBEIRO, Helcione. *In: IRINEU DE LIÃO. Contra as heresias*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2009, p. 9-27).

⁶⁸ “[...] Irenaeus, the bishop of Lyons, was struggling with very different problems. His opponents were the enemies within, the Gnostic teachers who claimed to preserve an esoteric tradition representing the true Christianity”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 105, grifo nosso.

⁶⁹ “[...] Irenaeus develops the baptismal implications contained in the interpretation of Psalm 82: 6”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 105.

⁷⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 105.

aos sacramentos do batismo e da eucaristia⁷¹. Embora não utilize os termos técnicos sobre a deificação e aplique a palavra “deuses” aos seres humanos “apenas no contexto da exegese do Sl 82,6”, o bispo de Lião “apresenta uma consideração ‘realista’ da salvação que proverá vários escritores posteriores – e Atanásio em particular – com o conteúdo para suas doutrinas da deificação”⁷².

Os elementos da reflexão de Irineu, que se tornaram um legado seguido e desenvolvido nos séculos seguintes, encontram-se, principalmente em três passagens de seu importante trabalho *Adversus haereses*, nas quais o Sl 82,6 é analisado⁷³. Primeiramente, o bispo de Lião relaciona os “deuses”, “filhos do Altíssimo”, referidos no Salmo, à filiação divina por adoção, como proposta nas cartas paulinas. Desse modo, ele propõe uma interpretação que se tornará muito influente: os seres humanos “se tornam ‘deuses’ pelo batismo, que os torna filhos [e filhas] adotivos[as] de Deus, segundo a compreensão paulina”⁷⁴.

A segunda reflexão sobre o Sl 82,6 se dá no contexto em que Irineu combate quem defendia que “o Filho de Deus era simplesmente um homem”⁷⁵. O bispo de Lião interpreta que o trecho “morrereis como qualquer homem” (Sl 82,7) se refere aos hereges, que, “ignorando o Emanuel, nascido da Virgem, são privados do seu dom, que é a vida eterna” e “recusam o dom filial” (*Adv. Haer.* III,19,1). Segundo Russell, essa interpretação

[...] marca um desenvolvimento da convicção de que os deuses devem ser entendidos como filhos [e filhas] por adoção. Aqui vemos Irineu caminhando em direção ao *tantum-quantum* ou à fórmula de “intercâmbio”⁷⁶, a saber, que o Filho de Deus “tornou-se o que somos para nos tornar o que ele mesmo é” (*Adv. Haer.* 5, prefácio). A encarnação é um pré-requisito essencial para a nossa jornada para Deus, pois precisamos estar entrelaçados com o Logos por meio da adoção batismal para participarmos da imortalidade e da incorrupção. Esses atributos pertencem somente a Deus; só podemos participar deles se Deus primeiro se unir à raça humana pela encarnação do Logos. Os seres humanos individuais podem então ser unidos a Cristo através da adoção filial, o que lhes permite participar nos atributos divinos da incorruptibilidade e da imortalidade. Como resultado da encarnação, os/as cristãos/ás

⁷¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 105.

⁷² “[...] presents a ‘realist’ account of salvation which will provide a number of later writers – and Athanasius in particular – with the content of their doctrine of deification”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 105.

⁷³ “He uses the text to oppose a Gnostic argument for more than one God, to provide evidence for the divinity of the Son, and to support the assertion that human beings advance in spiritual maturity” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 105).

⁷⁴ “[...] become ‘gods’ through baptism, which makes them adopted sons of God in the Pauline manner”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 106.

⁷⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 106.

⁷⁶ “The ‘exchange formula’ has its roots in Pauline thinking: though Christ was rich, ‘yet for your sake he became poor, so that by his poverty you might become rich’ (2 Cor. 8: 9; cf. Phil. 2: 6-8). The ‘exchange’ signifies precisely that: an exchange of properties, not the establishment of an identity of essence. He who was Son of God by nature became a man in order to make us sons by adoption (*AH* 3. 19. 1). Our sonship by adoption, which is effected by baptism, endows us with one supreme property in particular: the Son’s immortality and incorruption” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 108).

têm acesso a uma dignidade divina que os hereges não conseguem atingir: estes últimos são deuses e filhos do Altíssimo, mas morrem como homens⁷⁷.

A terceira referência ao Sl 82,6 está inserida na discussão sobre as razões pelas quais a humanidade não foi criada perfeita desde o início (*Adv. Haer.* IV,38,3-4). Nessa reflexão, Irineu introduz a ideia do progresso moral, ao afirmar que os seres humanos precisam alcançar, primeiramente, a semelhança divina por meio do exercício de opções morais⁷⁸. Posteriormente, então, será possível superar a mortalidade e alcançar a imortalidade, possuída potencialmente por meio do batismo⁷⁹.

O bispo de Lião comprehende, portanto, que “não há nada de automático [...] em nosso progresso em direção à incorruptibilidade e à imortalidade”⁸⁰. Tendo sido ofertadas pela encarnação do Filho de Deus, por meio da qual é recuperado “o que foi perdido em Adão”⁸¹, a imortalidade e a incorruptibilidade, próprias somente de Deus, podem ser alcançadas pelas/os que, no batismo, foram adotadas/os como filhas/os do Altíssimo. “A natureza progressiva dessa participação [no que é de Deus] é frequentemente salientada”⁸² por Irineu. Além disso, a ação do Espírito Santo nesse processo é também explicitada:

Na vida presente, recebemos uma porção do Espírito para nos preparar para a “incorruptibilidade, habituando-nos paulatinamente a receber e a trazer Deus” (*Adv. Haer.* V,8,1). O Espírito é a paulina “garantia da nossa herança” (Ef 1,14). Realiza a nossa adoção como filhos/as, permitindo-nos clamar “Abbá, Pai!”. [...] A semente da incorrupção é possuída aqui embaixo, mas o fruto pleno só é colhido com a ressurreição. Nesse momento, através do Espírito, a incorruptibilidade penetrará toda a pessoa humana, corpo e alma⁸³.

⁷⁷ “[...] marks a development of the conviction that the gods are to be understood as sons by adoption. Here we see Irenaeus moving towards the *tantum-quantum* or ‘exchange’ formula, namely, that the Son of God ‘became what we are in order to make us what he is himself’ (*AH* 5. Praef.). The Incarnation is an essential prerequisite for our journey to God, for we need to be mingled with the Logos through the adoption of baptism in order to participate in immortality and incorruption. These attributes belong to God alone; we can only participate in them if God first unites himself to the human race through the incarnation of the Logos. Individual human beings may then be united with Christ through filial adoption, which enables them to participate in the divine attributes of incorruption and immortality. As a result of the Incarnation Christians have access to a divine dignity which heretics fail to attain: the latter are gods and sons of the Most High but die like men”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 106.

⁷⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 107.

⁷⁹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 107.

⁸⁰ “There is nothing automatic [...] about our progress towards incorruption and immortality”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 108-109.

⁸¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 108.

⁸² RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 109.

⁸³ “In the present life we possess a portion of the Spirit to prepare us for incorruption by gradually making us accustomed to receive and bear God (*AH* 5. 8. 1). The Spirit is the Pauline ‘guarantee of our inheritance’ (Eph. 1: 14). It effects our adoption as sons by enabling us to cry ‘Abba, Father!’. [...] The seed of incorruption is possessed here below but the full fruit is only harvested with the resurrection. At that time, through the Spirit, incorruptibility will penetrate the whole of the human person, body and soul”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 109.

Irineu afirma ainda que a união com o Espírito, iniciada pelo batismo, é sustentada pela eucaristia, que proporciona a participação na vida divina (*Adv. Haer.* IV,18,5; V, 2,3). Sendo assim, para o bispo de Lião, “o comportamento moral e a recepção da eucaristia são as duas formas complementares pelas quais o Espírito é nutrido no/a crente”⁸⁴.

Deixando o Ocidente, voltamo-nos novamente para as Igrejas do Oriente, dirigindo-nos a Alexandria. É nessa comunidade cristã egípcia, com seus famosos mestres e bispos – entre os quais, em nossa temática, se destacam Clemente e Orígenes – que acontecem, entre os séculos II e V, “a invenção de um vocabulário técnico, a elaboração de uma estrutura filosófica, o empréstimo de tópicos do Judaísmo [...], a ampliação do embasamento bíblico através da exegese alegórica das Escrituras e o desenvolvimento de uma cristologia correlativa”⁸⁵ referente à deificação.

Clemente de Alexandria (c.150-c.215) “foi o primeiro escritor eclesiástico a aplicar os termos técnicos da deificação à vida cristã”⁸⁶, em sua obra *Protrepticus*⁸⁷, escrita provavelmente entre 193 e 195⁸⁸. “Clemente ensina um Deus supremamente transcendente, em quem a participação não é uma ‘relação natural, como declararam os fundadores das heresias’ (*Strom.* II,16,73)”, ainda assim, o *telos* da humanidade é a divindade⁸⁹.

Clemente procura harmonizar duas perspectivas: uma eclesiológica, centrada na ideia de união participativa com Cristo, seguindo as perspectivas do *corpus* paulino e de Irineu; e outra filosófica, na qual relaciona Gn 1,26 com Teeteto 176b⁹⁰, segundo a leitura de Filo de Alexandria⁹¹. Assim, para Clemente, a deificação é, por um lado, realizada por meio de Cristo naquelas/es que se tornam filhas/os adotivas/os de Deus pelo batismo; e, por outro lado, “o produto de esforço moral e intelectual”⁹². O vínculo entre essas duas perspectivas é estabelecido

⁸⁴ “Moral behaviour and the reception of the Eucharist are the two complementary ways in which the Spirit is nurtured in the believer”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 109.

⁸⁵ “[...] the devising of a technical vocabulary, the elaboration of a philosophical framework, the borrowing of motifs from [...] Judaism, the enlargement of biblical support through the allegorical exegesis of Scripture, and the development of a correlative christology”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 115.

⁸⁶ “[...] was the first ecclesiastical writer to apply the technical terms of deification to the Christian life”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 121.

⁸⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 125.

⁸⁸ SILVEIRA, Sidney. Apresentação: a pedagogia do Logos Divino. In: CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos Gregos*. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 13.

⁸⁹ “Clement teaches a supremely transcendent God, in whom participation is not a ‘natural relation, as the founders of the heresies declare’ (*Strom.* 2. 16. 73)” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 121).

⁹⁰ “Portanto, devemos empenhar todos os nossos esforços na tentativa de escapar da terra para o céu o mais rápido possível; e [esse] escapar requer assemelhar-se à Divindade, na medida em que isso for possível. Ora, tornar-se semelhante à Divindade [por seu turno] requer tornar-se justo, puro e sábio” (PLATÃO, Teeteto. In: PLATÃO, *Diálogos I*. São Paulo: Edipro, 2007. p. 110).

⁹¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 122.

⁹² RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 139.

pelo autor ao apresentar a obtenção da semelhança divina – entendida como “a restauração da perfeita adoção por meio do Filho” – como o nível mais profundo da deificação⁹³.

Apesar de mais propagada no ambiente das províncias do Império romano em que se falava grego, a compreensão cristã da deificação não estava confinada a elas⁹⁴. “Sua diretriz fundamental, o princípio de Irineu de que o Filho de Deus se tornou como nós somos para que pudéssemos nos tornar como ele é, veio a ser mais amplamente difundida. Entre os falantes de latim, encontramo-la pela primeira vez em Tertuliano”⁹⁵.

Como outros de seus contemporâneos, **Tertuliano** († c.220) fundamenta sua argumentação na exegese do Sl 82. Os termos por ele usados são *deificari*⁹⁶, *deificatio* (deificação) e *deificus* (deificador)⁹⁷. Tertuliano afirma que “a partilha do mesmo nome de Deus por aqueles a quem ele se dirige na ‘assembleia dos deuses’ não prova que eles partilham a realidade da divindade (*Adv. Marc. I,7,1*)”⁹⁸. No entanto, sem que seja comprometida a supremacia de Deus, a divindade não é totalmente inacessível aos seres humanos e esses podem, pela graça, e não por alguma propriedade humana, serem feitos “deuses” por Deus unicamente⁹⁹.

Ainda do contexto latino, embora escrevendo suas obras principalmente em grego, **Hipólito de Roma** († 235)¹⁰⁰ figura entre um dos primeiros a utilizar o verbo θεοποιέω

⁹³ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 139. No que se refere aos vocábulos utilizados por Clemente, o verbo θεοποιέω (*theopoieo*) “denota o efeito da comunicação dos ensinamentos de Cristo pelas Escrituras”⁹³, bem como “uma promoção da condição de humanidade caída a um estado liberado da sujeição da morte”⁹³. Já θεόω (*theóo*) e θεοποιός (*theopoiós*) referem-se, em um sentido filosófico, à “conquista do desapego” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 139).

⁹⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 320.

⁹⁵ “Its fundamental tenet, the Irenaean principle that the Son of God became as we are that we might become as he is, came to be more widely diffused. Among Latin speakers we encounter it for the first time in Tertullian”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 320.

⁹⁶ Infinitivo passivo do verbo *deificare*.

⁹⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 326, nota 7. Ao menos no que se refere ao uso do substantivo *deificatio*, a informação mencionada na obra de 2006 diverge daquela apresentada pelo mesmo autor em sua obra mais recente: “According to Souter, 1949, the earliest writers to use *deificatio* belong to the fifth century, Ps.-Rufinus and Ps.-Marius Mercator” (RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 1).

⁹⁸ “The sharing of the same name as God by those addressed by him in the ‘assembly of the gods’ does not prove that they share in the reality of divinity (*Adv. Marc. 1.7.1*)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 326.

⁹⁹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 326. Merece também destaque o fato de que, em *Adversus Marcionem*, Tertuliano aluda a 2Pd 1,4, que, até então, não tinha entrado nas reflexões sobre a deificação na literatura grega contemporânea. Nesse sentido, ele antecipa, em mais de uma década, o uso dessa pericope por Origenes em *De Principiis* (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 326).

¹⁰⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 110.

(*theopoieo*) no contexto cristão¹⁰¹. Além disso, destaca-se por usar a expressão γίγνεσθαι θεὸν (*gignesthai theón*), “tornar-se um deus”, sem referência ao Sl 82,6¹⁰².

Combatendo os gnósticos, ele enfatiza que o ser humano não é um “deus caído”, mas, em virtude da renovação da humanidade realizada em Cristo, as/os humanas/os podem se tornar deuses¹⁰³. “Ser deificado/a é apresentado como equivalente a nascer para a imortalidade”¹⁰⁴, o que se realiza na ressurreição. Nessa vida, colocam-se os fundamentos para essa destinação futura, por meio da *apatheia* e da *gnosis* (“conhecer Deus e ser conhecido/a por ele”¹⁰⁵). Isso conduz a uma certa semelhança com Deus, “que não pode ser ontológica, mas apenas moral”¹⁰⁶.

Ainda no início do século III¹⁰⁷, um avanço bastante significativo na elaboração da doutrina cristã sobre a deificação é feito – novamente na Alexandria – por **Orígenes** (c.185-253/254), “o brilhante professor e estudioso da Bíblia que, com base em Clemente, estabeleceu a deificação como uma das metáforas da salvação mais marcantes da Igreja”¹⁰⁸.

A perspectiva origeniana traz como grande novidade a compreensão de uma “mais ontológica e dinâmica participação [humana] por meio do Logos na própria vida de Deus”¹⁰⁹. Para Orígenes, “o Logos e o Espírito são [...] Deus em sentido próprio”, enquanto os seres humanos o são em sentido relativo¹¹⁰. Esses últimos “são os santos, os perfeitos, aqueles que vivem em beatitude. Pela participação em Deus, deixaram de ser homens [e mulheres]; tendo ascendido ao Deus supremo, foram transformados de homens [e mulheres] em anjos ou deuses”¹¹¹. Nota-se, portanto, que Orígenes tende a diminuir a distância entre humanos/as e

¹⁰¹ É possível que Hipólito desconhecesse o mesmo uso feito, previamente, por seu contemporâneo Clemente de Alexandria. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 110.

¹⁰² RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 110.

¹⁰³ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 110-111.

¹⁰⁴ “To be deified is presented as the equivalent of being born into immortality”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 111.

¹⁰⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 111.

¹⁰⁶ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 111.

¹⁰⁷ Nesse período, alguns trechos da *Carta a Diogneto* (cap. X) e do *Discurso aos Gregos* (Orat. 5), escritos de autoria anônima, sugerem “quão perfeitamente normal se tornou para os autores cristãos, dirigindo-se a um público pagão ou misto, falarem metaforicamente dos seres humanos como deuses” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 101-102).

¹⁰⁸ “Origen the brilliant teacher and biblical scholar who, building on Clement, established deification as one of the Church’s most striking metaphors of salvation”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 115.

¹⁰⁹ “[...] more ontological and dynamic participation through the Logos in God’s very life”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 154.

¹¹⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 156.

¹¹¹ “[...] are the saints, the perfect, those who live in beatitude. Through participation in God they have ceased to be men; having ascended to the supreme God, they have been transformed from men into angels or gods”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 146.

Deus, embora mantenha que aqueles/as são “virtuosos/as, em um sentido contingente, por participação em uma bondade que é autossubsistente”¹¹².

Sua noção de deificação funda-se em uma compreensão hierarquizada dos seres, que se reflete também em um certo subordinacionismo intratrinitário¹¹³. A esse respeito, Russell sintetiza a perspectiva origeniana do seguinte modo:

Somente ὁ θεός [o Deus], o Pai, é αὐτόθεος [deus em si mesmo]¹¹⁴. Qualquer outro ser que seja θεός [deus] é θεοποιούμενος [deificado]. O Filho é único, pois é θεοποιούμενος [deificado] em relação ao Pai, mas θεοποιός [deificador]¹¹⁵ em relação aos homens [e mulheres]¹¹⁶.

A deificação humana acontece por meio da participação¹¹⁷, que “denota não apenas a dependência ontológica do contingente em relação ao autoexistente, mas também o alcançar dinâmico das Pessoas da Trindade [indo ao encontro] das criaturas racionais, a fim de dotá-las de seus atributos”¹¹⁸. Tal participação sobrenatural tem início com o batismo, “quando aquelas/es que receberam sua existência do Pai, sua racionalidade do Logos, e sua santidade do

¹¹² “[...] virtuous in a contingent sense by participation in a goodness which is self-subsistent”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 147.

¹¹³ Para Orígenes, “o Logos é Deus em um sentido subordinado” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 145).

¹¹⁴ “This is a distinction which Origen adopts himself and uses in his biblical exegesis. In his *Commentary on John*, [...] the appearance in the Johannine Prologue (John 1: 1) of θεός with the article for the Father and without it for the Logos leads him to suggest that θεός with the article is the appropriate term for the Father as the source of all being, the uncreated cause of the whole universe, while the use of θεός as a predicate of the Logos conveys the derivative character of the Son’s divinity (*In Jo.* 2. 2. 14, GCS iv. 54. 15-17). Ὁ θεός is equivalent to αὐτόθεος while θεός on its own is synonymous with θεοποιούμενος (*In Jo.* 2. 2. 17, GCS iv. 54. 32-4; cf. Balas 1975: 269-70)” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 145).

¹¹⁵ “The Logos undertook the Incarnation in order to heal the wounds in our souls caused by the Fall and restore us to friendship with God. The purpose of the Incarnation, in other words, is primarily the bridging of the gulf between the created and the uncreated, the Logos mediating between God and the rational creation (*De Prin.* 2. 6. 1), and the soul of Christ in turn mediating between the Logos and the flesh (*De Prin.* 2. 6. 3). [...] There is thus a hierarchy of elements even within Christ. The Logos remains dominant, for the lower reality participates in the higher, acquiring its attributes. The flesh is deified by the soul, and the soul is deified by the Logos, just as the Logos himself is deified by the Father (*C. Cels.* 3. 4; *De Prin.* 2. 6. 3; *In Jo.* 2. 2. 17, GCS iv. 54. 32-4; *In Matt.* ser. 33, GCS xi. 61. 7-8)” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 152).

¹¹⁶ “Only ὁ θεός, the Father, is αὐτόθεος. Every other being who is θεός (deus) is θεοποιούμενος. The Son is unique, for he is θεοποιούμενος in relation to the Father but θεοποιός in relation to men”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 154.

¹¹⁷ Orígenes não define “participação”, mas aborda as implicações desse conceito, utilizando o texto de 2Pd 1,4 em sua reflexão. Russell sintetiza tais implicações da seguinte forma: “(i) the non-corporeal nature of participation; (ii) the fundamental kinship between participant and participated; (iii) the distinction between a participation which is natural or ontological and one which is supernatural and dynamic” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 147). Ver também RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 151.

¹¹⁸ “[...] denotes not merely the ontological dependence of the contingent on the self-existent, but also the dynamic reaching out of the Persons of the Trinity to rational creatures in order to endow them with their attributes”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 154.

Espírito”¹¹⁹, tornam-se capazes de receber Cristo e serem parceiras/os do Espírito de um modo novo. A resposta humana à ação divina é fundamental para que a deificação seja efetiva¹²⁰.

Por sua participação no Espírito, [os/as batizados/as] são transformados/as progressivamente à medida que alcançam graus mais elevados de perfeição [...]. Vivendo no *pneuma*, eles/as conseguem se afastar da carne e se abrir aos tesouros de Cristo. [...] Cristo é toda a sabedoria, toda a justiça e toda a racionalidade. Estas pertencem à sua natureza essencial e não podem ser alienadas dele. Os homens [e mulheres] são sábios/as, justos/as ou racionais apenas accidentalmente. Adquirem esses atributos através de esforço pessoal e do mérito proporcional ao seu zelo e capacidade intelectual, e podem perdê-los através do pecado. [...]

Por Cristo, os homens [e as mulheres] também participam do Pai. Não que existam quaisquer atributos adicionais [...] para compartilharem ao participar do Pai. Isso é apenas decorrência do fato de que o Pai é a fonte de tudo o que o Filho é¹²¹.

Em suma, “a deificação, nos escritos de Orígenes, significa a participação de criaturas racionais por meio da ação do Filho e do Espírito Santo na divindade, derivada, em última instância, do Pai”¹²². Em sua compreensão dinâmica da participação humana no que é próprio do divino, Orígenes entende que “Deus se dirige ativamente em direção aos seres humanos cuja resposta, por meio da participação na vida da Trindade, os torna espíritos, cristos e deuses”¹²³. Toda essa elaboração insere-se em “uma antropologia espiritual altamente especulativa”, que, como enfatiza Russell, chegou a ser bastante influente¹²⁴.

Mais de um século depois da morte de Orígenes, **Dídimos, o Cego** (310/313-398), outro grande mestre de Alexandria¹²⁵, “o último [...] que não era também seu bispo”¹²⁶, dá

¹¹⁹ “[...] who have received their existence from the Father, their rationality from the Logos, and their holiness from the Spirit”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 149.

¹²⁰ “The divine initiative meets with a human response when the lower levels in the hierarchy of rational being participate by free choice in the higher, undergoing a progressive transformation as they acquire the attributes of the Spirit and the Son” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 154).

¹²¹ “Through their participation in the Spirit they are transformed progressively as they attain higher degrees of perfection [...]. By living in the *pneuma* they are able to turn away from the flesh and open themselves to the treasures of Christ. [...] Christ is the whole of wisdom, the whole of righteousness and the whole of rationality. These belong to his essential nature and cannot be alienated from him. Men are wise, righteous, or rational only accidentally. They acquire these attributes through personal effort and merit in proportion to their earnestness and intellectual capacity, and can lose them through sin. [...] Through Christ men also participate in the Father. Not that there are any further attributes [...] for them to share in by participating in the Father. It simply follows from the fact that the Father is the source of everything that the Son is”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 149-150.

¹²² “Deification in Origen’s writings means the participation of rational creatures through the operation of the Son and the Holy Spirit in the divinity that derives ultimately from the Father”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 154.

¹²³ “God reaches out actively to human beings whose response, through participation in the life of the Trinity, makes them spirits, christians, and gods”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 154.

¹²⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 154.

¹²⁵ “He had an international reputation as an ascetic and biblical scholar which was all the more remarkable for his having been blind since the age of four” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 155).

¹²⁶ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 154.

continuidade à reflexão cristã sobre a deificação, seguindo, em grande parte, a perspectiva origeniana¹²⁷. Seu ensino se dá, principalmente, durante o episcopado de Atanásio, cujo pensamento apresentaremos a seguir.

Dídimos aborda o tema da deificação sobretudo na obra de *De Trinitate*¹²⁸ e em dois de seus comentários bíblicos, *Sobre Zacarias* e *Sobre Gênesis*. Nesse último, a *theōsis* é expressa como “participação no Logos eterno, no estilo de Orígenes”¹²⁹. Já em *De Trinitate*, há a explicitação da deificação

[...] como obra da Trindade como um todo, sem qualquer separação de função: o Pai cria, santifica, justifica e deifica assim como o Filho e o Espírito o fazem (*Trin. 3,16*). A atribuição de um papel deificante diretamente ao Pai não tem precedentes e aponta para uma compreensão em desenvolvimento da natureza divina única do Deus [Trindade]¹³⁰.

Quando une estreitamente o Pai, o Filho e o Espírito como agentes da “restauração da imagem divina” nas/os batizadas/os (*Trin. 3,2*), Dídimos antecipa o que será desenvolvido por Cirilo de Alexandria algumas décadas depois¹³¹. Finalmente, ao afirmar o batismo como deificador¹³², ele atesta “a importância crescente dos sacramentos como meio de apropriação dos frutos da deificação da carne de Cristo”¹³³.

Assim como Clemente e Orígenes, seus antecessores na “escola” alexandrina, Dídimos desenvolve as abordagens ética, analógica e nominal da deificação. “A abordagem realista ou sacramental, que vislumbra uma transformação ontológica do/a crente pelo Cristo encarnado,

¹²⁷ “Dydimos died just before Theophilus launched his campaign against Origenism, but that did not save him from eventual condemnation. Along with Origen and Evagrius Ponticus he was anathematized by the Fifth Ecumenical Council of 553. As a result, most of his immense literary production has perished” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 155).

¹²⁸ Embora a autoria de *De Trinitate* tenha sido objeto de bastante debate, atualmente “a maioria dos estudiosos concorda que Dídimos é seu autor” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 156).

¹²⁹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 161.

¹³⁰ “[...] as the work of the Trinity as a whole without any separation of function: the Father creates, sanctifies, justifies, and deifies just as the Son and the Spirit do (*De Trin. 3,16*). The attribution of a deificatory role directly to the Father is unprecedented and points to a developing sense of the one divine nature of the Godhead”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 160.

¹³¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 160.

¹³² “If the baptism which once took place in shadow [...] was able to save, how much more so that which immortalizes us and deifies (ἀποθεοῖ) us in truth” (*De Trin. 2. 14*). O batismo “em sombra” refere-se ao dilúvio (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 160).

¹³³ “[...] the growing importance of the sacraments as a means of appropriating the fruits of Christ’s deification of his flesh”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 160.

seria desenvolvida durante os debates cristológicos dos séculos IV e V por Atanásio e Cirilo¹³⁴, continuadores da tradição de Alexandria.

Vejamos, portanto, os passos desse desenvolvimento dados por **Atanásio** (c.295-373), “o primeiro de uma formidável série de políticos eclesiásticos, que dominaram a Igreja de Alexandria até meados do século V”¹³⁵. Seus escritos carregam a marca da defesa da ortodoxia¹³⁶ e “a deificação é, principalmente, uma arma no arsenal dogmático de Atanásio contra o arianismo”¹³⁷. O bispo de Alexandria “usa os termos técnicos da deificação muito mais frequentemente do que qualquer escritor antecedente”¹³⁸. E esses aparecem, especialmente, para “salientar seu modelo cristológico”, fundamental para seu projeto de “superar as divisões que assediavam sua diocese”¹³⁹.

O termo preferido por Atanásio para tratar a temática da deificação é o verbo θεοποιέω (*theopoieo*)¹⁴⁰, cujo primeiro uso, em contexto teológico cristão, encontra-se “em seu famoso enunciado da ‘fórmula de intercâmbio’, em *De Incarnatione* 54: ‘ele se tornou humano para que pudéssemos nos tornar divinos/as’ (αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν)”¹⁴¹. Trata-se de uma reformulação do “axioma” de Irineu, “em uma linguagem mais técnica”¹⁴².

A *theōsis* “é vinculada não à conquista de excelência moral, mas à salvação”¹⁴³. Embora faça alguma referência às perspectivas nominal e ética da deificação, será a abordagem realística, especialmente elaborada por Atanásio, que melhor lhe servirá em sua batalha contra o arianismo¹⁴⁴. Segundo Atanásio, “o estatuto ‘agenético’ do Filho é comprovado pela sua capacidade de deificar; o Filho só pode fazer dos homens [e das mulheres] deuses se ele próprio

¹³⁴ “The realistic or sacramental approach, which envisages an ontological transformation of the believer by the incarnate Christ, was to be developed during the christological debates of the fourth and fifth centuries by Athanasius and Cyril”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 163.

¹³⁵ “Athanasius was the first of a formidable series of ecclesiastical politicians that was to dominate the Church of Alexandria until the middle of the fifth century”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 166.

¹³⁶ O episcopado de Atanásio (328-373) foi marcado pelas disputas cristológicas relativas sobretudo ao arianismo. Esses embates ocasionaram um conturbado processo, em que o bispo de Alexandria foi deposto e exilado três vezes, recuperando e perdendo sua sé episcopal nessas idas e vindas (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 166-167).

¹³⁷ “Deification is primarily a weapon in Athanasius’ dogmatic armoury against Arianism”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 167.

¹³⁸ “Athanasius uses the technical terms of deification much more frequently than any previous writer”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 167.

¹³⁹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 167.

¹⁴⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 167

¹⁴¹ “[...] in his famous enunciation of the ‘exchange formula’ in *De Incarnatione* 54: ‘he became human that we might become divine’ (αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 169.

¹⁴² RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 169.

¹⁴³ “[...] is bound up not with the attainment of moral excellence but with salvation”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 187

¹⁴⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 187.

for da mesma essência do Pai”¹⁴⁵. O bispo de Alexandria realiza, porém, uma modificação em relação à compreensão origeniana:

A deificação do Logos eterno é rejeitada; é somente a carne do Logos que é deificada. A antropologia especulativa de Orígenes é igualmente rejeitada. Os [seres humanos] não são *noes* caídos, que podem ascender na escala da *logika*. Além disso, são separados de Deus por uma profunda divisão ontológica¹⁴⁶.

Outros dois aspectos da doutrina de Orígenes, porém, são tomados por Atanásio e recebem grande realce em sua própria elaboração. A primeira delas é a compreensão de que “o Logos deifica a natureza humana que ele assume”¹⁴⁷. A partir dessa afirmação, Atanásio explicita que, por meio da solidariedade do Verbo com a raça humana, toda a humanidade é, pelo menos em princípio, deificada pela encarnação¹⁴⁸.

A segunda contribuição origeniana é sua noção de “participação”, cujo foco é posto também na encarnação do Verbo: “É por meio da participação na carne do Logos que somos elevados para participar da vida divina imortal e incorrupta”¹⁴⁹. Embora use o conceito de participação, Atanásio “é relutante em admitir uma semelhança ou ‘parentesco’ entre os seres humanos e Deus”¹⁵⁰. No final do século, Cirilo de Alexandria dará continuidade à reflexão de Atanásio, imprimindo-lhe melhor “refinamento e acabamento”¹⁵¹. Antes, porém, de expor o pensamento de Cirilo, veremos como os Padres Capadócios e alguns representantes das tradições siríaca e latina do século IV contribuem na elaboração de uma doutrina cristã sobre a deificação.

Diferentemente do que se nota nos Padres gregos, entre os escritores da tradição siríaca¹⁵² – e o mesmo se poderia dizer dos autores latinos –, a deificação nunca foi “um tema

¹⁴⁵ “The ‘agenetic’ status of the Son is proved by his ability to deify; the Son can only make men gods if he himself is of the same essence as the Father”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 187.

¹⁴⁶ “The deification of the eternal Logos is rejected; it is only the flesh of the Logos that is deified. Origen’s speculative anthropology is likewise rejected. Men are not fallen *noes*, who can rise up the scale of *logika*. Moreover, they are separated from God by a deep ontological divide”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 187

¹⁴⁷ “[...] the Logos deified the human nature which he assumed”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 187.

¹⁴⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 187.

¹⁴⁹ “It is through participation in the flesh of the Logos that we are raised to participate in the immortal and incorrupt divine life”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 187.

¹⁵⁰ “[...] is unwilling to admit a likeness or kinship between human beings and God”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 187.

¹⁵¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 188.

¹⁵² “The Syriac-speaking homeland was east of the Syrian desert in the northern Mesopotamia and the adjoining district east of the Tigris. The chief cities of this region were Edessa, Nisibis, and Seleucia-Ctesiphon, the first two of which developed important schools” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 321).

proeminente”, nem houve uma “elaboração meticulosa de uma doutrina da deificação [...]. Encontramos, no entanto, uma convicção de que o destino do/a cristão/ã é [...] a recuperação do que foi perdido em Adão e a participação da vida do próprio Deus”¹⁵³. Assim, **Efrem, o Sírio** (306-373), “um contemporâneo exato de Atanásio”, apresenta sua versão da fórmula de intercâmbio de Irineu: ““Ele nos deu a divindade, nós lhe demos a humanidade’ (*H. de Fid. 5,7*)”¹⁵⁴.

Seguindo a linguagem poética característica da teologia síraca, com a extensa utilização de “simbolismos e tipologias” e uso recorrente de “hinos métricos” e de “prosa rítmica de grande beleza”¹⁵⁵, Efrem expressa o intercâmbio divino-humano com “imagens antropomórficas da Escritura”, tais como: ““Ele se vestiu com a nossa linguagem, para que pudesse nos vestir com o seu modo de vida’ (*H. de Fid. 31*)”¹⁵⁶.

Segundo Efrem, nesta vida, “deuses” é aplicado aos seres humanos apenas de modo titular e isso se dá em virtude da graça e da misericórdia divinas¹⁵⁷. “É somente na ressurreição que seremos coroados de glória. [...] Na ressurreição, nossos corpos serão espiritualizados e nossas almas dotadas de asas, permitindo-nos ascender à união com Deus”¹⁵⁸. Essa ascensão, que permite compartilhar a glória divina e receber “a coroa que Adão falhou em conquistar”¹⁵⁹, não é, porém, denominada “deificação”. Somente no contexto das controvérsias cristológicas que chegarão ao ambiente síraco nos séculos V e VI é que o termo surgirá nesse idioma¹⁶⁰.

Ainda no século IV, **Hilário de Poitiers** († 367) vem a ser o “sucessor” de Tertuliano no que se refere à deificação em contexto latino, especialmente por suas reflexões em *De Trinitate*, obra que é fruto de seus anos exilado¹⁶¹. O bispo de Poitiers afirma que “nós tivemos necessidade de que Deus se fizesse carne, e habitasse em nós, isto é, pela assunção da carne de um só, habitasse no íntimo de toda a carne” (*De Trinitate II,25*). Por sua vez, a “apropriação”

¹⁵³ “[...] careful elaboration of a doctrine of deification [...]. We do find, however, a conviction that the Christian’s destiny is to [...] the recovery of what was lost in Adam and share in the life of God himself”. p. 320.

¹⁵⁴ “But it is Ephrem the Syrian, an exact contemporary of Athanasius [...], who first introduces the exchange formula: ‘He gave us divinity, we gave him humanity’ (*H. de Fid. 5. 7*)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 322.

¹⁵⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 321.

¹⁵⁶ “‘He clothed himself in our language, so that he might clothe us in his mode of life’ (*H. de Fid. 31*)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 322.

¹⁵⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 322.

¹⁵⁸ “It is only at the resurrection that we shall be crowned with glory. [...] At the resurrection our bodies will be spiritualized and our souls furnished with wings, enabling us to mount up to union with God”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 322.

¹⁵⁹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 322.

¹⁶⁰ “In Syriac the expression *etallah* (‘he was deified’) only came into existence after the verbal form *etbarnash* (‘he was inhominated’) had come into use in the late fifth century” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 322, nota 3).

¹⁶¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 327.

por parte das/os cristãs/ãos dessa “nova humanidade encarnada” supõe dois outros passos. “Primeiro, a humanidade de Cristo precisa ser perfeitamente deificada como resultado de sua ressurreição”¹⁶². Em segundo lugar, os seres humanos deverão compartilhar dessa deificação, “sendo conformados à natureza humana agora gloriosa de Cristo, o que acontece como resultado de nossa própria ressurreição”¹⁶³, entendida como um segundo renascimento. Então, “chegaremos a participar do corpo glorificado de Cristo”¹⁶⁴.

Em uma obra mais tardia, *Tractatus super Psalmos*, “influenciada por Orígenes”, Hilário aborda “a deificação como glorificação e espiritualização de toda a pessoa humana”¹⁶⁵ de modo mais claro. Nesse tratado, ele reflete sobre a expressão “Deus de deuses”, presente em alguns salmos. Ao comentar o Salmo 135, por exemplo, o bispo de Poitiers afirma que é pela bondade e misericórdia divinas que os seres humanos podem receber o nome de “deuses”¹⁶⁶.

Hilário também explica que, ainda que o termo seja usado para designar tanto os que estão “no céu quanto os que estão na terra” e seja referido à “natureza humana” e aos seres celestiais (*Tract. Ps. 135,6*), “é muito mais justo aplicá-lo aos anjos, arcangels, tronos, dominações, potestades e principados” do que aos seres humanos (*Tract. Ps. 135,9*). Portanto, o autor reafirma que a deificação, compreendida em um “sentido meramente titular”¹⁶⁷, diz respeito ao ser humano “totalmente espiritualizado” na ressurreição¹⁶⁸.

No avançar da elaboração da doutrina cristã da deificação, uma das grandes realizações dos **Padres Capadócios** foi a capacidade de “recuperação de partes da angelologia e da antropologia herdadas de Orígenes ao acomodá-las à teologia antiorigeniana de Atanásio”¹⁶⁹. No que se refere à deificação, isso significou “a recuperação da semelhança divina e do

¹⁶² “First, Christ’s humanity needs to be perfectly deified as a result of his Resurrection”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 327.

¹⁶³ “[...] being conformed to Christ’s now glorious human nature, which takes place as a result of our own resurrection”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 327.

¹⁶⁴ “[...] we shall come to participate in the glorified body of Christ”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 328.

¹⁶⁵ “Deification as the glorification and spiritualization of the whole human person”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 328.

¹⁶⁶ “Dios no se digna ser el Dios de criaturas corruptibles y privadas de vida, sino de cuantos – depuesto el hombre viejo, terreno – se han revestido del que está en los cielos y se conformarán al cuerpo de la gloria de Dios. [...] No ha sido Él quien ha tenido necesidad de llamarse Dios de dioses, sino que es propio de su bondad y misericordia convertirnos en dioses, concediendo el honor de su nombre” (*Tract. Ps. 135,5*).

¹⁶⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 328.

¹⁶⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 328-329.

¹⁶⁹ “[...] the recovery of the angelological and anthropological portions of Origen’s heritage by accommodating them to the anti-Origenist theology of Athanasius”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 206. Russell retoma aqui uma formulação anteriormente proposta por Brooks Otis.

ascendimento da alma a Deus”¹⁷⁰ de Orígenes, conjugada à distinção, feita por Atanásio, “entre a Trindade ‘agenética’ e a ‘genética’ ordem criada”¹⁷¹.

Embora tomem como base a doutrina da deificação formulada pelos autores de Alexandria, os Capadócios – **Basílio de Cesareia** (c.330-379), **Gregório de Nazianzo** (c.330-c.390) e **Gregório de Nissa** (335/40-395) – recorrem pouco à terminologia usada pelos alexandrinos¹⁷². O entendimento dos Capadócios a respeito da deificação está condicionado por sua aproximação apofática a Deus e por seu platonismo¹⁷³. “Eles tomaram como certo que a obtenção da semelhança com Deus era o *telos* da vida humana. Deus, porém, permanece, em sua essência, completamente além do alcance humano”¹⁷⁴. Em consonância com isso, a deificação é mantida nos níveis éticos e analógicos¹⁷⁵.

Assim como Orígenes, Basílio entende a deificação como “a gradual espiritualização” humana¹⁷⁶. E, assim como Atanásio, “ele prova a divindade do Espírito por seu poder de deificar. Porém, a transformação da carne, no estilo atanásiano, não aparece nos escritos de Basílio”¹⁷⁷. Além disso, “deuses”, usado apenas no sentido de um título, são aqueles/as que “se tornam perfeitos[as] pela prática da justiça”, e não quem é adotado/a por meio do batismo¹⁷⁸.

De modo similar, Gregório de Nissa, “o mais jovem dos três Capadócios”¹⁷⁹, afirma que humanos/as se tornam “deuses”, imitando “as características da natureza divina”, modelando-se segundo “as propriedades de Deus” e, finalmente, transcendendo “sua própria natureza e se tornando imune[s] à corrupção e à mortalidade”¹⁸⁰. No entanto, ele é reticente em denominar esse processo como “deificação”, mas “prefere falar, em geral, de ‘participação’¹⁸¹ nos atributos

¹⁷⁰ “[...] the recovery of the divine likeness and the ascent of the soul to God”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 206.

¹⁷¹ “[...] between the ‘agenetic’ Trinity and the ‘genetic’ created order”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 206.

¹⁷² Referindo-se à deificação no sentido cristão, o verbo θεοποιέω (*theopoieo*) é utilizado apenas uma vez por Gregório de Nazianzo e duas vezes tanto por Basílio quanto por Gregório de Nissa. De fato, apenas o Nazianzeno “fala frequentemente sobre a deificação, preferindo antes usar [o verbo] θεόω (*theóo*) e sua própria invenção θεώσις (*theosis*)” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 232).

¹⁷³ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 233.

¹⁷⁴ “They took for granted that the attainment of likeness to God was the *telos* of human life. But God remains in his essence utterly beyond human grasp”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 233.

¹⁷⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 233.

¹⁷⁶ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 212.

¹⁷⁷ “[...] he proves the divinity of the Spirit from his power to deify. But the transformation of the flesh in the Athanasian manner does not appear in Basil’s writings”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 212-213.

¹⁷⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 213.

¹⁷⁹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 232.

¹⁸⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 234.

¹⁸¹ “Gregory of Nyssa appears to have been wary of the slightest tendency to compromise the utter transcendence and unknowability of God by the use of the terminology of deification. For him the terminology of participation provides an alternative means of expressing our ever deepening relationship with God through union with his

divinos e da obtenção de ‘semelhança’ com Deus”¹⁸². Para o bispo de Nissa, deificação “é fundamentalmente um conceito cristológico”¹⁸³, já que “se refere [...] à transformação da carne assumida pelo Filho na Encarnação”¹⁸⁴.

Gregório Nazianzeno, no entanto, aplica a noção de deificação à humanidade. Para tal, ele usa uma variedade de expressões¹⁸⁵, “um vocabulário distinto que aparece particularmente em seus escritos maduros”¹⁸⁶. Certamente, porém, seu verbo preferido é θεόω (*theóo*) e o único substantivo empregado é o seu próprio neologismo θέωσις (*theōsis*)¹⁸⁷, que se tornará, mais adiante, o termo mais usual para expressar “deificação” na teologia cristã.

Para o Nazianzeno, a *theōsis* é o *telos* da vida humana “ocasionada, por um lado, pelo poder deificante do Espírito Santo no batismo e, por outro, pelo combate moral na vida ascética”¹⁸⁸.

Gregório apela, quase tão frequentemente quanto Atanásio, à deificação da/o cristã/ão como suporte teológico para a *homoousion* do Filho e do Espírito. Mas enquanto Atanásio se detém na ideia de participação na vida divina, Gregório muda a ênfase para a imitação de Cristo¹⁸⁹.

Essa imitação não é entendida como algo externo, mas “consiste em superar as paixões e libertar a alma das restrições da vida corpórea, e também em revestir-se de Cristo no batismo.

energies, while his nature of essence remains totally beyond our comprehension” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 232).

¹⁸² “He prefers in general to speak of ‘participation’ in the divine attributes and of the attainment of ‘likeness’ to God”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 226.

¹⁸³ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 234.

¹⁸⁴ “[...] refers [...] to the transformation of the flesh assumed by the Son at the Incarnation”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 226.

¹⁸⁵ No que se refere aos termos utilizados com o sentido de “deificar” pelo Nazianzeno, encontramos uma variedade de expressões – θεοποιέω (*theopoeio*), θεόω (*theóo*), θεὸν ποιέω (*theón poieo*), θεὸς γίγνομαι (*theós gígnomai*) – que, segundo Russell, parece dever-se mais a razões estilísticas do que doutrinais (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 214-215).

¹⁸⁶ “Gregory has a distinctive vocabulary which appears particularly in his mature writings”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 214.

¹⁸⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 214. “Its [*theōsis*’s] first use can be dated precisely to the year 363, when it was coined by St Gregory of Nazianzus as a synonym for spiritual ascent in his Fourth Oration, an invective he delivered on the death of the emperor Julian the Apostate (4, 71; PG 35, 593B)” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 1).

¹⁸⁸ “[...] brought about on the one hand by the deifying power of the Holy Spirit in baptism, and on the other by the moral struggle in the ascetic life”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 233.

¹⁸⁹ “Gregory appeals to the deification of the Christian as theological support for the *homoousion* of the Son and the Spirit almost as frequently as Athanasius. But whereas Athanasius dwells on the idea of participation in the divine life, Gregory shifts the emphasis to the imitation of Christ”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 213-214.

Imitamos Deus pela prática da virtude; imitamo-lo também revestindo-nos de Cristo”¹⁹⁰. Portanto, para o bispo de Nazianzo, tanto o batismo quanto a vida moral são deificadores.

Ainda assim, “a deificação nunca é algo que os seres humanos realizam em qualquer sentido literal”¹⁹¹, mas sempre metafórico. A preocupação do Nazianzeno – também marcante nos outros dois Capadócios – é evitar qualquer risco de comprometer a transcendência absoluta de Deus: “No céu, a imagem será restaurada, o *nous*, deificado e a carne, imortalizada, mas o abismo entre o criado e o incriado nunca será transcendido”¹⁹².

Aproximando-nos, em nosso percurso histórico, do final do século IV, importa ressaltar que, por essa época, as quatro abordagens da deificação apontadas por Russell – a saber, a nominal, a analógica, a ética e a realista – “estão bem desenvolvidas, sendo a realista expressa, principalmente, na linguagem da participação e referida aos sacramentos do batismo e da eucaristia, e a ética expressa, primordialmente, na linguagem da imitação e referida à vida ascética e contemplativa”¹⁹³.

Embora “o Ocidente [conheça] a exegese grega do Salmo 82,6 e, em meados do século IV, [conheça também] a fórmula de intercâmbio”, somente **Agostinho de Hipona** (354-430) “reflete sobre o que significa participar do divino”¹⁹⁴. Tendo sido o Padre latino que mais frequentemente trata o tema¹⁹⁵, em seus escritos, ele “usou o verbo deificar, mas não o substantivo deificação”¹⁹⁶. Seu principal aporte à história da *theosis* é justamente difundir a temática para além do âmbito grego.

Para o bispo de Hipona, o Salmo 82 constitui a base escriturística para abordar a deificação¹⁹⁷. É a partir da exegese dessa perícope que ele relê os principais “*insights* espirituais do platonismo”, especialmente a respeito da ascensão da alma e de seu caráter

¹⁹⁰ “[...] consists in overcoming the passions and freeing the soul from the constraints of corporeal life, and also in putting on Christ in baptism. We imitate God through the practice of virtue; we also imitate him by clothing ourselves in Christ”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 233.

¹⁹¹ “[...] deification is never something which human beings accomplish in any literal sense”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 214.

¹⁹² “In heaven the image will be restored, the nous deified, and the flesh immortalized, but the gulf between the created and the uncreated will never be transcended”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 225.

¹⁹³ “By the fourth century all four approaches are well developed, with the realistic expressed in language of participation and relating to the sacraments of baptism and Eucharistic, and the ethical, expressed in the language of imitation and relating to the ascetic and contemplative life, predominating”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 9.

¹⁹⁴ “The West knew of the Greek exegesis of Psalm 82:6, and from the mid-fourth century, of the exchange formula, but only Agustine reflects on what it means to participate in the divine”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 325-326.

¹⁹⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 329.

¹⁹⁶ “Augustine uses the verb *deifico* but not the noun *deificatio*”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 1.

¹⁹⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 329.

“fundamentalmente divino”¹⁹⁸. Um dos aspectos dessa releitura manifesta-se quando, em seu *Comentário aos Salmos*, Agostinho “traduz” o ascendimento da alma para Deus como “uma peregrinação interior”¹⁹⁹. Assim como o fazem outros autores deste período, o bispo de Hipona afirma que a encarnação do Verbo de Deus, apropriada pelas/os fiéis por meio do batismo e da eucaristia, possibilita a deificação²⁰⁰. Porém, ainda que os seres humanos possam “se tornar um com sua carne [a do Verbo] por meio dos sacramentos”²⁰¹, nunca serão iguais a Deus.

Na visão de Agostinho, “imitação e deificação são dois aspectos do mesmo processo”²⁰². E é principalmente ao tratar “a relação entre o contingente e o autoexistente”²⁰³ que ele explora o conceito de participação das criaturas no que é próprio de Deus. Tal participação não é um atributo da natureza humana²⁰⁴, mas um dom divino que será ofertado plenamente “na cidade de Deus”, “no sábado perpétuo”, quando Deus será tudo em todas/os (1Cor 15,28) e será concedida à humanidade a graça de recuperar o que foi perdido “nas origens”²⁰⁵ (*De Civ. Dei* XXII,30).

Contemporâneo de Agostinho, **Cirilo de Alexandria** (370/380-444), fiel à rica herança da tradição alexandrina, foi capaz de integrar habilmente as perspectivas ética e realística da *theōsis*²⁰⁶, acrescentando novos matizes e esclarecimentos às reflexões feitas por seus predecessores. Inicialmente elaborada no contexto polêmico do combate ao arianismo e já “plenamente desenvolvida à época da crise nestoriana”, a abordagem de Cirilo sobre a deificação “não é mística no sentido especulativo, mas profundamente teológica, baseando-se em Paulo, João, Irineu e Atanásio para suas ideias principais”²⁰⁷.

¹⁹⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 330.

¹⁹⁹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 331.

²⁰⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 331-332. A esse respeito, Agostinho afirma, por exemplo: “Assim, o Filho único de Deus tornou-se mediador de Deus e dos homens, quando o Verbo de Deus, que é Deus, despojou-se de sua majestade, recebendo o humano, e elevou a humildade humana até o divino, para ser mediador entre Deus e os homens, como homem com Deus sobre todos os homens” (*Ex. Gal.* 24).

²⁰¹ “[...] become one with his flesh through the sacraments”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 332.

²⁰² “Imitation and deification are two aspects of the same process”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 330.

²⁰³ “[...] the relationship between the contingent and the self-existent”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 332.

²⁰⁴ “Porque uma coisa é ser Deus; outra é ser partípice de Deus. Por natureza, Deus não pode pecar; por outro lado, quem participa de Deus só pode receber dele a graça de não pecar” (*De Civ. Dei* XXII,30,3).

²⁰⁵ “Ali, em repouso, veremos que Ele é Deus, qualidade que quisemos usurpar, quando o abandonamos, mordendo a isca destas palavras: *Sereis como deuses*. E apartamo-nos do verdadeiro Deus, que nos faria deuses por participação dele, não por deserção” (*De Civ. Dei* XXII,30,4).

²⁰⁶ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 9.

²⁰⁷ “[...] is not mystical in a speculative sense but deeply theological, drawing on Paul, John, Irenaeus, and Athanasius for its leading ideas”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 197.

Cirilo assumiu o esquema de salvação de Atanásio, o movimento descendente e ascendente entre os polos da humanidade criada e da divindade incriada, que Atanásio havia derivado de Irineu. O Verbo se tornou humano para que a humanidade pudesse se tornar divina. O Filho eterno condescendeu em se adaptar às condições da vida humana para que, ao transformar a carne por meio da Encarnação e promovê-la à união com Deus, ele pudesse trazê-la da corrupção para a incorrupção, da imperfeição humana “para uma dignidade que transcende nossa natureza” (*In Jo. I,9,91c*)²⁰⁸.

No entanto, como aponta Russell, Cirilo apresenta “consideráveis avanços em relação a Atanásio”²⁰⁹, que podem ser percebidos especialmente em três aspectos. “Primeiramente, o/a cristão/a deificado/a tem uma relação mais próxima com toda a Trindade”²¹⁰. Segundo Cirilo, nossa participação em Deus tem dupla dimensão: “uma ontológica na qual somos elevadas/os da não existência à criação, e uma dinâmica na qual avançamos da criação à transcendência”²¹¹. Essa participação dinâmica tem início com a recepção no batismo do Espírito Santo, que, por graça, torna as/os batizadas/os filhas/os de Deus e deusas/es²¹², capazes de transcender “as limitações da sua natureza humana [...], embora ainda permaneçam criaturas”²¹³.

[...] aqueles/as que, pela fé em Cristo, foram ressuscitados/as para a adoção como filhos/as de Deus [...] são batizados/as na própria Santíssima Trindade, pela mediação do Verbo, que, por um lado, une a si a condição humana pela carne que lhe foi unida, e que, por outro, está unido por natureza àquele que o gerou, sendo Deus por natureza. Assim, o/a escravo/a eleva-se à condição filial pela participação naquele que é verdadeiramente Filho: chamado/a, e por assim dizer, elevado/a à dignidade que pertence ao Filho por natureza. Por isso, somos chamados/as e [de fato] somos filhos/as de Deus, nós que recebemos graças à fé o renascimento pelo Espírito. (*In Jo. I,9,93ab*)²¹⁴.

²⁰⁸ “Cyril took over Athanasius’ scheme of salvation, the descending and ascending movement between the poles of human createdness and divine uncreatedness that Athanasius had derived from Irenaeus. The Word became human that humanity might become divine. The eternal Son condescended to adapt himself to the conditions of human life that by transforming the flesh through the Incarnation and promoting it to union with God he might bring it from corruption to incorruption, from human imperfection ‘to a dignity that transcends our nature’ (*In Jo. 1. 9. 91c*)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 191.

²⁰⁹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 192.

²¹⁰ “First, the deified Christian has a closer relationship with the whole Trinity”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 192.

²¹¹ “[...] an ontological one in which we are raised from non-existence to createdness, and a dynamic one in which we advance from createdness to transcendence”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 191.

²¹² RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 192.

²¹³ “[...] the limitations of their human nature [...], while still remaining creatures”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 196.

²¹⁴ “[...] οἱ δὲ πίστει τῇ εἰς Χριστὸν εἰς νιοθεσίαν ἀναβαίνοντες θεοῦ [...] εἰς αὐτὴν τὴν ἀγίαν βαπτίζονται τριάδα, διὰ μεσίτου τοῦ λόγου, συνάπτοντος μὲν ἔαντῷ τὰ ἀνθρώπινα διὰ τῆς ἐνωθείσης σαρκός, συναπτομένου δὲ φυσικῶς τῷ γεννήσαντι, καθὸ φύσει θεός. οὕτω γὰρ ἀνατρέχει τὸ δοῦλον εἰς νιότητα διὰ μετοχῆς τοῦ κατ’ ἀλήθειαν γεννητοῦ λεγόμεθα καὶ ἐσμεν τοῦ θεοῦ, οἱ τὴν διὰ τοῦ πνεύματος ἀναγέννησιν διὰ πίστεως παραδεξάμενοι”. CYRILLE D’ALEXANDRIE. *Commentarie sur Jean*: Tome I. Paris: Les Éditions du Cerf, 2018, p. 522.524.

Assim sendo, para o bispo de Alexandria, os seres humanos “não apenas se tornam imagens da Imagem. Nem simplesmente [participam] da divindade possuída pelo Filho”²¹⁵, mas participam “da própria vida da Trindade”²¹⁶. Isso se dá porque “o Espírito e o Filho juntos realizam nossa santificação e filiação, que nos permitem ascender à incorruptibilidade. Com o Filho e o Espírito, temos também o Pai”²¹⁷.

A expressão preferida por Cirilo para exprimir “como os seres humanos se apropriam da vida divina”²¹⁸ é “participantes da natureza divina” (2Pd 1,4). Tal participação não é entendida como ontológica, mas moral e “sempre implica um relacionamento dinâmico através do Espírito em Cristo com o Pai”²¹⁹.

O segundo aspecto em que se nota o progresso de Cirilo em relação à perspectiva atanásiana é na maior ênfase dada à “relação entre a virtude e a participação divina”²²⁰. Na visão antropológica de Cirilo, “a destinatária da salvação não é simplesmente a ‘carne’, mas uma unidade de corpo e alma”²²¹ e a imagem divina reside primordialmente na vontade humana. “Os seres humanos podem escolher o bem e, quando o fazem, participam do divino, pois ‘o divino (τὸ θεὸν) está em tudo o que é belo, e é a própria fonte, raiz e origem de toda virtude’ (*Resp. Tib. 14*)”²²². Cirilo associa, portanto, os *insights* de Atanásio sobre “a transformação da natureza humana como resultado da encarnação” com a convicção de que o progresso moral é vital para restauração da imagem divina²²³.

Finalmente, o terceiro avanço realizado por Cirilo se refere ao papel da eucaristia na deificação. Ao explicitar o poder eucarístico de “assimilar a Cristo”, o bispo de Alexandria desenvolve ainda mais a dimensão dinâmica da participação humana em Deus, distinguindo

²¹⁵ “[...] do not merely become images of the Image. Nor do we simply participate in the divinity possessed by the Son”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p 192.

²¹⁶ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 196.

²¹⁷ “The Spirit and the Son together bring about our sanctification and filiation, which enable us to mount up to incorruptibility. With the Son and the Spirit we also have the Father”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 191.

²¹⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 201.

²¹⁹ “[...] always implies a dynamic relationship through the Spirit in Christ with the Father”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 201.

²²⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 192.

²²¹ “[...] the recipient of salvation is not simply the ‘flesh’ but a unity of body and soul”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 192.

²²² “Human beings can choose the good, and when they do so they participate in the divine, for ‘the divine (τὸ θεὸν) is in everything that is beautiful, and is the very source, root and origin of all virtue’ (*Resp. Tib. 14*)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 191.

²²³ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 192.

entre seu aspecto corporal e seu aspecto espiritual²²⁴: “Pela eucaristia o Filho habita em nós em sentido corpóreo, enquanto o Espírito nos renova e nos transforma espiritualmente”²²⁵.

Também no vocabulário usado por Cirilo se manifestam suas novas ênfases: “Em suas primeiras obras, ele usa θεοποιεω/θεοποίησις tanto em um sentido cristológico quanto antropológico”²²⁶. De modo similar a Atanásio, tais expressões são utilizadas seja para se referir à “deificação do templo que o Verbo assumiu”, seja ao “efeito transformador sobre o[a] crente” do Verbo encarnado e do Espírito Santo²²⁷. No entanto, em seus comentários bíblicos, ele prefere a linguagem da participação, até o ponto em que essa “substitui a da deificação como um modo de expressar a meta da vida humana”²²⁸.

Em suma, a compreensão de Cirilo de Alexandria sobre a deificação parte da convicção fundamental de que “Deus é encontrado na pessoa do Verbo encarnado, Jesus Cristo, que une em si o humano e o divino, as ‘duas coisas imensamente distintas’ (τὰ τοσοῦτον διφκισμένα)”²²⁹. Desse modo, nossa humanidade comum é, em Cristo, elevada à intimidade com o Pai.

Porém, para “participar da natureza divina” como indivíduos, para nos assimilarmos pessoalmente ao Verbo feito carne que é o agente da nossa salvação, precisamos nos tornar moralmente como Cristo através do batismo e da obediência aos mandamentos. Quando estamos “em Cristo” e ele “em nós” dessa maneira, podemos participar, por meio dele, em seu relacionamento com o Pai. Mas não cruzamos a “fronteira” que separa a humanidade da divindade²³⁰.

A transformação operada pelo Espírito Santo nas/os batizados/as é “qualitativa mais que quantitativa” e possui uma dimensão corporal, expressa pela participação na eucaristia²³¹. O

²²⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 192.

²²⁵ “Through the Eucharist the Son dwells within us in a corporeal sense, while the Spirit renews us and transforms us spiritually”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 191.

²²⁶ “In his earliest works he uses θεοποιεω/θεοποίησις in both a christological and an anthropological sense”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 192.

²²⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 192.

²²⁸ “[...] replaces that of deification as a means of expressing the goal of human life”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 192.

²²⁹ “God is encountered in the person of the incarnate Word, Jesus Christ, who unites within himself the ‘two vastly discrete things’ (τὰ τοσοῦτον διφκισμένα) of the human and the divine”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 201.

²³⁰ “But in order to ‘partake of the divine nature’ as individuals, to assimilate ourselves personally to the Word made flesh who is the agent of our salvation, we need to become like Christ morally through baptism and obedience to the commandments. When we are ‘in Christ’ and he ‘in us’ in this manner, we can participate through him in his relationship with the Father. But we do not cross the ‘frontier’ separating humanity from divinity”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 201-202

²³¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 202.

sacramento, porém, não opera uma mudança mecânica, já que também é requerido o progresso moral²³².

Finalmente, “recriados em Cristo pelo Espírito, os seres humanos podem vir a compartilhar os atributos divinos de santidade, retidão e liberdade da decadência”²³³. Esses atributos “são dados livremente àqueles/as que estão preparados/as para cooperar com o Filho e o Espírito e assim ‘crescer progressivamente rumo à forma arquetípica da imagem’ (*In Jo. I,9,91b*), que é o próprio Pai”²³⁴.

Em uma espécie de ironia histórica, justamente quando a doutrina sobre a *theōsis* chega ao ponto alto de elaboração alcançado por Cirilo de Alexandria, ela começa a ser abandonada. “No início do século V, os escritores eclesiásticos, com raras exceções, deixaram de falar seja da deificação da/o cristã/ão, seja da deificação da humanidade de Cristo”²³⁵. Possivelmente “por causa das controvérsias relativas aos legados de Orígenes e de Apolinário”²³⁶, a *theōsis* vai sendo percebida não mais como “uma metáfora útil”, o que acarreta um “movimento de afastamento do léxico sobre a deificação em prol da [noção de] participação”²³⁷. Tal processo de distanciamento é “observável em Gregório de Nissa” e confirmado por Agostinho e pelo próprio Cirilo de Alexandria, no que são seguidos por seus sucessores imediatos²³⁸. Para explicitar esse “fenômeno”, Russell menciona os “grandes Padres antioquenos” do século V. Mesmo acolhendo os tópicos irineanos da filiação divina pela graça e da recapitulação em Cristo, João Crisóstomo²³⁹ e Teodoro de Mopsuéstia²⁴⁰, por exemplo, jamais utilizam o termo *theōsis*²⁴¹.

²³² RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 202.

²³³ “[...] recreated in Christ by the Spirit, human beings can come to share in the divine attributes of holiness, righteousness, and freedom from decay”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 203.

²³⁴ “[...] are freely given to those who are prepared to cooperate with the Son and the Spirit and thus ‘mount up to the archetypal form of the image’ (*In Jo. 1. 9. 91b*), which is the Father himself”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 203.

²³⁵ “By the early fifth century ecclesiastical writers, with rare exceptions, had ceased to speak of the deification either of the Christian or of the humanity of Christ”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 235.

²³⁶ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 235.

²³⁷ “[...] movement away from the language of deification towards that of participation”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 235.

²³⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 235.

²³⁹ “John Chrysostom (d. 407), for example, takes it for granted that the gods of Psalm 82: 6 refer to the baptized (e.g. *Hom. in Jo. 3. 2; 14. 2*). But we are gods only in a titular sense” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 237).

²⁴⁰ “Theodore of Mopsuestia (d. 428) spells this out very clearly. Although the baptized may be called gods (*Cat. Hom. 3. 11; 4. 10; 11. 8; 14. 24*), it is only at the resurrection that we will appropriate the divine attributes of immortality and immutability (*Cat. Hom. 5. 20; 11. 7; 14. 24*)” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 237).

²⁴¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 237.

Por conseguinte, “com a morte de Cirilo em 444, a deificação desaparece de vista”²⁴², pois foi sendo cada vez mais percebida como “munição” para o apolinarismo e o eutiquianismo²⁴³. No período imediatamente posterior a Calcedônia, apenas Leônico de Jerusalém se referirá à deificação em uma tentativa de tornar as definições conciliares aceitáveis para os monofisitas²⁴⁴.

No entanto, no início do século VI, a doutrina sobre a deificação é retomada pelo autor conhecido como **Pseudo-Dionísio Areopagita**. Trata-se de um teólogo sírio “que, para alcançar aprovação de um público tão vasto quanto possível, adotou o nome do ateniense convertido por São Paulo (At 17,34)”²⁴⁵. Dionísio²⁴⁶ “é, depois de tantos séculos, o primeiro a oferecer uma definição de deificação: ‘*theōsis* é a obtenção da semelhança com Deus e a união com ele tanto quanto possível’ (ἡ δὲ θέωσίς ἔστιν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις)”²⁴⁷.

Nessa formulação, registrada na obra *Hierarquia Eclesiástica* (1,3), manifesta-se de imediato um platonismo subjacente²⁴⁸. No entanto, embora o Areopagita seja reconhecido como um dos mais neoplatônicos entre os autores eclesiásticos gregos posteriores, influenciado principalmente pelo filósofo Proclo²⁴⁹, a compreensão de *theōsis* de Dionísio é “centrada na obra de Cristo e na eficácia dos sacramentos”²⁵⁰. De fato, “seu uso do conceito de deificação ocorre com mais frequência em suas discussões sobre os sacramentos do que em qualquer outro contexto”²⁵¹.

A *theōsis*²⁵² é abordada em várias de suas obras, sendo que, na segunda carta escrita ao monge Gaius, encontramos uma síntese de seu ensinamento, assim explicitada por Russell:

²⁴² “With Cyril’s death in 444 deification disappears from view”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 237.

²⁴³ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 237.

²⁴⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 237 e 296-298.

²⁴⁵ “[...] who, to commend himself to as wide a public as possible, adopted the name of St Paul’s Athenian convert (Acts 17: 34)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 248.

²⁴⁶ Em geral, o autor é referido como “Pseudo-Dionísio”. No entanto, seguiremos a opção de Russell, que o denomina simplesmente “Dionísio”.

²⁴⁷ “[...] is, after so many centuries, the first to offer a definition of deification: ‘*theosis* is the attaining of likeness to God and union with him so far as possible’ (ἡ δὲ θέωσίς ἔστιν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 248.

²⁴⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 248.

²⁴⁹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 253.

²⁵⁰ “[...] centred on the work of Christ and the efficacy of the sacraments”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 255.

²⁵¹ “[...] his use of the concept of deification occurs more frequently in his discussions of the sacraments than in any other context”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 253.

²⁵² “Dionysius’ usual terms for deification are θέωσίς, the noun coined by Gregory of Nazianzus, together with the correlative verb θεόω. [...] Dionysius also uses the Procline terms ἐκθέωσίς, ἐκθεόω and ἐκθεωτικός, but these occur only in the *Divine Names*. The adjective θεοποιός is used, but not the correlative noun θεοποίησίς or the verb θεοποιέω. Human beings are called θεοί on a number of occasions, chiefly with reference to the biblical ‘God of gods’ (Deut. 10: 17). Although the concept of participation is important to him, Dionysius makes no appeal to 2 Peter 1: 4” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 249).

[A deificação] é equivalente a imitar Deus, a participar dele e se tornar boa/bom. Mas Deus transcende essas atividades e objetivos. [Por isso,] a deificação é meramente nossa participação em um dos atributos divinos, o da divindade, enquanto nos esforçamos em direção a um objetivo, em última análise, inatingível²⁵³.

Essa meta inalcançável é, para o Areopagita, a plena imitação e participação em Deus. Ainda que inatingível em sua totalidade, ela deve ser buscada. A deificação, no entanto, “não é acarretada pelo esforço humano. Sua fonte é a filantropia²⁵⁴ divina”²⁵⁵. E “seu ponto de partida é sempre Jesus Cristo, que manifesta o amor divino no mistério da encarnação, da redenção e da instituição da eucaristia”²⁵⁶.

Segundo o autor, “a encarnação do Verbo *transforma*, em princípio, a natureza humana, dando-lhe uma nova forma semelhante a Deus”²⁵⁷. Além disso, a encarnação “*revela* o modo pelo qual a salvação pode ser apropriada – pela ascensão da mente a um nível supramundano e pela imitação de Deus na vontade”²⁵⁸. É ainda a encarnação que torna possível tal apropriação “ao nos fornecer a graça em termos de luz e beleza”²⁵⁹. Avançando no desenvolvimento de sua doutrina, o Areopagita integra, então, a compreensão platônica da obtenção da maior semelhança divina possível com “uma meditação sobre o significado da eucaristia”²⁶⁰, “o sacramento dos sacramentos” (HE 3,424C). Assim, Dionísio afirma que a eucaristia realiza de modo privilegiado o que é também atribuído aos demais sacramentos²⁶¹: “unific[a] nossas vidas dispersas, deificando-as, e reún[e], na conformidade divina, tudo o que em nós está dividido, fazendo-nos, assim, entrar em comunhão e em união com o Uno” (HE 3,424C).

²⁵³ “It is equivalent to imitating God, to participating in him, and to becoming good. But God transcends these activities and goals. Deification is merely our participation in one of the divine attributes, that of deity, as we strive towards an ultimately unattainable goal”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 249.

²⁵⁴ “[...] philanthropy is the loving-kindness of God which goes out from him in the act of creation, reaches its fullness in the incarnation of the Word, and returns to him in the deification of the believer” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 254).

²⁵⁵ “[...] is not brought about by human effort. Its source is the divine philanthropy”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 255.

²⁵⁶ “[...] its point of departure is always Jesus Christ, who manifests divine love in the mystery of the Incarnation, the redemption, and the institution of the Eucharist”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 255.

²⁵⁷ “The incarnation of the Word *transforms* human nature in principle, giving it a new godlike form”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 255, grifo do autor.

²⁵⁸ “[...] *reveals* the way in which salvation may be appropriated – by the ascent of the mind to a supramundane level and by the imitation of God in the will”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 255, grifo do autor.

²⁵⁹ “[...] *makes this possible* by supplying us with grace in terms of light and beauty”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 255 grifo do autor.

²⁶⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 255. Consultar também PSEUDO-DIONÍSIO, *Obra Completa*, p. 220-240 (essas páginas correspondem ao capítulo 3 de *História Eclesiástica*).

²⁶¹ “This emphasis on deification as an aspect of the efficacy of the sacraments shows him to stand in the tradition of Origen, Athanasius, and Cyril, even if he uses a different vocabulary” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 253).

Uma vez que “a vida moral é complementária à nossa participação na eucaristia”²⁶², a recepção dos dons divinos, concedidos pela encarnação e apropriados pelos sacramentos, requer também a cooperação da vontade humana²⁶³. Finalmente, a deificação é, para o Areopagita, o retorno para Deus, “causa suprema”, “causa que está acima de toda intelecção e de todo ser”²⁶⁴. Trata-se de um retorno em que se vai ao encontro de “um Deus pessoal e triádico, que responde ativamente não apenas com o dom da capacidade de deificação, mas também com o dom de si mesmo, [estando] totalmente presente em cada um de seus atributos”²⁶⁵, concedidos às/-aos que deifica.

Novo silêncio se faz a respeito da deificação após os escritos de Dionísio. No século VII, a temática é, então, retomada por **Máximo, o Confessor** (579/580-662), autor que lhe dá o estatuto de uma elaborada doutrina. Considerado por Russell como o verdadeiro herdeiro tanto dos Capadócios como da “inteira tradição alexandrina”²⁶⁶, Máximo faz da *theōsis* um tema fundamental, que “informa toda a sua antropologia teológica como uma doutrina correlata à da encarnação do Verbo”²⁶⁷. Sem deixar de fundamentar-se em seus predecessores²⁶⁸, o autor demonstra “habilidade para transformar suas fontes e criar uma nova síntese do ensinamento patrístico”²⁶⁹. Em termos de léxico,

Máximo utiliza um vocabulário mais amplo do que qualquer um de seus predecessores. Seus termos preferidos, porém, ao longo de seus escritos, são, de longe, o verbo θεόω e o substantivo θέωσις, que o ligam firmemente ao seu principal guia, Gregório de Nazianzo²⁷⁰.

²⁶² “The moral life is complementary to our participation in the Eucharist”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 255.

²⁶³ “Se desejarmos participar em sua comunhão, será preciso que fixemos nosso olhar sobre a vida divina do Deus encarnado, que tomemos como modelo sua santa impecabilidade, de modo a tender para a pureza perfeita de uma deificação durável. Somente a este preço e segundo o modo que nos convém, ele nos concederá que nos [assemelhemos] a ele e gozemos de sua comunhão” (HE 3, 444A).

²⁶⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 262.

²⁶⁵ “[...] a personal, triadic God, who responds actively not only with the gift of the capacity for deification but also with the gift of himself, wholly present in each of his attributes”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 262.

²⁶⁶ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 205.

²⁶⁷ “[...] informs the whole of his theological anthropology as a doctrine correlative to that of the incarnation of the Word”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 267.

²⁶⁸ Russell (*The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 262-263) menciona como principais influências: Irineu de Lião, Gregório Nazianzeno, Cirilo de Alexandria, Dionísio, o Areopagita, Evágrio do Ponto, Diádoco de Foticeia e as homilias macarianas. A respeito das três últimas fontes, que não foram tratadas neste capítulo, consultar: RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 238-248.

²⁶⁹ “[...] ability to transform his sources and create a new synthesis of patristic teaching”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 263

²⁷⁰ “Maximus uses a broader vocabulary than any of his predecessors. His preferred terms by far, however, throughout his writings are the verb θεόω and the noun θέωσις, which link him firmly to his chief guide, Gregory of Nazianzus”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 263-264. Após indicar os vocábulos preferidos por Máximo, Russell menciona ainda outros termos usados pelo Confessor, mas destaca que, apesar da diversidade de expressões, o autor lhes atribui o mesmo significado.

Reivindicando a deificação para a Igreja Bizantina, o Confessor “abandonou o uso cristológico do termo e o desenvolveu de uma forma completamente nova, tornando-o central para seu ensinamento, voltado para uma audiência monástica, sobre a ascensão da alma”²⁷¹. E é justamente a perspectiva monástica a chave de leitura para compreender o pensamento do autor: “Em sua maturidade, ele se tornou monge e, consequentemente, todo o propósito de seus escritos é direcionado a ajudar seus correspondentes, monges ou leigos de mentalidade ascética, a progredirem na vida espiritual”²⁷².

Nos escritos de Máximo, “o princípio irineano e alexandrino de que Deus se tornou [humano] para que [os seres humanos] pudessem se tornar deuses recebe [...] sua melhor elaboração e sua mais profunda articulação”²⁷³. Além disso, a cristologia descendente de Cirilo, juntamente com a compreensão calcedoniana da encarnação, orientam a exposição sobre as duas naturezas de Cristo²⁷⁴: “O Verbo divino que nos criou também efetuou nossa salvação. Ele desceu para que pudéssemos ascender. Ele se esvaziou para que pudéssemos ser preenchidas/os com a glória divina. A *katabasis* é seguida pela *anabasis*, a *kenosis* pela *theōsis*”²⁷⁵.

Para o Confessor, a deificação é “o processo pelo qual os seres humanos são penetrados e transformados pelo divino”²⁷⁶. Além disso, a *theōsis* não é “simplesmente outra expressão para salvação”, mas é a realização do destino originalmente pretendido para a humanidade²⁷⁷ e que foi perdido por Adão²⁷⁸. De fato, “Cristo trouxe uma situação que superou aquela da criação original”²⁷⁹, introduzindo “um novo modo” de ser humano, “mais maravilhoso e condizente com Deus” (*Ambigua ad Ioannem* 7, 37-38).

²⁷¹ “He abandoned the christological use of the term and developed it in a completely new way, making it central to his teaching for a monastic audience on the ascent of the soul”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 237.

²⁷² “In his maturity he became a monk and accordingly the whole thrust of his writings is directed towards assisting his monastic or ascetically minded lay correspondents to advance in the spiritual life”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 262.

²⁷³ “The Irenaean and Alexandrian principle that God became man in order that man might become god receives [...] its greatest elaboration and most profound articulation”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 262.

²⁷⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 294.

²⁷⁵ “The divine Word who created us also effected our salvation. He descended in order that we might ascend. He emptied himself in order that we might be filled with divine glory. *Katabasis* is followed by *anabasis*, *kenosis* by *theosis*”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 294.

²⁷⁶ “[...] process by which human beings are penetrated and transformed by the divine”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 264

²⁷⁷ Para Máximo, a deificação é o fim não só da humanidade, mas “o objetivo, o *skopos*, de todo o cosmos” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 262).

²⁷⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 262.

²⁷⁹ “Christ brought about a situation which excelled that of the original creation”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 294.

Ele [Cristo] deu à humanidade um novo começo: pela união hipostática do Verbo com a carne animada, que nos deificou em princípio, pelo mistério da paixão, que efetuou nosso retorno à obediência, e pela ressurreição, que inaugurou a era do Espírito. Em sua própria pessoa, Cristo uniu o céu e a terra, o criado e o incriado. A vida da/o cristã/ão é uma apropriação cada vez maior da unidade alcançada por Cristo, por meio de uma transição da vida da carne para a vida do espírito²⁸⁰.

Esse “modo novo” de ser humano não é uma mudança na essência²⁸¹. Dá-se “pela transfiguração [...] da natureza humana por meio de sua participação no divino”²⁸². Para explicar como os seres humanos permanecem “inalterados *qua* humanos e ainda assim são transformados – divinizados – pela atividade divina (*ἐνέργεια*) que os interpenetra”²⁸³, Máximo utiliza a distinção entre “princípio de natureza” e “modo”:

Toda inovação, em termos gerais, ocorre em relação ao modo daquilo que está sendo inovado, não em relação ao seu princípio de natureza, porque quando um princípio é inovado, ele efetivamente resulta na destruição da natureza, uma vez que a natureza em questão não possui mais como inviolável o princípio segundo o qual existe. Quando, no entanto, o modo é inovado – de maneira que o princípio da natureza seja preservado inviolável –, ele manifesta um poder maravilhoso, pois mostra a natureza sendo afetada e agindo fora dos limites de suas próprias leis. Ora, o princípio da natureza humana é que ela consiste em alma e corpo, e essa natureza consiste em uma alma racional e um corpo, enquanto seu modo é a ordem pela qual ela naturalmente age e é afetada, frequentemente alternando e mudando, sem, contudo, de forma alguma mudar a natureza junto com ela. (*Ambigua ad Ioannem* 42,26)²⁸⁴.

O Confessor acrescenta ainda que esse processo requer dos/as cristãos/ãs esforço ascético: “Por meio da renúncia à gratificação sensual, a alma se esforça para atingir uma

²⁸⁰ “He gave humanity a new beginning: through the hypostatic union of the Word with ensouled flesh, which deified us in principle, through the mystery of the passion, which effected our return to obedience, and through the resurrection, which has inaugurated the age of the Spirit. In his own person Christ united heaven and earth, created and uncreated. The life of the Christian is an ever-increasing appropriation of the unity achieved by Christ through a transition from the life of the flesh to the life of the spirit”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 294.

²⁸¹ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 48.

²⁸² “[...] by the transfiguration [...] of human nature through its participation in the divine”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 48.

²⁸³ “[...] unchanged *qua* human and yet be transformed – divinised – by the divine activity (*ἐνέργεια*) that interpenetrates them”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 48.

²⁸⁴ “Every innovation, generally speaking, takes place in relation to the mode of whatever is being innovated, not in relation to its principle of nature, because when a principle is innovated it effectively results in the destruction of nature, since the nature in question no longer possesses inviolate the principle according to which it exists. When, however, the mode is innovated – so that the principle of nature is preserved inviolate – it manifests a wondrous power, for it displays nature being acted on and acting outside the limits of its own laws. Now the principle of human nature is that it consists of soul and body, and this nature consists of a rational soul and body, whereas its mode is the order whereby it naturally acts and is acted upon, frequently alternating and changing, without however in anyway changing nature along with it”. MAXIMOS THE CONFESSOR. *The Ambigua*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014. v. 11, p. 173.

simbiose com Cristo. O humano e o divino começam a se interpenetrar à medida que nos apropriamos da imortalidade, da estabilidade e da imutabilidade”²⁸⁵.

A dimensão eclesial da deificação também é abordada por Máximo:

O batismo nos deifica em um sentido nominal ao nos dotar com o nome de Cristo. O batismo também concede o Espírito Santo. E é o Espírito em sua tríplice atividade – sustentadora, legislativa e deificante – que nos eleva para compartilhar os atributos de Deus. A recepção da Eucaristia consolida esse processo²⁸⁶.

A vida na comunidade cristã é, segundo o Confessor, uma progressão em que se passa de escrava/o a serva/o e, por fim, a filha/o; de fiéis a virtuosas/os e, depois, a gnósticas/os; e “o termo final, em cada uma dessas tríades, é equivalente a ser ‘deuses’”²⁸⁷. No entanto, a “obtenção do status de ‘deuses’ não é a realização de uma capacidade natural. É um dom da graça”²⁸⁸.

Como enfatiza Russell, na exposição de Máximo, nota-se sua intenção de “excluir tanto uma fusão eutiquiana do divino e do humano quanto uma ascensão origeniana do puro intelecto rumo a uma assimilação indiferenciada a Cristo”²⁸⁹. Assim, a condição de criatura humana se mantém mesmo naqueles/as que são “penetrados/as pela divina energia”²⁹⁰. Garantindo a distância entre o humano e o divino em seu ensinamento sobre a deificação, Máximo enfatiza mais a imitação que a participação. Seu entendimento da *theōsis* é, no fim das contas, “análogo e nominal, mais do que realista”²⁹¹. Ainda assim, manifesta-se, em seus escritos, “uma forte dimensão experiencial” da deificação²⁹², especialmente em sua exposição sobre a liturgia²⁹³.

²⁸⁵ “Through the renunciation of sensual gratification the soul strives to attain a symbiosis with Christ. The human and the divine begin to interpenetrate each other as we appropriate immortality, stability, and immutability”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 294.

²⁸⁶ “Baptism deifies us in a nominal sense by endowing us with the name of Christ. Baptism also bestows the Holy Spirit. And it is the Spirit in its threefold sustentive, legislative, and deifying activity that raises us up to share in the attributes of God. The reception of the Eucharist consolidates this process”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 294-295.

²⁸⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 295.

²⁸⁸ “[...] attaining of the status of ‘gods’ is not the fulfilment of a natural capacity. It is a gift of grace”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 295.

²⁸⁹ “[...] to exclude both a Eutychian fusion of the divine and the human and an Origenistic ascent of the pure intellect to an undifferentiated assimilation to Christ”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 293-294.

²⁹⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 294.

²⁹¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 295.

²⁹² RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 295.

²⁹³ “The divine chant kindles an intense desire for God. The hearing of the Gospel brings the mind to union with itself. The singing of the Sanctus raises the worshippers to union with the angels. And the reception of ‘the spotless and life-giving mysteries’ fills them with God ‘and leaves no part of them empty of his presence’” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 295).

Pelos ensinamentos de Máximo, “a deificação entrou na tradição monástica bizantina como a meta da vida espiritual”²⁹⁴. Na esteira da sistematização elaborada por ele, “a *theōsis* resumia, em uma única palavra, toda a fé cristã”²⁹⁵. “Ainda que não tenha sido formalmente definido por nenhum concílio, o termo teve papel significativo nos debates cristológicos do quinto, do sexto e do sétimo Concílios Ecumênicos”²⁹⁶, colaborando para o esclarecimento a respeito da definição calcedônica sobre a unidade da pessoa de Cristo, “sem comprometer seja a divindade, seja a humanidade”²⁹⁷.

6.3 Teologia Medieval

Somente no século XIV, a deificação voltará a ser objeto de discussão teológica “quando foi seriamente desafiada [...] pelos opositores do palamismo”²⁹⁸. Antes, porém, de apresentar o pensamento de Gregório de Palamas, o principal expoente da *theōsis* durante o período medieval, destacaremos elementos aportados por Simeão, o Novo Teólogo, além de fazer uma breve incursão pelas abordagens de alguns autores latinos da época a respeito da deificação.

Assim como Máximo, **Simeão, o Novo Teólogo** (949-1022²⁹⁹) foi uma figura importante da tradição monástica bizantina e a *theōsis* “é mencionada com frequência em seus textos”³⁰⁰. Neles, o autor “não apenas discute a deificação nos termos teológicos tradicionais, mas também nos apresenta relatos pessoais notáveis da experiência de participação na luz divina”³⁰¹.

A deificação é, para Simeão, “tal como para muitos de seus predecessores”, parte essencial de sua soteriologia³⁰². Ele reafirma que o propósito da encarnação é a *theōsis* e que essa se realiza por meio do batismo – “que nos faz deuses por graça e adoção” – e se nutre pela

²⁹⁴ “[...] deification entered the Byzantine monastic tradition as the goal of the spiritual life”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 296.

²⁹⁵ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 61.

²⁹⁶ “Although the term was not formally defined by any council, it played a significant role in the Christological debates of the Fifth, Sixth and Seventh Ecumenical Councils”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 61. Tais concílios foram, respectivamente: II Concílio Ecumênico de Constantinopla (553), III Concílio Ecumênico de Constantinopla (680) e II Concílio Ecumênico de Niceia (787).

²⁹⁷ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 61.

²⁹⁸ “[...] when it was challenged seriously [...] by the opponents of Palamism”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 296.

²⁹⁹ Nesta seção, as datas de nascimento e/ou morte dos autores são tomadas de: RUSSELL, *Theosis and Religion*.

³⁰⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 301.

³⁰¹ “[...] not only discuss deification in the traditional theological terms, but also present us with remarkable personal accounts of the experience of participation in the divine light. In his emphasis on the vision of divine light” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 301).

³⁰² RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 301.

eucaristia³⁰³. O aperfeiçoamento moral é também requerido no processo. Embora tenha seu início nesta vida, a deificação é propriamente escatológica³⁰⁴.

Para o Novo Teólogo, a iluminação e a participação na luz divina são “a imagem suprema da deificação como resultado do progresso espiritual”³⁰⁵. Assim, em um de seus Discursos Catequéticos (XV,68-70), ele afirma: “Deus é luz, e torna participantes de seu próprio esplendor aquelas/es que ele abraça”³⁰⁶. Em outra ocasião, Simeão explicita que quem internalizou a luz do Espírito Santo, “totalmente consumido pelo fogo, torna-se como luz”³⁰⁷. Essa meta pode ser alcançada não apenas pelos monges, mas por “todas/os as/os cristãs/ãos sérias/os”³⁰⁸, que, “vivendo na divina luz de Cristo”, podem se tornar “Cristo (ou melhor, *um* cristo) pela ação do Espírito Santo”³⁰⁹.

Simeão destaca ainda que “tornar-se luz” não é um processo meramente espiritual: “O corpo também participa na transformação”³¹⁰. Segundo Máximo nesse aspecto, o Novo Teólogo vai, porém, além do que seu predecessor propôs:

Ele [Simeão] diz que nos tornamos membros de Cristo, e Cristo se torna cada um dos nossos membros – até mesmo nossas partes privadas serão “adornadas com a beleza de sua divindade e glória” (Hino XV,141-157). A deificação é o estado de transformação total de homens e mulheres, em cada detalhe de suas pessoas. Nenhum aspecto da humanidade ficará sem ser impregnado com a glória divina. Assim, não é apenas a vida de beatitude após a morte, mas até mesmo a plenitude da vida após a ressurreição que pode ser antecipada aqui embaixo³¹¹.

Enquanto nas igrejas orientais a *theōsis* permaneceu sendo elemento fundamental da doutrina cristã, no ambiente medieval latino, nunca foi uma temática de grande influência. Ainda assim, alguns autores a tiveram em conta em sua reflexão teológica, sendo a tradução

³⁰³ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 301.

³⁰⁴ “[...] only those who have become ‘heavenly and divine’ through moral improvement in the course of their earthly life will enter the Kingdom after death (*Hymn 44. 405–24*)” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 302).

³⁰⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 302.

³⁰⁶ “Dieu est lumière, et ceux qu'il embrasse, il les fait, participer [...] à son propre éclat”. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN. *Catéchéses II*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1964. p. 229.

³⁰⁷ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 55.

³⁰⁸ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 55.

³⁰⁹ “[...] becoming Christ (or rather, *a* christ) through the operation of the Holy Spirit”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 56, grifo do autor.

³¹⁰ “The body too shares in the transformation”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 303.

³¹¹ “[...] he says that we become Christ's members, and Christ becomes each of our members – even our private parts will be ‘adorned with the beauty of his divinity and glory’ (*Hymn 15. 141-57*). Deification is the state of the total transformation of both men and women in every detail of their persons. No aspect of humanity will be left unsuffused with divine glory. Thus it is not only the life of beatitude after death, but even the fullness of life after the resurrection that can be anticipated here below”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 303.

para o latim de obras de Dionísio Areopagita³¹² o fator que mais colaborou na apropriação ocidental da deificação³¹³, segundo explicita Russell³¹⁴. Então, influenciados pela perspectiva dionisiana da *theōsis*, autores como Alberto Magno, Tomás de Aquino e Mestre Ekchart, entre outros³¹⁵, desenvolveram uma visão da deificação especialmente relacionada com a “aquisição de conhecimento experiencial” e inserida no contexto de “uma teologia mística intelectual”³¹⁶.

Outra perspectiva, porém, também faz parte do cenário medieval latino e é, inclusive, anterior a essa. Trata-se de uma “tradição mística afetiva”, que concebe “a realização da deificação não tanto por meio do conhecimento, mas do amor”³¹⁷. Um de seus grandes expoentes foi o cisterciense **Bernardo de Claraval** (1090-1153), baseando-se, sobretudo, em Agostinho³¹⁸. Encontramos sua perspectiva sobre a deificação principalmente em seu comentário ao Cântico dos Cânticos:

Bernardo interpreta os três beijos concedidos aos pés, mãos e boca do amado (isto é, de Cristo) como indicadores dos três estágios no caminho da união com Deus – o purgativo, o iluminativo e o unitivo [...]. A ascensão culmina na visão transformadora da glória divina, quando, “contemplando com confiança a glória do Senhor, com o rosto descoberto, sereis transformados nessa mesma imagem com fulgor cada vez maior, pela obra do Espírito do Senhor” (Sermão 35,6, com referência a 2Cor 3,18)³¹⁹.

Essa transformação, afirmará o autor em outro Sermão (74,5), não se refere exclusivamente à vida futura, mas “pode ser experimentada fugazmente ainda nesta vida”³²⁰. Para Bernardo de Claraval, o que une a humanidade a Deus é o amor divino que, quando experimentado, transforma a pessoa humana. Embora nos Sermões o cisterciense não nomeine

³¹² “The authority of Dionysius was unquestioned, resting as it did on the assumption that the author of Dionysian corpus was the Athenian philosopher converted by St Paul” (RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 100).

³¹³ A primeira dessas traduções foi concluída por João Escoto Erígena, em 862, mas só se tornou realmente acessível aos estudiosos da época após a inserção, feita por Atanásio Bibliotecário, de “glossas interlineares”, em 875. Porém, “a tradução de Dionísio feita por Erígena [...] não teve muito impacto nos primeiros tempos da Idade Média”. Somente no século XII, foi tomada por Hugo de São Vitor († 1141), “que escreveu um comentário sobre *A Hierarquia Celestial*”. Cerca de duas décadas depois, uma nova tradução foi realizada por João Sarraceno, removendo “muitas das obscuridades da versão de Erígena”. Finalmente, entre 1240 e 1246, outra tradução foi feita por Robert Grosseteste, mas essa teve menos influência que as anteriores (RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 64- 65).

³¹⁴ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 64-65.

³¹⁵ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 65.

³¹⁶ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 65.

³¹⁷ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 66.

³¹⁸ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 66.

³¹⁹ “[...] Bernard interprets the three kisses bestowed on the beloved’s (i.e., Christ’s) feet, hand, and mouth as indicating the three stages on the way of union with God – the purgative, the illuminative and the unitive [...]. The ascent culminates in the transformatory vision of the divine glory, when, ‘gazing confidently on the glory of the Lord with unveiled face, you will be transformed into that same image with ever-increasing brightness, by the work of the Lord’s Spirit’ (Sermon 35,6, with ref. to 2 Cor 3.18)”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 66.

³²⁰ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 66-67.

tal transformação com o termo “deificação”, ele o faz em *De diligendo Deo*, usando, como Agostinho, apenas a forma verbal *deificare*³²¹.

Boaventura (c.1217-1274), mais de um século depois de Bernardo de Claraval, embora “não utilize *deificatio* ou seus cognatos”, foi, no entanto, “o primeiro expoente notável” da combinação entre a tradição mística afetiva e a dionisiana, mais intelectual³²². Em sua obra *Itinerarium mentis in Deum*, escrita em 1259, ele propõe seis estágios da jornada espiritual para Deus, passos ascendentes que partem da contemplação do mundo criado como evidência da existência de um Criador e chegam até “a contemplação da própria Trindade como o sumo bem”³²³. Indo além desses passos, há um estágio extático, “quando ‘todas as atividades intelectuais devem ser deixadas para trás e o ápice de nossa afeição deve ser totalmente transferido e transformado em Deus’ [...] (*Itinerarium VII,4*)”³²⁴.

Praticamente na mesma época³²⁵, também sob influência dos escritos de Dionísio, o dominicano **Alberto Magno** (c.1200-1280) centra sua reflexão na deificação da mente. Segundo ele, “é o intelecto operando à luz da fé – e não por meio do pensamento silogístico – que nos leva ao conhecimento de Deus”³²⁶. Tal conhecimento se dá na medida em que se deixa para trás “tudo o que é sensível e inteligível”³²⁷. A luz divina, então, toma o lugar de tudo o que é finito e, portanto, menos que Deus³²⁸. “Esta luz, o *lumen gloriae*, eleva a alma – em virtude de sua criação à imagem divina – à união com Deus, mas não à compreensão dele”³²⁹. Mesmo sem compreender “a divina eminência”, os seres humanos podem, “de algum modo, alcançá-la, ao deixar tudo para trás, [e, assim,] a mente é deificada e iluminada (*mens deificatur et iluminatur*) (*Super Dion. myst. theol. I, 457,26-30*)”³³⁰.

Seguindo também a tradição mística intelectual, **Tomás de Aquino** (c.1225-1274) baseia-se em ensinamentos do Areopagita, mas é igualmente instigado por outros autores

³²¹ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 67. “The word *deificare* is only used twice by Bernard in all his voluminous writings [...] Nevertheless, through Bernard the theme of deification enters into Cistercian ‘school’ more widely” (RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 67, nota 5).

³²² RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 68.

³²³ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 68.

³²⁴ “[...] when ‘all intellectual activities must be left behind and the height of our affection must be totally transferred and transformed into God’ [...] (*Itinerarium VII,4*)”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 68.

³²⁵ Entre 1248 e 1254, Alberto Magno escreveu comentários sobre todo as obras de Dionísio Areopagita (RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 69).

³²⁶ “[...] it is the intellect operating in the light of faith – not through syllogistic thought – that leads us to the knowledge of God”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 70.

³²⁷ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 71.

³²⁸ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 71.

³²⁹ “This light, the *lumen gloriae*, elevates the soul, in virtue of its having been created in the divine image, to union with God but no to comprehension of him”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 71.

³³⁰ “[...] somehow attain it by leaving all behind, the mind is deified and illuminated (*mens deificatur et iluminatur*) (*Super Dion. myst. theol. I, 457,26-30*)”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 70.

gregos e latinos. “Como Dionísio, Tomás equilibra negações com afirmações no curso da ascensão contemplativa da mente até Deus”³³¹. Por outro lado, enquanto para o Areopagita “a união com Deus se dá além da mente”, o Aquinate comprehende tal união como uma “experiência inteligível”³³².

O fim de todas as coisas, diz Tomás, é tornar-se semelhante a Deus, tendo em vista que todas as coisas são atraídas para Deus como seu fim último, para participar de sua bondade (ScG III, cap. 19). O fim dos seres intelectuais, em particular, é tornar-se semelhante a Deus da maneira que lhes é apropriada, o que significa conhecer a Deus, ou apreendê-lo mentalmente (ScG III, cap. 25)³³³.

Porém, embora a “ascensão noética” aperfeiçoe o intelecto³³⁴, na perspectiva do Aquinate, “a deificação acontece por meio da união com Deus pela fé, conforme revelado pelas Escrituras”³³⁵. Por isso, o autor dá preferência às expressões bíblicas para se referir à deificação, aludindo ao Sl 82,6 e a 2Pd 1,4 (sem, no entanto, se estender em sua interpretação)³³⁶.

Posteriormente, **Mestre Eckhart** (c.1260-c.1328), outro dominicano, deu continuidade às reflexões sobre a deificação³³⁷. Diferentemente, no entanto, de Alberto Magno e Tomás de Aquino, Eckart enfrentou “sérias dificuldades [...] com as autoridades eclesiásticas sobre o conteúdo doutrinal de seus escritos, especialmente seus sermões”³³⁸. Após sua morte, na Constituição *In agro dominico*, de 1329, alguns de seus ensinamentos foram declarados heréticos e outros “malsoantes, temerários e suspeitos de heresia” (DH 970). No que se refere à deificação, quatro de suas proposições foram anatematizadas:

(10) Nós somos totalmente transformados em Deus e nos mudamos nele; de modo semelhante, como no sacramento o pão é mudado no corpo de Cristo, assim eu sou mudado nele, porque ele mesmo me faz ser um consigo, não semelhante. Pelo Deus vivo, é verdade que ali não há nenhuma distinção.

(11) Tudo quanto deu ao seu unigênito Filho na natureza humana, tudo isso Deus o deu a mim. Nisto não excluo nada, nem a união nem a santidade, mas tudo ele deu a mim como a ele.

³³¹ “Like Dionysius, Thomas balances negations with affirmations in the course of the mind’s contemplative ascent to God”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 73.

³³² RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 73.

³³³ “The end of all things, says Thomas, is to become like God, in view of the fact that all things are drawn to God as their final end in order to share in his goodness (*Summa contra Gent.* III, ch. 19). The end of intellectual beings, in particular, is to become like God in the manner appropriate to them, which means by knowing God, or apprehending him mentally (*Summa contra Gent.* III, ch. 25)”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 73.

³³⁴ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 74.

³³⁵ “[...] deification takes place through union with God by faith as revealed by the Scriptures”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 74.

³³⁶ “Ora, entre as criaturas, as mais excelentes são chamadas deuses por participação” (ST I, q. 4, a. 3, obj. 1).

³³⁷ Mestre Eckart nunca usou o termo *deificatio* ou seu equivalente vernáculo, embora tenha abordado a temática explicitamente (RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 77).

³³⁸ “[...] serious difficulties [...] with the ecclesiastical authorities over the doctrinal content of his works, particularly his sermons”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 76.

(12) Tudo quanto a sagrada Escritura diz de Cristo, tudo isso se demonstra verdadeiro também em cada homem bom e divino.

(13) Tudo quanto é próprio da natureza divina, tudo isso é próprio do homem justo e divino; por isso, este homem opera tudo o que Deus opera [...]. (DH 960-963).

Eckart, em seu julgamento, se retratou da analogia entre o pão eucarístico e a/o cristã/ão divinizada/o, “mas reiterou sua convicção de que a meta da vida cristã era a total assimilação em Deus”³³⁹.

No período final do Medievo, nota-se, de modo geral, a suspeita eclesiástica, especialmente por parte dos “autointitulados caçadores de heresia”, em relação a “uma interpretação maximalista de como a pessoa humana se torna unida a Deus”³⁴⁰. Tal suspeita recai principalmente sobre o que era expresso “em sermões populares ou trabalhos didáticos, mais do que em tratados eruditos”³⁴¹.

Por isso, “a deificação, no Ocidente Latino, mais do que no Oriente Grego, precisou ser cuidadosamente matizada para não incorrer em censura oficial”³⁴². Apesar disso, os estudos da obra de Dionísio Areopagita, “tiveram consequências de longo alcance, uma delas foi a popularização em certos círculos religiosos da noção de deificação como meta da vida espiritual”³⁴³. E nisso a tradição latina parece encontrar-se com a ortodoxa, ainda que sendo muito mais tímida em suas elaborações doutrinais.

No contexto da Igreja Ortodoxa, como mencionamos, a doutrina sobre a *theōsis* estava bem estabelecida e era de grande importância, sendo transmitida sem grandes modificações desde a época de Máximo, o Confessor. No século XIV, no bojo do que ficou conhecido como “controvérsia hesicasta”, a deificação volta ao centro dos debates, no palco das discussões entre **Gregório Palamas** (1296/1297-1357) e seus opositores³⁴⁴.

Aos 20 anos, Palamas se tornou um monge, sendo reconhecido por sua grande capacidade de persuasão e carisma³⁴⁵. Por volta de 1330, um estudioso, conhecido como Barlaão da Calábria, ao entrar em disputa com uma delegação latina a respeito da doutrina do *Filioque*, argumentou “que não é possível nenhum conhecimento certo sobre as relações

³³⁹ “[...] reiterated his conviction that the goal of the Christian life was total assimilation to God”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 77.

³⁴⁰ “[...] a maximalist interpretation of how the human person becomes united with God”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 99.

³⁴¹ “[...] in popular sermons or didactic works, rather than in learned treatises”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 99.

³⁴² “Deification in the Latin West, more so than in the Greek East, needed to be carefully nuanced in order not to incur official censure”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 99.

³⁴³ “[...] had far-reaching consequences, one of which was the popularization in certain religious circles of the notion of deification as the goal of spiritual life”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 65.

³⁴⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 296.

³⁴⁵ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 304.

interiores da Trindade”³⁴⁶. Essa argumentação alarmou Palamas, porque dela poderia depreender-se “que a doutrina trinitária dos Gregos tinha bases tão inseguras quanto a dos Latinos”³⁴⁷. Os dois entraram, então, em um debate a respeito dessa questão, que levou também à discussão sobre a compreensão do que significa a *theōsis*.

Segundo Palamas, diferentemente do que pensava Barlaão, era possível afirmar o acesso (e o conhecimento) humano a (de) Deus, por meio da experiência, sem comprometer a transcendência divina³⁴⁸. Para tanto, Palamas explicitou a distinção entre essência (οὐσία) e energia (ἐνέργεια):

Esta [...] distinção [...] indica dois modos de divindade, a essência sendo “o que Deus é” e a energia, “o que Deus faz”. [...] “O que Deus é” está além do conhecimento ou entendimento humano. “O que Deus faz”, que experimentamos como seu poder, vontade, providência, graça e assim por diante, é acessível a nós e ainda assim não é menos que Deus³⁴⁹.

Por suas energias, explica Palamas, Deus estabelece “um relacionamento íntimo com a ordem contingente, de tal modo que as/os dignas/os [possam] participar em Deus, por meio da obtenção de uma visão da luz divina”³⁵⁰. Em resposta a esse ensinamento, Barlaão escreveu um tratado em que acusava os hesicistas do mesmo erro dos messalianos, heréticos do século IV³⁵¹. Em 1341, Palamas escreveu, então, o terceiro volume de sua obra *Tríades* e lhe subtitulou “Sobre a Theōsis”³⁵². Nesse livro, o autor aprofunda a discussão da teoria da deificação,

³⁴⁶ “[...] that no certain knowledge of the interior relations of the Trinity was possible”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 57.

³⁴⁷ “[...] that the Trinitarian doctrine of the Greeks was no more securely based than that of the Latins”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 57.

³⁴⁸ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 58.

³⁴⁹ “This [...] distinction [...] indicates two modes of divinity, essence being ‘what God is’ and energy ‘what God does’. [...] ‘What God is’ is beyond human knowledge or understanding. ‘What God does’, which we experience as his power, will, providence, grace, and so on, is accessible to us and yet is not less than God”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 58.

³⁵⁰ “[...] an intimate relationship with the contingent order, so that the worthy could participate in him through attaining a vision of the divine light”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 304.

³⁵¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 304.

³⁵² “In the previous *Triads* Gregory had already laid emphasis on deification as an experiential reality. [...] The contemplation of the divine light by the monks is the contemplation of God’s glory (*Triad* 1. 3. 5). This glory is not the essence of God but it is nevertheless divine. For it transforms the body as well as the soul, communicating its own splendour to it. [...] God transcends the senses yet the knowledge of God is experiential. The monks know this. They see the hypostatic light spiritually – in reality not in a symbolic fashion” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 305).

recorrendo às suas bases escriturística e patrísticas³⁵³, bem como detalhando sua própria compreensão da *theōsis*³⁵⁴.

Segundo Barlaão, “a luz divina que o monge vê não é divina”, mas é um símbolo de Deus e é, portanto, criada. Palamas rebate essa afirmação, explicando que “a luz deificante é essencial, mas não é, em si mesma, a essência de Deus” (Tríades 3,1,23)³⁵⁵ e “a graça que é experimentada por aquelas/es que veem essa luz não é uma *coisa*, mas uma *relação* (Tríades 3,1,29)”³⁵⁶.

Ao apresentar seu entendimento da “luz divina”, Palamas toma a Transfiguração de Cristo como chave hermenêutica³⁵⁷. A luz vista no Tabor não era um espectro, mas também “não era uma realidade independente”³⁵⁸. Assim o explicita Palamas: “Ele [Cristo] é uma luz deificante. [...] Cristo possui essa luz como algo imutável, ou melhor, diríamos, ele sempre a teve, sempre a tem e sempre a terá. [...] Essa luz [...] [não] era um símbolo simples, inexistente, não hipostático” (Tríades 3,1,16)³⁵⁹.

Para Palamas, “a deificação é mais do que a conquista da excelência moral. É um dom sobrenatural”³⁶⁰, uma vez que “o dom deificante do Espírito é uma luz mística que transforma em luz divina quem o recebe. Não apenas as/os preenche com luz eterna, mas também lhes concede conhecimento e vida divinos”³⁶¹. A *theōsis* se refere, portanto, “à transformação de nossa natureza pela ação divina”³⁶².

³⁵³ “Palamas does not ignore the well-established patristic teaching on the doctrinal context of deification. The divine transformation of human nature [...] was effected in principle by the Incarnation. [...] But it also needs to be appropriated and realized by the individual through baptism [...]. Our transformation also has an eschatological dimension [...]. Yet although the vision of the divine light is crowned by its eschatological fulfilment, it can only be the fruit of spiritual progress made in this life” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 305-306).

³⁵⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 305.

³⁵⁵ “[...] the deifying light is also essential but it is not itself the essence of God”. GREGORY PALAMAS. *The Triads: In Defense of Those Who Practice Sacred Quietude*. Hebron: Newfound Publishing, 2021. p. 287.

³⁵⁶ “The grace which is experienced by those who see this light is not a *thing* but a *relationship* (Triad 3. 1. 29)”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 305.

³⁵⁷ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 306. “Palamas [...] had no doubt that the experience of the Transfiguration was the result of a change in the beholders, not in Christ, being a temporary enhancement of their natural faculties by the grace that enabled them to see Christ as he really was” (RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 60).

³⁵⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 306.

³⁵⁹ “He [Christ] is a deifying light. [...] Christ possesses this light as something unchangeable, or rather we should say, he always had it, he always does have it, and he will always have it. [...] This light [...] was [not] a simple, a non-hypostatic – non-existent symbol”. GREGORY PALAMAS. *The Triads*, p. 282.

³⁶⁰ “[...] deification is more than the achievement of moral excellence. It is a supernatural gift”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 306.

³⁶¹ “[...] the deifying gift of the Spirit is a mystical light that transforms into divine light those who receive this gift. It not only fills them with eternal light, but also grants them a divine knowledge and life”. GREGORY PALAMAS. *The Triads*, p. 298.

³⁶² “[...] to the transformation of our nature by divine action”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 305.

Palamas não deixa, no entanto, de esclarecer que “os/as santos/as são deuses simplesmente ‘por participação’”³⁶³. Esse esclarecimento é feito em sua obra *Cento e cinquenta capítulos*, escrita em 1349 ou 1350, quando seu principal opositor já não era Barlaão, mas Gregório Acindino³⁶⁴:

Aqueles/as que agradaram a Deus e alcançaram aquilo para o qual vieram a existir, a saber, a divinização – pois dizem que foi para esse propósito que Deus nos criou, a fim de nos tornar partícipes de sua própria divindade – esses/as, então, estão em Deus, visto que são divinizados/as por ele, e ele está neles/as, visto que é ele quem os/as diviniza. Portanto, esses/as também participam da energia divina, embora de outra forma, mas não da substância de Deus³⁶⁵.

Apesar de novos esclarecimentos e aprofundamentos, o ensinamento de Palamas e dos chamados palamitas continuou sendo combatido por Acindino e seus seguidores. No entanto, “nos concílios de Constantinopla realizados em 1347 e 1351, a Igreja condenou Acindino e aceitou os ensinamentos de Gregório Palamas como doutrina ortodoxa”³⁶⁶, reafirmando “a natureza incriada da *theōsis*, em virtude de ser uma operação (energia) e dom do Espírito Santo”³⁶⁷.

6.4 Teologia Moderna

Pouco mais de um século depois da “vitória final do Palamismo”³⁶⁸, no entanto, a deificação foi passando a um segundo plano, em consequência da queda de Constantinopla diante do Império Otomano, em 1453³⁶⁹, e da “ascensão da escolástica e da influência latina”³⁷⁰.

³⁶³ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 308.

³⁶⁴ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 308.

³⁶⁵ “Those who have pleased God and attained that for which they came into being, namely, divinization – for they say that it was for this purpose that God made us, in order to make us partakers of his own divinity – these then are in God since they are divinized by him and he is in them since it is he who divinizes them. Therefore, these too participate in the divine energy, though in another way, but not in the substance of God”. PALAMAS, Gregory. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988. p. 201.

³⁶⁶ “At Constantinopolitan councils held in 1347 and 1351 the Church condemned Akindynos and accepted the teaching of Gregory Palamas as Orthodox doctrine”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 308.

³⁶⁷ “[...] the uncreated nature of theosis, in virtue of its being an operation (energy) and gift of the Holy Spirit”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 61. As decisões conciliares, no entanto, não colocaram fim às disputas. Outras duas tentativas de questionar os hesicastas – e com eles – o pensamento palamita, lideradas respectivamente por Nicéforo Gregoras e Prócoro Cidônio, aconteceram nas décadas seguintes. Porém, em 1368, Prócoro foi condenado pelo Sínodo Local de Constantinopla. Na mesma ocasião, Gregório Palamas foi canonizado, o que “consagrhou a doutrina hesicasta da deificação como a mais nobre expressão, na Igreja Ortodoxa, do conteúdo e propósito da vida espiritual” (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 309).

³⁶⁸ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 296.

³⁶⁹ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 62.

³⁷⁰ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 296.

No século XVI, os ortodoxos estavam totalmente ocupados, protegendo-se, por um lado, contra deserções para o islamismo e, por outro, contra perdas para o catolicismo latino, devido às atividades proselitistas dos missionários jesuítas e dominicanos. No século XVII, escolas gregas começaram a ser fundadas, o que elevou o nível educacional da população cristã. Os pregadores, no entanto, ainda se concentravam no tão necessário ensino moral básico. O tipo de formação espiritual que permitia o estudo de obras que explicavam o papel da *theōsis* na vida cristã estava disponível apenas para monges, nos grandes centros monásticos de Patmos e do Monte Atos³⁷¹.

Apenas no século XVIII a atenção à doutrina da deificação ganhará novo fôlego com um movimento de reforma monástica conhecido como *Kollyvades*³⁷². Essa iniciativa pretendia “espalhar esse ensinamento espiritual [sobre a *theōsis*] para além dos muros do mosteiro”³⁷³ e propunha “um voltar-se para dentro, uma interiorização da fé ortodoxa (com contornos bastante modernos)”³⁷⁴. O pensamento e o espírito do *Kollyvades* foram, em grande parte, alimentados pela edição em língua vernácula da obra de Simeão, o Novo Teólogo (1790)³⁷⁵ e pela publicação da *Philokalia* (1782)³⁷⁶ por Nicodemos da Santa Montanha, com o apoio de Macário de Corinto. Importa ressaltar que esse movimento “teve, no entanto, pouca influência nos gregos contemporâneos”³⁷⁷.

Como explicita Russell, foram, de fato, os russos que, “no contexto da intensa efervescência religiosa da última década do século XIX”³⁷⁸, se apropriaram do ensinamento bizantino sobre a deificação³⁷⁹. Esse período, conhecido como “Renascença Religiosa Russa”, caracterizou-se, entre outros elementos, pela busca da “desmonastização da Ortodoxia”, por meio de uma formulação religiosa que atendesse às necessidades da “intelectualidade russa” e

³⁷¹ “In sixteenth century, the Orthodox were fully occupied guarding on the one hand, against defections to Islam and on the other against losses to Latin Catholicism through the proselytising activities of Jesuit and Dominican missionaries. In the seventeenth century, Greek schools began to be founded which started to raise the educational level of the Christian population. Preachers however still concentrated on much-needed basic moral teaching. The kind of spiritual formation that permitted the study of works explaining the role of theosis in the Christian life was only available to monks at the great monastic centres of Patmos and Mount Athos”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 62.

³⁷² RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 62.

³⁷³ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 62.

³⁷⁴ “[...] a turning inwards, an interiorization of the Orthodox faith (along quite modernist lines)”. RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 63.

³⁷⁵ Russel destaca que a importância desse movimento para a história da doutrina da deificação só veio a ser reconhecida nos “círculos acadêmicos” na segunda metade do século XX (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 296).

³⁷⁶ “*The Philokalia of the Neptic Fathers*, compiled by St Nikodemos of the Holy Mountain under the direction of St Makarios of Corinth and published in Venice in 1782, is a collection of Greek patristic writings from the fourth to fifteenth century that was designed to deepen the spiritual life of both monastics and laypeople in an era of social and intellectual ferment among the Greeks of the Ottoman Empire” (RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 127-128).

³⁷⁷ RUSSELL, *Theosis and Religion*, p. 62.

³⁷⁸ “[...] within the context of the intense religious ferment of the last decade of the nineteenth century”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 63.

³⁷⁹ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 63.

promovesse, no âmbito de “uma espiritualidade não ascética”, “a união de espírito e carne”³⁸⁰. O que se pretendia – nas palavras de Nikolai Berdyaev – era “a vitória sobre a morte – a superação do horror de não ser – que somente pode ser atingido pela união da pessoa toda com Deus”³⁸¹.

Em um primeiro momento desse renascimento religioso, a temática da deificação não foi explicitamente considerada nos meios acadêmicos. Essa situação, porém, mudaria nos primeiros anos do século XX, quando o professor de patrística **Ivan Vasilevich Popov** (1867-1938³⁸²) publicou uma trilogia de artigos³⁸³, “totalizando mais de 200 páginas, [que] revolucionaram a abordagem russa sobre a deificação”³⁸⁴.

Movido particularmente pela crítica de Adolf von Harnack – que considerava “deplorável” a compreensão patrística da *theōsis*, classificada por ele como um “processo hiperfísico” –, Popov busca, inicialmente, demonstrar que a visão de Atanásio sobre a deificação constitui um elemento essencial da teologia daquele bispo de Alexandria³⁸⁵. Além disso, ao analisar *A vida de Santo Antão*, escrita por Atanásio, Popov é capaz de conectar “o aspecto ‘físico’ da deificação (a transformação da natureza humana por Cristo) com o aspecto ‘moral’ (a apropriação dessa natureza transformada pelo/a crente por meio da fé e da prática ascética)”³⁸⁶, mostrando, assim, que “os dois aspectos não eram, como pensava Harnack, opostos, mas sim intimamente ligados”³⁸⁷.

Posteriormente, o autor distingue entre a forma “realista” e a “idealista” da deificação. A primeira “foca na transformação da natureza humana” e se baseia em noções estoicas, tais como *mixis* (misturar) e *krasis* (fusionar), para “explicar como duas substâncias podem se tornar unidas por uma interpenetração mecânica, sem qualquer alteração nas propriedades essenciais de qualquer uma delas”³⁸⁸. Por sua vez, a forma idealista da deificação assume conceitos platônicos sobre Deus, adaptando-os ao contexto cristão. Pressupondo que “toda bondade,

³⁸⁰ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 126.

³⁸¹ BERDYAEV apud RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 126-127.

³⁸² Nesta seção, as datas de nascimento e/ou morte dos autores são tomadas de: RUSSELL, *Theosis and Religion*.

³⁸³ “The Religious Ideal of St Athanasius of Alexandria” (1903-1904), “The Mystical Justification of Asceticism in the Works of St Macarius of Egypt” (1904-1905), “The Idea of Deification in the Ancient Eastern Church” (1909). (RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 139).

³⁸⁴ “[...] totalling more than 200 pages, revolutionised the Russian approach to deification”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 139.

³⁸⁵ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 140.

³⁸⁶ “[...] the ‘physical’ aspect of deification (the transformation of human nature by Christ) with the ‘moral’ aspect (the appropriation of this transformed nature by the believer through faith and ascetical practice)”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 140

³⁸⁷ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 140.

³⁸⁸ “[...] explain how two substances can become united by a mechanical interpenetration without any change in the essential properties of either”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 141.

beleza e vida se originam na vontade de Deus e almejam em liberdade retornar a ele”³⁸⁹, atribui-se à alma – ou à mente – a tarefa de “elevar e transformar a matéria”³⁹⁰. Porém, “essa transformação não é física, como na forma realista de deificação, mas espiritual, sendo expressa como a obtenção de semelhança moral com Deus”³⁹¹. Popov enfatiza ainda que o caminho de união com Deus não é simplesmente intelectual, mas “é acompanhado por um estado de intenso sentimento”³⁹², descrito pelo autor como “um processo [...] que concentra todo o ser no amor em Deus”³⁹³.

Influenciados em diferentes medidas pela trilogia de artigos de Popov, ainda no período final do Império Russo, **Pavel Florensky** (1882-1937), **Nikolai Berdyaev** (1874-1948) e **Sergei Bulgakov** (1871-1944) colaboraram para dar novamente à *theōsis* um lugar de destaque na reflexão teológica ortodoxa. Embora tenham trajetórias diversas tanto na vivência da fé cristã quanto em sua reflexão acadêmica, Russell explicita uma série de elementos comuns aos três autores:

Eles acreditavam que a deificação transpõe o abismo entre Deus e o [ser humano]; estavam convencidos de que não era a análise lógica, mas a experiência direta que nos levam ao verdadeiro conhecimento; eram reservados (para dizer o mínimo) em relação à Ortodoxia, que era o estado oficial [...]; valorizavam o mesmo corpo de autores, principalmente Soloviev, Boehme e os mestres espirituais da *Dobrotoliubie*; e o Padre da Igreja favorito de todos os três era Santo Isaac, o Sírio, o padre que transmite de forma mais poderosa – em termos não filosóficos – a união do transcendente com o imanente. [...] Para todos eles, a *theōsis* expressa todo o propósito da fé religiosa. E, embora não seja encontrada exclusivamente na Ortodoxia [...], a *theōsis* foi descoberta por eles [...] como sendo mais plenamente expressa na tradição ortodoxa³⁹⁴.

O avançar do século XX trouxe mudanças conjunturais que influenciaram no desenvolvimento dos estudos sobre a deificação. “Na década de 1920, especialmente após a expulsão de intelectuais não marxistas por Lenin do que viria a se tornar a União Soviética,

³⁸⁹ “All goodness, beauty and life originate in the will of God and seek in freedom to return to him”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 141.

³⁹⁰ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 141.

³⁹¹ “This transformation is not physical, as in the realistic form of deification, but spiritual, being expressed as the attainment of moral likeness to God”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 142.

³⁹² “[...] it is accompanied by a state of intense feeling”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 142.

³⁹³ “[...] a process that focuses one’s whole being in love on God”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 142.

³⁹⁴ “They believed that deification bridges the gulf between God and man; they were convinced that it was not logical analysis but direct experience that brings us to true knowledge; they were reserved (to say the least) towards the Orthodoxy that was the official state [...]; they valued the same body of authors, chiefly Soloviev, Boehme, and the spiritual teachers of the *Dobrotoliubie*; and the favourite Church Father of all three was St Isaac the Syrian, the father who conveys most powerfully – in non-philosophical terms – the union of the transcendent with the immanent. [...] for all of them theosis expresses the entire purpose of religious faith. And although theosis is not found exclusively in Orthodoxy [...], theosis was discovered by them [...] to be most fully expressed in the Orthodox tradition”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 152.

Paris rapidamente se tornou o centro intelectual da emigração russa³⁹⁵. Foi, então, a partir desse ambiente parisiense marcado pela presença russa, que a doutrina da deificação foi apresentada a teólogos/as do Ocidente³⁹⁶, sendo a estudiosa de literatura medieval – e posteriormente teóloga – **Myrrha Lot-Borodine** (1882-1954) a principal promotora desse movimento³⁹⁷.

Já previamente interessada em pesquisar os fundamentos da fé cristã, Lot-Borodine tomou conhecimento da temática relativa à *theōsis* em um dos encontros regulares realizados entre as/os exiladas/os russas/os. Decidiu então realizar um estudo a respeito³⁹⁸. “A sua investigação resultou num ensaio, ‘La doutrina de la ‘déification’ dans l’Eglise grecque jusqu’au XIe siècle’, que foi publicado pela primeira vez em três partes na *Revue de l’histoire des Religions* [...] em 1932-1933”³⁹⁹. Este foi “o primeiro estudo de extensão monográfica” sobre a *theōsis* escrito em um idioma ocidental, tendo tido grande repercussão e legando à autora “uma reputação internacional como teóloga”⁴⁰⁰.

A intenção inicial de Lot-Borodine era mostrar como “a versão ortodoxa diferia da católica e da protestante” no que se refere à perspectiva soteriológica⁴⁰¹, à qual a *theōsis* está fundamentalmente atrelada. A rica documentação de fontes orientais contribuiu bastante para a notável aprovação da autora entre suas/seus leitoras/es francófonas/os: “além dos Padres Gregos, ela também se refere a Santo Agostinho, São Bernardo, São Boaventura, os místicos da Renânia, Hugo de Balma e Nicolau de Cusa”⁴⁰².

Um dos pontos fortes dos escritos da autora é “o modo iluminador” como ela “traça a linhagem dionisíaca (apofática) de pensamento sobre a deificação tanto no Oriente quanto no Ocidente”⁴⁰³. Além disso, Lot-Borodine estabelece algumas comparações significativas entre as perspectivas ortodoxa e latina. Ao abordar, por exemplo, como a doutrina da *theōsis* explicita

³⁹⁵ “In the 1920s, especially after Lenin’s expulsion of non-Marxist intellectuals from what was to become the Soviet Union, Paris rapidly became the intellectual centre of the Russian emigration”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 153.

³⁹⁶ “The influence of the Russian was remarkable, not only on Anglicans and Roman Catholics, but latterly also on the Greeks themselves” (RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 313).

³⁹⁷ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 153. Myrrha Lot-Borodine chegou a Paris, de fato, antes dos/as exilados/as. Tendo se dirigido à capital francesa, em 1907, para estudar literatura medieval francesa, na Sorbonne (RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 153).

³⁹⁸ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 154.

³⁹⁹ “Her research resulted in an essay, ‘La doctrine de la ‘deification’ dans l’Eglise grecque jusqu’au XIe siècle’, which was first published in three instalments in the *Revue de l’histoire des religions* [...] in 1932-1933”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 155.

⁴⁰⁰ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 155.

⁴⁰¹ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 156.

⁴⁰² “Besides the Greek Fathers she also refers to St Augustine, St Bernard, St Bonaventure the Rhineland mystics, Hugh of Balma and Nicholas of Cusa”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 156.

⁴⁰³ “[...] traces the Dionysian (apophatic) lineage of thinking on deification in both the East and the West”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 157.

que “a alma humana deiforme foi [...] criada para atingir sua realização por meio da conformação ao Cristo glorificado”⁴⁰⁴, a autora “chama a atenção para o contraste entre a reprodução litúrgica da vida de Cristo na Ortodoxia, por um lado, e a ternura e o sentimento de devoção ao Sagrado Coração, por outro”⁴⁰⁵. Em outra circunstância, ela situa “*a nous* (mente) deiforme dos Gregos” em oposição à “mera *ratio* (faculdade de raciocínio) dos Latinos”⁴⁰⁶. Finalmente, “o papel do Espírito Santo, fundamental para a grega ascensão [da alma], é contrastado com o Cristomonismo da versão ocidental”⁴⁰⁷.

Assim como Myrrha Lot-Borodine, **Vladimir Lossky** (1903-1958) facilitou o conhecimento da doutrina da *theōsis* entre autores/as do Ocidente. Escrevendo em francês, ele buscou “delinear as diferenças entre o Cristianismo Ortodoxo e o Ocidental de um modo construtivo”, objetivando “ajudar franceses/as católicos/as a enriquecer sua própria tradição”⁴⁰⁸. A exposição de Lossky sobre a deificação – como aponta Russell – pode ser caracterizada como “patrística”, uma vez que recupera os elementos principais da doutrina elaborada naquele período histórico⁴⁰⁹.

Por sua vez, **Sergius Bulgakov**, em um segundo momento de sua reflexão sobre a *theōsis*, desta vez já em terras francesas, propõe uma abordagem “sofiânica” da deificação⁴¹⁰. Suspeitando do que ele denomina um “obstinado monismo” de Cirilo de Alexandria, Bulgakov retoma a compreensão de Nestório de biunidade, referindo-se não à natureza, mas a centros pessoais, o que o leva “à sua própria solução ‘sofiológica’ do problema de como a divindade e a humanidade estão intimamente unidas em Cristo”⁴¹¹. A partir daí, o autor explicita que “a humanidade foi criada à imagem divina precisamente para ser um receptáculo da hominização de Deus. A humanidade é a Sofia criatural com a qual a Sofia Divina é capaz de se unir, porque ambas são lados diferentes da mesma realidade”⁴¹².

⁴⁰⁴ “The deiform human soul was [...] created in order to attain its fulfilment through being conformed to the glorified Christ”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 158.

⁴⁰⁵ “[...] draws attention to the contrast between the liturgical reproduction of the life of Christ in Orthodoxy, on the one hand, and the tenderness and sentiment devotion to the Sacred Heart, on the other”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 158.

⁴⁰⁶ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 159.

⁴⁰⁷ “The role of the Holy Spirit, fundamental to the Greek ascent [of the soul], is contrasted with the Christomonism of the Western version”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 159.

⁴⁰⁸ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 163.

⁴⁰⁹ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 163-168.

⁴¹⁰ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 160-163.

⁴¹¹ “This leads him to his own ‘sophiological’ solution to the problem of how divinity and humanity are inwardly united in Christ”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 161.

⁴¹² “[...] humanity was created in the divine image precisely in order to be a receptacle of the inhomination of God. Humanity is the creaturely Sophia with which the Divine Sophia is able to unite herself because both are different sides of the same reality”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 161-162.

Finalmente, outro autor russo que colabora para a retomada da doutrina da deificação, em meados do século XX, é Sergei Sakharov, posteriormente conhecido como **Arquimandrita Sophrony** (1896-1993). Sua abordagem da *theōsis* segue o modelo monástico, com significativos acentos experienciais⁴¹³. Entre outros elementos, a conexão, estabelecida pelo autor, da “*kenosis* (‘esvaziamento de si’) com a *theōsis* (‘preencher-se de Deus’) é de grande interesse”⁴¹⁴:

A *theōsis* é [...] o meio pelo qual, ao atingirmos a humildade semelhante à humildade divina – “semelhante a Deus” porque reflete os atos kenóticos de Deus de criação, encarnação e aceitação da morte –, nós paradoxalmente alcançamos, por meio de sua disposição de compartilhar a si mesmo com o/a “outro/a”, uma comunhão de ser com aquele que está além do ser⁴¹⁵.

Assim, na medida em que os escritos de Myrrha Lot-Borodine e dos demais autores russos foram ganhando repercussão internacional, a *theōsis* “recuperou sua posição central no pensamento ortodoxo e também atraiu o interesse de teólogos/as ocidentais”⁴¹⁶.

6.5 Teologia Contemporânea

Na segunda metade do século XX e início do século XXI, proliferaram estudos e reflexões teológicas sobre a deificação e sua importância nas diversas confissões de fé cristã. A esse respeito, em um artigo intitulado *Deification in Contemporary Theology*, publicado em 2007, o teólogo batista Roger Olson escreveu:

Quando me pedem para identificar quem está falando sobre deificação nos círculos teológicos ocidentais, minha resposta inicial é: “Quem não está?”. Parece que quase todos/as os/as teólogos/as protestantes e católicos/as que escreveram de forma criativa e construtiva nas últimas duas ou três décadas acharam necessário abordar o assunto, e muitos/as estão tentando incorporá-lo às suas visões teológicas emergentes⁴¹⁷.

⁴¹³ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 168-172.

⁴¹⁴ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 170.

⁴¹⁵ “Theosis is [...] the means by which through attaining God-like humility – ‘God-like’ because it mirrors God’s kenotic acts of creation, incarnation and acceptance of death – we paradoxically attain a community of being with him who is beyond being through his willingness to share himself with the ‘other’”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 174.

⁴¹⁶ “[...] has regained its central position in Orthodox thought and has also attracted the interest of Western theologians”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 296.

⁴¹⁷ “When asked to identify who is talking about deification in Western theological circles, my initial response is ‘Who isn’t?’. It seems that almost every Protestant and Catholic theologian writing creatively and constructively in the last two or three decades has found it necessary to address the subject, and many are trying to incorporate it into their emerging theological visions”. OLSON, Roger Eugene. *Deification in Contemporary Theology. Theology Today*, v. 64, p. 186-200, 2007. p. 188.

Segundo Russell, o reengajamento com a *theōsis*, nas principais igrejas cristãs, “foi o resultado da recuperação de um aspecto importante, mas negligenciado, do ensino bíblico e patrístico”⁴¹⁸. Esse movimento de retomada da deificação não significou, no entanto, que “católicos/as e protestantes [estivessem apenas] se apropriando de uma tradição teológica nativa da Igreja Ortodoxa – ainda que, em um certo nível, isso seja também verdade”⁴¹⁹. Mas, no contexto do movimento ecumênico, o que ocorre é “um enriquecimento recíproco”⁴²⁰, no qual se reconhece “que a deificação traz consigo a promessa de maior compreensão mútua e cooperação entre o Oriente e o Ocidente cristãos”⁴²¹.

Além disso, Olson considera que a “redescoberta” da *theōsis* no âmbito teológico do Ocidente cristão pode ter sido também catalisada pela “crescente sede cultural por uma verdadeira experiência espiritual e até mesmo por alguma união com Deus”⁴²², expressa na atração por “religiões e espiritualidades orientais na sociedade ocidental” e pelo interesse significativo que, em nosso tempo, desperta o movimento conhecido como *New Age*⁴²³. Nas buscas espirituais da contemporaneidade, manifesta-se também “um cansaço em relação a perspectivas moralistas rasas sobre a salvação”⁴²⁴, indicando que, entre outros fatores, “a procura pela transformação através da espiritualidade [estaria] no centro do novo interesse pela deificação”⁴²⁵.

Ainda que tenham em comum a retomada do estudo sobre a *theōsis*, as diversas tradições cristãs a compreendem, porém, com matizes diferentes. Embora possa parecer um tanto quanto caricatural, Russell oferece uma síntese dessas várias perspectivas, que entendemos ser útil para situar a discussão teológica atual a respeito da deificação: “Para os/as teólogos/as reformados/as, principalmente batistas e evangélicos/as [...], o termo expressa uma soteriologia participativa – tornar-se filhas/os de Deus por meio da união com Cristo – tanto em suas versões

⁴¹⁸ “[...] has been the result of the retrieval of an important but neglected aspect of biblical and patristic teaching”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 175.

⁴¹⁹ “[...] Catholics and Protestants appropriating a theological tradition native to the Orthodox Church – although on one level that is also true”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 175.

⁴²⁰ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 176.

⁴²¹ “[...] that deification holds promise for greater mutual understanding and cooperation between the Christian East and the Christian West”. OLSON, *Deification in Contemporary Theology*, p. 188.

⁴²² “[...] the increasing cultural thirst for real spiritual experience and even for some union with God”. OLSON, *Deification in Contemporary Theology*, p. 187.

⁴²³ OLSON, *Deification in Contemporary Theology*, p. 187.

⁴²⁴ “[...] a weariness with shallow moralistic accounts of salvation”. OLSON, *Deification in Contemporary Theology*, p. 187.

⁴²⁵ “The search for transformation through spirituality lies at the heart of the new interest in deification”. OLSON, *Deification in Contemporary Theology*, p. 188.

“paulina quanto joanina”⁴²⁶. Já para as/os anglicanas/os, refere-se primordialmente à participação dos seres humanos em Deus, entendida como o fim da “obra salvadora e restauradora de Deus”⁴²⁷. Católicas/os romanas/os, por sua vez, compreendem a *theōsis* como a “plena manifestação da graça” na vida cristã⁴²⁸. Finalmente, para ortodoxas/os, trata-se de “um termo relacional que expressa a participação final da/o cristã/ão na vida da Trindade, frequentemente com referência às energias divinas”⁴²⁹. Russell afirma ainda que “embora essas breves definições sejam, de modo geral, características de suas respectivas comunhões, nenhuma diz respeito exclusivamente a somente uma delas”⁴³⁰. Além disso, “a opinião predominante agora é que todas as comunhões cristãs [e não somente a tradição ortodoxa oriental] possuem alguma versão da *theōsis* como expressão de sua soteriologia”⁴³¹.

Diante do vasto número de autores/as refletindo sobre a temática da deificação na atualidade⁴³², optamos por expor, inicialmente, a proposta de LaCugna – nossa principal referência teórica nesta investigação – e daqueles teólogos a quem ela remete em sua reflexão sobre a *theōsis*, a saber, John Zizioulas e Stanley Harakas. A seguir, dedicaremos atenção a algumas formulações que abordam o assunto a partir de uma perspectiva explicitamente trinitária, como é a nossa, a ser desenvolvida no próximo capítulo.

Catherine LaCugna se aproxima, em grande parte, da perspectiva ortodoxa relativa à *theōsis*, especialmente no que se refere ao seu entendimento como participação na vida divina e na transformação realizada por meio do batismo⁴³³. Assim como “muitos/as teólogos/as católicos/as e protestantes contemporâneos/as”, ela “adota deificação como um conceito útil e até necessário para uma abordagem holística da salvação, eludindo, porém, a distinção

⁴²⁶ “For Reformed theologians, mainly Baptists and Evangelicals [...], the term expresses a participatory soteriology – becoming children of God through union with Christ – in the both its Pauline and Johannine versions”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 2.

⁴²⁷ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 2.

⁴²⁸ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 2.

⁴²⁹ “For Orthodox, it is a relational term expressing the Christian’s ultimate participation in the life of the Trinity, often with reference to the divine energies”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 2.

⁴³⁰ “While these brief definitions are broadly characteristic of their respective communions, none of them belongs exclusively to any single one”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 2.

⁴³¹ “The prevailing opinion now is that all Christian communions hold some version of theosis as expressive of their soteriology”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 2-3.

⁴³² Russell traz uma seleção com alguns dos principais nomes, dividindo-os por confissões cristãs: ortodoxos (Panayiotis Nellas, Christos Yannaras, Nikolaos Loudovikos e David Bentley Hart), católicos romanos (Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Louis Boyer e Daniel Keating), anglicanos (Eric Mascall, John Milbank e Rowan Williams) e protestantes (Myk Habets e Carl Mosser). Olson, por sua vez, enumera diversos teólogos de várias comunhões protestantes (Carl Bratten, Robert Jenson, A. M. Allchin, Thomas Olden, Jürgen Moltmann, Clark Pinnock, entre outros); no âmbito católico, menciona Catherine LaCugna e Hans Urs von Balthasar; e, entre os ortodoxos, se restringe a nomear John Zizioulas (RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 179-192; OLSON, *Deification in Contemporary Theology*, p. 188-189).

⁴³³ Discorreremos sobre este segundo aspecto no próximo capítulo, na seção 7.1.

essência/energias”⁴³⁴. Em sua exposição sobre a necessária articulação entre *theologia* e *oikonomia*, a autora assevera que “a vida de Deus não é algo pertencente somente a Deus. *A vida trinitária é também nossa vida*”⁴³⁵.

Nesse contexto, ela afirma que “o ‘motivo’ da autocomunicação de Deus é a união com a criatura por meio da *theōsis*” e que os seres humanos “foram graciosamente incluídos como parceiros” na vida do Deus Triúno⁴³⁶: “Seguidoras/es de Cristo tornam-se compartilhadoras/es da própria vida de Deus, partícipes de divindade, na medida em que são transformadas/os e aperfeiçoadas/os pelo Espírito de Deus”⁴³⁷. Nessas palavras ecoam tanto 2Pd 1,4 quanto 2Cor 3,18, textos neotestamentários que fundamentam a doutrina da deificação, aos quais, em outras ocasiões, LaCugna alude explicitamente⁴³⁸.

Segundo a autora, “a vida cristã é, de fato, um encontro contínuo com um Deus pessoal que acarreta tanto nossa união com Deus quanto nossa comunhão uns/umas com os/as outros/as”⁴³⁹. A união com a Trindade e a comunhão com as/os demais – continua LaCugna – realizam-se por meio da doxologia, já que os seres humanos foram criados “para glorificar a Deus, vivendo relações justas e corretas, vivendo como Jesus viveu, tornando-se santos pelo poder do Espírito de Deus, existindo como pessoas em comunhão com Deus e com cada criatura”⁴⁴⁰.

Para LaCugna, “a economia da salvação de Deus é a economia da divinização e da glorificação”⁴⁴¹ e “deificação é um outro nome” para o que ela descreve como vocação humana comum a glorificar a Trindade⁴⁴²:

⁴³⁴ “Many contemporary Catholic and Protestant theologians adopt deification as a helpful concept and even as necessary to a holistic account of salvation while shying away from the essence/energies distinction. This is true of LaCugna”. OLSON, Deification in Contemporary Theology, p. 189.

⁴³⁵ “The life of God is not something that belongs to God alone. *Trinitarian life is also our life*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 228, grifo da autora.

⁴³⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 228.

⁴³⁷ “Followers of Christ are made sharers in the very life of God, partakers of divinity as they are transformed and perfect by the Spirit of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 228.

⁴³⁸ Consultar, por exemplo, LACUGNA, *God for Us*, p. 344-345.

⁴³⁹ “Christian life is indeed an ongoing encounter with a personal God who brings about both our union with God and communion with each other”. LACUGNA, *God for Us*, p. 344.

⁴⁴⁰ “We were created for the purpose of glorifying God by living in right relationship, by living as Jesus Christ did, by becoming holy through the power of the Spirit of God, by existing as persons in communion with God and every other creature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 342.

⁴⁴¹ “God’s economy of salvation is the economy of divinization and glorification”. LACUGNA, *God for Us*, p. 228.

⁴⁴² LACUGNA, *God for Us*, p. 346. “We are most fully human when we praise God, since this is the purpose for which we were made: ‘We who first hoped in Christ have been destined and appointed to live for the praise of God’s glory’ (Eph. 1:12; cf. Is. 43:7; Phil. 1:1). This vocation to glory is rooted in God’s providential plan, our election ‘before the foundation of the world to be holy and blameless before God’ (Eph. 1:4)” (LACUGNA, *God for Us*, p. 342).

Nesse processo de sermos transformadas/os e deificadas/os pelo Espírito Santo, passamos a nos assemelhar mais ao próprio Jesus. [...] Conformidade com Cristo significa participar da própria vida de Deus, da vida de comunhão entre as pessoas, divinas e humanas, e entre todas as criaturas.

A vida de glória, ou ser aperfeiçoadas/os à imagem de Deus, implica exigências éticas específicas. A nova vida em Cristo sinaliza o fim de padrões alienantes de relacionamento (homem-mulher, judeu-grego, livre-escravo) e novos laços criados por nosso louvor comum a Deus. [...] As/os seguidores de Cristo são exortadas/os a serem ícones de Cristo e, assim, ícones de Deus. [...] Devemos ser Cristo umas/uns para as/os outras/os, para que o reino de Deus se torne presente em vistas da transformação do mundo (ver 1Cor 15,49; Cl 3,10; Rm 8,29; 2Cor 3,18)⁴⁴³.

Assim sendo, para LaCugna, “a deificação não envolve uma mudança na substância; trata-se de [...] uma transformação pessoal e uma renovação”⁴⁴⁴, um processo por meio do qual “o Espírito de Deus nos comunica a realidade divina de acordo com nossa capacidade de recebê-la”⁴⁴⁵ e pelo qual a pessoalização humana alcança sua plenitude à imagem da triúna pessoalidade divina.

Conforme expusemos no capítulo anterior, **Stanley Harakas** propõe uma ética trinitária, que inspira LaCugna em alguns aspectos de sua ontologia da relação⁴⁴⁶. Harakas recorda que “a compreensão do cristianismo do Oriente sobre a condição humana e da salvação ensina que Deus, que é uma trindade, [...] criou o mundo”⁴⁴⁷ e a espécie humana, sendo essa “criada em uma especial e única relação com a Trindade Santa”, a condição de “imagem e semelhança de Deus”⁴⁴⁸. Com o pecado original,

a plenitude da existência encontrada na promessa e no potencial da comunhão com a Santíssima Trindade, cuja imagem a humanidade compartilhava, mas do que qualquer outra criatura, foi perdida e [...] os elementos constitutivos da natureza

⁴⁴³ “In this process of being transformed and deified by the Holy Spirit, we come to resemble more closely Jesus himself. [...] Conformity to Christ means participating in the very life of God, in the life of communion among persons, divine and human, and among all creatures. The life of glory, or being perfected in the image of God, entails specific ethical demands. New life in Christ signals the end of alienating patterns of relationship (male-female, Jew-Greek, free-slave), and new bonds created by our common praise of God. [...] Followers of Christ are exhorted to be icons of Christ and therefore icons of God. [...] We are to be Christ to each other so that the kingdom of God is made present for the sake of the transformation of the world (see 1Cor. 15:49; Col. 3:10; Rm. 8:29; 2Cor 3:18)”. LACUGNA, *God for Us*, p. 346.

⁴⁴⁴ “For her, deification does not involve a change in substance; it is [...] a personal transformation and renewal”. OLSON, *Deification in Contemporary Theology*, p. 193.

⁴⁴⁵ “The Spirit of God communicates to us the divine reality according to our capacity to receive”. LACUGNA, *God for Us*, p. 348.

⁴⁴⁶ Ver capítulo 5, seção 5.3, p. 207-208. Na ocasião, expusemos alguns pontos da compreensão de Harakas sobre a *theōsis*, aos quais acrescentamos, agora, outros aspectos de sua reflexão.

⁴⁴⁷ “The Eastern Christian understanding of the condition of humanity and salvation teaches that God, who is a trinity, [...] has created the world”. HARAKAS, *Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning*, p. 212.

⁴⁴⁸ “[...] when humankind was created, it was created in a special and unique relationship with the Holy Trinity”. HARAKAS, *Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning*, p. 213.

humana, que tornaram essa comunhão possível, foram desfigurados, distorcidos e corrompidos, mas não apagados nem destruídos⁴⁴⁹.

Algo da imagem divina permanece nos seres humanos, manifestando-se especialmente em “ideias de moralidade, visões espirituais e religiosas, e na criatividade humana”⁴⁵⁰. Ainda assim, “os aspectos distorcidos de nossas vidas prevalecem como pecado”⁴⁵¹. Era, então, necessário – prossegue Harakas – “um ato divino para restabelecer a relação entre o protótipo divino da existência humana e a imagem e semelhança distorcida, incompleta e decaída”⁴⁵². Era preciso, “para realizar a restauração da humanidade”, que “as realidades divina e humana (φύσεις) se encontrassem em um único ser (ύπόστασις)”⁴⁵³.

Assim, a salvação, plenamente dada em Jesus Cristo, “torna-se para cada crente um processo que dura a vida toda na jornada sem fim em direção à *theōsis*”⁴⁵⁴, entendida como a obtenção da “semelhança divina”, “meta e *telos* para o qual todos os seres humanos foram chamados a se moverem”⁴⁵⁵. Essa jornada é simultaneamente pessoal e comunitária, supondo compromisso e esforço de cada um/a e também a participação em uma “realidade corporativa”, a Igreja, especialmente por meio da “vida sacramental”⁴⁵⁶. Para Harakas, “cada [sacramento] contribui[i] de forma única para a concretização e realização do Reino, tanto aqui nesta vida como na eternidade, através do crescimento em imagem e semelhança de Deus por meio da *theōsis*”⁴⁵⁷. Por sua vez, o “requisito” ético da deificação é a vivência do amor: “assim como

⁴⁴⁹ “[...] the fulness of existence found in the promise and potential of communion with the Holy Trinity in whose image humanity shared, more than any of the creatures, was lost and [...] the constitutive elements of human nature, which made this communion possible, were marred, distorted and corrupted, but not effaced nor destroyed”. HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 213

⁴⁵⁰ HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 213

⁴⁵¹ HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 213

⁴⁵² “[...] there was need for a divine act to reestablish the relationship between the divine prototype of human existence and the distorted, incomplete and fallen image and likeness of God”. HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 213

⁴⁵³ “[...] the divine and human realities (φύσεις) meet in a single being (ύπόστασις)”. HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 213.

⁴⁵⁴ “[...] becomes for each believer a life-long process in the never-ending journey toward *theosis*”. HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 213

⁴⁵⁵ “This divine likeness is the goal or *telos* toward which all human beings have been called to move. It is generally referred to as *theosis*, or ‘deification’.” HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 213.

⁴⁵⁶ HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 213.

⁴⁵⁷ “[...] each [sacrament] uniquely contributing to the achievement and realization of the Kingdom both here in this life and in eternity through growth in the image and likeness of God through *theosis*”. HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 214. “Baptism incorporates each into the corporate life of the family of God – the Church, the Kingdom. Chrismation makes individual and personal the ecclesial presence of the Holy Spirit. The Eucharist at once manifests in every locality the unity of God and Humanity which is the Kingdom of God and personalizes it with the communion of the Savior and the individual’s life. Marriage, Ordination, Penance and Unction serve in each case to bring individual relationships and conditions into the corporate experience and life of the people of God”. HARAKAS, Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning, p. 213-214.

Deus ama a criação por meio das divinas energias, nós somos imagem de Deus se amamos a criação com amor agápico”⁴⁵⁸. Finalmente, para Harakas, a realização plena da deificação é escatológica, pois se trata de um crescimento “interminável, nunca completo, nunca totalmente realizado nesta vida”⁴⁵⁹.

A contribuição de **John Zizioulas** para o debate do século XX a respeito da deificação insere-se no contexto de sua reflexão sobre a pessoalidade, que expusemos no capítulo anterior⁴⁶⁰. Tendo-a em conta, especialmente a distinção feita pelo autor entre “hipóstase de existência biológica” e “hipóstase de existência eclesial”, considerados como dois “modos de existência”⁴⁶¹, podemos compreender sua abordagem da *theōsis*, assim sintetizada por LaCugna: “Divinização (*theōsis*) é a transformação da [pessoalidade] biológica em uma pessoalidade eclesial ou sacramental”⁴⁶².

Essa transformação inicia-se com o batismo, compreendido como um “novo nascimento”, conduzindo a “um novo modo de existência, a uma regeneração (1Pd 1,3.23), e consequentemente a uma nova “hipóstase”, a da “existência eclesial”⁴⁶³. Para o autor, “cada pessoa é divinizada nas profundezas de sua alma (incluindo o corpo) pela união com Cristo na comunhão eucarística”⁴⁶⁴. Além disso, esse novo modo de existir, nutrido pela participação na vida eclesial, especialmente na eucaristia⁴⁶⁵, “não vem de uma negação do mundo ou da natureza biológica da existência”, mas pretende hipostasiá-la, dando-lhe “uma verdadeira ontologia, ou seja, a vida eterna”⁴⁶⁶.

A sobrevivência eterna da pessoa como uma “hipóstase” única, irrepetível e livre, como quem ama e é amada, constitui a quintessência da salvação, a proclamação do Evangelho ao [ser humano]. Na linguagem dos Padres, isso se chama “divinização” (*theōsis*), que significa participação não na natureza ou substância de Deus, mas em

⁴⁵⁸ “Just as God loves creation through the divine energies, we image God if we ourselves love creation with agapic love”. LACUGNA, *God for Us*, p. 284.

⁴⁵⁹ HARAKAS, *Eastern Orthodox Christianity’s Ultimate Reality and Meaning*, p. 214.

⁴⁶⁰ Ver capítulo 5, seção 5.3, p. 200-203.

⁴⁶¹ ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 50.

⁴⁶² “Divinization (*theōsis*) is the transformation of the biological into an ecclesial or sacramental personhood”. LACUGNA, *God for Us*, p. 264.

⁴⁶³ “[...] to a new mode of existence, to a regeneration (I Pet. 1:3,23), and consequently to a new ‘hypostasis’”. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 53.

⁴⁶⁴ “[...] each person is divinized in the depths of his or her soul (including body) through union with Christ in eucharistic fellowship”. OLSON, *Deification in Contemporary Theology*, p. 192. “Zizioulas regards deification as participation in the hypostasis of Christ rather than in the divine energies. This is no doubt one reason for Zizioulas’s popularity among Roman Catholics and Protestants who cannot grasp or do not appreciate the traditional Orthodox distinction between God’s essence and energies” (OLSON, *Deification in Contemporary Theology*, p. 191).

⁴⁶⁵ ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 56-62.

⁴⁶⁶ “[...] does not come from a denial of the world or of the biological *nature* of existence [...]. It accepts the biological nature but wishes to hypostasize it in a non-biological way, to endow it with real being, to give it a true ontology, that is, eternal life”. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 63.

Sua existência pessoal. O objetivo da salvação é que a vida pessoal, que se realiza em Deus, também se realize no nível da existência humana⁴⁶⁷.

Para o autor, tal realização, no nível humano, ocorre por meio de uma existência marcada pela “liberdade ontológica”, pela comunhão com Deus e com outras/os, pelo constante movimento de êxtase em direção às-aos demais, conforme explicitamos no capítulo 5⁴⁶⁸. Finalmente, Zizioulas comprehende que “o amor erótico [...] torna-se o meio de amar e abraçar a totalidade da existência. O amor a outro/a é o fundamento do amor universal [e] [...] a expressão da comunhão universal. Eros e o corpo, portanto, estão diretamente ligados ao significado da eucaristia”⁴⁶⁹.

Como apontam alguns autores, o pensamento de Zizioulas foi influenciado, em certos aspectos, por outro teólogo ortodoxo, **Christos Yannaras**⁴⁷⁰, cuja reflexão a respeito da deificação caracteriza-se por um acento marcadamente trinitário. Ele “concebe a *theōsis* como o processo pelo qual chegamos a nos engajar em um modo de existência caracterizado pela mútua inabituação amorosa (*perichōrēsis*), cujo protótipo é a Trindade”⁴⁷¹.

Tendo recordado que “o Deus que se revela a nós na História não é uma Existência solitária, uma Mônada autônoma nem uma Existência individual”, mas “uma Trindade de Hipóstases – Três Pessoas que têm uma alteridade existencial completa”⁴⁷² – e que “as pessoas são o modo de existência da essência”⁴⁷³, Yannaras explicita sua compreensão antropológica:

O [ser humano] é *imagem* de Deus. Isso significa que cada [ser humano] pode realizar sua própria existência como Cristo, isto é, como pessoa, assim como as pessoas da Divindade Trinitária; pode realizar a vida como amor, como liberdade e não como

⁴⁶⁷ “The eternal survival of the person as a unique, unrepeatable and free ‘hypostasis’, as loving and being loved, constitutes the quintessence of salvation, the bringing of the Gospel to man. In the language of the Fathers this is called ‘divinization’ (*theosis*), which means participation not in the nature or substance of God but in His personal existence. The goal of salvation is that the personal life which is realized in God should also be realized on the level of human existence”. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 49-50.

⁴⁶⁸ Ver capítulo 5, seção 5.3, p. 202-203.

⁴⁶⁹ “Erotic love [...] becomes the means of loving and embracing the totality of existence. Love of another is the foundation of universal love [and] [...] the expression of universal communion. Eros and the body thereby are linked directly to the meaning of the Eucharist”. LACUGNA, *God for Us*, p. 264-265.

⁴⁷⁰ “Zizioulas takes up Yannaras’s personalism in his own anthropological thought, but develops his view of personhood by rooting it more fully in trinitarian theology and eucharistic”. RENÉ, Richard Paul. *Absolute Vulnerability: A Contemporary Orthodox Anthropology in Dialogue with Judith Butler, Erinn Gilson, John Zizioulas, and Sergius Bulgakov*. 208 p. Tese (Doutorado em Filosofia/Estudos Teológicos) – University of St. Michael’s College/Univesity of Toronto, Toronto, 2024, p. 35.

⁴⁷¹ “Yannaras conceives *theōsis* as the process by which we come to engage in a mode of existence characterized by loving mutual indwelling (*perikhōrēsis*), whose prototype is the Trinity”. RENÉ, *Absolute Vulnerability*, p. 33.

⁴⁷² “[...] il Dio che si revela a noi nella Storia, non sia un’Esistenza solitaria, una Monade autonoma né un’Esistenza individuale”. “[...] una Trinità di Ipostasi – Tre Persone che hanno una completa alterità esistenziale”. YANNARAS, Christos. *La fede dell’esperienza ecclesiale: Introduzione alla teologia ortodossa*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 37.

⁴⁷³ “[...] le persone son il modo di esitenza dell’essenza”. YANNARAS, *La fede dell’esperienza ecclesiale*, p. 47, grifo do autor.

necessidade natural. Dessa forma, a vida pode se tornar eterna e incorruptível, assim como a vida divina de *pericorese* e de comunhão trinitária é eterna e incorruptível⁴⁷⁴.

Por outro lado, é possível ao ser humano dirigir-se a um modo “cattivo” de existir, que “convida a alcançar facilmente a possibilidade de uma vida autônoma, a possibilidade de a criatura conter em si sua própria causa e seu próprio fim, isto é, de atingir por si mesma o nível de Deus e a autodeificação”⁴⁷⁵. Foi esse modo – “que se trata de uma mentira, uma ambição falaciosa” – o escolhido por Adão e Eva no relato de Gn 3, ao “experimentar o fruto da autonomia e da existência autossuficiente”⁴⁷⁶.

Segundo o autor, a transformação existencial é experienciada pelos/as crentes “no contexto da vida eucarística da comunidade cristã, que transfigura seu modo de existência”, por meio das energias divinas⁴⁷⁷:

A transformação existencial que acontece com a descida do Espírito Santo no momento da eucaristia não diz respeito exclusivamente aos objetos, nem exclusivamente aos indivíduos, mas sim à relação dos indivíduos com os objetos, uma relação na qual o [ser humano] devolve e oferece a criação a Deus, uma relação que transforma a existência tanto dos indivíduos como das coisas em uma comunhão eucarística com Deus, em uma participação na plenitude da vida trinitária. Invocamos o Espírito Santo “sobre nós e sobre os dons aqui presentes”, pedindo precisamente a transfiguração da vida, para que a vida se torne incorruptível, para que os dons e aquelas/es que os recebem sejam transformadas/os numa nova criação liberta da morte, para que sejam transformadas/os no Corpo de Cristo⁴⁷⁸.

Para Yannaras, “a deificação [...] é a atualização da vida como comunhão, que nos permite participar na relação de amor do Filho com o Pai e alcançar assim a verdadeira

⁴⁷⁴ “L’uomo è *immagine* di Dio. Ciò significa che ogni uomo può realizzare la propria esistenza come il Cristo, ovvero come persona, proprio come le persone della Divinità trinitaria; può realizzare la vita come amore, come libertà e non come naturale necessità. La vita può diventare in tal modo eterna e incorruttibile proprio come la vita divina di *pericorese* e di comunione trinitaria è eterna e incorruttibile”. YANNARAS, *La fede dell’esperienza ecclesiale*, p. 86, grifos do autor.

⁴⁷⁵ “Il modo ‘cattivo’ invita a raggiungere facilmente la possibilità di una vita autonoma, la possibilità per la creatura di contenere in se stessa la propria causa e il proprio fine, di giungere cioè da sé sola al livello di Dio e all’autodeificazione”. YANNARAS, *La fede dell’esperienza ecclesiale*, p. 109, grifo do autor.

⁴⁷⁶ YANNARAS, *La fede dell’esperienza ecclesiale*, p. 111.

⁴⁷⁷ RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 182.

⁴⁷⁸ “La trasformazione esistenziale che ha luogo con la discesa dello Spirito Santo al momento dell’Eucaristia non riguarda né esclusivamente degli oggetti né esclusivamente degli individui, bensì la relazione degli individui con gli oggetti, relazione nella quale l’uomo riconduce e offre la creazione a Dio, relazione che trasforma l’esistenza sia degli individui che delle cose in una comunione eucaristica con Dio, in una partecipazione alla pienezza di vita trinitaria. Invochiamo lo Spirito Santo ‘su noi e sui doni qui presenti’ sollecitando appunto la trasfigurazione della vita, perché la vita venga resa incorruttibile, perché i doni e coloro che li ricevono venga no trasformati in una creazione nuova liberata dalla morte, perché siano trasformati in Corpo del Cristo”. YANNARAS, *La fede dell’esperienza ecclesiale*, p. 174-175.

realização da nossa humanidade”⁴⁷⁹, que é uma vida plenamente triádica. “Essa transformação é a restauração da integridade da pessoa – que para Yannaras é o significado fundamental da *theōsis*”⁴⁸⁰. Finalmente, na perspectiva do autor, a imortalidade não significa “o evitar da extinção pessoal, mas o transcender da morte por meio da relação pessoal com Deus” e com os/as demais⁴⁸¹.

Por sua vez, o teólogo anglicano **Rowan Williams** inicia sua reflexão sobre a *theōsis* apontando uma das dificuldades para abordar a temática: sua “origem conceitual híbrida”⁴⁸², que pode ser sintetizada ao redor das categorias de filiação e purificação⁴⁸³. Após indicar uma tendência a considerar essas duas orientações de modo isolado, Williams sugere que *kenosis* seja a categoria capaz de manter unidas as duas perspectivas. E é a partir da afirmação de que “a existência eterna do Deus Verbo é kenótica”⁴⁸⁴ que o autor apresenta seu entendimento da deificação:

A vida de Deus é inteiramente a comunicação de vida; então o que queremos dizer ao falar das *hypostaseis* divinas é simplesmente o momento ou “ponto” a partir do qual a vida está sendo comunicada – o “ponto” da Fonte eterna, o “ponto” do eternamente derivado e responsável Verbo, o “ponto” da inexaurível “testemunha” da Fonte e do Verbo, que preserva sua relação como aberta e geradora e que nada mais é do que o que o Pai dá e o que o Filho devolve, mas que não é idêntico a nenhum nem a ambos. Habitar essa realidade é ser assimilada/o a este mundo “hipostático”, onde não há nada que se possua [...]: neste sentido, “deificação” é o processo de se tornar hipostático/a, pessoal no sentido teológico mais estrito⁴⁸⁵.

⁴⁷⁹ “Deification [...] is the actualization of life as communion, enabling us to participate in the Son’s loving relationship with the Father and thus attain the true fulfilment of our humanity”. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 319.

⁴⁸⁰ “This transformation is the restoration of the person integrity – which for Yannaras is the fundamental meaning of theosis”. RUSSELL, *Theosis and Religions*, p. 183.

⁴⁸¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 319.

⁴⁸² WILLIAMS, Rowan. Deification, Hypostatisation and Kenosis. In: ARBLASTER, John; FAESEN, Rob. *Theosis/Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*. Louvain: Université Catholique de Louvain/KU Leuven, 2018. p. 35.

⁴⁸³ “[...] the one hand, Christian teaching from the very first has taken for granted that the fundamental *novum* in Christian identity is the gift of being able to address God as Jesus did, as “Abba, Father” (Rom 8,15; Gal 4,6; cf. Eph 2,18, as well as the Johannine development of the idea, as in John 14,3.6-7.20; 16,23-24; 17,24; 20,17; 1 John 3,1-2, etc.); on the other, Christian practice took for granted a disciplining of the passions that was oriented towards a state of freedom from compulsion by instinct, a state that could be described as godlike, a mimesis of divine life involving a share in divine wisdom (e.g. 1 Cor 2,13-16; 2 Cor 4,4-6; Eph 2,4-7; 3,19; 4,24; 5,1-2; Col 2,9-10, and, most famously, 2 Pet 1,4). [...] these two emphases [...] we might call ‘filiation’ and ‘purification’” (WILLIAMS, Deification, Hypostatisation and Kenosis, p. 35-36).

⁴⁸⁴ WILLIAMS, Deification, Hypostatisation and Kenosis, p. 38.

⁴⁸⁵ “The life of God is entirely the communication of life; so what we mean by speaking of the divine *hypostaseis* is simply the moment or point from which life is being communicated – the point of the eternal Source, the point of the eternal derived and responsible Word, the point of the inexhaustible “witness” to the Source and the Word that preserves their relation as open and generative and is nothing but what the Father gives and what the Son gives back, yet is not identical with either or both. To inhabit this reality is to be assimilated to this “hypostatic” world, where there is nothing that is possessed [...]: in this sense “deification” is the process of becoming hypostatic, personal in the strictest theological sense”. WILLIAMS, Deification, Hypostatisation and Kenosis, p. 38-39.

A deificação como “hipostatização” é, para Williams, o culminar da “identificação batismal com Cristo e a incorporação a ele”, denotando uma transformação de “nossa autoimagem e autoexperiência habituais [...] em uma direção kenótica”, já que essa mudança provém da ação de Deus, que “é sempre irredutível e fundamentalmente um movimento kenótico”⁴⁸⁶. Por isso, “a deificação é uma vulnerabilidade intensa, não um mover-se a um isolamento seguro” ou a “algum tipo de sensibilidade emocional aprimorada”⁴⁸⁷.

Em uma obra sobre antropologia teológica em que discorre sobre “a salvação como divinização”⁴⁸⁸, a teóloga católica **Michelina Tenace** faz também uma abordagem da deificação em perspectiva trinitária:

Na divinização, a palavra-chave é o “ser divino”, [é] a referência a Deus. Não qualquer deus, mas o Deus triúno. A divinização cristã evoca uma teo-logia feita de confissão de fé na Trindade. Deus é o Pai: a divinização desenvolve a doutrina da criação do ser humano à imagem; Deus é o Filho: a divinização desenvolve o vínculo entre encarnação e redenção; Deus é o Espírito Santo: a divinização aprofunda a santidade, o aspecto dinâmico, histórico, escatológico, personalizante da relação entre o ser humano e Deus na vida da/o cristã/o inserida/o na Igreja. A teologia da divinização contém, portanto, um anúncio da transformação ontológica e cosmológica na progressiva “aquisição” do Espírito Santo, segundo as palavras de São Serafim de Sarov⁴⁸⁹.

Sua proposta compreende a divinização humana como “dinamismo que leva o ser humano da imagem à semelhança” com Deus, conforme a expressão do relato da criação de Gn 1⁴⁹⁰. A autora recorda que, “se o ser humano é criado à imagem de Deus, isso significa, entre outras coisas, que é criado para ser deus ao modo de Deus”⁴⁹¹. Por isso, a “parábola da criação” do Gênesis, “apesar do pecado, se realiza no processo de divinização” pela ação do Filho e do Espírito⁴⁹².

⁴⁸⁶ WILLIAMS, Deification, Hypostatisation and Kenosis, p. 42-43.

⁴⁸⁷ WILLIAMS, Deification, Hypostatisation and Kenosis, p. 43.

⁴⁸⁸ TENACE, Michelina. *Dire l'uomo: Dall'immagine di Dio alla somiglianza: La salvezza come divinizzazione*. 2.ed. Roma: Lipa, 2005. v. 2.

⁴⁸⁹ “Nella divinizzazione, la parola chiave è l’‘essere divino’, il riferimento a Dio. Non qualsiasi dio, ma il Dio triuno. La divinizzazione cristiana evoca una teo-logia fatta di confessione di fede nella Trinità. Dio è il Padre: la divinizzazione sviluppa la dottrina della creazione dell'uomo ad immagine; Dio è il Figlio: la divinizzazione sviluppa il legame tra incarnazione e redenzione; Dio è lo Spirito Santo: la divinizzazione approfondisce la santità, l’aspetto dinamico, storico, escatologico, personalizzante della relazione tra uomo e Dio nella vita del cristiano inserito nella Chiesa. La teologia della divinizzazione contiene quindi un annuncio della trasformazione ontologica e cosmologica nella progressiva “acquisizione” dello Spirito Santo, secondo le parole di san Serafino di Sarov”. TENACE, *Dire l'uomo*, p. 63.

⁴⁹⁰ TENACE, *Dire l'uomo*, p. 18.

⁴⁹¹ “Se l'uomo è creato ad immagine di Dio, questo significa fra l'altro che è creato per essere dio al modo di Dio”. TENACE, *Dire l'uomo*, p. 61.

⁴⁹² TENACE, *Dire l'uomo*, p. 18-19.

Fundamentando-se principalmente em Irineu e Atanásio, Tenace discorre sobre a divinização como ação do Espírito Santo⁴⁹³ e, posteriormente, a relaciona com a encarnação do Logos⁴⁹⁴, a ressurreição de Jesus Cristo⁴⁹⁵ e a criação, especialmente a partir da fé no “Deus Pai Criador”⁴⁹⁶, culminando com a análise da dimensão eclesial da divinização⁴⁹⁷ e a apresentação de Maria, Mãe de Deus e da “nova humanidade em Cristo”⁴⁹⁸, “como criatura que esclarece, que torna acessível a todos/as os conteúdos da divinização”⁴⁹⁹.

Finalmente, ressaltamos três autores que não apenas discorrem sobre a deificação em perspectiva trinitária, mas, de modo similar ao que propomos, utilizam novos termos para expressar tal perspectiva de maneira mais contundente. O primeiro deles é **Frederick Crowe**, que, em 1965-1966, ministrou um curso intitulado *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, no Regis College, em Toronto. O oitavo (e último) capítulo desse curso, posteriormente mimeografado e publicado, intitula-se *The trinification of the world*⁵⁰⁰. Ao iniciar tal capítulo, Crowe explica os termos que compõem seu título e justifica o uso do neologismo “trinification”, apresentando uma afirmação semelhante ao que anteriormente havíamos proposto⁵⁰¹:

O ponto aqui é que estamos acostumados a falar da deificação do [ser humano] e do seu mundo, e eu desejo enfatizar o fato de que o único Deus que existe é um Deus triúno, ele se comunica a nós como triúno e, portanto, a deificação do mundo humano é realmente sua “trinificação”⁵⁰².

Crowe esclarece, inicialmente, que o “mundo humano” ao qual ele se refere é “o que conhecemos [...], no qual a Palavra se fez carne e o Espírito de Deus nos foi dado para inundar nossos corações humanos com a caridade”⁵⁰³. Para o autor, a trinificação acontece quando a

⁴⁹³ TENACE, *Dire l'uomo*, p. 58-81.

⁴⁹⁴ TENACE, *Dire l'uomo*, p. 82-111.

⁴⁹⁵ TENACE, *Dire l'uomo*, p. 112-143.

⁴⁹⁶ TENACE, *Dire l'uomo*, p. 185-212.

⁴⁹⁷ TENACE, *Dire l'uomo*, p. 213-233. A respeito desse aspecto, Tenace traz ainda um capítulo sobre a relação entre martírio e divinização (p.144-163), e outro sobre o exemplo dos/as santos/as no processo de deificação (p. 164-184).

⁴⁹⁸ TENACE, *Dire l'uomo*, p. 234-257.

⁴⁹⁹ “[...] come creatura che chiarisce, rende accesibile a tutti il contenuto de la divinizzazione”. TENACE, *Dire l'uomo*, p. 236.

⁵⁰⁰ CROWE, Frederick E. *The Doctrine of the Most Holy Trinity*. Willowdale: Regis College, 1970, p. 178-199.

⁵⁰¹ TEIXEIRA, *A autocomunicação do Deus Triúno e a Confessio Trinitatis*, p. 78-79. À época em que a dissertação de mestrado foi escrita, o texto de Crowe era-nos desconhecido.

⁵⁰² “The point here is that we are accustomed to speak of the deification of man and his world, and I wish to stress the fact that the only God there is is a triune God, he communicates himself to us as triune, and therefore the deification of the human world is really its ‘trinification’”. CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 178.

⁵⁰³ “[...] we are concerned with the human world we know [...], in which the Word was made flesh and the Spirit of God was given us to flood our human hearts with charity; and this is the world whose ‘trinification’ we want to understand”. CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 178.

Trindade “entra no mundo” e a ele se une, “providenciando estruturas permanentes em meio às condições mutáveis da história humana”⁵⁰⁴. Cada pessoa da Trindade entra no mundo “com seu caráter próprio” e sua presença “será significativa para aquelas criaturas racionais a quem eles vierem”⁵⁰⁵: “O Pai virá como Entendimento, o Filho como Palavra, o Espírito como Amor”⁵⁰⁶, ofertando aos seres humanos o entendimento, a palavra e o amor do qual carecem. Na medida que essa oferta é acolhida, será preenchido “o vazio da *imago Dei*”⁵⁰⁷, que se manifesta nos seres humanos pela irracionalidade, pela rebeldia e pelo egocentrismo⁵⁰⁸, e a sociedade se configurará como propiciadora de “companheirismo para confortar a solidão que o espírito humano carrega”⁵⁰⁹.

Sintetizando sua proposta, Crowe afirma ainda que a trinificação – “que o mundo precisa” – conduz à formação da “sociedade como remédio para aquela solidão radical que afeta os espíritos imersos na carne”⁵¹⁰. A sociedade humana – que manifesta a comunhão trinitária – “se dá primeiro na fraternidade humana com o Filho encarnado, depois na *koinonia* do Espírito, pela qual somos unidas/os em uma só igreja, e, por fim, na fraternidade divina, pela qual participamos da filiação eterna”⁵¹¹.

Finalmente, para Crowe, a trinificação significa que, enquanto cada ser humano em particular, sob a ação do Espírito Santo, se orienta “em direção à plenitude da vida celestial com o Pai” à imitação do Filho encarnado, a humanidade avança na história, modificando continuamente as instituições em vistas a alcançar uma melhor configuração da “família de um só Pai”⁵¹².

⁵⁰⁴ “[...] provides permanent structure in the changing conditions of human history”. CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 191

⁵⁰⁵ “[...] this will be meaningful for those rational creatures to whom they come”. CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 185.

⁵⁰⁶ “The Father will come as Understanding, the Son as Word, the Spirit as Love”. CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 185.

⁵⁰⁷ CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 185.

⁵⁰⁸ CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 179-185. O último termo não é usado pelo autor. Ele se refere à negação da necessidade de outros/as e à solidão.

⁵⁰⁹ “[...] a society that provides fellowship to comfort the loneliness that human spirit it”. CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 185.

⁵¹⁰ “[...] societas in remedium illius solitudinis radicalis quae afficit spiritus immorsos in carne”. CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 195. Ao final do capítulo, Crowe apresenta uma síntese do exposto a modo de tese, escrita em latim.

⁵¹¹ “[...] primo in fraternitate humana cum Filio incarnate, dein in *koinonia* Spiritus qua unimar in una ecclesia, denique in fraternitate divina qua participanus filiationen aeternam”. CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 195.

⁵¹² CROWE, *The Doctrine of the Most Holy Trinity*, p. 195.

Em uma abordagem da deificação em que seu aspecto escatológico é ressaltado⁵¹³, **Gisbert Greshake** fala da “trinitarização”⁵¹⁴ como meta da criação⁵¹⁵. Segundo o autor, “Deus é *communio*” e é vivendo em comunhão que os seres humanos expressam a imagem divina e se fazem cada vez mais semelhantes à Trindade⁵¹⁶. Essa comunhão possui uma dupla orientação: “é comunidade com Deus e também comunidade com os demais seres humanos, e inclusive com a criação inteira”⁵¹⁷. E o destino humano último é “converter-se no que Deus é desde sempre – comunidade, intercâmbio de vida – para participar, de uma vez por todas, na consumada *communio* do Deus trinitário”⁵¹⁸.

Greshake explicita que o ser humano foi criado com “uma disposição e um chamado à *communio* – e nisso consiste, no fim das contas, o ‘ser imagem de Deus’”⁵¹⁹. Essa disposição, estabelecida ontologicamente, deve, no entanto, ser assumida em liberdade⁵²⁰. Isso se dá quando o ser humano “se familiariza com ambas as formas de *communio*”, escapando do “narcisismo original” do pecado, isto é, vencendo a tendência egocêntrica, e se introduzindo “cada vez mais na rede da comunidade (com Deus e com o/a próximo/a)”⁵²¹. Na medida em que se familiariza com esse ambiente vital de comunhão, o ser humano passa, então, a cooperar ativamente para

⁵¹³ O autor não usa “deificação”, mas fala que o ser humano, criado à imagem e semelhança do Deus trinitário, tem como destino último “tornar-se o que Deus é desde sempre” (GRESHAKE, Gisbert. *Creer en el Dios Uno y Trino: Una clave para entenderlo*. Santander: Sal Terrae, 2002. p. 55-56).

⁵¹⁴ Em alemão, o termo originalmente usado pelo autor é “trinitarisierung” (GRESHAKE, Gisbert. *Der Dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. 3.ed. Freiburg: Herder, 1998, p. 296; GRESHAKE, Gisbert. *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott*. 5.ed. Freiburg: Herder, 2008, p. 53-60).

⁵¹⁵ GRESHAKE, *Creer en el Dios Uno y Trino*, p. 55-63. Consultar também GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino: Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, p. 353-361. Na parte final de sua obra *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, Leonardo Boff traz também uma breve reflexão sobre a “criação trinitarizada”. O autor ressalta que a criação (ou o universo) se orienta para a Trindade e que essa orientação a tornará, na plenitude escatológica, uma “criação trinitarizada”: “A criação para sempre estará unida ao mistério da vida, do amor e da comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo [...]. É a festa dos redimidos. É a dança celeste dos libertos. É o convívio dos filhos e filhas na pátria e no lar da Trindade com o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Na criação trinitarizada, brincaremos e louvaremos. Louvaremos e amaremos a cada uma das divinas Pessoas e a comunhão entre todas elas. E seremos por elas convidados a amar e a louvar, a brincar e a cantar, a bailar e a adorar pelos séculos dos séculos, amém. Agora, enfim, haverá a verdadeira história da Trindade na criação e da criação na Trindade. O que estava fora será introduzido para dentro; o que estava dentro foi comunicado para fora. Fora e dentro estarão em perpétua comunhão, comunhão que é o mistério da própria Trindade” (BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. São Paulo: Vozes, 1988, p. 169).

⁵¹⁶ GRESHAKE, *Creer en el Dios Uno y Trino*, p. 55.

⁵¹⁷ “[...] es comunidad con Dios y también comunidad con los demás seres humanos, e incluso con la creación entera”. GRESHAKE, *Creer en el Dios Uno y Trino*, p. 56.

⁵¹⁸ “[...] convertirse en lo que Dios es desde siempre – comunidad, intercambio de vida – para tener parte de una vez por todas en la consumada *communio* del Dios trinitario”. GRESHAKE, *Creer en el Dios Uno y Trino*, p. 56.

⁵¹⁹ GRESHAKE, *Creer en el Dios Uno y Trino*, p. 57.

⁵²⁰ GRESHAKE, *Creer en el Dios Uno y Trino*, p. 57.

⁵²¹ GRESHAKE, *Creer en el Dios Uno y Trino*, p. 56-57. De modo breve, Greshake explicita ainda como essa *communio* se relaciona com categorias e imagens bíblicas, tais como aliança, diversidade de seres na criação, unidade entre Jesus e o Pai, e entre Jesus e suas/seus discípulas/os, banquete nupcial aberto a todos/as, corpo de Cristo (GRESHAKE, *Creer en el Dios Uno y Trino*, p. 57-61).

que toda a criação alcance sua meta: a *communio* com Deus, a trinitarização⁵²², isto é, “a convergência de muitos e do plural rumo à unidade entre todos/as e com Deus”⁵²³.

Destacamos ainda a **Eduard Borysov**, que sugere a substituição do termo *theōsis* pela expressão “*triadosis*”⁵²⁴. Em um estudo sobre a relação entre a deificação e a noção paulina de “união com Cristo”⁵²⁵, o autor busca explicitar a dimensão trinitária da *theōsis*. Borysov ressalta que, em geral, a deificação tem sido abordada em perspectiva cristológica e/ou antropológica, o que acarreta uma identificação, por parte das/os biblistas, da *theōsis* “com o ensinamento de Paulo sobre a união com Cristo e a transformação moral daqueles/as que estão ‘em Cristo’”⁵²⁶. No entanto, o autor afirma que a *theōsis* é “resultado da ação salvífica da Trindade” e deve, portanto, mais acertadamente, ser denominada “*triadosis*”⁵²⁷.

Assim sendo, ao mesmo tempo em que visa escapar da tradicional visão antropocêntrica da soteriologia paulina, oferecendo uma leitura “teocêntrica e até mesmo trinitariocêntrica”⁵²⁸, Borysov se propõe também a atingir outro objetivo:

Este livro buscará redefinir a noção prévia [de *theōsis*, explicitando-a] como um projeto essencialmente trinitário, por meio do qual as/os crentes experimentam a transformação conforme à imagem do Deus triúno, não apenas de Cristo ou de uma nova humanidade⁵²⁹.

Para tanto, o autor inicia seu percurso retomando as principais abordagens da *theōsis*, desde a Patrística até Gregório Palamas, dividindo-as em quatro, às quais denomina *apotheosis*, *christosis*, *triadosis* e *energeosis*⁵³⁰. As denominações propostas se referem a ênfases ou matizes priorizados por cada grupo, sendo esses, respectivamente, “deificação por meio da imitação e da obtenção dos atributos de Deus”, “deificação em categorias de união com o Filho de Deus encarnado, que deifica em si mesmo toda a raça humana”, “deificação como processo

⁵²² GRESHAKE, *Creer en el Dios Uno y Trino*, p. 56.

⁵²³ “[...] la convergencia de muchos y de lo plural hacia la unidad entre todos y con Dios”. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino*, p. 357.

⁵²⁴ O raciocínio de Borysov é similar ao nosso quando propomos o uso de “trinificação”. No entanto, o autor forja seu termo a partir do grego, e não do latim.

⁵²⁵ BORYSOV, Eduard. *Triadosis: Union with the Triune God: Interpretations of the Participationist Dimensions of Paul's Soteriology*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2019.

⁵²⁶ “[...] biblical scholars often identify theosis with Paul's teaching on union with Christ and moral transformation of those, who are ‘in Christ’”. BORYSOV, *Triadosis*, p. 2. O autor aponta ainda para a carência – que ele pretende suprir – de um estudo da visão trinitária de Paulo e de suas implicações soteriológicas (BORYSOV, *Triadosis*, p. 2-3).

⁵²⁷ BORYSOV, *Triadosis*, p. 2.

⁵²⁸ BORYSOV, *Triadosis*, p. 2.

⁵²⁹ “This book will seek to redefine the former notion as an essentially trinitarian project, whereby believers experience transformation into the image of the triune God, not merely Christ or a new humanity”. BORYSOV, *Triadosis*, p. 3.

⁵³⁰ BORYSOV, *Triadosis*, p. 18-83.

de integração na vida das relações trinitárias”, “deificação pela participação nas divinas energias”⁵³¹.

Posteriormente, Borysov examina a compreensão da *theōsis* no período da Reforma⁵³², indicando que “*triadosis* fornece uma lente útil para ler Lutero e Calvino de uma nova maneira”⁵³³. A seguir, o autor se debruça sobre “o modelo trinitário relacional” baseado principalmente na noção de “pessoalidade”, proposto por John Zizioulas, como um fundamento adequado para a reflexão atual sobre a deificação⁵³⁴. Finalmente, retoma e analisa alguns estudos contemporâneos sobre a teologia paulina à luz da *theōsis*⁵³⁵, apontando seus avanços e seus limites, especialmente no que se refere a um excessivo cristocentrismo, que “enfraquece a dimensão trinitária e o papel do Pai e do Espírito na teologia de Paulo”⁵³⁶.

Ao final de seu percurso, Borysov conclui:

Se o ser humano foi criado à imagem do Deus triúno, então a realização dessa imagem significa que as pessoas são salvas e transformadas em comunhão com outras pessoas divinas e humanas. Os/as crentes experimentam a transfiguração não à semelhança de Deus como um ser divino abstrato, mas à semelhança de um Deus pessoal, que é Trindade. Parafraseando um *dictum* patrístico: [o] ser humano foi criado à imagem da comunidade divina para alcançar, pela graça, a semelhança com as pessoas divinas, na comunidade de pessoas humanas em igualdade, a Igreja. Esta é a natureza da *triadosis*, que não constitui uma violação do status divino de identidade, mas uma verdadeira comunhão de pessoas⁵³⁷.

Embora a reflexão de Borysov seja promissora, seu estudo, porém, não chega, como ele próprio aponta, “ao desenvolvimento construtivo do novo conceito de *triadosis*”⁵³⁸. De modo similar, Greshake afirma a trinitarização da criação como sua meta e a define como um avançar em direção à plena comunhão com Deus e com as/os demais. No entanto, sua exposição se restringe à dimensão da *communio*, sem que outros possíveis aspectos da trinitarização sejam desenvolvidos. O mesmo poderíamos dizer do curso oferecido por Frederick Crowe em que o

⁵³¹ BORYSOV, *Triadosis*, p. 18-19.

⁵³² BORYSOV, *Triadosis*, p. 84-122.

⁵³³ “[...] *triadosis* provides a useful lens for reading Luther and Calvin in a fresh way”. BORYSOV, *Triadosis*, p. 195.

⁵³⁴ BORYSOV, *Triadosis*, p. 123-148.

⁵³⁵ BORYSOV, *Triadosis*, p. 149-194.

⁵³⁶ BORYSOV, *Triadosis*, p. 193.

⁵³⁷ “If human being were created in the image of the triune God, then the realization of this image means people are saved and transformed in communion with other persons divine and human. Believers experience transfiguration not in the likeness of God as an abstract divine being, but in the likeness of a personal God, who is Trinity. To rephrase a patristic *dictum*: a human being was created in the image of the divine community to achieve by grace likeness to the divine persons in the community of equal human persons, the church. This is the nature of *triadosis*, which is not an infringement on divine status of identity, but a true communion of persons”. BORYSOV, *Triadosis*, p. 197.

⁵³⁸ BORYSOV, *Triadosis*, p. 198.

neologismo “trinificação” é proposto: não há um esclarecimento significativo que elucide em que consiste dita trinificação.

É, portanto, essa a explicitação que pretendemos realizar no capítulo que se segue. Para isso, teremos presente tanto a teologia trinitária desenvolvida na primeira parte desta pesquisa quanto a retomada histórica sobre a doutrina da *theōsis* apresentada neste capítulo. Ainda que tenha sido um longo itinerário – que poderia, por isso, parecer um desvio demasiado extenso em nosso percurso –, entendemos ser de grande valia ter-nos colocado à escuta da tradição cristã relativa à deificação nesse movimento habitualmente denominado, no fazer teológico, como *auditus fidei*. Tal escuta faz-nos reconhecer que a doutrina da *theōsis* é resultado do trabalho reflexivo de muitas pessoas, dentre as quais se destacaram Atanásio, Cirilo de Alexandria, Dionísio, o Areopagita, Máximo, o Confessor, Gregório Palamas.

Além disso, percebemos a diversidade de enfoques e matizes que a temática adquiriu tanto em diferentes momentos da história quanto pela especificidade de perspectivas que levam a marca de suas/seus autoras/es. Sem negar tal diversidade, notamos também alguns denominadores comuns, tais como a intrínseca associação entre a *theōsis* e a encarnação do Verbo de Deus, a relação entre deificação e os sacramentos, especialmente o batismo e a eucaristia, e a importância de uma vida moralmente acorde com o Evangelho para que os seres humanos sejam deificados.

Finalmente, como assinalamos previamente, chama a atenção que a ligação da deificação com a Trindade não seja tão frequente, destacando-se, na contramão dessa tendência, alguns nomes, como Orígenes, Dídimos, o Cego e Cirilo de Alexandria, e, mais recentemente, Christos Yannaras, Catherine LaCugna, Michelina Tenace, Gisbert Greshake e Eduard Borysov. Situando-nos, portanto, no influxo da retomada contemporânea do interesse teológico na deificação, bem como no horizonte da revitalização da doutrina trinitária, que abordamos previamente, passaremos, agora, a expor nossa proposta de “renomeação” da *theōsis* como trinificação, explicitando não se tratar, porém, de mera mudança de nomenclatura, mas de um novo enfoque, cujos matizes pretendem aportar elementos significativos ao estudo da deificação na atualidade.

7 A TRINIFICAÇÃO DAS/OS BATIZADAS/OS EM NOME DO PAI, DO FILHO E DO ESPÍRITO SANTO

Nossa reflexão deste capítulo, como previamente mencionamos, pressupõe a teologia trinitária que elaboramos na primeira parte desta investigação, tanto no que se refere à sua abordagem feminista quanto na ênfase dada à pessoalidade como categoria fundamental da reflexão teológica sobre a Trindade. Diante disso, recordamos que “a doutrina da Trindade [...] é normativa para o que pensamos que uma pessoa é, para onde situamos a imagem de Deus e para o que consideramos ser o plano providencial de Deus na economia da redenção”¹. Além disso, reafirmamos que “a doutrina da Trindade insiste que a relacionalidade, e não a solidão e muito menos o sexo biológico, está no cerne do que significa ser uma pessoa”². Consideramos, ainda, que tal doutrina “está inevitavelmente ligada à práxis da fé cristã, à forma de vida apropriada à economia de Deus”³.

Com esses elementos presentes, iremos desenvolver, a seguir, nossa proposta teológica a respeito da trinificação. Iniciaremos a exposição com algumas considerações a respeito do sacramento do batismo-crisma⁴, considerando-o em uma perspectiva trinitária (7.1). Posteriormente, elucidaremos como a trinificação se expressa em uma configuração peculiar com o Filho (7.2), o Espírito Santo (7.3) e o Pai (7.4). Nossa reflexão culminará – como seria o esperado em uma teologia trinitária compreendida como ontologia da relação – com uma explicitação da nova relacionalidade trinificada à imagem do Deus Triúno (7.5).

7.1 “Há uma só fé, um só batismo” (Ef 4,5)

O batismo – ou o batismo-crisma – é o marco inicial da vida cristã. A celebração desse sacramento, assim como toda ação litúrgica, constitui – conforme explica LaCugna – um *locus theologicus*, isto é, um espaço-tempo “em que o mistério d[o] Deus [Triúno], o mistério da

¹ “The doctrine of the Trinity [...] is normative for what we think a person is, where we locate the image of God and what we think is God’s providential plan in the economy of redemption”. LACUGNA, Catholic Women As Ministers and Theologians, p. 247.

² “The doctrine of the Trinity insists that relationality, not solitariness and least of all biological sex, is at the heart of what it means to be a person”. LACUGNA, Catholic Women As Ministers and Theologians, p. 247.

³ “[...] is unavoidably bound up with the praxis of Christian faith, with the form of life appropriate to God’s economy”. LACUGNA, *God for Us*, p. 381.

⁴ Conforme indicamos anteriormente (Introdução Geral, p. 31), o termo composto batismo-crisma é usado por Francisco Taborda. LaCugna, por sua vez, refere-se mais comumente ao batismo e, em algumas poucas ocasiões, faz também referência à crisma, em geral, associando-a ao batismo.

theologia se acerca por meio da economia⁵. Por outro lado, pelas liturgias da fé cristã, “fazemos memória da *oikonomia*, nela adentramos e a celebramos, e assim somos transformados/as pelo mistério da *theologia*”⁶. Assim como LaCugna, Francisco Taborda também expressa a relação intrínseca entre a revelação trinitária, a vida cristã e os sacramentos:

A vida cristã tem [...] estrutura trinitária, porque a autocomunicação de Deus à humanidade é trinitária. Nem poderia ser de outra forma. Se Deus se autocomunica, só pode fazê-lo como é em si mesmo, como Trindade, senão não se estaria comunicando a si mesmo, mas a outra realidade que não ele! Os sacramentos, por sua vez, na qualidade de celebrações da vida cristã, não poderiam deixar de refletir a estrutura da vida que festejam. Também eles têm estrutura trinitária, em especial o batismo-crisma, que se realiza, conforme a tradição mais antiga, na confissão de fé trinitária. Se hoje a profissão de fé não acontece mais no ato mesmo do banho batismal, antecede-o imediatamente, e a fórmula “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” retoma, no momento do banho, a confissão do Deus Trino⁷.

A nomeação trinitária realizada durante o batismo é de vital importância para nossa reflexão. É “do Batismo em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo [que] brota a identidade do Povo de Deus”⁸. Ser batizadas/os em nome do Deus Triúno significa “viver em nome de outro”, “apropriar-se de sua história pessoal e identidade relacional”⁹, que “evoca toda a história do amor criativo, comprometido em aliança, encarnado e inabitador”¹⁰ da Trindade.

Pelo batismo, somos transformadas/os em uma “nova criação”, o que significa que somos introduzidas/os em um relacionamento justo e correto com Deus e umas/uns com as/os outras/os. O batismo é o sinal visível de nossa vocação comum à santidade e à amizade com Deus, bem como um sinal de que pertencemos a uma comunidade e a uma tradição¹¹.

⁵ “Liturgy is a *locus theologicus* in the sense that it is one place in which the mystery of God, the mystery of *theologia* is approached through the economy”. LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p.7.

⁶ “[...] we remember, enter into, celebrate *oikonomia*, and so are transformed by the mystery of *theologia*”. LACUGNA, Can Liturgy ever again become a Source for Theology?, p.7.

⁷ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 55-56. Em uma abordagem eminentemente trinitária, o autor estrutura sua reflexão sobre o batismo-crisma a partir de três eixos, considerando-o como sacramento de fé, de conversão e de iniciação.

⁸ SÍNODO DOS BISPOS. *Para uma Igreja sinodal*: comunhão, participação, missão. Documento final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. Roma: 2024. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/POR---Documento-finale.pdf. Acesso em: 22 jul. 2025. n. 15.

⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 404.

¹⁰ “[...] recalls the whole history of creative, covenanted, incarnate and indwelling love”. LACUGNA, *Making the Most of Trinity Sunday*, p. 211.

¹¹ “Through baptism we are made into a ‘new creation’, which means that we are brought into right relationship with God and with each other. Baptism is the outward sign of our common vocation to holiness and friendship with God, as well as a sign that we belong to a community and a tradition”. LACUGNA, *Making the Most of Trinity Sunday*, p. 211.

Conforme explica Schüssler Fiorenza, “ao contrário da iniciação em cultos místicos – que geralmente não tinha consequências sociais – o batismo cristão realiza tanto a salvação individual quanto a iniciação em uma comunidade, em uma associação religiosa”¹². Ao receber novos/as membros/as, a comunidade cristã “é ‘reiniciada’ em sua identidade, questionada em sua fidelidade, renovada por novas forças”¹³. Por sua vez, “a pertença à Igreja, efeito do batismo-crisma, não é algo estático, passivo, [...] que não compromete mais que accidentalmente e não impõe maior responsabilidade. Pertença à Igreja é [...] participação na missão de Cristo de implantar o Reino [de Deus] pela graça do Espírito”¹⁴.

Além disso, uma vez que “o batismo-crisma não é mero fato do passado”, mas “é graça permanente, exigência constante a ser sempre revivescida”, o sacramento “com a graça que lhe é própria, permanece o ponto de referência constante da vida cristã”¹⁵. Desse modo, “a caminhada de fé, conversão e iniciação ao mistério de Deus não cessa” com a celebração litúrgica, mas se estende por toda a vida¹⁶.

Como recorda Taborda, “as narrações batismais dos Atos dos Apóstolos mostram que para ser admitido ao batismo é necessário ter ouvido a mensagem do Evangelho e tê-la aceito na fé”¹⁷. Essa fé, condensada no Credo¹⁸, une aqueles e aquelas que a professam, porque, de fato, “há uma só fé, um só batismo” (Ef 4,5), celebrado em nome de “um só Espírito”, “um só Senhor” e “um só Deus e Pai de todos/as” (Ef 4,4-6)¹⁹.

Ora, a fé, cujo início se celebra como dom no batismo-confirmação²⁰, é fé na Boa-Nova de que Deus é o Deus do Reino, a quem Jesus, na força do Espírito, por sua

¹² “Unlike initiation into mystery cults – which usually had no social consequences – Christian baptism accomplishes both individual salvation and initiation into a community, into a religious association” (SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her*, p. 214).

¹³ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 215.

¹⁴ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 241.

¹⁵ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 29.

¹⁶ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 29.

¹⁷ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 55.

¹⁸ “While no one creed contains everything there is to say about faith, creeds generally strive to present the essentials. Typically they are structured according to a trinitarian ground plan, an arrangement that reflects what Christians believe about the God who redeems us through Jesus Christ in the power of the Holy Spirit” (LACUGNA, *The First Presentation*, p. 2).

¹⁹ “This section of Ephesians 4 [v. 1-16] focuses on what unites the *ekklēsia*, the assembly of people, while at the same time acknowledging their differences [...]. The first three declaration of oneness – one body, one spirit, one hope – explicate the recipients’ calling. This calling constitutes the communal body or corporation enlivened by the one Spirit or breath. [...] The Spirit is fundamental for the life of community. [...] Exegetes agree that formulaic expression ‘one Lord, one faith, one baptism’ seems to be at home in the baptismal discourse, to which Ephesians refers throughout the letter [...]. In this context one faith probably refers to baptismal declaration. The climax of this section is the confession, ‘one God and father of all who is above all and through all and in all’. It acknowledges G*d as ‘father of all things who is permeating all things’” (SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Ephesians*. Collegeville, PA: Liturgical Press, 2017. p. 49, 51-52).

²⁰ “A celebração da fé só pode acontecer depois de ouvida e aceita a pregação. Assim o batismo-crisma celebra a vocação à fé, o chamado acolhido e aceito pelo próprio batizando, caso seja adulto, ou, no batismo de uma criança,

vida, morte e ressurreição, revelou como Pai. A notícia boa é a de que, construindo o Reino de Deus, pelo caminho de Jesus, somos animados pelo Espírito e assim incluídos na própria vida do Deus do Reino²¹.

Para LaCugna, o Reino de Deus é “a forma de vida da economia divina” e o que experimentamos e vivenciamos na *oikonomia* é “a própria vida de Deus”, à qual o batismo nos incorpora²². Se, por um lado, “o batismo é um dom escatológico, uma antecipação do verdadeiro destino de toda a criação, uma promessa do que é viver no reino de Deus”²³, por outro, pelos sacramentos da iniciação²⁴, as/os cristãs/ãos são verdadeiramente introduzidas/os “no lar comum, na partilha da vida divina e humana”²⁵. Iniciadas/os na vida trinitária à qual aderem pela fé, as/os batizadas/os tornam-se “participantes da natureza divina” (2Pd 1,4) e são dotadas/os de “poder” para “viver em relação justa e correta com Deus, [consigo] mesmas/os e com as/os outras/os”²⁶.

Confessar um só batismo e um só Deus e Pai é potencialmente um forte protesto e um signo contrário ao patriarcado, bem como ao racismo e a qualquer outro tipo de falsa valorização de algumas pessoas em detrimento de outras. Confessar um só batismo exigiria um ato coletivo de humildade, pelo qual começariam a nos ver muito mais como semelhantes do que como dessemelhantes daqueles/as que são diferentes de nós, têm opiniões diversas ou praticam costumes distintos. Começariam a nos ver na universalidade da nossa humanidade, onde a graça irrompe e dissiparia as divergências. Confessar um só batismo é, na verdade, uma receita para o amor compassivo. Como

pelos pais e padrinhos, que se comprometem a educá-la no caminho da fé” (TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 55).

²¹ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 55.

²² LACUGNA, *God for Us*, p. 382.

²³ “Baptism is an eschatological gift, a foretaste of the true destiny of all creation, a promise of what it is like to live in the reign of God”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 247.

²⁴ De fato, como afirma o Documento Final do Sínodo sobre a Sinodalidade, “não é possível compreender plenamente o Batismo senão no âmbito da Iniciação Cristã, isto é, do itinerário através do qual o Senhor, mediante o ministério da Igreja e o dom do Espírito, nos introduz na fé pascal e nos insere na comunhão trinitária e eclesial” (SÍNODO DOS BISPOS, *Para uma Igreja sinodal*, n. 24). Por isso, seria também oportuno relacionar a trinificação com a eucaristia e com a crisma. No entanto, optamos aqui por privilegiar a reflexão à luz do batismo por duas razões fundamentais. Por um lado, o batismo é o sacramento priorizado por LaCugna; por outro, tal reflexão prepara o terreno para a temática da “igualdade batismal”, a que nos referiremos no próximo capítulo. Ainda assim, registramos duas citações de LaCugna em que a autora menciona os sacramentos da iniciação de modo mais amplo: “In baptism and chrismation, the Spirit joins us to Jesus Christ, to his life and death, to his way of being with others, to his total reliance on God. In the Eucharist, we recall, give thanks for, and celebrate the true union of divine and human, and, as the bread and wine signify outwardly we ‘receive’ into our bodies this communion. These sacraments of initiation are means by which the Spirit divinizes person, incorporating us into the very life of God by uniting us with Jesus Christ” (LACUGNA, *God for Us*, p. 296-297); “The church’s mission is expressed in its sacramental life. Sacraments initiate us into the life of God, heal division and sin, and signify service in the reign of God. [...] In baptism we take on ourselves the very name of God; in the Eucharist we receive the Body of Christ and go forward to ‘love and serve’ God and the people of God’s household” (LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682). Consultar também, a respeito da eucaristia: LACUGNA, *God for Us*, p. 405-406.

²⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 403.

²⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 404.

Deus, o indivíduo cristão deve ser capaz de ir além de si mesmo para abraçar até mesmo a/o inimiga/o²⁷.

No entanto, a realidade de pecadoras/es “é o chão, onde nos encontramos ao sermos chamados à fé”²⁸. Por isso, o batismo-crisma – e toda a vida cristã – implica conversão, pois “abraçar a fé supõe uma mudança radical na vida humana”²⁹. Supõe morrer para o pecado e viver para Deus, em Cristo Jesus (Rm 6,11). Supõe adesão ao Deus Triúno e ao seu modo de ser e atuar. “O Pai, origem sem origem, é o verdadeiro Deus em oposição a todos os ídolos que o ser humano constrói por sua falta de fé”³⁰. Por isso, “a conversão dos ídolos ao Deus vivo e verdadeiro é uma passagem da morte à vida, do pecado à graça, da lei à liberdade. É libertação para que o ser humano assuma a história segundo o projeto de Deus”³¹, segundo a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, em um caminho de verdadeiro seguimento.

No percurso da vida cristã, a “existência em Cristo” se traduz em “existência pascal” e, destarte, a conversão significa “entrar no mistério pascal de Cristo, para passar com ele ao Pai, no Espírito Santo”³². Essa “passagem” implica “aceitar na fé o mistério pascal e aceitar participar dele”, o que “só é possível se nos é dada a mesma liberdade de Cristo, seu Espírito [...]. Não por acaso, Pentecostes é uma dimensão do mistério pascal de Cristo, o seu fecho e desfecho”³³.

No contexto da ontologia da relação, a dinâmica de conversão humana supõe considerar que “o pecado capital, o pecado que está na raiz de todo pecado (incluindo, mas não se reduzindo ao orgulho) é tudo o que nos liga a [uma] existência pré-pessoal, impessoal ou antipessoal: a negação de que somos pessoas de e para Deus, de e para as/os outras/os”³⁴. Por isso, o batismo-crisma, como sacramento que nos introduz na vida trinitária, é “a ação ontológica e sacramental que transforma solidão e separação em comunhão. A ‘mudança

²⁷ “To confess one baptism and one God and Father is potentially a strong protest against and countersign to patriarchy, as well as to racism and every other kind of false valuation of some persons over others. To confess one baptism would require a collective act of humility by which we would begin to see ourselves as much more like than unlike those who are different from us, have different opinions, or practice different customs. We would begin to see ourselves in the commonness of our humanity, where grace breaks in and scatters disagreements. To confess one baptism is, in effect, a recipe for compassionate love. Like God, the Christian individual should be able to reach beyond one’s own self to embrace even the enemy”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 249-250.

²⁸ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 79.

²⁹ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 79.

³⁰ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 79.

³¹ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 96.

³² TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 97-98.

³³ TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 105.

³⁴ “The cardinal sin, the sin that lies at the root of all sin (including but not reducible to pride) is whatever binds us to prepersonal or impersonal or antipersonal existence: the denial that we are persons from and for God, from and for others”. LACUGNA, *God for Us*, p. 383.

ontológica’ do batismo é radical: afirmamos viver agora não *de* nós mesmos/as, mas *de* Deus, não *para* nós mesmos/as, mas *para* outros/as”³⁵. Ou ainda, como explicita Groppe: “pelas águas do batismo, as pessoas humanas não se tornam Deus, mas a nova relação e comunhão com Deus que deve dar-se a partir do batismo tem significado ontológico e, portanto, pode ser verdadeiramente deificante”³⁶. A esse respeito, retomando a reflexão de Zizioulas, LaCugna esclarece:

A transformação é de fato ontológica, não no sentido de que um tipo de ser se torna outro tipo de ser (a melancia se torna harpa), mas o novo ser produzido pelo batismo é uma nova *pessoa*, um novo ser-em-relação, uma nova capacidade de autotranscendência, uma nova capacidade de autoexpressão erótica, uma nova capacidade de comunhão, uma genuína instância de liberdade³⁷.

Se é verdade que “o batismo tem o poder de criar uma comunidade baseada na interdependência, na mutualidade, no amor recíproco e no autossacrifício”³⁸, também sabemos que “seus frutos [...] são concretizados apenas de forma imperfeita e irregular no curso da história humana”³⁹. Como recorda LaCugna, “por meio do batismo, entregamo-nos à transformação por um poder pessoal [o do Deus Triúno] que promete restaurar em nós a imagem divina desfigurada”⁴⁰. Uma vez que a realidade do pecado acarreta desfiguração tanto pessoal quanto comunitária, “assim como devemos nos tornar ‘uma nova criação’ em Cristo, também a comunidade de Cristo deve adquirir um novo perfil, no qual ‘Cristo é tudo e está em todas/os’ (Cl 3,10)”⁴¹.

³⁵ “[...] the sacramental and ontological act that transforms solitariness and separateness into communion. The ‘ontological change’ of baptism is radical: We claim to live not now from ourselves but from God, not for ourselves but for others”. LACUGNA, *God for Us*, p. 404, grifos nossos.

³⁶ “In the waters of baptism, human persons do not become God but the new relation and communion with God that should follow from baptism have ontological significance and thus can be truly deifying”. GROPPE, From *God for Us* to *Living in the Spirit of God, the Spirit of Christ*, p. 345.

³⁷ “The change is indeed ontological, not in the sense that one kind of being becomes another kind of being (watermelon becomes harp), but the new being produced by baptism is a new *person*, a new being-in-relation, a new capacity for self-transcendence, a new capacity for erotic self-expression, a new capacity for communion, a genuine instance of freedom”. LACUGNA, *God for Us*, p. 404, grifo da autora. Consultar também ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 49-65.

³⁸ “Baptism has the power to create a community based on interdependence, mutuality, and reciprocal love and self-sacrifice”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 238.

³⁹ “Its fruits [...] are realized only imperfectly and unevenly in the course of human history.” LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 247.

⁴⁰ “Through baptism we surrender ourselves to transformation by a personal power that promises to restore in us the disfigured image of God”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 248.

⁴¹ “[...] as much as we are to become ‘a new creation’ in Christ, so too is the community of Christ to acquire a new profile, one in which ‘Christ is all, and in all’ (Col. 3:10)”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 248. Ver seção 7.5.

Por isso, “receber o batismo significa submeter-se à obra transformadora e deificadora do Espírito que nos aperfeiçoa à imagem de Deus”⁴², para que modos de relacionamento sejam reordenados e “padrões alienantes de relacionamento (judeu/ia-grego/a, livre-escravo/a, homem-mulher [...]) [sejam] superados”⁴³.

O batismo também transforma nosso relacionamento com Deus. Pelo Espírito, nos tornamos parte da família de Deus, filhos e filhas de Deus, capazes de nos dirigir a Deus tão intimamente quanto Jesus o fez quando o chamou de “Abba” (Rm 8,15; Gl 4,6). Como filhos e filhas de Deus, somos herdeiros/as de tudo aquilo de que Cristo é herdeiro, inclusive de sermos glorificados/as por Deus⁴⁴.

Em suma, “a liturgia [...] molda a fé trinitária, especialmente nos sacramentos do batismo e da eucaristia, e na recitação comum dos credos cristãos”⁴⁵. Ao mesmo tempo, os sacramentos – e aqui atentamos especialmente para o batismo-crisma – moldam a existência cristã, conformando-a à Trindade. Se, por um lado, como já dito, “a divinização cristã evoca uma teo-logia feita de confissão de fé na Trindade”⁴⁶, por outro, “o batismo significa incorporação à própria vida de Deus”⁴⁷, de modo que nossa identidade passa a estar intimamente ligada à identidade trinitária⁴⁸.

7.2 “Destinou-os a se configurarem com a imagem de seu Filho” (Rm 8,29)

A incorporação humana à vida trinitária, iniciada no batismo-crisma, oferece aos seres humanos a possibilidade de viverem sua existência trinitariamente e, simultaneamente, chamados a se empenharem para que suas vidas manifestem e revelem o Deus Triúno em cuja imagem foram criados. Para as cristãs e os cristãos, viver segundo a fé que professam significa “viver a vida de Deus: viver de e para Deus, de e para outros/as”⁴⁹ e, assim, serem trinificadas/os, isto

⁴² “To undertake baptism means submitting to the transforming and deifying work of the Spirit who perfects us in the image of God”. LACUGNA, The trinitarian mystery of God, p. 187.

⁴³ “Alienating patterns of relationship (Jew-Greek, slave-free, male-female [...]) are overcome”. LACUGNA, The trinitarian mystery of God, p. 187.

⁴⁴ “Baptism changes also our relationship to God. By the Spirit we become part of the family of God, sons and daughter of God able to address God as intimately as did Jesus when he called God ‘Abba’ (Rom. 8:15; Gal. 4:6). As sons and daughters of God we are heirs to everything to which Christ is heir, including being glorified by God”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 247.

⁴⁵ “Liturgy [...] shapes trinitarian faith, especially in the sacraments of baptism and Eucharist, and in the recitation of common Christian creeds”. LACUGNA, The Practical Trinity, p. 679.

⁴⁶ “La divinizzazione cristiana evoca una teo-logia fatta di confessione di fede nella Trinità”. TENACE, *Dire l'uomo*, p. 63.

⁴⁷ “Baptism means incorporation into the very life of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 382.

⁴⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 404.

⁴⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 400.

é, tornarem-se, progressivamente e na medida do que é possível à natureza humana, aquilo que a Trindade é: “perfeitamente pessoal e relacional”⁵⁰.

Assim sendo, “seremos mais semelhantes a Deus quando vivermos nossa pessoalidade de uma maneira que se conforme a quem Deus é”⁵¹. Seguindo a perspectiva de LaCugna, entendemos que “para descobrir as características únicas das pessoas divinas, olhamos para a história da salvação, onde Deus se revelou a si mesmo”⁵² e olhamos especialmente para Jesus Cristo⁵³.

Em Rm 8,28-30⁵⁴, Paulo afirma que Deus, conhecendo-as/os desde sempre, destinou de antemão aquelas/es que são “chamadas/os segundo seu desígnio ($\pi\tau\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$)” “a serem conformes à imagem do seu Filho”. A ideia de uma destinação “prévia” alude à compreensão de que, desde a criação, o ser humano está “pensado” para ser *humano* segundo o que se revela naquele que é a plenitude da humanidade. Segundo explicita Jewett em sua análise da perícope mencionada, a expressão “ $\sigma u\mu\mu\acute{o}\theta\theta\omega\varsigma\ t\bar{\eta}\varsigma\ \epsilon\i k\acute{o}v\omega\varsigma\ t\bar{o}\bar{u}\ v\i o\bar{u}\ a\bar{u}\tbar{o}\bar{u}$ ” (“conformado à imagem de seu filho”) indica “um processo de transformação que começa no batismo, no qual um velho eu é sepultado e uma nova pessoa surge da água para viver doravante em Cristo, que era ele mesmo a imagem de Deus”⁵⁶.

Esse processo de transformação é também mencionado por Paulo em 2Cor 3,1-18. Nessa períope, inicialmente, o Apóstolo afirma que os coríntios são cartas que podem ser lidas por todas/os (2Cor 3,2). Podemos, certamente, estender a afirmação paulina e considerar todas as cristãs e cristãos como tais cartas: “Evidentemente, sois uma carta de Cristo, entregue ao nosso ministério, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações” (2Cor 3,3).

⁵⁰ LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682.

⁵¹ “[...] we will be most like God when we live out our personhood in a manner that conforms to who God is”. LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682.

⁵² “To find out the unique characteristics of the divine persons we look to salvation history, where God has revealed Godself”. LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682.

⁵³ “If we are created in the image of God, and if our destiny is to live forever with this God and with God’s beloved creatures, then what forms of life best enable us to live as Christ lived, to show forth the Spirit of God, and ultimately to be deified? These questions are best answered in light of what is revealed of God’s life in Jesus Christ” (LACUGNA, *God for Us*, p. 378).

⁵⁴ Conforme esclarece Jewett, esses versículos correspondem à conclusão da períope que se inicia em Rm 8,18, constituindo um “clímax quíntuplo que proclama a glória manifesta nos/as crentes” (JEWETT, *Romans*, p. 507).

⁵⁵ “In the context of this pericope, the ‘purpose’ [$\pi\tau\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$] of God relates to the establishment of the new creation, in which the ‘sons of God’ will be ‘revealed’ in a properly responsible role. [...] The second phase of the fivefold climax [v. 29] begins with $\acute{o}\tbar{i}$ (“because”), which connects the last two verses of the pericope with the entirety of v. 28. The climactic development in this verse specifies the “purpose” of v. 28c, namely, the recovery of true sonship, with its attendant impact on the groaning creation. The verbs $\pi\tau\acute{o}\gamma\i n\acute{o}\sigma\kappa\omega$ (“know beforehand”) and $\pi\tau\acute{o}\o\pi\i c\omega$ (“destine beforehand”) reduplicate the prefix from the key term $\pi\tau\acute{o}\theta\epsilon\sigma\i\varsigma$ at the end of v. 28, confirming the connection to the theme of divine purpose” (JEWETT, *Romans*, p. 528).

⁵⁶ “[...] a process of transformation that begins in baptism, in which an old self is buried and a new person arises out of the water to live henceforth in Christ, who was himself the image of God”. JWETT, *Romans*, p. 528-529.

“A expressão ‘escrita em nossos corações’ (v. 2) é uma alusão a Jr 31,31-34, onde Deus diz que uma nova aliança será feita com o povo, com a lei escrita ‘em seus corações’ (v. 33)”⁵⁷. Outras alusões aos textos do AT podem ser ainda identificadas na formulação paulina:

[...] por um lado, [alude-se] às tábuas de pedra que Moisés havia recebido no Monte Sinai, “nas quais o dedo de Deus havia escrito” (Ex 31,18), e, por outro lado, ao contraste entre pedra e carne em Ez 36,26, onde Deus diz que o povo receberá um coração de carne em vez de um coração de pedra⁵⁸.

A imagem proposta por Paulo nos primeiros versículos da perícope, sugere que, nos corações humanos, Deus inscreve a sua teografia⁵⁹ e quer que esta seja lida por todas/os. Entendendo “corações” com seu sentido bíblico mais amplo, ou seja, como sede das decisões, sentimentos e pensamentos, mas também como representação da pessoa inteira⁶⁰, podemos dizer que as tábuas de carne são as vidas humanas, nas quais se pode ler o que Deus inscreve.

A seguir (2Cor 3,4-16), Paulo compara a manifestação de Deus a Moisés no Sinai e a revelação divina da nova aliança, que é obra do Espírito Santo, indicando que, embora glorioso, o ministério da antiga aliança era passageiro e que a compreensão plena do que Deus deu (e dá) a conhecer acontece somente em Cristo, quando o véu da incompreensão e da dureza de coração é removido⁶¹. Finalmente, a perícope nos leva a inferir que, na escrita divina feita nos corações, encontra-se gravada a imagem do Filho, segundo a qual as “cartas vivas” são transformadas de modo a refletir tal imagem: “E nós todos que, com a face descoberta, contemplamos⁶² como num espelho a glória do Senhor, *somos transfigurados* nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor, que é Espírito” (2Cor 3,18, grifo nosso).

⁵⁷ “The expression ‘written on our hearts’ (v. 2) is an allusion to Jeremiah 31:31-34, where God says that a new covenant will be made with the people, with the law written ‘on their hearts’ (v. 33)”. STICHELE, Caroline Vander. 2 Corinthians: Sacrificing Difference for Unity. In: SCHOTTRUFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (Eds.). *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. Grand Rapids/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2012, p. 745.

⁵⁸ “[...] on the one hand, to the stones tablets that Moses had received on Mount Sinai, ‘on which the finger of God had written’ (Exod 31:18), and, on the other hand, to the contrast between stone and flesh in Ezekiel 36:26, where God says the people will be given a heart of flesh instead of a heart of stone”. STICHELE, 2 Corinthians, p. 745.

⁵⁹ O conceito de teografia, embora também se encontre em escritos de Adolphe Gesché, nos foi apresentado por Ulpiano Vázquez Moro: “[Há] marcas de Deus na vida de cada um de nós. Deus escreve em nossas vidas. Na vida de cada um de nós há uma escrita, que podemos ler. Isso é ‘teografia’: não tanto o que está escrito na Bíblia, mas o que Deus escreve no nosso próprio coração” (VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 10).

⁶⁰ BAUER, Johannes Baptist. Coração. In: BAUER, Johannes B. (Dir.). *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988. v.1, p. 219-222.

⁶¹ “The comparison between old and new thus leads to a series of contrasts, with concepts like letter, death, condemnation, and transitoriness at the negative pole and concepts like Spirit, life, justification, and permanence at the positive pole” (STICHELE, 2 Corinthians, p. 746).

⁶² Poderia também traduzir-se como “refletimos” (BÍBLIA de Jerusalém, 2017, p. 2020, nota “e” em 2Cor 3,18).

É interessante notar que o verbo destacado nesse último versículo (*μεταμορφούμεθα/metamorfoúmetha*) é o mesmo que – embora com conjugação distinta – aparece em Mc 9,2 e Mt 17,2, na narração da transfiguração de Jesus (*μετεμορφώθη/metemorfóthē*)⁶³. Seu significado é “mudar de aspecto”, “transformar-se”⁶⁴. Assim como entendemos que Jesus, naquela cena, antecipa a manifestação de sua glória, que se revelará plenamente em sua ressurreição, o uso, no texto paulino, do mesmo verbo – transfigurar – poderia sugerir que há também naquelas/es que são conformadas/os à imagem do Filho, pela ação do Espírito, a manifestação de um resplendor da glória futura. No entanto, consideramos que não é apenas a essa dimensão escatológica que se refere a transfiguração humana à imagem do Filho, o que pode ser inclusive atestado no texto de Rm 8 ao qual nos referimos, conforme explica Jewett: “a transformação é atualmente manifesta, pelo menos em parte [...]; restringir o direcionamento dessa passagem à transformação futura na ressurreição ignora o significado dos verbos aoristas”⁶⁵.

Conforme enfatiza LaCugna, a *theōsis* – diríamos a trinificação – “se realiza na economia”⁶⁶, na história de salvação, no tempo e no espaço das/os humanas/os, que, vindo de Deus e voltando para Deus, vivem na comunhão trinitária, que abarca todas as pessoas, divinas e humanas, e, nelas, toda a criação. Afirmando que “o *telos* da natureza humana é conformar-se à pessoa de Cristo, que une *hipostaticamente* as naturezas humana e divina”⁶⁷, consideramos que “o modo de ser da pessoa deificada em relação consigo mesma, com as/os outras/os, com os bens da terra, com Deus, corresponde ao modo de ser em relação de Jesus”⁶⁸.

De fato, entendemos que as relações são um “meio” privilegiado para que a trinificação aconteça. No “laboratório” relacional, a *Ruah* Divina atua para que, progressivamente, a imagem do Senhor resplandeça na vida daquelas e daqueles que seguem Jesus (2Cor 3,18), transfigurando seu modo de atuar, pensar e sentir segundo a maneira de Cristo (1Jo 2,6; 1Cor 2,16; Fl 2,5). Ao mesmo tempo, na medida em que as relações humanas vão sendo vividas em

⁶³ O verbo *μεταμορφώνω* (*metamorfóno*) é também usado em Rm 12,2: *μεταμορφοῦσθε/metamorfoústhe* (LUBOMIRSKI, Mieczyslaw. L’Esortacione “Vita Consecrata” e transformazione dei credenti ad opera dello Spirito Santo. *Gregorianum*, Roma, v. 78, n. 3, p. 545-554, 1997, p. 546-547).

⁶⁴ LUBOMIRSKI, L’Esortacione “Vita Consecrata” e transformazione dei credenti ad opera dello Spirito Santo, p. 546.

⁶⁵ “The transformation is currently manifest, at least in part [...]; to restrict the bearing of this passage to future transformation in the resurrection overlooks the significance of the aorist verbs”. JWETT, *Romans*, p. 529.

⁶⁶ “*Theōsis* takes place in the economy”. LACUGNA, *God for Us*, p. 297.

⁶⁷ “The *telos* of human nature is to be conformed to the person of Christ who *hypostatically* unites human and divine natures”. LACUGNA, *God for Us*, p. 297, grifo da autora.

⁶⁸ “The deified person’s way of being in relationships with self, with others, with the goods of the earth, with God, correspond to Jesus’ way of being in relationship”. LACUGNA, *God for Us*, p. 297.

conformidade com a relationalidade trinitária, o potencial do ser humano para ser como o Deus Triúno vai sendo modelado, perfilado, acrescido... trinificado.

Uma das possíveis manifestações dessa trinificação pode ser reconhecida em vidas pautadas pela relação filial com o *Abba*. Coerdeiras/os da filiação divina (Rm 8,17), batizadas e batizados recebem do Filho Unigênito o “direito” a serem chamadas/os filhas/os de Deus e de, realmente, o serem (1Jo 3,1)⁶⁹. Como o Primogênito entre muitas/os irmãs/ãos (Rm 8,29), que cresceu em graça, estatura e sabedoria (Lc 2,52), as cristãs e cristãos crescem, ao longo da vida, no aprendizado de tudo receber do Pai e tudo oferecer ao Pai, vivendo uma existência filial conformada à do Filho (Mt 11,27a; Lc 10,22a; Jo 3,35; Jo 13,3; Jo 16,15a; Jo 17,10).

Além disso, considerando que, “de acordo com Calcedônia, podemos descrever Jesus Cristo como aquele que, pelo poder do Espírito de Deus, vive a partir de um centro [que é] Deus e, ao viver assim, cumpre o que significa ser humano”⁷⁰, viver descentradas/os de si mesmas/os e centradas/os naquele que é a “Origem sem Origem” das existências humanas é também um sinal da trinificação que vai sendo realizada em nós⁷¹. Esse modo de viver constitui o que LaCugna nomeia como “teonômico”⁷².

Como afirmamos previamente, “toda a existência de Jesus foi identificada com a de Deus por meio do serviço e do cuidado com outros/as, até o ponto de entregar sua própria vida”⁷³. Por isso, a trinificação se traduz também em um modo de existir em que o serviço (não a subserviência) é característica marcante. Assim como Jesus, o Mestre e Senhor, que veio para servir e não para ser servido, também quem o segue e vai sendo conformada/o a ele deve fazer como ele fez (Mc 10,45; Jo 13,13-15), pois “o servo não é maior do que o seu senhor” (Jo 13,16b), que esteve “no meio de vós como aquele que serve” (Lc 22,27). “Nossas vidas só têm sentido na medida em que servem ao evangelho. [...] No reino de Deus, o/a primeiro/a será o/a

⁶⁹ “O Batismo é o fundamento da vida cristã, porque introduz todos no maior dom: ser filhos de Deus, isto é, participantes da relação de Jesus com o Pai no Espírito. Não há nada mais elevado do que esta dignidade, igualmente dada a cada pessoa, que nos faz revestir de Cristo e ser enxertados nele como ramos na videira” (SÍNODO DOS BISPOS, *Para uma Igreja sinodal*, n. 21).

⁷⁰ “In accord with Chalcedon, we might describe Jesus Christ as the one who, by the power of the Spirit of God, lives out of a center in God, and in so living, fulfills what it means to be human”. LACUGNA, Jesus in Trinitarian Perspective, p. 83.

⁷¹ “Putting on Christ in baptism, creates the possibility that we, too, may become *enhypostasized*, living entirely out of a center in God, living entirely as Christ, deified by the Spirit of God, Spirit of Christ” (LACUGNA, Jesus in Trinitarian Perspective, p. 83, grifo da autora).

⁷² Ver capítulo 3, seção 3.2.1, p. 134-135; e capítulo 5, seção 5.5, p. 217.

⁷³ “Jesus’ whole reality was identified with God’s through serving and caring for others, even to the point of giving up his own life”. LACUGNA, *God for Us*, p. 294. Ver capítulo 3, seção 3.3.4, p. 134-135.

último/a, quem serve será a/o maior [...] O serviço às-aos demais, especialmente por parte de mestres/as e líderes, é necessário na casa de Deus”⁷⁴.

Entendemos que essas vidas a serviço – que, como bem expressa LaCugna, são um modo de glorificar a Deus⁷⁵ – são continuadoras da messianidade de Jesus Cristo. Reafirmando a unidade em Cristo de “todos/as aqueles/as que bebem do mesmo Espírito”, Johnson assevera que “a história do profeta e amigo de Sofia, ungido como Cristo, {prolonga-se, no tempo, como a história} do Cristo total, *christa e christus* {em semelhança}”⁷⁶.

Ademais, na abertura às-aos demais que visa a comunhão, sinal inequívoco da trinificação, há duas manifestações particularmente significativas, que poderiam ser consideradas “medidas” da configuração das/os batizadas/os com Jesus Cristo: a acolhida às-aos marginalizadas/os e o amor às-aos inimigas/os. Atuar assim supõe certamente aderir à verdadeira liberdade cristã, rejeitando, como Jesus, “leis, costumes, convenções que situam regras acima de pessoas”⁷⁷. A esse respeito, LaCugna pondera:

Jesus é [...] plenamente humano, com uma personalidade única que emerge no relacionamento com seu pai e sua mãe, seus parentes, amigos/as e adversários/as. Sua vida de liberdade, serviço (não subserviência) às-aos outras/os, devação às-aos marginalizadas/os, sua disposição de morrer pelas/os demais, é o suprassumo de como devemos viver⁷⁸.

Superando em si mesmo toda barreira à comunhão, Jesus Cristo “perdoou pecados, expulsou demônios, curou toda doença e aflição”, “comeu com pecadores/as, coletores de impostos, e leprosas/os”, “conversou com mulheres”, “redesenhou os limites de família, vizinhança e lar”, “incluiu mulheres entre seus/as discípulos/as”⁷⁹. De fato, “em sua vida adulta, o próprio Jesus não tinha um lar; durante seu ministério, ele não pertencia à casa de outra pessoa e não era o chefe patriarcal proprietário de uma casa com esposas, escravos/as e filhos/as”⁸⁰. Todas essas “particularidades” do modo de vida escolhido pelo Filho de Deus para encarnar a

⁷⁴ “Our lives have meaning only insofar as they serve the gospel. [...] In the reign of God the first shall be last, the servant shall be the highest. [...] Service to others, especially on the part of masters and leaders, is required in God’s household”. LACUGNA, *God for Us*, p. 385.

⁷⁵ LACUGNA, *Can Liturgy ever again become a Source for Theology?*, p. 11.

⁷⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 238-239. Correções na tradução, indicadas entre chaves, a partir de: JOHNSON, *She Who Is*, p. 163.

⁷⁷ “[...] rejecting laws, customs, conventions that place persons beneath rules”. LACUGNA, *God for Us*, p. 401.

⁷⁸ “Jesus is [...] fully human, with a unique personality that emerges in relationship to his parents, relatives, friends, and adversaries. His life of freedom, service (not subservience) to others, devotion to those on the margins, his willingness to die for others, is the summit of how we should live”. LACUGNA, *God for Us*, p. 296.

⁷⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 384-385.

⁸⁰ “In his adult life Jesus himself had no home; during his ministry he did not belong to someone else’s household and he was not the propertied patriarchal head of a household with wives, slaves and children” LACUGNA, *God for Us*, p. 385.

comunhão trinitária precisam também transfigurar as atitudes, opções, modos de relação e prioridades dos/as cristãos/ãs para que a trinificação de fato aconteça em suas vidas. Tudo isso confluí para a afirmação das novas relações em Cristo, cujo paradigma relacional é o da irmandade, como explicitaremos na seção 7.5.

Em uma síntese em que expressa o que significa “viver a fé trinitária”, LaCugna apresenta uma sugestiva “lista” do que constitui a vida em Cristo, ou – como ela diz – o viver *in persona Christi*⁸¹:

[Viver] pregando o Evangelho; confiando totalmente em Deus; oferecendo cura e reconciliação; rejeitando leis, costumes, convenções que situam regras acima de pessoas; resistindo à tentação, orando constantemente; comendo com leprosas/os e outras/os descartadas/os da atualidade; abraçando o/a inimigo/a e o/a pecador/a; morrendo pelo bem do evangelho, se essa é a vontade de Deus⁸².

Tendo anteriormente considerado alguns desses aspectos, voltamos agora nossa atenção para o anúncio da Boa Nova e a oferta de cura e reconciliação; e, a seguir, para a resistência à tentação e a entrega da vida pelo Evangelho. A trinificação se expressa também no impulso para que cristãs e cristãos sejam anunciadoras/es da Boa Nova do Reino de Deus, proclamando que “no lar de Deus, há sempre mais do que suficiente para todos/as, como a narrativa dos pães e dos peixes ilustra”⁸³, sem deixar de lado, ao mesmo tempo, o empenho para que a realização efetiva desse anúncio aconteça. A pregação do Evangelho inclui, entre outros elementos, recordar, como fica patente no Sermão da Montanha Mt 5–7), que “a Lei não é o suficiente”⁸⁴:

Não basta não matar, também não devemos nos encolerizar com nossa irmã ou nosso irmão. Não basta não cometer adultério, não devemos desejar a/o outra/o de forma impessoal. Não basta não fazer um juramento, todas as nossas palavras devem ser verdadeiras e confiáveis. Devemos resistir à vingança e orar por aqueles/as que nos perseguem⁸⁵.

De algum modo, essas ações, quando praticadas, fazem de quem as realiza imagem cada vez mais resplandecente do Senhor, que caminhou com a humanidade muito mais do que “duas

⁸¹ LACUGNA, *God for Us*, p. 400.

⁸² “[...] preaching the gospel; relying totally on God; offering healing and reconciliation; rejecting laws, customs, conventions that place persons beneath rules; resisting temptation; praying constantly; eating with modern-day lepers and other outcasts; embracing the enemy and the sinner; dying for the sake of the gospel if it is God’s will”. LACUGNA, *God for Us*, p. 400-401.

⁸³ LACUGNA, *God for Us*, p. 385.

⁸⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 385.

⁸⁵ “It is not enough not to murder, we also must not to be angry with our sister or brother. It is not enough not to commit adultery, we must not desire another in an impersonal way. It is not enough not to swear an oath, all our words must be true and reliable. We must resist revenge and pray for those who persecute as”. LACUGNA, *God for Us*, p. 385-386.

milhas”, que entregou bem mais do que o “manto” não solicitado (Mt 5,40-41). E, por isso, as consideramos expressões da trinificação realizando-se.

Além disso, se, “em Jesus Cristo, Deus cura as divisões, reconcilia quem está alienado/a, dá esperança a quem não a tem, oferece perdão ao/à pecador/a e inclui as/os descartadas/os”⁸⁶, o *Abba* quer continuar realizando tudo isso por suas filhas e filhos, enviadas/os como o Filho (Jo 20,21), com o encargo do ministério da reconciliação (2Cor 5,16-20) e a missão de consolar as/os que passam por tribulações (2Cor 1,3-4), de trazer de volta para a Casa quem está perdida/o (Lc 15,1-32).

Finalmente (mas sem considerar que esgotamos a temática aqui abordada), dois dos pedidos que dirigimos ao Pai na oração “que Jesus nos ensinou”, a saber, não cair em tentação⁸⁷ e resistir ao mal, inclusive até o ponto de dar a vida no enfrentamento das estruturas injustas e pecaminosas, configuraram também “medidas” de trinificação. Em sua vida, morte e ressurreição, Jesus Cristo foi capaz “de reordenar a criação e superar todas as barreiras à comunhão, notadamente, o pecado, a morte e o desespero”⁸⁸. Pela ação do Espírito de Deus, batizadas e batizados, porque passam a ser coerdeiras/os da vida de Deus, que é eterna, e “por viver[em] em Cristo, como Cristo, [tornam-se] pessoas também [capazes de] superar toda barreira de comunhão”⁸⁹, incluindo aquelas que mais se caracterizam como uma ruptura definitiva – “o pecado, a morte e o desespero”. Por conseguinte, “seguidores/as de Cristo passam a ser compartilhadores/as da própria vida de Deus, partícipes da divindade, na medida em que são transformados/as e aperfeiçoados/as pelo Espírito de Deus”⁹⁰.

7.3 “Sede santos, porque eu, vosso Deus, sou santo” (Lv 19,1)

O Espírito de Deus é Espírito de Santidade e de Comunhão. Por isso, “viver a vida de Deus significa viver – segundo a força e a presença do Espírito Santo – tornando-se santo/a e virtuoso/a, e contribuindo para a unidade da comunidade cristã e para a harmonia entre todas

⁸⁶ “In Jesus Christ, God heals divisions, reconciles the alienated, gives hope to those who have none, offers forgiveness to the sinner, includes the outcast”. LACUGNA, *God for Us*, p. 388.

⁸⁷ “The temptations away from the reign of God are those that Jesus himself endured and triumphed over: the temptation to live for bread and not for the word of God; the temptation to test God and require that God perform according to our wishes; the temptation to acquire power instead of true worship”. LACUGNA, *God for Us*, p. 386-387.

⁸⁸ “[...] to reorder creation and to overcome all barriers to communion, notably, sin, death, and despair”. LACUGNA, *Jesus in Trinitarian Perspective*, p. 84.

⁸⁹ “[...] as we live in Christ, as Christ, we become persons in authentic communion, also overcoming all barriers to communion”. LACUGNA, *Jesus in Trinitarian Perspective*, p. 84.

⁹⁰ “Followers of Christ are made sharers in the very life of God, partakers of divinity as they are transformed and perfect by the Spirit of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 228.

as criaturas de Deus”⁹¹. A vida cristã é vida espiritual, porque guiada e “animada pelo Espírito de Deus, Espírito de Cristo”⁹². E “a vida de santidade à qual todas/os as/os crentes são chamadas/os em Cristo é *theōsis*”⁹³, é trinificação. “Somente o *Espírito Santo* pode tornar-nos santos/as; só Deus pode divinizar-nos, conformar-nos perfeitamente à própria vida de Deus”⁹⁴.

A trinificação, operada fundamentalmente pela *Ruah* Divina, constitui, em nossa compreensão, verdadeira transformação do ser humano. Porém, como aponta LaCugna, “o Espírito não transforma a natureza humana em natureza divina, mas [...] realiza uma união ontológica de Deus e da criatura”⁹⁵. E, por essa união, opera-se verdadeiramente uma progressiva transfiguração, que vai tornando os seres humanos mais conformes à vida trinitária.

A esse respeito, no contexto de “uma reflexão sobre a importância do Espírito Santo na configuração de uma nova humanidade”⁹⁶, Maria Clara Bingemer traz apontamentos que em muito coincidem com o que estamos propondo. A autora afirma que a salvação é um processo e, nele, “o ser humano é alguém soprado e transformado, alterado⁹⁷ pelo Espírito Santo”⁹⁸. A essa “alteração” Bingemer denomina “pneumatificação”. Trata-se de algo que “afeta e altera o mais íntimo e próprio de categorias antropológicas constitutivas, subvertendo radicalmente o ser mais profundo de cada um”⁹⁹, de cada uma.

Segundo a autora, “uma primeira característica dessa pneumatificação é o fato de que o Espírito Santo provoca na pessoa humana um êxodo, uma saída de si”¹⁰⁰. A descrição sobre esse movimento é similar ao êxtase, apresentado por LaCugna como elemento fundamental de realização da pessoalidade¹⁰¹ e especialmente associado a *Ruah* Divina¹⁰². Assim se expressa Bingemer:

O primeiro movimento que o Espírito suscita [...] no interior daquele ou daquela em quem habita, é um arrancar-se de si mesmo, de seus interesses mais imediatos, suas

⁹¹ “Living God’s life means living – according to the power and presence of the Holy Spirit – becoming holy and virtuous, and contributing to the unity of the Christian community and the harmony among all of God’s creatures”. LACUGNA, *The Practical Trinity*, p. 682.

⁹² LACUGNA, *God for Us*, p. 409.

⁹³ “The life of holiness to which all believers in Christ are called is *theōsis*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 409.

⁹⁴ “Only the *Holy Spirit* can make us holy; only God can divinize us, conform us perfectly to the very life of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 409, grifo da autora.

⁹⁵ “[...] the Spirit does not change the human nature into a divine nature, but [...] brings about an ontological union of God and the creature”. LACUGNA, *God for Us*, p. 297

⁹⁶ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 357.

⁹⁷ “Por *alterado* queremos entender aqui uma transformação profunda suscitada e provocada pela presença e manifestação do outro. A alteridade é hoje uma das categorias mais importantes e centrais para se pensar a antropologia, em chave filosófica e teológica” (BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 357, nota 22).

⁹⁸ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 357.

⁹⁹ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 357.

¹⁰⁰ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 357.

¹⁰¹ Ver capítulo 5, seção 5.5, p. 214-215.

¹⁰² Ver capítulo 4, seção 4.4.3, p. 182-183.

comodidades, seus apegos para fazer-se tudo para todos (1Cor 9,22), enfrentar situações as mais adversas, expor-se a perigos e tribulações (cf. 2Cor 1,4s; 4,7-15; 5,1s; 8,2; Fl 4,14 etc.), à rejeição, ao sofrimento e à morte (cf. 2Cor 12; Gl 2,19s; 6,17; 1Cor 2,1-5 e outros)¹⁰³.

Para Bingemer, “assim fazendo, o Espírito Santo está inserindo o homem e a mulher no próprio movimento kenótico” – e, acrescentamos, extático – “do Deus Trindade que vem em direção à humanidade para levar a cabo seu desígnio de salvação”¹⁰⁴. A autora prossegue, explicitando que, animado pela *Ruah*, o ser humano, como Maria, eleva uma pergunta – “Como se dará isso?” (Lc 1,34) – que é “pergunta por um fazer, por uma práxis que irá completando, na carne e no coração, o processo de êxodo iniciado pelo Espírito”¹⁰⁵. Esse questionamento abre caminho para a “alteração” pneumatológica, levando o ser humano a “autocompreender-se a partir do Outro que o reconstitui desde dentro com seu sopro recriador, e dos outros [e outras] que esperam por sua participação na práxis de construção do Reino”¹⁰⁶. Essa reconfiguração do referencial da existência humana implica, para Bingemer, “viver no espaço do outro e admitir que o outro viva em seu próprio espaço”¹⁰⁷. E é o Espírito Santo quem “arranca o ser humano de si mesmo para colocá-lo em ‘outro’ espaço”¹⁰⁸: espaço de comunhão, de relações em reciprocidade, de saída de si para ir ao encontro das/os demais.

Ora, o Espírito, alterando e subvertendo o espaço humano, impede que o ser humano continue se autocompreendendo a partir de si mesmo e defendendo desordenadamente, com unhas e dentes, um espaço “próprio”. Impede igualmente que uma metade da humanidade defenda para si o espaço que deseja, restando à outra metade um lugar que sobra e que lhe é imposto. E isso [o Espírito] faz, [...] situa[ndo o ser humano] em Cristo – judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher (Gl 3,28)¹⁰⁹.

Finalmente, com Bingemer asseveramos que, “alterando o espaço antropológico, o Espírito altera também a forma humana. [...] Trata-se de verdadeira transformação, metamorfose que vai alterando vital e essencialmente a forma do ser humano, dando-lhe uma nova configuração”¹¹⁰. Porém, enquanto Bingemer afirma que tal configuração é crística¹¹¹, compreendemos que não o é somente, mas é também trinitária e, portanto, pneumática. Assim, no que tange à participação humana na vida divina e se relaciona diretamente com o Espírito

¹⁰³ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 357.

¹⁰⁴ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 357.

¹⁰⁵ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 358.

¹⁰⁶ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 358.

¹⁰⁷ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 358.

¹⁰⁸ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 359.

¹⁰⁹ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 359.

¹¹⁰ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 360.

¹¹¹ BINGEMER, “Outro” Paráclito, p. 360.

Santo, indo além do que propõe Bingemer, exploramos alguns aspectos da pneumatificação do ser humano.

Conforme assinalamos anteriormente¹¹², “a liberdade divina, como a liberdade humana, é alcançada na comunhão. Liberdade é liberdade-para ou liberdade-voltada-para-outra/o”¹¹³. A realização plena dessa “liberdade ontológica” – referindo-nos à expressão de Zizioulas, bem como à sua reflexão sobre o tema¹¹⁴ – só é possível ao Deus Triúno, uma vez que a humanidade, embora o deseje, não pode “escapar de toda a necessidade e barreiras”¹¹⁵, nem estar totalmente “desvinculada de qualquer necessidade, incluindo sua própria existência”¹¹⁶. No entanto, como explicita o autor ortodoxo, à medida que se conforma com a Trindade, a liberdade humana torna-se capaz de se distanciar das necessidades – sejam elas biológicas, afetivas ou espirituais – e se orientar para o amor¹¹⁷, realizando-se no êxtase em direção aos/as demais e na comunhão interpessoal. É assim que a liberdade humana vai sendo trinificada.

Ao mesmo tempo que isso se dá pela conformidade com o “modo” trinitário, ser verdadeiramente livre “significa crescer em conformidade com a natureza humana”, o que – como expusemos¹¹⁸ – significa ser “uma pessoa teonômica, católica, divinizada”¹¹⁹, como revelado em Jesus Cristo e incessantemente levado a cabo “por meio da divinização contínua do mundo pelo poder do Espírito de Deus”¹²⁰, porque “onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2Cor 3,17).

No contexto de um estudo sobre a relação entre liberdade e libertação na Bíblia, Luise Schotroff relaciona “o Espírito, a oração e a liberdade”¹²¹ e traz alguns apontamentos que iluminam nossa reflexão. Segundo a autora, “especialmente o capítulo 8 da Carta aos Romanos esclarece a interdependência entre a libertação e o Espírito Santo. O Espírito capacita as pessoas a expressarem sua condição de filhas/os de Deus, sua condição de libertação”¹²². Na oração, a

¹¹² Ver capítulo 4, seção 4.3.2, p. 176.

¹¹³ “Divine freedom, like human freedom, is achieved in communion. Freedom is freedom-for or freedom-toward another”. LACUGNA, *God for Us*, p. 299.

¹¹⁴ Ver capítulo 5, seção 5.3, p. 202-203.

¹¹⁵ LACUGNA, *God for Us*, p. 261.

¹¹⁶ ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 43.

¹¹⁷ “[...] the only exercise of freedom in an ontological manner is *love*”. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 43, grifo do autor.

¹¹⁸ Ver capítulo 5, seção 5.5, p. 217.

¹¹⁹ LACUGNA, *God for Us*, p. 297.

¹²⁰ “[...] through the on-going divinization of the world by the power of the Spirit of God”. LACUGNA, Author’s Response, p. 141.

¹²¹ SCHOTTROFF, Luise. *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993, p. 31-34.

¹²² “Especially chapter 8 in the letter to the Romans clarifies the interdependence of liberation and the Holy Spirit. The Spirit endows people to express their status as children of God, their status of liberation”. SCHOTTROFF, *Let the Oppressed Go Free*, p. 31.

experiência de “total libertação de toda a criação” – caracterizada por Schotroff como “o perfeito futuro de Deus” – torna-se realidade aqui e agora¹²³. Ao mesmo tempo, o Espírito dota “as pessoas com um poder que capacita para curar o/a doente e falar desinibidamente em público (*parrēsia*)”¹²⁴. É com esse poder que aquelas/es que nasceram da água e do Espírito (Jo 3,5) são conduzidas/os a se engajarem em prol da libertação de toda e qualquer pessoa frente a toda e qualquer forma de opressão. “Quem quer que já tenha experimentado a alegria da libertação não descansará até ver essa liberdade se espalhar por toda parte”¹²⁵.

A libertação da qual fala Paulo em Rm 8 se refere não apenas aos seres humanos, mas à criação inteira. Conforme explicita Johnson, engajar-se decididamente em ações que façam frente à emergência climática atual é participação no Espírito de Deus, que quer sempre renovar a face da terra (Sl 104,30):

A crise ecológica de nossos tempos torna por demais concreta a visão paulina, segundo a qual, no Espírito, toda a criação gime e sofre, à espera da redenção que está associada à liberdade humana e que ainda não se completou (Rm 8,22). A preocupação responsável por toda a corrente da vida na terra e os seus sistemas congrega os seres humanos num esforço de cooperação com o dinamismo renovador do Espírito de Deus, e esta união de esforços é fundamental para o próprio futuro do planeta¹²⁶.

Cremos ainda que a *Ruah* Divina deseja “comunicar-nos sua santidade” (Hb 12,10), seu modo de ser, na Trindade, a Santa, a “separada” que une, a diversa – do Pai e do Filho – que vincula – o Pai e o Filho, e a criação inteira a eles. Por isso, poderíamos afirmar a possibilidade de participação humana no “dinamismo de Deus que não só é santo, mas também santificador”¹²⁷. Na medida em que a vocação universal à santidade (LG, cap. V) é vivida por cada batizada/o como “uma *pro-vocação* para que as/os demais vivam” seu próprio chamado a uma vida cristã plena, revela-se um potencial “não apenas à santidade, mas a santificar”¹²⁸, a ser promotoras/es e geradoras/es de santidade, de comunhão, de liberdade no amor¹²⁹.

Assim, nas relações humanas pautadas por liberdades trinificadas, torna-se possível que não haja “obscurecimento da individualidade de cada pessoa, tampouco [excessiva]

¹²³ SCHOTTROFF, *Let the Oppressed Go Free*, p. 31.

¹²⁴ “[...] the people with a power enabling them to heal the sick and to speak publicly and uninhibitedly *parrēsia*”. SCHOTTROFF, *Let the Oppressed Go Free*, p. 31.

¹²⁵ “Whoever has experienced the joy of liberation will not rest until seeing the spreading of this freedom wide and far”. SCHOTTROFF, *Let the Oppressed Go Free*, p. 32.

¹²⁶ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 202.

¹²⁷ VELASCO JIMÉNEZ, Antonio. Vida en comunión. In: SEMINARIO DE NUEVAS FORMAS DE VIDA CONSAGRADA. *Multiforme armonía*: actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015, p. 111.

¹²⁸ VELASCO JIMÉNEZ, Vida en comunión, p. 111.

¹²⁹ Voltaremos a essa temática no capítulo 8, seção 8.3, p. 369-370.

separação”¹³⁰. No equilíbrio, suscitado pela *Ruah* Divina, entre a proximidade – que alimenta a comunhão – e a distância – que impede o fusionamento –, “cada pessoa vem a ser [...] o que ela é”¹³¹. Acolhe-se, amorosamente, o que ainda é expressão desfigurada da pessoalidade e se potencializa o crescimento mútuo “até a estatura de Cristo” (Ef 4,13).

Somente nesse contexto de relações humanas configuradas em mutualidade, é possível, sem prejuízo do autêntico amadurecimento humano, incluir, na dinâmica trinificadora, mais uma “característica” do Espírito Santo. Conforme mencionamos¹³², LaCugna enfatiza que “o Espírito é sempre um meio para Deus, mas nunca o fim em si mesmo”¹³³. Por isso, ela considera que “um dos aspectos da singularidade do Espírito (o *propium* do Espírito) é ser ‘autoeclipsado’ [...]. O Espírito é o veículo, o poder, o ‘aquele pelo qual’”¹³⁴. A capacidade de se “autoeclipsar”, à imagem da *Ruah* Divina, se traduz em não se fazer o centro da/na vida de outrem, de promover a ampliação do círculo de relações das pessoas com quem se convive¹³⁵, de saber se afastar oportunamente para que a companhia trinitária seja a que sustenta a existência das/os demais, de ser livre e de suscitar liberdade autêntica. Afinal, “a liberdade ontológica da pessoa humana não é sem-origem, mas é uma verdadeira participação no amor de Deus”¹³⁶.

7.4 “Sede, pois, imitadores de Deus como filhos queridos” (Ef 5,1)

Ao falar de trinificação, como previamente afirmamos, intencionamos enfatizar que a deificação é um configurar-se do ser humano ao Deus Triúno. Tradicionalmente, a dimensão crística de tal configuração é bastante explorada. Seu aspecto pneumático não nos parece tampouco ausente da reflexão teológica, ainda que menos desenvolvido. A ideia de uma

¹³⁰ “While there is no blurring of the individuality of each person, there is also no separation”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271. No trecho citado nesta nota e na seguinte, a autora refere-se às pessoas trinitárias. A “aplicação” às pessoas humanas, embora coerente com o pensamento de LaCugna, é nossa.

¹³¹ “[...] each person comes to be [...] what he/she is”. LACUGNA, *God for Us*, p. 271.

¹³² Ver capítulo 4, seção 4.3.1, p. 174-175.

¹³³ “The Holy Spirit is always the means to God but never the end in itself”. LACUGNA, *God for Us*, p. 362.

¹³⁴ “One aspect of the uniqueness of the Spirit (the Spirit’s *propium*) is to be ‘self-effacing’ [...]. The Spirit is the vehicle, the power, the ‘that by which’”. LACUGNA, *God for Us*, p. 362.

¹³⁵ “[...] não posso reduzir a minha vida à relação com um pequeno grupo, nem mesmo à minha própria família, porque é impossível compreender-me a mim mesmo sem uma teia mais ampla de relações: e não só as do momento atual, mas também as relações dos anos anteriores que me foram configurando ao longo da minha vida. A minha relação com uma pessoa, que estimo, não pode ignorar que esta pessoa não vive só para a sua relação comigo, nem eu vivo apenas relacionando-me com ela. A nossa relação, se é sadia e autêntica, abre-nos aos outros que nos fazem crescer e enriquecem. [...] O vínculo de casal e de amizade está orientado para abrir o coração em redor, para nos tornar capazes de sair de nós mesmos até acolher a todos. Os grupos fechados e os casais autorreferenciais, que se constituem como um ‘nós’ contraposto ao mundo inteiro, habitualmente são formas idealizadas de egoísmo e mera autoproteção” (FT, n. 89).

¹³⁶ “The ontological freedom of the human person is not unoriginate, but it is a true participation in the love of God”. GROPPE, *Creatio ex nihilo and ex amore*, p. 482.

configuração com o Pai pode soar, no entanto, inusitada, quase inadequada. Para esse âmbito de nossa reflexão, partimos do trecho da carta aos Efésios tomado como título dessa seção.

A exortação “Sede, pois, imitadores de Deus como filhos queridos” (Ef 5,1) encontra-se no contexto de uma “unidade retórica” (Ef 4,1–6,9¹³⁷), cuja intenção é “persuadir, inspirar, encorajar”¹³⁸, “gera[ndo] rejeição pelo modo de vida dos/as não crentes, por um lado, e, por outro, incentiva[ndo] a unidade entre o público [da carta]”¹³⁹. Por sua vez, de acordo com Schüssler Fiorenza, os dois primeiros versículos de Ef 5, embora possam ser considerados como “o clímax ou a conclusão da seção anterior”, são, porém, “melhor entendidos como uma introdução aos versículos seguintes”¹⁴⁰, em que são elencados vícios a serem evitados (Ef 5,3-7) e virtudes a serem cultivadas (Ef 5,8-10). Nesse contexto, o segmento Ef 5,1-14 inicia-se com “um chamado a imitar Deus como amadas/os filhas/os de Deus e a viver no amor”¹⁴¹, ou a “andar no amor”, como consta em algumas traduções bíblicas¹⁴².

Segundo Schüssler Fiorenza, “o apelo a imitar Deus em 5,1 recorda 4,32”, versículo imediatamente anterior, “em que os/as destinatários [da carta] são admoestados/as a se perdoarem uns/umas aos/às outros/as”, como Deus nos perdoou em Cristo (Ef 4,32)¹⁴³. O perdão mutuamente concedido¹⁴⁴ constitui, portanto, uma expressão do modo de ser do Pai e faz resplandecer que as/os filhas/os queridas/os estão sendo como seu *Abba*, que “é rico em perdão” (Is 55,7) e que “faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos” (Mt 5,45)¹⁴⁵.

¹³⁷ “In the NRSV [New Revised Standard Version, a translation of the Bible in American English] this exhortation is laid out under seven sections heading: ‘Unity in the Body of Christ’ (4:1-16), ‘The Old Life and the New’ (4:17-24), ‘Rules for the New Life’ (4,25-5:2), ‘Renounce Pagan Ways’ (5:3-20), ‘The Christian Household’ (5:21-33), ‘Children and Parents’ (6:1-4), and ‘Slaves and Masters’ (6:5-9)” (SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians*, p. 47-48).

¹³⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians*, p. 47. Schüssler Fiorenza se apoia aqui na análise retórica das cartas aos Filipenses e aos Efésios feita por Cynthia Briggs Kittredge (*Community and Authority*, 1998).

¹³⁹ “[...] engender dislike for the way of life of nonbelievers, on the one hand, and, on the other, to encourage unity among the audience”. SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians*, p. 48.

¹⁴⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians*, p. 73.

¹⁴¹ “[...] a call to imitate G*d as G*d’s beloved children and to live in love”. SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians*, p. 73.

¹⁴² “To imitate G*d in Ephesians means to ‘walk in love’. Those who live in dynamic realm of “being in love” (5:2a; see also 1:4; 3:17; 4:2, 15, 16; 5:2) should imitate G*d, which means walking in love”. SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians*, p. 74.

¹⁴³ SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians*, p. 74.

¹⁴⁴ “As humans, we experience broken relationships both with God and with one another. In baptism, however, we are welcomed into God’s eternal family despite our imperfections; we are met with forgiveness and called to forgive each other richly. We are called upon to understand ourselves in light of the resurrection, in light of God’s victory over destructive powers. Baptism is understood as a means of grace, as a sacrament where we are embraced by God’s grace and given a promise of salvation” (GRAFF-KALLEVÅG, Kristin. Baptism in a Secular Age. *Dialog: A Journal of Theology*, v. 56, n. 3, p. 251-259, Sept. 2017, p. 257).

¹⁴⁵ Nos n. 250 a 252 da Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, o papa Francisco oferece um importante ensinamento sobre o perdão, que deve ser também considerado neste contexto: “O perdão não implica esquecimento. Antes, mesmo que haja algo que de forma alguma pode ser negado, relativizado ou dissimulado, todavia podemos perdoar. Mesmo que haja algo que jamais deve ser tolerado, justificado ou desculpado, todavia podemos perdoar. Mesmo

Assim também podemos compreender a exortação de Mateus “deveis ser perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5,48), pronunciada ao final de uma série de ensinamentos sobre o modo de vida que caracteriza essa perfeição. Trata-se, como também lemos na carta aos Efésios, de ser “santos e irrepreensíveis diante dele [o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo] no amor” (Ef 1,3-4). Trata-se da “perfeição de amor, de comunhão, de pessoalidade” – que é “a antítese da autossuficiência” – e “de ser quem e o que se é, sendo para e de outro/a”¹⁴⁶. Esta perfeição inclui, especialmente, a acolhida e “o cuidado com os/as filhos/as do pai celestial, [...] o cuidado com os/as menores”¹⁴⁷.

Retomando nossa proposta de experienciar o Pai como Casa¹⁴⁸ e situando-nos diante da exortação a ser imitadoras/es desse Deus, poderíamos conceber que a trinificação faz de batizadas e batizados casas abertas, lares acolhedores, vidas “habitáveis”, nas quais se pode entrar e sair para encontrar alimento, abrigo, aconchego, perdão, cuidado (Jo 10,9). Como uma pousada onde se pode permanecer por um tempo para recuperar a vida quase perdida (Lc 10,34-35), tornam-se aquelas pessoas que, como o Pai, albergam, atendem e protegem quem precisa se reestabelecer de “assaltantes”, “despojamentos”, “espancamentos”, que deixam “semimorto/a” (Lc 10,30).

Como a mulher que procura quem se perde em casa até encontrar, como o pai que espera o filho voltar (Lc 15,1-32), aquelas pessoas que ofertam a seus irmãos e suas irmãs esperança, paciência e misericórdia são uma porção de resplendor da glória de Deus, são expressão de seu ser (Hb 1,3)¹⁴⁹. Como o *Abba* que “é bom para todos, compassivo com todas as suas obras” (Sl 145,9), são as pessoas trinificadas quando atuam com generosidade e benevolência para com as/os demais.

quando houver algo que por nenhum motivo devemos permitir-nos esquecer, todavia podemos perdoar. O perdão livre e sincero é uma grandeza que reflete a imensidão do perdão divino. Se o perdão é gratuito, então pode-se perdoar até a quem resiste ao arrependimento e é incapaz de pedir perdão” (FT, n. 250); “Aqueles que perdoam de verdade não esquecem, mas renunciam a deixar-se dominar pela mesma força destruidora que os lesou. Quebram o círculo vicioso, frenam o avanço das forças da destruição. Decidem não continuar a injetar na sociedade a energia da vingança que, mais cedo ou mais tarde, acaba por cair novamente sobre eles próprios. Com efeito, a vingança nunca sacia verdadeiramente a insatisfação das vítimas. Há crimes tão horrendos e cruéis que, fazer sofrer quem os cometeu, não serve para sentir que se reparou o dano; não bastaria sequer matar o criminoso, nem se poderiam encontrar torturas comparáveis àquilo que pode ter sofrido a vítima. A vingança não resolve nada” (FT, n. 251); “Também não estamos a falar de impunidade. Mas a justiça procura-se de modo adequado só por amor à própria justiça, por respeito das vítimas, para evitar novos crimes e visando preservar o bem comum, não como a suposta descarga do próprio rancor. O perdão é precisamente o que permite buscar a justiça sem cair no círculo vicioso da vingança nem na injustiça do esquecimento” (FT, n. 252).

¹⁴⁶ LACUGNA, *God for Us*, p. 304.

¹⁴⁷ “La perfección del padre que los discípulos claramente emulan debe incluir la preocupación por la crianza y el cuidado de los hijos del padre celestial, esto es, la crianza y el cuidado de los más pequeños”. SHEFFIELD, El Padre en el Evangelio de Mateo, p. 100

¹⁴⁸ Ver capítulo 2, seção 2.3.4.

¹⁴⁹ Ver capítulo 2, seção 2.2.4.

Segundo nos recorda o papa Francisco na Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, a *benevolentia* é “a atitude de querer o bem do outro. É um forte desejo do bem, uma inclinação para tudo o que seja bom e exímio, que impele a encher a vida dos outros com coisas belas, sublimes, edificantes” (FT, n. 112). Essa atitude, espelhando a bondade do Pai e recebida como dom do Espírito (Gl 5,22)¹⁵⁰, se traduz em “buscar aquilo que vale mais, o melhor para os outros: o seu amadurecimento, o seu crescimento numa vida saudável, o cultivo dos valores e não só o bem-estar material” (FT, n. 112). Para viver assim, é necessário – como sugere LaCugna – ver as/os demais “não como meios para um fim, não como criaturas projetadas para atender às nossas necessidades relacionais, mas pessoas de pleno direito”¹⁵¹. Para a autora, o reconhecimento dessa paridade das outras pessoas se fundamenta, principalmente, no fato que “partilhamos o mesmo destino de glória”, de comunhão plena com Deus:

A mutualidade das pessoas não se encontra no encontro face a face entre pessoas que se relacionam umas com as outras por igual força, igual talento, igual capacidade de contribuir para o relacionamento; a mutualidade refere-se ao terreno comum de cada pessoa na origem da pessoalidade, Deus (Pai), e ao *telos* comum de glorificar a Deus e de união eterna com Deus. Quando nos aproximamos de outras pessoas em sua sagrada inviolabilidade como ícones de Deus, imagens da mais alta e perfeita exemplificação do que significa ser uma pessoa, então nossa atitude para com os/as outros/as se torna benevolência ativa. Fazemos tudo ao nosso alcance para ajudá-las/os a realizar (ou pelo menos a não atrapalhar) sua vocação para a glória. Nossa vínculo com as/os outras/os está ancorado na vida divina. Nossa comunhão com as/os outras/os é um aspecto de nossa comunhão com Deus. Isso torna possível um vínculo genuíno com aqueles/as por quem poderíamos não ser naturalmente atraídos/as ou a quem não seríamos espontaneamente favoráveis¹⁵².

Tudo isso certamente supõe “nascer de novo”, não apenas uma ou duas vezes, mas várias vezes, na dinâmica de constante e perseverante trinificação. Na cena do encontro de Nicodemos com Jesus, aquele fariseu, tendo escutado do Mestre que é necessário nascer de novo para poder ver o Reino de Deus (Jo 3,3), pergunta a Jesus: “Como pode um homem nascer de novo, sendo já velho? Poderá entrar uma segunda vez no seio de sua mãe e nascer?” (Jo 3,4). A imagem do

¹⁵⁰ “No Novo Testamento, menciona-se um fruto do Espírito Santo (cf. *Gal* 5, 22), expresso em grego pela palavra *agathosyne*. Indica o apego ao bem, a busca do bem” (FT, n. 112).

¹⁵¹ “[...] not as means to an end, nor as creatures designed to meet our relational needs, but persons in their own right”. LACUGNA, *God for Us*, p. 347.

¹⁵² “The mutuality of persons is located not in the face-to-face of persons who relate to each other out of equal strength, equal talent, equal ability to contribute to the relationship; mutuality refers to common ground of every person in the origin of personhood, God (Father), and the common *telos* of glorifying God and eternal union with God. When we approach other persons in their sacred inviolability as icons of God, images of the highest and most perfect exemplification of what is means to be a person, then our attitude toward others becomes active benevolence. We do all in our power to help them realize (or at least not stand in the way of) their vocation to glory. Our bond with others is anchored in divine life. Our communion with others is an aspect of our communion with God. This makes possible genuine bond with those to whom we might not natively be attracted or kindly disposed”. LACUGNA, *God for Us*, p. 347.

ventre materno recorda-nos o “útero do Pai” no qual o Filho Unigênito está e vive (Jo 1,18)¹⁵³. Por outro lado, a pergunta por um novo nascimento e por um novo seio no qual entrar sugere-nos a metáfora de novas gestações, possibilitadas por quem, trinificadamente, se dispõe a acolher em sua própria vida outras pessoas que precisam ser gestadas para a vida do Alto (Jo 3,7; Cl 3,1-3).

Entendemos que há um modo de ser e de se relacionar, de albergar e de nutrir que poderia ser caracterizado como um modo “gestador”. Quando alguém se dispõe a receber em sua própria vida o que outra pessoa é, quando oferece a essa/e outra/o um espaço (relacional) para conhecer (mais) a Deus, para crescer na dinâmica do Reino, para aprender a ser mais humana/o, então, há um “seio de mãe”¹⁵⁴, há um ventre “materno” gestando, à imagem do *Abba*, quem está nascendo de novo, nascendo do Alto, nascendo da água e do Espírito (Jo 3,3-7). E, por sua vez, essas vidas novas, gestadas no amor, entram no Reino de Deus, são *do* Reino de Deus, *são* Reino de Deus, são casa, como Deus.

Finalmente, há uma experiência humana que também poderia se traduzir como uma manifestação da trinificação em sua vertente de configuração com as “entranhas” do *Abba*. Trata-se das situações em que se acompanha vivências dolorosas e de grande sofrimento – de cruz, diríamos – pelas quais outras pessoas passam. O modo de estar nessas situações pode ser “imitador de Deus” quando se vive a silenciosa e amorosa impotência do amor que “apenas” pode estar presente, acompanhar, sofrer junto, esperar contra toda esperança, mas não pode retirar a quem se ama daquela situação crucial. Como o silêncio do Pai diante da cruz do Filho é gestador de vida nova, também os silêncios orantes, as companhias fiéis, as presenças que amam mesmo quando as entranhas se rasgam de dor são, pela ação trinificadora do Deus Triúno, expressão do amor do *Abba* nas vidas dilaceradas de suas filhas e de seus filhos.

7.5 “Vós sois um só em Jesus Cristo” (Gal 3,28): nova relationalidade

A vida trinificada, que se inicia no batismo e se realiza ao longo da existência humana, tem na relationalidade uma expressão fundamental. Uma vez que o Deus Triúno é relação em

¹⁵³ Ver capítulo 2, seção 2.3.3.

¹⁵⁴ Como bem recorda Johnson (*Aquela que é*, p. 154), ao abordar a relação entre *rehem* (útero) e *rahāmīm* (compaixão), a semântica associada dos termos sugere um movimento que “vai de um órgão físico do corpo feminino até um aspecto psíquico do ser”. Por sua parte, “este lado psíquico do ser, a solicitude e a compaixão, pode se demonstrar tanto pelo homem como pela mulher”. O que se expressa também em alguns usos bíblicos de *rehem*, utilizado, por exemplo, em Gn 43,30, para se referir a José, “que se enternece pelo irmão Benjamim” (JOHNSON, *Aquela que é*, p. 154). “E José apressou-se em sair, porque suas entranhas (*rehem* – רֶחֶם) se comoveram por seu irmão e as lágrimas lhe vinham aos olhos” (Gn 43,30).

plena mutualidade, é comunhão total, é comunicação absoluta de vida e de amor, os seres humanos trinificados deverão viver uma relacionalidade configurada à Trindade¹⁵⁵, que se caracterize pela reciprocidade, pela mútua afirmação, pela liberdade e pela comunhão. A essa relacionalidade denominamos “nova”, porque “nasce” da ressurreição de Jesus Cristo; porque é dada no batismo-crisma; porque é fruto da ação da *Ruah* Divina que tudo renova; porque está alicerçada na *arché* de Deus, que se opõe a toda forma de reger o mundo, a história, as relações, cada vida humana e cada criatura que não seja conforme à fé no Deus Triúno.

Entre as diversas formas de regência que contradizem a *oikonomia-theologia* trinitária, a opção metodológica pela perspectiva feminista que orienta esta investigação nos leva a dar novamente especial atenção ao patriarcado:

[...] a regência do *pater*, o pai, baseia-se numa concepção não trinitária e, em última análise, não cristã de Deus. Segundo o patriarcado, o homem se relaciona com tudo e todas/os da mesma forma que se supõe que o Deus não trinitário se relaciona com o mundo. [...] Porém, segundo o reino pregado por Jesus Cristo, o patri-arcado não é a *arché* de Deus¹⁵⁶.

Deus rege por amor, em solidariedade com o/a escravo/a, a/o pobre, a mulher, a/o marginalizada/o, o incircunciso. Neste novo lar de Deus, o/a escravo/a e o/a senhor/a, a mulher e o homem, vivem juntos/as em sua nova unidade em Cristo, em quem não há mais nem a mulher escrava pagã nem o homem judeu livre (Gl 3,28)¹⁵⁷.

No trecho citado acima, LaCugna se refere a Gl 3,28: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem e mulher; pois todos vós sois um em Cristo Jesus”¹⁵⁸, afirmação bíblica que inspira nossa reflexão nesta seção. Como indicam Amparo Novoa e Olga Vélez, esse versículo encontra-se na perícope Gl 3,23-28, que, por sua vez situa-se na segunda

¹⁵⁵ “Both Greek and Latin trinitarian theology point to the nature of ultimate reality – the mystery of God – as communion. Hence, LaCugna suggests that if human persons are created ‘in the image of God’, and destined to share the divine life, then human persons are radically relational, created to live as persons in communion. Contrary to the modern emphasis on the individual and autonomous self, human persons from a trinitarian perspective are essentially relational, created as ‘being-toward-the-other’, most free when living in right relationship with God and with all of creation. Human persons are created to know and be known, to love and be loved to share life with other persons” (HILKERT, The mystery of persons in communion, p. 240).

¹⁵⁶ “[...] the rule of the *pater*, the father, is based on nontrinitarian and ultimately non-Christian conception of God. According to patriarchy, the male stands in relationship to everything and everyone else the way the nontrinitarian God is assumed to stand in relationship to the world. [...] But according to the reign preached by Jesus Christ, patri-archy is not God’s *arché*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 393-394.

¹⁵⁷ “God rules by love, in solidarity with the slave, the poor, the woman, the outcast, the uncircumcised. In this new household of God the slave and the master, female and male, live together in their new unity in Christ in whom there is no longer either the Gentle female slave nor the free Jewish male (Gal 3:28)”. LACUGNA, God in Communion with Us, p. 92.

¹⁵⁸ Embora usemos, normalmente, a tradução da Bíblia de Jerusalém, neste caso, alteramos o texto proposto na BJ, para adequá-lo a uma diferença – atestada no texto original em grego – no modo de formular o binômio homem-mulher em relação aos outros dois pares, para os quais se usa *nem nem*. “This last pair differs in formulation from the preceding two, insofar as it does not speak of opposites but of man *and* woman” (SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her*, p. 211, grifo da autora).

parte da carta (Gl 3,1–5,12), na qual Paulo aborda a relação entre lei e fé¹⁵⁹. Especificamente na perícope em questão, “a lei é considerada como pedagoga (*paidagogos*) até Cristo”¹⁶⁰. Conforme registra Schüssler Fiorenza, “as análises de crítica da forma convergem na delimitação de Gl 3,26-28 e sua classificação como confissão batismal citada por Paulo”¹⁶¹.

Embora não haja uma nomeação explícita da Trindade nessa perícope, seu contexto batismal remete à profissão de fé trinitária e, com ela, à participação na vida divina iniciada nesse sacramento. Como assegura LaCugna, “o mistério de Deus revela-se como um convite e uma incorporação à vida divina por meio de Cristo, no poder do Espírito Santo; ao mesmo tempo, é também um convite e uma incorporação a novas relações uns/umas com os/as outros/as”¹⁶². E esse convite é igualmente celebrado no batismo-crisma, no qual é dada a graça para viver essa nova relationalidade.

Tomando, portanto, a Gl 3,28 como referência, enfatizamos que não se trata “somente [de] advogar pela abolição das divisões religioso-culturais e da dominação e exploração causadas pela escravidão institucional, mas também da dominação baseada em divisões sexuais”¹⁶³. Nesse trecho, Paulo repete “com diferentes categorias e palavras que dentro da comunidade cristã nenhuma estrutura de dominação pode ser tolerada”¹⁶⁴. É por isso que Schüssler Fiorenza afirma: “Gl 3,28 é, portanto, mais bem interpretada como uma autodefinição cristã comunitária do que como uma declaração sobre o indivíduo batizado. Proclama que, na comunidade cristã, todas as distinções de religião, raça, classe, nacionalidade e gênero são insignificantes”¹⁶⁵.

Especificamente no que se refere ao binômio homem-mulher, a biblista explica que há uma provável referência a Gn 1,27, já que Paulo utiliza os mesmos termos com os quais a Septuaginta traduz as expressões do texto das origens (רוּחַ נַּחַת ; ἄρρεν / θῆλυς). Considerando que “a humanidade criada à imagem de Deus é qualificada como ‘macho e fêmea’” em virtude

¹⁵⁹ NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, *Jesús el Mesías*, p. 107.

¹⁶⁰ NOVOA PALACIOS; VELEZ CARO, *Jesús el Mesías*, p. 107.

¹⁶¹ “Form critical analyses converge in the delineation of Gal 3:26-28 and its classification as a baptismal confession quoted by Paul”. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her*, p. 208.

¹⁶² “The mystery of God is revealed to be a matter of invitation and incorporation into divine life through Christ in the power of the Holy Spirit; at the same time it is also invitation and incorporation into new relationship with each other”. LACUGNA, *God for Us*, p. 319.

¹⁶³ “[...] only advocates the abolition of religious-cultural divisions and of the domination and exploitation wrought by institutional slavery but also of domination based on sexual divisions”. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her*, p. 213.

¹⁶⁴ “[...] with different categories and words that within the Christian community no structures of dominance can be tolerated”. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her*, p. 213.

¹⁶⁵ “Gal 3:28 is therefore best understood as a communal Christian self-definition rather than a statement about the baptized individual. It proclaims that in the Christian community all distinctions of religion, race, class, nationality, and gender are insignificant”. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her*, p. 213.

da introdução do “tema da procriação e da fertilidade” no versículo seguinte (Gn 1,28), Schüssler Fiorenza recorda que tanto na exegese judaica quanto na compreensão do cristianismo primitivo, a expressão “macho e fêmea” é entendida “primariamente em termos de casamento e família” e “evoca a imagem do primeiro casal [...] como se pode notar em Mc 10,6¹⁶⁶”, em que a mesma expressão se repete¹⁶⁷. Por isso, a biblista conclui:

“Não [há] mais homem e mulher” é melhor compreendido, por conseguinte, em termos de casamento e relações de gênero. Assim, Gl 3,28c não afirma que não existem mais homens e mulheres em Cristo, mas que o casamento patriarcal – e as relações sexuais entre homem e mulher – não são mais constitutivos da nova comunidade em Cristo. Independentemente de suas capacidades procriativas e dos papéis sociais a elas associados, as pessoas serão membros plenos do movimento cristão no e por meio do batismo¹⁶⁸.

No entanto, “embora o batismo seja a entrada em uma nova ordem social, porque nos une à história coletiva e à identidade da comunidade cristã ao longo do tempo, é [também] a entrada em um mundo social que nem sempre exemplificou o que professa acreditar”¹⁶⁹. É, portanto, a entrada em uma comunidade que clama por trinificação, para que possa “refletir a vida de Deus” e ser “um ‘ícone’ da vida de Deus”¹⁷⁰.

Em sua ontologia da relação, LaCugna enfatiza que “a doutrina trinitária articula uma visão de Deus na qual não existe nem hierarquia nem desigualdade, apenas relacionamentos baseados em amor, mutualidade, autodoação e autorrecebimento, liberdade e comunhão”¹⁷¹. E é esse modo de ser-em-relação que batizadas e batizados poderão espelhar em suas próprias relações à medida que vão sendo trinificadas/os.

Uma vez que “Pai, Filho e Espírito são coiguais, porque são a mesma coisa, a saber, Deus”¹⁷² e que “nenhuma pessoa [divina] antecede outra pessoa, nenhuma pessoa é a razão da

¹⁶⁶ A frase “Mas desde o princípio da criação, ele os fez homem e mulher” (Mc 10,6) situa-se no contexto da discussão dos fariseus com Jesus sobre a licitude do marido repudiar a esposa (Mc 10,1-12).

¹⁶⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her*, p. 211.

¹⁶⁸ “No longer male and female” is best understood, therefore, in terms of marriage and gender relationships. As such, Gal 3:28c does not assert that there are no longer men and women in Christ, but that patriarchal marriage – and sexual relationships between male and female – is no longer constitutive of the new community in Christ. Irrespective of their procreative capacities and of the social roles connected with them, persons will be full members of the Christian movement in and through baptism”. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her*, p. 211.

¹⁶⁹ “Although baptism is entry into a new social order, because it joins us to the collective history and identity of the Christian community over time, it is entry into a social world that has not always exemplified what it professes to believe”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 238.

¹⁷⁰ “The church’s life is to mirror God’s life, to be an ‘icon’ of God’s life”. LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682.

¹⁷¹ “[...] trinitarian doctrine articulates a vision of God in which there is neither hierarchy nor inequality, only relationships based on love, mutuality, self-giving and self-receiving, freedom, and communion”. LACUGNA, The trinitarian mystery of God, p. 183-184.

¹⁷² “Father, Son, and Spirit are coequal because they are the same thing, namely, God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 273, grifo da autora.

existência da outra, e cada pessoa é igualmente interdependente de qualquer outra pessoa”¹⁷³, as relações trinificadas entre pessoas humanas – “coiguais” em humanidade – não poderão, portanto, ser pautadas por “estruturas de hierarquia e desigualdade”¹⁷⁴, por codependências afetivas diminuidoras da plena pessoalidade, nem por isolamentos individuais que negam a comunitariedade. Tais dinâmicas relacionais “são contrárias a Deus, antitéticas em relação à vida trinitária”¹⁷⁵.

Considerando que “o destino próprio de cada pessoa, divina e humana, é subsistir em comunhão com outras pessoas”¹⁷⁶, é preciso afirmar ainda que, para que essa comunhão seja autenticamente trinificada, não basta o reconhecimento da igual dignidade das/os batizadas/os, da igual dignidade de todos os seres humanos. Faz-se também necessária “a liberdade dos determinantes biológicos e sociais de raça, sexo e posição social”¹⁷⁷, conforme o que explicitamos anteriormente à luz de Gl 3,28. Assim, “em Cristo ressuscitado, e por meio do batismo, já não somos identificadas/os nem determinadas/os por esses fatores, mas somos pessoas novas, constituídas de novo”¹⁷⁸. Essa é, porém, em muitos âmbitos, “apenas” uma esperança, por vezes remetida unicamente à sua realização escatológica.

Nos inícios do cristianismo, “uma das crises mais graves foi precipitada pela questão sobre o lugar apropriado de gentios convertidos”¹⁷⁹. A questão foi dirimida – não sem dificuldades ou resistências (At 15,1-35; Gl 2,1-14) – e, a partir de então, judeus não poderiam pensar que “o verdadeiro seguimento de Cristo era o seu”, enquanto o dos gentios convertidos seria “um modo inferior”¹⁸⁰. O que de fato ocorre é que “judeus e gentios *juntos* tornaram-se algo novo, ou seja, cristãos, não mais distinguidos como judeus ou gentios. [Assim sendo,] os gentios não eram subordinados aos judeus na nova comunidade cristã”¹⁸¹.

De modo similar, ainda que muito mais lentamente, chegou-se a compreender que, para que em Cristo não haja escrava/o nem livre (Gl 3,28b), não basta o reconhecimento espiritual

¹⁷³ “No person is prior to another person, no person is the reason for another’s existence, and each person is equally interdependent on every other person”. LACUGNA, *God for Us*, p. 273.

¹⁷⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 273.

¹⁷⁵ “[...] are ungodly, antithetical to trinitarian life”. LACUGNA, *God for Us*, p. 273.

¹⁷⁶ “[...] the proper destiny of every person, divine and human, is to subsist in communion with other persons”. LACUGNA, *God in communion with us*, p. 98.

¹⁷⁷ “[...] freedom from the biological and social determinants of race, sex, and standing”. LACUGNA, *God in communion with us*, p. 98.

¹⁷⁸ “In the risen Christ, and through baptism, we no longer are identified or determined by these factors but are new persons, newly constituted”. LACUGNA, *God in communion with us*, p. 98.

¹⁷⁹ [...] “one of the graves crises was precipitated by the question about the proper place of converted Gentiles”. LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 99.

¹⁸⁰ LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 99.

¹⁸¹ “[...] Jews and Gentiles *together* became something new, namely, Christians, no longer distinguished as Jewish or Gentile. The Gentiles were not subordinate to Jews in the new Christian community”. LACUGNA, *God in Communion with Us*, p. 99.

pelos/as senhores/as de que escravas/os cristãs/ãos são irmãs/ãos amadas/os (Fm 16). Faz-se necessária a eliminação de toda forma de escravidão e de todo modo de subjugação de um ser humano por outro, em que a exploração – sexual, trabalhista etc. – se traduz, em última instância, em um não reconhecimento da plena pessoalidade daquela/e que é escravizada/o.

Por sua vez, a verdadeira comunhão entre homens e mulheres que expresse efetivamente a nova relacionalidade trinificada ainda carece de manifestações mais explícitas nos âmbitos eclesiais. Pensamos, entre outros exemplos, na “aplicação androcêntrica do batismo nas dimensões sociais e canônicas da Igreja, nas quais homens e mulheres ainda coexistem sob padrões de desigualdade e dominação”¹⁸². Essa realidade “é contrária à promessa e ao poder da iniciação na vida de Deus”¹⁸³ e, portanto, não condiz com a relacionalidade trinitária que as relações humanas deveriam espelhar.

Como enfatiza LaCugna, “homem e mulher *juntos* devem tornar-se a imagem plena e perfeita de Deus, a imagem que foi manchada pela Queda”¹⁸⁴ e que, pela trinificação, pode voltar a resplandecer por meio de relações de mutualidade e de comunhão. Não seria adequado, porém, conceber tais relações no horizonte da dita “teologia da complementaridade”, que “eleva a diferença sexual a um princípio ontológico que cinde a raça humana em dois tipos de pessoas radicalmente diferentes: homens que têm natureza masculina e mulheres que têm natureza feminina”¹⁸⁵.

Segundo essa visão antropológica, “cada [tipo] vem equipado com um conjunto essencialmente distinto de características”¹⁸⁶: enquanto “a natureza masculina é marcada pela razão, independência e capacidade de analisar, tomar iniciativa e fazer julgamentos”¹⁸⁷, a natureza feminina caracteriza-se “pela emoção, receptividade e capacidade de nutrir, demonstrar compaixão e sofrer por amor”¹⁸⁸. A partir daí, fundamenta-se, na própria natureza humana, a atribuição de papéis sociais diversos. Assim sendo, “esta teologia da

¹⁸² “[...] androcentric application of baptism in the social and canonical dimensions of the church, in which male and female still co-exist under patterns of inequality and domination”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 238-239.

¹⁸³ “[...] runs contrary to the promise and power of initiation into the life of God”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 239.

¹⁸⁴ “[...] male and female are *together* to become the full and perfect image of God, the image that was tarnished by the Fall”. LACUGNA, God in Communion with Us, p. 99.

¹⁸⁵ “[...] elevates sexual differences to an ontological principle that cleaves them human race into two radically different types of persons – men who have a masculine nature and women who have a feminine nature”. JOHNSON, *Truly Our Sister*, p. 48.

¹⁸⁶ “Each comes equipped with a distinct set of characteristics”. JOHNSON, *Truly Our Sister*, p. 48.

¹⁸⁷ “Masculine nature is marked by reason, independence, and the ability to analyze, take initiative, and make judgments”. JOHNSON, *Truly Our Sister*, p. 48.

¹⁸⁸ “[...] by emotion, receptivity, and the ability to nurture, show compassion, and suffer for love”. JOHNSON, *Truly Our Sister*, p. 48.

complementaridade extrapola das diferenças corporais uma dessemelhança intrínseca de papéis; o papel da mulher é privado e doméstico, o do homem é de liderança e chefia públicas”¹⁸⁹.

Nessa perspectiva, na medida em que ocupam seus lugares determinados por natureza – e, portanto, eternamente estabelecidos por Deus¹⁹⁰ –, realizando as funções que lhes correspondem, homens e mulheres se complementam e garantem a harmonia das relações interpessoais e de todo o corpo social. Em sua versão mais extrema, a teologia da complementaridade afirma que “o homem é a cabeça da mulher; ele é a imagem plena de Deus, enquanto a mulher é a imagem de Deus em virtude de seu relacionamento com o homem; [...] a mulher tem um lugar especial, preordenado e divinamente decretado na criação, que é a esfera do lar e da família”¹⁹¹. Em suas versões mais “agradáveis” e “adocicadas”¹⁹², inclui abundantes elogios aos níveis quase heroicos de entrega e dedicação às/aos demais do “gênio feminino”, expressando-se em novas roupagens simbólicas e teológicas, habilmente tecidas com o fim de preservar “estereótipos doutrinários, arranjos institucionais, práticas devocionais”¹⁹³, além de contribuir para a perpetuação das estruturas patriarcas na sociedade.

Diante disso, a teologia feminista proclama firmemente que “a subordinação da mulher ao homem [– em qualquer âmbito, medida ou modo de expressão –] é uma consequência da Queda; não pertence ao plano divinamente estabelecido por Deus”¹⁹⁴. De fato, nenhum tipo de subordinação – de uma pessoa a outra, de um grupo humano a outro, da criação à humanidade – é expressão da relacionalidade trinitária. Nesse sentido, importa ainda ressaltar que mulheres podem ser também opressoras, estabelecendo relações alicerçadas no pecado estrutural que o patriarcado dissemina, sustenta e favorece. A esse respeito, Bell Hooks alerta:

Enfatizar a dominação masculina [pode] torna[r] fácil para mulheres, inclusive pensadoras feministas, ignorar os mecanismos de que as mulheres dispõem para

¹⁸⁹ “This theology of complementarity extrapolates from bodily differences an in-built dissimilarity in roles; woman’s role is private and domestic, man’s is public leadership and headship”. LACUGNA, *God for Us*, p. 267.

¹⁹⁰ LACUGNA, *God for Us*, p. 267.

¹⁹¹ “[...] man is the head of woman; man fully images God while woman images God by virtue of her relationship to man; woman is helpmate of man; woman has a special, preordained, divinely decreed place in creation, which is the sphere of home and family”. LACUGNA, *God for Us*, p. 267.

¹⁹² Um exemplo disso pode ser observado no uso do duplo princípio ministerial – o ministério petrino cabe aos homens; o mariano, às mulheres – como modo de compreender os diferentes – e aparentemente imutáveis – lugares de homens e mulheres na Igreja Católica, ao qual o papa Francisco aludiu em diversas ocasiões. Para uma análise crítica desse uso, consultar: TEIXEIRA, Priscila Cirino. Pressupostos teológicos de Francisco sobre o lugar da mulher na Igreja. *Annales FAJE*, Belo Horizonte, v. 8, n. 3, p. 45-53, dez. 2023. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/5473/5108>. Acesso em: 24 jun. 2025.

¹⁹³ PERRONI, Marinella. O duplo princípio. Aquele mariano e petrino: vamos falar sobre isso. *IHU-Online*, dez. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/624578>. Acesso em: 12 maio 2025.

¹⁹⁴ “The subordination of woman to man is a consequence of the Fall; it does not belong to God’s divinely decreed plan”. LACUGNA, *God in communion with us*, p. 98.

abusar [por exemplo] de crianças, porque todos/as nós fomos socializados/as para aderir ao pensamento patriarcal, para aderir à ética da dominação que diz que os/as poderosos têm direito de comandar quem não tem poder e podem usar quaisquer meios para subordiná-los/as¹⁹⁵.

Do que se trata, portanto, é de acolher com abertura e valentia a ação trinificadora da *Ruah Divina*, que tudo renova e que é capaz de alentar verdadeiras relações de parceria, sinais da nova criação redimida em Cristo¹⁹⁶, na qual “a diferença sexual é de vital importância, mas não se torna o único e essencial marcador da identidade humana da pessoa”¹⁹⁷. Com base nesse pressuposto, Johnson apresenta – em contraposição à “teologia da complementaridade” – uma “antropologia igualitária de parceria”¹⁹⁸, que entendemos ser mais acorde à reflexão que estamos fazendo.

Nessa perspectiva antropológica, afirma-se que as eventuais diferenças entre homens e mulheres – entendidas como fruto dos vários fatores que constituem a formação da personalidade e não como determinação da natureza –, “em vez de predestinar as pessoas a papéis sociais públicos ou domésticos, são compatíveis com a igualdade social”¹⁹⁹. Além disso, entende-se que “o sexo combina-se com outras constantes antropológicas, como raça, classe, relações familiares, estruturas sociais, época histórica e localização geográfica e cultural para definir as pessoas como elas mesmas de forma única”²⁰⁰. Assim sendo, “a antropologia igualitária vislumbra uma humanidade redimida”, em que “relacionamentos entre mulheres e homens [sejam] marcados pela parceria mútua”²⁰¹, originada na Divina *Archē*, verdadeiro fundamento da reciprocidade e igualdade entre as pessoas²⁰².

¹⁹⁵ HOOKS, *O feminismo é para todo mundo*, p. 85.

¹⁹⁶ “Redemption means bringing to fruition and completion God’s providential plan, revealed in Christ, that male and female, Jew and Gentile, free and slave shall dwell together as one in the new household of God” (LACUGNA, God in communion with us, p. 98).

¹⁹⁷ “[...] sexual difference is vitally important, but it does not become the sole, essential marker of person’s human identity”. JOHNSON, *Truly Our Sister*, p. 47-48.

¹⁹⁸ JOHNSON, *Truly Our Sister*, p. 47. Ao apresentar sua proposta a autora remete, entre outras, à obra *In the Embrace of God: Feminist Approaches to Theological Anthropology*, editada por Ann O’Hara Graff, em 1995.

¹⁹⁹ “[...] rather than predestining persons to public or domestic social roles, are compatible with social equality”. JOHNSON, *Truly Our Sister*, p. 52.

²⁰⁰ “[...] sex combines with other anthropological constants such as race, class, family relations, social structures, historical era, and geographical and cultural location to define persons as uniquely themselves”. JOHNSON, *Truly Our Sister*, p. 48.

²⁰¹ “[...] an egalitarian anthropology envisions a redeemed humanity with relationships between women and men marked by mutual partnership”. JOHNSON, *Truly Our Sister*, p. 54. “It is a relationship on the analogy of friendship, where a dialectic of reciprocity and independence joins whole persons together for their mutual benefit. In this egalitarian environment, sexual difference between women and men assumes its rightful proportion and does not translate into a strictly genderized division of human characteristics or labor. A companionable community between the sexes on a broad scale then becomes possible without detriment to the intense relationship that develops when a man and a woman form a coupling bond” (JOHNSON, *Truly Our Sister*, p. 54).

²⁰² LACUGNA, God in communion with us, p. 99.

A Igreja, por sua vez, “é chamada a ser uma testemunha e um sinal credível no mundo d[esta] vida nova em Cristo”²⁰³, destas novas relações fundadas na Divina *Archē* e animadas pelo Espírito Santo. Por isso,

[...] sua vocação é incorporar, em seus ensinamentos, palavras e ações, em suas estruturas eclesiais e gestos rituais, em suas dinâmicas internas de relacionamento (*koinōnia*) e em seu serviço ao mundo (*diakonia*), a nova natureza que seus membros revestem no batismo e que está sendo gradualmente conformada à imagem do Criador²⁰⁴.

Nessa perspectiva, podemos visualizar no Processo Sinodal, iniciado na Igreja Católica em 2021 e ainda em curso, agora em sua fase de implementação²⁰⁵, um modo de estabelecer dinâmicas, estruturas, palavras e ações que buscam expressar a vida nova em Cristo e um estilo de relações e de vivências trinificadas. Como expressa o Documento Final, publicado após a segunda etapa do Processo,

[...] a sinodalidade é o caminhar juntos dos Cristãos com Cristo e para o Reino de Deus, em união com toda a humanidade; orientada para a missão, implica o encontro em assembleia nos diversos níveis da vida eclesial, a escuta recíproca, o diálogo, o discernimento comunitário, a formação de consensos como expressão da presença de Cristo no Espírito e a tomada de uma decisão em corresponsabilidade diferenciada. [...] A sinodalidade é um caminho de renovação espiritual e de reforma estrutural para tornar a Igreja mais participativa e missionária, isto é, para a tornar mais capaz de caminhar com cada homem e mulher irradiando a luz de Cristo [...]. [A sinodalidade] deve exprimir-se no modo ordinário de viver e agir da Igreja²⁰⁶.

Para ser, porém, uma Igreja sinodal – diz também o referido documento – “é necessária, [...] uma verdadeira conversão relacional”, que se fundamenta no fato de que o cuidado com as relações está intimamente ligado “ao modo como Deus Pai se revelou em Jesus e no Espírito”²⁰⁷. Por isso, “quando as nossas relações, mesmo na sua fragilidade, deixam transparecer a graça de Cristo, o amor do Pai e a comunhão do Espírito, confessamos com a vida a fé em Deus Trindade”²⁰⁸.

²⁰³ “[...] is called to be a credible witness and sign in the world of new life in Christ”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 249.

²⁰⁴ “Its vocation is to embody in its teachings and words and actions, in its ecclesial structures and ritual gestures, in its internal patterns of relationship (*koinōnia*) and its service to the world (*diakonia*) the new nature that its members put on in baptism and that is gradually being conformed to the image of the Creator”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 249.

²⁰⁵ Para uma descrição das etapas do Processo Sinodal, consultar: <https://www.synod.va/es/el-proceso-sinodal.html>.

²⁰⁶ SÍNODO DOS BISPOS, *Para uma Igreja sinodal*, n. 28 e n. 30.

²⁰⁷ SÍNODO DOS BISPOS, *Para uma Igreja sinodal*, n. 50.

²⁰⁸ SÍNODO DOS BISPOS, *Para uma Igreja sinodal*, n. 50.

Uma vez que essa fé se dirige ao Deus Triúno, em quem “não há hierarquia nem desigualdade, nem divisão nem competição, mas apenas unidade no amor em meio à diversidade”, é de se esperar que a comunidade cristã, como “a imagem ou ícone do Deus invisível”, reflita, em suas relações comunitárias, “a inclusividade do amor divino”²⁰⁹.

Portanto, uma comunidade autenticamente cristã, em que se vivem relações trinificadas, é aquela em que todas as pessoas são verdadeiramente incluídas e podem viver sua vocação cristã em plenitude, sem se depararem com restrições fundadas – mais ou menos explicitamente – em qualquer tipo de visão humana que não reconhece a plena pessoalidade de todas/os. Se entendemos ortodoxia como “a conformidade da teologia e da fé com a realidade da glória de Deus revelada em Jesus Cristo”²¹⁰, então, compreenderemos a ortopráxis como “a prática justa e correta, as ações justas e corretas em resposta à vida de Deus conosco”²¹¹.

Desse modo, “assim como seria heterodoxo (herético) pensar [no Deus Triúno] como uma figura de autoridade solitária, indiferente e distante, também seria contrário à ortopráxis excluir a samaritana ou o leproso [da atualidade] de nossa família comum”²¹². Por conseguinte, entre outros aspectos, importa atentar para o modo como nos expressamos e, por isso, toda “linguagem que fere, [toda] linguagem que exclui ou que legitima a subordinação de qualquer grupo deve ser mudada”²¹³.

Outro aspecto significativo da relacionalidade trinificada é que a unicidade de cada pessoa não se perde no todo. Ao contrário, “floresce a singularidade pessoal, não às custas do relacionamento, mas pelo poder de um companheirismo profundo que respeita as diferenças e valoriza as pessoas de modo igual”²¹⁴. Por conseguinte,

[...] a *koinōnia* não engole o indivíduo, nem obscurece sua singularidade e contribuição única, nem retira a liberdade individual assimilando-a a uma vontade coletiva. O objetivo da comunidade cristã, constituída pelo Espírito em união com Jesus Cristo, é proporcionar um lugar onde *todas/os* sejam aceitas/os como uma imagem inefável, única e irrepetível [da Trindade], independentemente de qualquer outra forma pela qual a dignidade de uma pessoa possa ser determinada: nível de

²⁰⁹ “The doctrine of the Trinity reminds us that in God there is neither hierarchy nor inequality, neither division nor competition, but only unity in love amid diversity. The Christian community is the image or icon of the invisible God when its communitarian life mirrors the inclusivity of divine love”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 249.

²¹⁰ “Orthodoxy means the conformity of theology and faith to the reality of God’s glory revealed in Jesus Christ”. LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682.

²¹¹ “Orthopraxis means right practice, right acts in response to God’s life with us”. LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682.

²¹² “Just as it would be unorthodox (heretical) to think of God as solitary, uncaring, aloof authority figure, so it would be contravene orthopraxis to exclude the Samaritan woman or the leper from our common household”. LACUGNA, The Practical Trinity, p. 682.

²¹³ “Language that hurts or language that excludes or language that legitimates the subordination of any group should be changed”. LACUGNA, The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology, p. 244.

²¹⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 314.

inteligência, correção política, beleza física, valor monetário. A comunhão das pessoas, no entanto, permanece o contexto da pessoalidade. A comunidade de Jesus Cristo é o ponto de encontro único no qual as pessoas devem ser aceitas e valorizadas incondicionalmente, como parceiras iguais na dança divina²¹⁵.

Constituídas/os como parceiras/os na comunhão fundada na própria unidade trinitária, as/os batizadas/os recebem dons e talentos diversos, que realçam – e até mesmo fundam – sua singularidade pessoal. Como recorda Paulo, “há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; diversos modos de ação, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos” (1Cor 12,4-6²¹⁶). Tanto os diversos dons quanto os vários ministérios são concedidos para serem postos a serviço de todas/os (1Cor 12,7; 1Pd 4,10). Assim sendo, “a *koinōnia* do Espírito conduz à *diakonia* por parte de todos/as”²¹⁷.

Nesse contexto, vale lembrar que “assim como a divina *arché* não pertence a uma única pessoa²¹⁸, a graça e o poder de Deus são distribuídos entre todos/as os/as membros/as da igreja”²¹⁹. Portanto, a vivência de uma ministerialidade trinificada se traduz em uma concepção de comunidade eclesial em que todos/as estão a serviço uns/umas dos/as outros/as, em que não há ministérios superiores ou inferiores, em que cada dom é oferecido para a “edificação no amor” de todas/os (Ef 4,16), em que “a liderança eclesial [está] enraizada no ministério do serviço, e não do senhorio”²²⁰.

Como afirmamos anteriormente, “uma vez que os seres humanos são criados à imagem de um Deus inherentemente relacional, não são criados como indivíduos isolados, mas são quem

²¹⁵ “*Koinōnia* does not swallow up the individual, nor obscure his or her uniqueness and unique contribution, nor take away individual freedom by assimilating it into a collective will. The goal of Christian community, constituted by the Spirit in union with Jesus Christ, is to provide a place in which *everyone* is accepted as an ineffable, unique, and unrepeatable image of God, irrespective of how the dignity of a person might otherwise be determined: level of intelligence, political correctness, physical beauty, monetary value. The communion of persons, however, remains the context of personhood. The community of Jesus Christ is the one gathering place in which persons are to be accepted and valued unconditionally, as equal partners in the divine dance”. LACUGNA, *God for Us*, p. 299, grifo da autora.

²¹⁶ Ideia similar é apresentada também no capítulo 4 da carta aos Efésios, na perícope à qual aludimos na seção 7.4, p. 326. A esse respeito, Schüssler Fiorenza comenta: “After stressing unity again and again, the author emphasizes diversity in v. 7, stating that G*d has given different gifts to each member. [...] This emphasis on the diversity of gifts prepares the way for emphasizing the diversity of ministries in vv. 11-16. [...] The gifts given by the exalted Messiah Jesus who fills the universe are not things or offices but persons who exercise different functions. This Messiah calls people who can fulfill specific leadership functions for the saints. [...] These leaders – apostles, prophets, evangelists, pastors, and teachers – [...] are not only male, although our historical imagination still tends to see all church leaders as male” (SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians*, p. 52-53).

²¹⁷ “The *koinōnia* of the Spirit leads to *diakonia* on the part of all”. LACUGNA, *God for Us*, p. 299-300

²¹⁸ Ver capítulo 2, seção 2.3.1, p. 112-113.

²¹⁹ “Just as the divine *arché* does not belong to one person alone, the grace and power of God are distributed among all members of the church”. LACUGNA, *God for Us*, p. 402.

²²⁰ “[...] ecclesial leadership is to be rooted in the ministry of service, not of lordship”. LACUGNA, *God for Us*, p. 402.

são e vêm a existir como o que são, por meio e para as/os outras/os”²²¹. Em consonância com isso, compreendemos que a trinificação se refere tanto ao processo transformativo que faz com que cristãs e cristãos sejam, à imagem das pessoas divinas, *por e para* os/as demais, quanto ao “resultado final” da ação transfigurante da Trindade, quando – Deus sendo tudo em todas/os (1Cor 15,26-28) – a comunhão plena se manifestará definitivamente. Seguindo a tradição predominante da doutrina da *theōsis*, entendemos ademais que esse processo se dá na confluência entre a ação divina e a acolhida humana, entre o dom trinitário – sempre maior e primeiro – e o empenho humano em aderir ao modo de ser da Trindade²²².

Chegando ao final do percurso deste capítulo, gostaríamos ainda de esboçar uma reflexão a respeito do que consideramos como um significativo paradigma relacional da nova criação e uma expressão privilegiada das relações humanas trinificadas. Trata-se da relação de irmandade. Como expressamos previamente²²³, a relação entre irmãs/ãos – ao menos hipoteticamente – é “de solidariedade em nível de igualdade, baseada no fato de terem muita coisa em comum, tanto em termos de herança como em termos de objetivos”²²⁴. Quem vive a experiência da irmandade encontra-se em um “relacionamento [que] pode ser confortável e desafiador, alternadamente, porém [habitualmente] recíproco e profundamente amparador”²²⁵.

A irmandade se revela como uma relação constitutivamente de iguais, entre quem é osso dos mesmos ossos e carne da mesma carne (Jz 9,2²²⁶). Sabemos que o pecado, atestado inclusive de modo contundente no relato das origens (Gn 4,1-16), pode privar essa relação de seu potencial de mutualidade e comunhão. No entanto, entendemos que a trinificação se manifesta também pela restauração desse laço fundamentalmente capaz de reciprocidade e colaboração mútua.

Os Evangelhos atestam a firme proclamação de Jesus de que as relações familiares devem ser reorientadas à luz de novos parâmetros: ouvir a Palavra de Deus e colocá-la em

²²¹ “Since human beings are created in the image of an inherently relational God, human beings are not created as selves in isolation, but they are who they are, and come into being as what they are, through and for others”. LACUGNA, Catherine M.; DOWNEY, Michael. Trinitarian Spirituality. In: DOWNEY, Michael (Ed.). *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. Collegeville, PA: Liturgical Press, 1993, p. 971.

²²² Assim sendo, se considerarmos a taxonomia referente às abordagens da *theōsis* elaborada por Russell, nossa proposta associa a perspectiva realista (que “pressupõe que os seres humanos são, em certo sentido, transformados pela deificação”) e a ética (que enfatiza a reprodução de “alguns atributos divinos” por meio de “esforços acéticos e filosóficos”) (RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 2). Ver também capítulo 6, introdução, p. 242-243.

²²³ Ver capítulo 4, seção 4.3.4, p. 186-87.

²²⁴ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 216.

²²⁵ JOHNSON, *Aquela que é*, p. 216.

²²⁶ Com termos similares aos que Adão dirige a Eva em Gn 2,23a, Abimelec, intencionando suscitar a benevolência dos habitantes de Siquém, expressa sua relação de parentesco com aqueles que eram “irmãos de sua mãe” e com “todo o clã da casa paterna de sua mãe” (Jz 9,1): “E lembrai-vos de que eu sou osso vosso e carne vossa” (Jz 9,2).

prática é o que estabelece os laços de familiaridade/irmadade (Lc 8,19-21; Mc 3,31-35//Mt 12,46-50). Assim, no Reino de Deus, todas/os somos irmãs/ãos (Mt 23,8). Não apenas em suas palavras, mas sobretudo na vida do Verbo de Deus encarnado as relações interpessoais se configuram como relações de irmadade, que proclamam que todas/os somos filhas/os (no Filho) de quem é a Origem de tudo e de todas/os.

Se na comunidade cristã já não há escravo/a nem livre, judeu/ia nem grego/a, homem e mulher (Gl 3,28), é porque todas/os são irmãs/ãos em Cristo, o Primogênito (Rm 8,29). Essas relações de irmadade se estendem para além dos laços de sangue, ampliando-se até o ponto de ser possível “abraçar o/a inimigo/a”, em uma comunidade de “comunhão inclusiva entre pessoas”²²⁷ e com toda a criação²²⁸. Cremos que as relações de irmadade são, portanto, um modo justo e correto para “existir juntas/os ‘pericoreticamente’, em doação e recebimento mútuos, sem separação, subordinação ou divisão”²²⁹; são um “espaço-tempo” privilegiado para que a trinificação aconteça e se manifeste.

Em consonância com tal perspectiva, pretendemos, a seguir, explorar o terreno das chamadas “Novas Formas de Vida Consagrada” da Igreja Católica e verificar como e em que medida essas instituições – fundamentalmente estruturadas em parâmetros relacionais de irmadade, que põem em relevo a igualdade batismal de seus/suas integrantes – são “lugares” propícios à trinificação.

²²⁷ LACUGNA, The Trinitarian Mystery of God, p. 189.

²²⁸ “If a relational God were at the centre of consciousness of the peoples of the planet and all life forms were perceived to be participants in God’s trinitarian life, all life would be recognized as sacred. No life form or species would be considered to be expendable. Within such a religious and ecological context, the critical and literally devastating issue of population growth would have to be faced within an ethic characterized by equality, mutuality and reciprocity”. FOX, The Trinity as Transforming Symbol, p. 293. “The salvation of the earth and of human beings is the restoration of the praise of the true living God, and the restoration of communion among persons and all creatures living together in a common household. The articulation of this vision is the triumph of the doctrine of the Trinity” (LACUGNA, *God for Us*, p. 411); “Para os cristãos, acreditar num Deus único que é comunhão trinitária, leva a pensar que toda a realidade contém em si mesma uma marca propriamente trinitária” (LS, n. 239).

²²⁹ “[...] exist together ‘perichoretically’, in mutual giving and receiving, without separateness, or subordination, or division”. LACUGNA, *God for Us*, p. 402. Embora a autora estivesse se referindo especificamente à comunidade cristã como ícone da Trindade, entendemos que a aplicação às relações de irmadade é legítima e acorde ao pensamento de LaCugna.

8 CONCRETIZAÇÕES CARISMÁTICAS DA TRINIFICAÇÃO

Nossa intenção neste capítulo é apresentar a inspiração espiritual-carismática que está na origem do *insight* fundamental desta investigação, abordado no capítulo anterior, e, ao mesmo tempo, verificar, ainda que brevemente, se tal *insight* se sustenta e se pode expressar, concretamente, nas instituições sobre as quais discorreremos a seguir. Para tanto, importa considerar que uma compreensão – ainda intuitiva – da *theōsis* como trinificação surgiu, de fato, na vivência de uma espiritualidade e carisma específicos, a saber, os da Fraternidade Missionária Verbum Dei, sobre os quais falaremos mais adiante (8.3).

Ao buscar verificar a pertinência dessa hipótese, antes mesmo da elaboração do projeto de pesquisa desta investigação, tomamos conhecimento de alguns estudos sobre as Novas Formas de Vida Consagrada (NFVC) da Igreja Católica¹, que surgiram sob o influxo do Concílio Vaticano II². A partir de tais estudos, identificamos, presentes também em outras das NFVC, elementos que já conhecíamos na Fraternidade Missionária Verbum Dei. Com isso em mente, passamos a indagar se as NFVC poderiam ser tomadas como “concretizações carismáticas” da trinificação.

O conceito de “concretização carismática” é da teóloga espanhola Lourdes Grossi García, uma das principais estudiosas das NFVC. Para ela, concretização se refere “à forma em que os princípios e questionamentos fundamentais da doutrina [...] vão-se concretizando, isto é, vão-se aplicando a realidades concretas e âmbitos específicos da vida eclesial”³. Quando

¹ Em 26 de janeiro de 1990, a Congregação (atualmente Dicastério) para os Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica estabeleceu critérios para que se pudesse determinar quando há uma “nova forma de vida consagrada”, definindo o seguinte: “2. Si tratta di una ‘forma nuova di vita consacrata’ quando non rientra, senza forzature, in nessuna delle altre forme già stabilitate, cioè: istituti religiosi; istituti secolari; società di vita apostolica, che assumono i consigli evangelici; vita eremítica (solitaria o associata); verginità consagrata (individuale o associata). 3. Gli istituti potrebbero comprendere diversi tipi di persone: chierici, laici (uomini e donne), vincolati dalla comune tendenza a raggiungere il fine spirituale dell’istituto”. O mesmo documento elenca ainda algumas orientações para a possível aprovação de um novo instituto nesses moldes (CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. Criteri per approvare nuove forme di vita consacrata a norma del c. 605. Roma, 1990. Disponível em: <https://www.iuscangreg.it/pdf/Nuove-forme-VC.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2025).

² “Las NFVC no reinventan la vida consagrada, más bien [...] articulan los elementos esenciales [de la vida consagrada] en modo particular. [...] En concreto las NFVC, aun conteniendo numerosas expresiones de la vida consagrada tradicional, suponen una novedad en la articulación de la comunión y la misión, en la vivencia de los consejos evangélicos y de otros aspectos de la vida consagrada, en la forma de relación entre los estados de vida, en el concepto de comunitariedad y de amor fraternal, en el concepto de una comunidad consagrada abierta a la participación de laicos con diversos tipos de vinculación” (VELASCO JIMÉNEZ, Antonio. Abriendo caminos: Elementos comunes teológicos. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Mirad cómo se aman: Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la comunión eclesial*. Madrid: Edice, 2015, p. 103-104).

³ “[...] a la forma en que los principios y planteamientos fundamentales de la doctrina [...] se van concretando, esto es, aplicando a realidades concretas y ámbitos específicos de la vida eclesial”. GROSSO GARCÍA, Lourdes. Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la eclesiología de comunión: Dimensión trinitaria y concreción carismática. In: GROSSO GARCÍA, *Mirad cómo se aman*, p. 31.

esses âmbitos são instituições com carismas fundacionais⁴ próprios, a autora fala de “concretização carismática”⁵. Lourdes Grosso utiliza o termo ao caracterizar as Novas Formas de Vida Consagrada como concretização carismática da eclesiologia de comunhão, sendo essa última entendida principalmente à luz do Concílio Vaticano II⁶. Nossa proposta consiste em aplicar o mesmo conceito à trinificação e, por isso, destacaremos a configuração marcadamente trinitária das instituições contempladas em nossa pesquisa (8.2).

Ainda em nossos estudos preliminares à elaboração deste trabalho, foi possível perceber que, embora ocorressem avanços na reflexão teológica e canônica a respeito das NFVC, em um esforço compartilhado por integrantes dessas instituições e do Dicastério para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica (DIVCSVA), é ainda necessário continuar esclarecendo e explicitando os fundamentos teológicos dessas Comunidades.

O aprofundamento, a ser realizado neste capítulo, sobre as Famílias Eclesiais de Vida Consagrada (FEVC), entendidas – conforme explicaremos abaixo (8.1) – como uma “modalidade” específica de NFVC, pretende contribuir para a elaboração de uma adequada compreensão teológica dessas instituições, manifestando sua novidade identitária e, ao mesmo

⁴ “A expressão ‘carisma dos fundadores’ designa, em seu significado geral, aquele dom do Espírito oferecido benevolente por Deus a alguns fundadores, homens ou mulheres, a fim de produzir neles determinadas capacidades que os fazem aptos para dar à luz novas comunidades de vida consagrada na igreja. [...] Na teologia da vida consagrada, junto à expressão ‘carisma dos fundadores’, usa-se também a de *carisma de fundação* [ou carisma fundacional]. Com ela indica-se o dom correlativo para fundar e o dom, concedido aos discípulos [e/ou às discípulas], para consentir o nascimento e o desenvolvimento da nova comunidade com sua fisionomia original. Usa-se também [...] para especificar as qualidades peculiares do dom que permanecem mediante uma unidade histórica vivida vocacionalmente, custodiada, enriquecida e desenvolvida por toda a comunidade. [...] No ‘carisma de fundação’, inclui-se a origem do instituto com sua forma peculiar de vida, de fim, de espírito e de índole que se desenvolverá como forma de continuidade dinâmica no tempo” (ROMERO, Antonio. Carisma: *In: RODRÍGUEZ, Angel Aparicio; CASAS, Joan Canals (Dirs.). Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 95-96, grifos do autor).

⁵ GROSSO GARCÍA, Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la eclesiología de comunión, p. 31-33.83-92.

⁶ A autora sugere ainda que outras realidades poderiam também ser compreendidas como concretizações – embora não propriamente carismáticas – da “eclesiologia de comunhão” inspirada e motivada pelo Concílio Vaticano II: “[...] la eclesiología de comunión [...] a lo largo de las últimas cinco décadas se ha ido concretando en diversos niveles: colaboración de los obispos con el santo padre y entre sí en los Sínodos y la creación y consolidación de las Conferencias Episcopales; de los obispos con los demás miembros del Pueblo de Dios [...]. Otras concreciones de la eclesiología de comunión son la puesta en marcha y desarrollo de las uniones de superiores religiosos, a nivel de la Iglesia universal y particular, por continente, por nación (USG, UISG, UCESM, CONFER, CLAR...), de institutos seculares (CMIS, CEDIS...)” (GROSSO GARCÍA, Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la eclesiología de comunión, p. 88-89). Apontamos ainda que o Processo Sinodal, iniciado em 2021, poderia ser também visto como uma concretização da eclesiologia de comunhão do Concílio Vaticano II, como sugere, por exemplo, o seguinte trecho do Documento Final do Sínodo sobre a Sinodalidade: “No contexto da eclesiologia conciliar do Povo de Deus, o conceito de comunhão exprime a substância profunda do mistério e da missão da Igreja, que tem na celebração da Eucaristia a sua fonte e o seu ponto culminante, ou seja, a união com Deus Trindade e a unidade entre as pessoas humanas que se realiza em Cristo através do Espírito Santo. Neste contexto, a sinodalidade ‘indica o modo específico de viver e agir da Igreja, Povo de Deus, que manifesta e realiza concretamente o seu ser comunhão no ‘caminhar juntos’, na reunião em assembleia e na participação ativa de todos os seus membros na sua missão evangelizadora’ (CTI, n. 6)” (SÍNODO DOS BISPOS. *Para uma Igreja sinodal*, n. 31).

tempo, sua pertença ao horizonte eclesial mais amplo⁷. Tal reflexão será relevante tanto para as FEVC que já possuem aprovação pontifícia⁸, como para as dioceses e o próprio DIVCSVA quando realizam o discernimento sobre novas agregações eclesiais⁹ que solicitam ser reconhecidas como Famílias Eclesiais de Vida Consagrada¹⁰.

⁷ “Corresponde a las ‘Familias Espirituales’, que ya han recibido reconocimiento pontificio según c. 605 [del Código de Derecho Canónico], una particular responsabilidad. Sus Constituciones, el relativo procedimiento para su reconocimiento, las aclaraciones y reformas internas fruto de posibles visitas apostólicas, y otros hitos importantes relacionados con su nacimiento e institucionalización, ofrecen un valor significativo no solo para los institutos que los han vivido. Constituyen también un contexto y orientaciones para [el DIVCSVA] de cara a futuras indicaciones y normas prácticas sobre el reconocimiento de ‘*Familiae Ecclesiales*’ (F.E.) como forma canónica específica” (BECHINA, Friedrich. Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales” (*Familiae Ecclesiales*). In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Vocación y carisma*: La vivencia de las Familias Eclesiales. Madrid: Edice, 2021. p. 142).

⁸ A seguir, listamos as seis instituições aprovadas como Institutos de Vida Consagrada de direito pontifício, segundo o cânon 605, que prevê a possibilidade de “novas formas de vida consagrada”, indicando o país em que foram fundadas e o ano em que receberam a aprovação pontifícia: Sociedade de Cristo Senhor (Canadá; 1993); A Obra da Igreja (Espanha; 1997); Família Monástica de Belém, da Assunção da Bem-Aventurada Virgem Maria e de São Bruno (França; 1998); Fraternidade Missionária Verbum Dei (Espanha; 2000); Família Espiritual A Obra (Bélgica; 2001); Instituto Ide de Cristo Redentor (Espanha; 2009) (ANNUARIO Pontificio per l’anno 2025. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2025, p. 1911-1912; GROSSO GARCÍA, Lourdes et al. “Nos han llamado”: Família Eclesial de Vida Consagrada. In: GROSSO GARCÍA (Ed.), *Vocación y carisma*, p. 35).

⁹ A expressão “agregações eclesiais” – ou “agregação eclesial” – foi usada na XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. Embora pareça se referir prioritariamente às realidades eclesiais laicais, é utilizada também em um sentido mais genérico, englobando as diversas “novas realidades” da Igreja Católica. Assim, no Relatório de Síntese da Primeira Sessão do Sínodo, por exemplo, lê-se: “Com igual gratidão, o Povo de Deus reconhece os fermentos de renovação presentes em comunidades que têm uma longa história e no florescimento de novas experiências de *agregação eclesial*. As associações laicais, os movimentos eclesiais e as novas comunidades são um sinal precioso do amadurecimento da corresponsabilidade de todos os batizados. O seu valor reside na promoção da comunhão entre as diferentes vocações, no impulso com o qual [anunciam] o Evangelho, na proximidade àqueles que vivem uma marginalidade econômica ou social e no compromisso com a promoção do bem comum. Muitas vezes, são modelos de comunhão sinodal e de participação em vista da missão” (SÍNODO DOS BISPOS. *Uma Igreja Sinodal em Missão*: Relatório de Síntese da Primeira Sessão da XVI Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos. Roma, 2023. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/portuguese/2023.10.28-POR-Synthesis-Report_IMP.pdf. Acesso em: 8 jul. 2025. n. 10 c, grifo nosso).

¹⁰ “[...] la praxis introducida por la Congregación [actual Dicasterio] para la vida consagrada y sociedades de vida apostólica, antes de la erección canónica, invita a los ordinarios del lugar a constituir una asociación pública, según el canon 312 del Código de Derecho Canónico, en vista a la erección como ‘Familia eclesial [de vida consagrada] de derecho diocesano’” (RODRÍGUEZ ARENAS, Teresa. Institucionalización de un carisma. Aproximación teológica, carismática, canónica y pastoral. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Corazón trinitario*: Actualidad, consagración y formación en las Nuevas Formas de Vida Consagrada. Madrid: Edice, 2019. p. 168). A orientação do DIVCSVA a que a autora se refere consta do documento “Fundación de una Asociación compuesta por hombres célibes consagrados y mujeres célibes consagradas en vista de erección como Familia Eclesial de vida consagrada de Derecho Diocesano”, de 2007 (ver anexo B, p. 406-407). A esse respeito, em 15 de junho de 2022, por meio de um *Rescriptum ex Audientia SS.mi*, o papa Francisco estabeleceu ainda: “Il Vescovo diocesano prima di erigere – mediante decreto – un’associazione pubblica di fedeli in vista di diventare Istituto di vita consacrata o Società di vita apostolica di diritto diocesano, deve ottenere la licenza scritta del Dicastero per gli Istituti di Vita consacrata e le Società di vita apostolica” (FRANCISCO. *Rescriptum ex Audientia SS.mi*: Rescritto del Santo Padre Francesco circa le associazioni pubbliche di fedeli in itinere. Roma, 2022. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/06/15/0462/00950.html>. Acesso em: 8 jul. 2025).

8.1 As “Novas Formas de Vida Consagrada” na história recente da Igreja Católica¹¹

A título de introdução ao tema que desenvolveremos nesta seção, importa considerar alguns elementos a respeito da vida consagrada¹², para, no conjunto da “abundância das formas históricas de vida consagrada” (VC, n. 5), situar as NFVC. Conforme expresso na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, a vida consagrada pertence à vida e à santidade da Igreja (LG, n. 44). “Isto significa que a vida consagrada, presente na Igreja desde os primeiros tempos, nunca poderá faltar nela, enquanto seu elemento imprescindível e qualificativo, expressão da sua própria natureza” (VC, n. 29).

Trata-se de um modo de vida, “profundamente arraigad[o] nos exemplos e nos ensinamentos de Cristo Senhor”, “um dom de Deus Pai à sua Igreja, por meio do Espírito” (VC, n. 1). Pela profissão dos conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência, as pessoas consagradas vivem o seguimento de Jesus, com coração “indiviso” (1Cor 7,34) e se colocam a serviço de Deus e dos irmãos e irmãs (VC, n. 1).

Na variedade de formas de vida consagrada, que historicamente se sucedem sem se excluírem, reconhece-se a “obra incessante do Espírito Santo, que vai explanando, ao longo dos séculos, as riquezas da prática dos conselhos evangélicos” (VC, n. 5), tanto através dos múltiplos carismas quanto dos diversos modos de consagração, que têm em comum “uma opção que se exprime na radicalidade do dom de si mesmo por amor do Senhor Jesus e, nele, por amor a cada membro da família humana” (VC, n. 3).

Em seus primeiros números, a Exortação Apostólica *Vita Consacrata*, enumera as diversas formas de vida consagrada e apresenta uma breve descrição de cada uma. São elas: “Vida monástica no Oriente e no Ocidente”, “A Ordem das virgens, os eremitas e as viúvas”, “Institutos inteiramente dedicados à contemplação”, “A vida religiosa apostólica”, “Os Institutos seculares”, “As Sociedades de Vida Apostólica”, “Novas expressões de vida consagrada” (VC, n. 6-12). Essas últimas, surgidas “nos últimos decênios, depois do Concílio Ecumênico Vaticano II”, são caracterizadas como “experiências originais, que estão à procura

¹¹ Recordamos que, conforme previamente dito (ver Introdução Geral, p. 30), esta seção é entendida como parte do *status quaestionis* desta pesquisa.

¹² No magistério recente da Igreja Católica, a principal referência sobre o tema é a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Vita Consecrata*, a qual recorreremos, primordialmente, para a exposição que se segue. Publicada pelo papa João Paulo II em 25 de março de 1996, o documento é fruto do IX Sínodo Ordinário dos Bispos (Sobre a vida consagrada e sua missão na Igreja e no mundo), realizado em 1994. O IX Sínodo completou “a exposição das peculiaridades características dos vários estados de vida, que o Senhor Jesus quis na sua Igreja” (VC, n. 4), já que previamente foram realizados sínodos relativos às/-aos leigas/os (1987) e aos presbíteros (1990).

da sua própria identidade na Igreja e esperam ser reconhecidas oficialmente pela Sé Apostólica, a única a quem compete o juízo definitivo” (VC, n. 12)¹³. Acrescenta-se ainda:

Estas novas formas de vida consagrada, que se vêm juntar às antigas, testemunham a constante atração que a doação total ao Senhor, o ideal da comunidade apostólica, os carismas de fundação continuam a exercer mesmo sobre a geração atual, e são sinal também da complementaridade dos dons do Espírito Santo (VC, n. 12).

Notamos que, nesse número da VC, não há ainda clareza do termo a ser usado para se referir a esta nova realidade. Usa-se tanto “novas expressões” como “novas formas” de vida consagrada. Aos poucos, porém, ao longo da década de 1990, o termo “novas formas de vida consagrada” passou a ser usado em referência aos Institutos de Vida Consagrada com aprovação pontifícia (ou em processo de recebê-la), ao amparo do cânon 605 do Código de Direito Canônico¹⁴, e vinculados ao Dicastério para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica (DIVCSVA)¹⁵.

Desse modo, estabeleceu-se uma distinção entre as NFVC e outras instituições – cujas primeiras fundações datam também da segunda metade do século XX¹⁶ – que ficaram conhecidas como “novas comunidades” e foram, em geral, aprovadas canonicamente como

¹³ O documento menciona também “Institutos semelhantes aos que já existem, mas nascidos de novos estímulos espirituais e apostólicos. A sua vitalidade deve ser ponderada pela autoridade da Igreja, a quem compete proceder aos devidos exames, quer para comprovar a autenticidade da sua finalidade inspiradora, quer para evitar a excessiva multiplicação de instituições análogas entre si, com o consequente risco de uma nociva fragmentação em grupos demasiadamente pequenos” (VC, n. 12).

¹⁴ “Reserva-se unicamente à Sé Apostólica aprovar novas formas de vida consagrada. Os Bispos diocesanos, porém, se esforçem para discernir novos dons de vida consagrada confiados pelo Espírito Santo à Igreja: ajudem seus promotores para que expressem e protejam, do melhor modo possível, seus objetivos, com estatutos adequados especialmente usando as normas gerais contidas nesta parte”. CDC, Cân. 605. No Código de Direito Canônico, este cânon encontra-se na parte III, “Dos Institutos de Vida Consagrada e das Sociedades de Vida Apostólica”, do livro II, “Do povo de Deus”.

¹⁵ À época, denominada Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA).

¹⁶ “Una de las características de los años postconciliares fue la difusión de nuevas formas agregativas de fieles, con una gran variedad en sus fisionomías y finalidades las cuales incluyen los nuevos movimientos eclesiales, las nuevas comunidades y nuevas formas de vida consagrada. Estas recientes realidades son fenómenos asociativos propios de la dimensión carismática, donde se encuentran ya desde antiguo las organizaciones que nuclean la vida religiosa en la Iglesia. [...] Todas estas realidades asociativas carismáticas pueden ser consideradas en conjunto, pues tienen en común su origen en un fuerte carisma que las origina y les da identidad. Se trata de una ‘galaxia’ de organizaciones, asociaciones y grupos de lo más diversos [...]. Estas nuevas realidades presentan una gran variedad y complejidad tanto internamente como en términos de diferentes áreas geográficas, con respecto a su lugar y fecha de nacimiento, tipo de membresía, tamaño y arraigo, misión dentro de la Iglesia y orientación teológica” (DUHAU, Juan Bautista. “Otras salidas”. Alternativas de los miembros leales frente al deterioro de las nuevas realidades carismáticas. *Cuestiones Teológicas*, Bogotá, v. 47, n. 107, p. 106-122, enero/junio 2020, p. 109-110).

“associação pública de fiéis”¹⁷, sendo vinculadas ao atual Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida, anteriormente Pontifício Conselho para os Leigos¹⁸.

De fato, em diversos momentos da história do cristianismo, podemos constatar o surgimento de novas formas de vida consagrada, que, geralmente, nascem como fonte de renovação na e para a Igreja e como “chamada de atenção” frente a situações que estavam sendo negligenciadas ou pouco contempladas¹⁹. Também, de modo geral, cada uma delas, em sua origem, enfrentou resistências e suspeitas por parte das autoridades eclesiásticas constituídas de poder para afirmar sua possível existência ou decretar sua extinção. Algumas só foram autorizadas a existir após muitas tentativas, como é o caso, por exemplo, da vida consagrada feminina que não fosse exclusivamente contemplativa²⁰.

¹⁷ “Le molteplici esperienze ispirate dal Concilio e nate dopo di esso hanno assunto diversi nomi a seconda della loro indole e del loro apostolato nella Chiesa: alleanza, associazione, comunità, confederazione, federazione, fraternità, istituto, missione, movimento, organizzazione internazionale e unione. Di fronte a questa molteplicità di denominazioni è facile che si crei confusione: infatti molte di esse, pur essendo configurate come associazioni di fedeli, spesso presentano elementi che danno impressione di trovarsi di fronte a nuove forme di vita consacrata vere e proprie. Per questo motivo, il Pontificio Consiglio per i Laici nel 2006 ha pubblicato il *Repertorio delle Associazioni Internazionali di Fedeli*, nel quale si distinguono due tipi di associazioni: gli organismi internazionali e le associazioni di fedeli; queste due denominazioni permettono di dare una certa inquadratura a tutte quelle citate in precedenza. In ogni caso, per queste fondazioni e movimenti, risulta difficoltoso una specifica identificazione giuridica: il nome o la categorizzazione cerca di dare una specifica configurazione giuridica a realtà molto composite, nelle quali spesso convivono stati di vita differenti: celibati, sposati, celibati con voti e preti diocesani” (FUSCO, Roberto. *Le nuove forme di vita consacrata. Una vocazione per la Chiesa. Vita Consacrata*, Milano, v. 58, n. 4, p. 293-304, ott./dic. 2022, p. 297).

¹⁸ Tal distinção não deixa de apresentar algumas ambiguidades, especialmente devido ao fato de que algumas dessas associações públicas de fiéis possuem características muito semelhantes às NFVC e, em alguns casos, a busca de aprovação junto ao então denominado Pontifício Conselho para os Leigos se deu pelo fato de que, em determinados períodos, a CIVCSVA (atual DIVCSVA) adotou uma postura de certo fechamento quanto à aceitação de instituições plurivocacionais.

¹⁹ Considere-se, por exemplo, o surgimento das Ordens Mendicantes: “[...] el siglo XIII se caracteriza por el nacimiento y desarrollo de las Órdenes mendicantes (dominicos en 1206, franciscanos en 1208, carmelitas en 1226...) [...]], cuyos miembros proveen el testimonio que la Iglesia realmente necesita en este momento, mediante el amor por el pueblo y el compartir sus alegrías y sobre todo sus sufrimientos; mediante el amor por la pobreza, que atestigua el auténtico cristianismo y las verdades escatológicas; mediante la preparación cultural básica, que pone en condiciones de poder predicar el Evangelio y llevar la gente a Cristo” (CERRO CHAVES, Francisco. *El presente de las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la tradición de la Iglesia. In: GROSSO GARCÍA, Mirad cómo se aman*, p. 186-187).

²⁰ “Em 1530, surgem na Itália as Angélicas de são Paulo, congregação de mulheres cuja tarefa específica era a educação das *Conversas*, o cuidado de órfãos e enfermos e outras atividades caritativas. Não têm clausura, ainda que sigam a Regra de santo Agostinho e vistam hábito. Paulo III as aprova em 1535. Anos mais tarde, foi-lhes imposta a clausura. [Também no século XVI] Ângela Merici [...] criara uma *companhia de virgens*, sob o patrocínio de santa Úrsula. Faziam voto privado de castidade, mas não tinham vida comum nem hábito especial. Dedicavam-se ao exercício da caridade e à educação da juventude. Estavam submetidas à jurisdição do bispo e se reuniam uma vez por mês para alguns atos de piedade. Na realidade, estes traços correspondem ao primeiro instituto secular da história. O papa Paulo III aprovou-as em 1544. À morte da fundadora, sua obra seguiu rumos díspares. Enquanto um pequeno grupo se mantinha fiel aos traços primitivos, outro grupo aceitou votos simples e a vida comum sob a tutela de Carlos Borromeu, em Milão. Terceiro grupo passará à França, onde se transforma em ordem de votos solenes e clausura. [...] A bula de Paulo V *Circa pastoralis* (1566), [estabeleceu, finalmente,] que toda forma de vida religiosa feminina passa necessariamente pelos votos solenes e a clausura. Com isso fechavam-se as portas aos institutos femininos apostólicos”. Outras tentativas ocorreram, no século XVII, também sem êxito, com são Francisco de Sales, são Vicente de Paulo e Mary Ward. Somente no século XIX veremos emergir “o fenômeno da multiplicação de institutos femininos”, respondendo “geralmente à determinada

Também as instituições que, nas últimas décadas do século XX, foram denominadas “novas formas de vida consagrada” se depararam – e ainda se deparam – com desconfianças e oposições, com questionamentos sobre a necessidade e a pertinência de sua existência. Ao mesmo tempo, também as NFVC constituem um dom do Espírito, chamando a atenção para aspectos significativos – e talvez relativamente esquecidos – da vida eclesial, além de oferecerem vitalidade renovada a toda a Igreja e, por ela, ao mundo.

Inicialmente, o fato de que a configuração institucional das NFVC não se adequasse às formas de vida consagrada já existentes na Igreja Católica desencadeou um grande esforço de elaboração canônica – e, em menor escala, teológica – por parte de membros dessas instituições, em vistas a garantir sua aprovação pontifícia em conformidade com a compreensão original de seus/suas fundadores/as. Todo o trabalho realizado foi acompanhado de perto pelo DIVCSVA e vem sendo matizado, confirmado e complementado ao longo dos anos. Resultados significativos desses estudos foram apresentados em encontros, congressos e seminários, promovidos pelas próprias instituições²¹, e publicados, entre outros, no livro *Multiforme armonía*²² e em seis volumes da coleção *Encuentros y Congresos*, da Comissão Episcopal para a Vida Consagrada da Conferência Episcopal Espanhola²³, aos quais recorremos a seguir para uma breve memória do percurso realizado, das definições alcançadas e dos desafios ainda por enfrentar.

Como reconhece Juan Carlos Ortega Rodríguez, “embora poucos elementos tenham sido oficialmente definidos, tanto a prática dos dicastérios vaticanos como, sobretudo, a ação e a vida das próprias instituições permitem reconhecer, de fato, aspectos importantes deste novo

necessidade ambiental urgente” e dedicando-se a “tarefas assistenciais, educativo-familiares e missionárias” (ARROBA, Manuel. Congregação. In: RODRÍGUEZ, Angel Aparicio; CASAS, Joan Canals (Dir.). *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 221-222, grifos do autor).

²¹ Entre os quais destacamos os Congressos sobre o tema, promovidos em Roma pela Fraternidade Franciscana de Betânia (2007, 2011 e 2016); as Jornadas de Estudos, organizadas bianualmente desde 2009 pela Cátedra de Teologia da Vida Consagrada da Universidad Eclesiástica San Dámaso, em Madri; o Seminário de Estudo, criado pela Comissão de Vida Consagrada da Conferência Episcopal Espanhola, com reuniões semestrais desde 2010; e os Encontros de Novas Formas de Vida Consagrada, que aconteceram bianualmente em Roma de 2011 a 2019. A realização desses últimos foi interrompida por causa da pandemia e somente neste ano de 2025 nova edição ocorreu, em Roma, entre os dias 12 e 14 de junho, com o tema “Famílias eclesiais e novas comunidades na Igreja de hoje: perspectivas e horizontes”. Para um panorama geral do conteúdo das edições dos Encontros, realizados até 2019, bem como de seu significado para o processo de institucionalização das NFVC, consultar: GROSSO GARCÍA, *Vocación y carisma*, p. 222-225.

²² SEMINARIO DE NUEVAS FORMAS DE VIDA CONSAGRADA. *Multiforme armonía: Actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

²³ Na ordem de publicação: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *El soplo del Espíritu: Nuevas Formas de Vida Consagrada en la Iglesia de España*. Madrid: Edice, 2010; GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Itinerarios del Espíritu: Experiencias y prospectivas en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Edice, 2013; GROSSO GARCÍA (Ed.), *Mirad cómo se aman*; GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Odres nuevos: Actualidad, comunión y gobierno en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Edice, 2017; GROSSO GARCÍA (Ed.), *Corazón trinitario*; GROSSO GARCÍA, (Ed.), *Vocación y carisma*.

dom do Espírito”²⁴ que são as NFVC. À medida que esses elementos foram sendo reconhecidos e identificados em algumas das NFVC e não em outras, foi, então, sendo possível traçar um perfil comum, com características próprias e claras, até o ponto de se propor uma identidade, um nome específico para essas instituições que passaram a ser chamadas de “famílias eclesiás de vida consagrada”.

Essa denominação era um dos possíveis termos propostos pelas próprias instituições e foi também sugerida na Assembleia Plenária da Congregação (atual Dicastério) para os Institutos de Vida Consagrada e Sociedades de Vida Apostólica, realizada em 2005²⁵. No entanto, considera-se que a nomenclatura só adquiriu caráter oficial quando, em 2007, foi usada pelo DIVCSVA em um documento orientativo para futuras fundações²⁶. Posteriormente, foi utilizado também em decretos ou outras comunicações oficiais, emitidos pelo Dicastério ou por Dioceses, relativos a algumas instituições que se encontram ainda em processo de aprovação para se tornarem Famílias Eclesiais de Vida Consagrada de direito pontifício²⁷.

As Famílias Eclesiais de Vida Consagrada (FEVC) possuem “as características principais da vida consagrada, tal e como se apresentam no Cân. 573²⁸ e como expressa o Cân.

²⁴ “Aunque de modo oficial se hayan definido pocos elementos, tanto la praxis de los dicasterios vaticanos como, sobre todo, la acción y vida de las mismas instituciones permite reconocer ya, de hecho, aspectos importantes de este nuevo don del Espíritu”. ORTEGA RODRÍGUEZ, Juan Carlos. Elementos comunes de las Nuevas Formas de Vida Consagrada. Un camino teológico y canónico. In: GROSSO GARCÍA, *Mirad cómo se aman*, p. 165.

²⁵ GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 48. Há, porém, registro de um uso muito anterior dessa denominação em referência àquela que foi a segunda instituição aprovada como Nova Forma de Vida Consagrada, segundo o Cân. 605: “En el escrito de la CIVCSVA [actual DIVCSVA] dirigido al Cardenal-Arzobispo de Madrid, con fecha 23 de junio de 1990, se habla ya de *Familia Eclesial*, en relación al reconocimiento de La Obra de la Iglesia. El escrito autoriza a reconocerla *como familia eclesial de vida consagrada de derecho diocesano*” (SERRANO VARGAS, Maruja. Estructuras de gobierno en las NFVC. In: GROSSO GARCÍA, *Odres nuevos*, p. 183).

²⁶ GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 55, nota 23. O referido documento está disponível no anexo B, p. 406-407.

²⁷ Como exemplo, podemos mencionar a Comunidade das Beatitudes, fundada na França em 1973, e a Comunidade Missionária de Villaregia, fundada na Itália em 1981. Ambas foram anteriormente aprovadas como “associação pública de fiéis” e, posteriormente, iniciaram um processo de mudança em seu modo de reconhecimento canônico. Assim, em 8 de dezembro de 2020, a Comunidade das Beatitudes foi erigida como “Família eclesial de vida consagrada de direito diocesano”. Já a Comunidade Missionária de Villaregia, em 8 de dezembro de 2024, recebeu a aprovação do Dicastério para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica como “associação pública de fiéis de direito diocesano, com vistas a se tornar uma Família Eclesial de vida consagrada”. Ver anexo E: Outros documentos relativos a processos de aprovação de instituições que se encaminham para serem Famílias Eclesiais de Vida Consagrada de direito pontifício (p. 413-420).

²⁸ CDC. Cân. 573 – § 1. A vida consagrada pela profissão dos conselhos evangélicos é uma forma estável de viver, pela qual os fiéis, seguindo mais de perto a Cristo sob a ação do Espírito Santo, consagram-se totalmente a Deus sumamente amado, para assim, dedicados por um título novo e especial à sua honra, à construção da Igreja e à salvação do mundo, alcançarem a perfeição da caridade no serviço do Reino de Deus e, transformados em sinal preclaro na Igreja, preanunciarem a glória celeste”; CDC, Cân. 573 – § 2. Assumem livremente essa forma de vida nos institutos de vida consagrada canonicamente erigidos pela competente autoridade da Igreja, os fiéis que, por meio dos votos ou de outros vínculos sagrados, conforme as leis próprias dos institutos, professam os conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência e, pela caridade, à qual esses conduzem, unem-se de modo especial à Igreja e a seu mistério”.

605 do Código de Direito Canônico”²⁹. Ao mesmo tempo, alguns de seus elementos fundamentais constitutivos não permitem que sejam encaixadas nas formas de vida consagrada já existentes e reguladas pela normativa eclesiástica. Isso porque as FEVC são instituições formadas por pessoas “de todos os estados de vida cristã, que compartilham um mesmo carisma e uma mesma missão”³⁰. Entende-se que o termo “Família” remete à compreensão da consagração, da espiritualidade e da ação apostólica em chave trinitária, o que favorece “focar a originalidade [destes institutos] em novas formas de relacionamento entre diferentes estados de vida”³¹. Por sua vez, o termo “eclesial” exprime tanto “a aspiração a reproduzir a imagem da Igreja com a presença em comunhão [...] dos diversos estados de vida”³² quanto a abertura missionária a todas/os as/os cristãs/ãos e à toda a humanidade, em um espírito de universalidade³³.

Diferentemente de congregações religiosas masculinas e femininas que partilham um mesmo carisma e/ou espiritualidade, as FEVC se constituem como um único instituto, com “um governo unificado”, cuja autoridade máxima é exercida por um/a presidente ou moderador/a “que expressa a essência do carisma e da identidade de comunhão”, ao mesmo tempo em que há “superiores/as respectivos/as das distintas seções: homens, mulheres, casais, clérigos”³⁴. A diferenciação entre a autoridade das seções ou dos ramos³⁵ e a presidência da FEVC permite que essa última seja exercida por uma mulher ou por um homem que não seja um ministro ordenado³⁶.

“Como consequência da unicidade do instituto e do espírito de família, a titularidade dos bens é única”³⁷, não havendo, portanto, bens que pertençam a um ramo, mas apenas bens

²⁹ “[...] presentan los rasgos esenciales de la vida consagrada, tal y como se recogen en el c. 573 y como expresa el c. 605 del Código de Derecho Canónico”. GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 30.

³⁰ GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 28.

³¹ ORTEGA RODRÍGUEZ, Juan Carlos. Consagración y consagración especial. Reflexiones, cuestiones abiertas, caminos posibles. In: GROSSO GARCÍA (Ed.), *Corazón trinitario*, p. 140.

³² RODRÍGUEZ ARENAS, Institucionalización de un carisma, p. 170.

³³ RODRÍGUEZ ARENAS, Institucionalización de un carisma, p. 170.

³⁴ VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 109. Para um exemplo de estrutura de governo de uma FEVC, veja-se o anexo D: Composição da Junta de Governo da Fraternidade Missionária Verbum Dei (p. 411).

³⁵ Todas as FEVC com aprovação pontifícia estão organizadas por ramos, que formam a única instituição. Algumas Famílias Eclesiais possuem dois ramos e outras, três. Cada ramo engloba os/as membros/as em realidades afins: por exemplo, um ramo feminino e um ramo masculino; ou um ramo de mulheres celibatárias, um ramo de homens celibatários e um ramo de casais. À frente de cada ramo há um/uma responsável geral, que atua como verdadeiro/a superior/a dos/as membros/as de seu ramo (e não como delegado/a do/a presidente/a), com atribuições similares às dos/as superiores/as gerais de institutos religiosos. SERRANO VARGAS, Estructuras de gobierno en las NFVC, p. 171; GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 53.

³⁶ A exigência de um ministro ordenado como superior recai apenas sobre o ramo masculino, já que ele exerce autoridade direta sobre clérigos.

³⁷ “Como consecuencia de la unicidad del instituto y del espíritu de familia la titularidad de los bienes es única”. GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 54.

da Família Eclesial³⁸. Além disso, suas/seus integrantes “promovem e procuram viver o espírito de austeridade, tanto nas atividades que desenvolvem como nos bens que possuem ou adquirem”³⁹, almejando um “testemunho comunitário de pobreza”⁴⁰. Entende-se ainda que “todos os bens, por pequenos que sejam, estão a serviço da missão e dos fins que, como obra de Deus, tem as NFVC”⁴¹. Por outro lado, devido à pluralidade de realidades que compõe os institutos e ao fato de que a administração de bens e recursos seja gerida no âmbito do governo geral, enfrenta-se frequentemente o desafio de que não haja “agravos comparativos entre os diversos ramos, culturas, províncias”⁴².

Tanto no nível geral quanto no regional ou no local, as práticas de governo primam pela colegialidade e buscam expressar o espírito de comunhão e de unidade na diversidade que caracteriza as FEVC. Esse modo de governar não deixa de apresentar vários desafios, entre os quais destacamos processos lentos para a tomada de decisão (por causa dos diversos âmbitos que precisam ser consultados) e o difícil equilíbrio entre o que é geral e o que é específico de um ramo, de um estado de vida, de uma região etc.⁴³. Assim sendo, “a Família Eclesial experimenta os desafios próprios de uma forma de ser ‘comunional’ na Igreja, com traços novos e uma grande pluralidade de expressões”⁴⁴.

O pertencimento à FEVC se dá por meio de vínculos “que concretizam a vivência dos conselhos evangélicos com as conotações próprias do estado de vida (celibato ou matrimônio)”⁴⁵, sendo que os/as membros/as celibatários/as fazem profissão de votos públicos e as pessoas casadas professam outro modo de vinculação estável, segundo o direito próprio do instituto.

³⁸ “En el caso de los miembros [...] casados, no cambia este principio ya que el patrimonio familiar no pertenece al instituto, por lo que no hay ningún conflicto: lo que pertenece al instituto pertenece a todos, pero lo que no es del instituto, pertenece a su dueño, como es el caso de los bienes que poseen los miembros [...] casados” (ASCENCIO ARZAVE, Milthon. Gestión de bienes. In: SEMINARIO DE NUEVAS FORMAS DE VIDA CONSAGRADA, *Multiforme armonía*, p. 254).

³⁹ “[...] fomentan y buscan vivir el espíritu de austeridad, tanto en las actividades que realizan como en los bienes que poseen o adquieren”. ASCENCIO ARZAVE, Gestión de bienes, p. 256.

⁴⁰ GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 54.

⁴¹ “Todos los bienes, por pequeños que sean, están al servicio de la misión y de los fines que como obra de Dios tienen las NFVC”. ASCENCIO ARZAVE, Gestión de bienes, p. 255.

⁴² ASCENCIO ARZAVE, Gestión de bienes, p. 260.

⁴³ “[...] buscamos caminos de fidelidad y de sinodalidad que puedan armonizar el difícil equilibrio entre la identidad ‘comunional’ y la identidad personal, entre la institución y el carisma personal, entre los derechos e deberes, [...] entre la jurisdicción de gobierno, propia del ministerio ordenado, y la que es común a todos los bautizados” (GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 60-61).

⁴⁴ “La Familia Eclesial experimenta los retos propios de una forma de ser ‘comunional’ en la Iglesia con rasgos nuevos y una gran pluralidad de expresiones”. GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 54.

⁴⁵ “[...] que concretan la vivencia de los consejos evangélicos con las connotaciones propias del estado de vida (celibial o conyugal)”. GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 42.

Quanto ao dinamismo espiritual, é dada “grande importância ao *chamado universal à santidade*, fundado na graça batismal, comum a [...] todos os estados de vida. [...] A santidade é um chamado pessoal, mas vivido em comum, com sentido de família”⁴⁶. As constituições – ou outras normativas – das FEVC propõem uma vida de oração intensa e um cuidado acentuado com a espiritualidade, que inclui longos períodos de oração pessoal e diversos meios “de partilha dos bens do espírito”, tais como “o acompanhamento [espiritual], a correção fraterna [e] a revisão de vida, em distintas modalidades”⁴⁷. A eucaristia “é concebida como centro de unidade e alimento essencial para a própria vocação e missão”⁴⁸. Além disso, nas FEVC, vive-se uma profunda devoção mariana, que se manifesta por meio de diversas “advocações, algumas delas novas”, como, por exemplo, “Mãe da Vida Mística” e “Mãe Missionária”⁴⁹.

Finalmente, “a centralidade da Palavra de Deus é outra riqueza da vida desses institutos”⁵⁰. Ela “ilumina a espiritualidade, a prática dos conselhos evangélicos, a vida fraterna, a missão, os processos formativos”⁵¹. Ademais, reconhece-se que a Palavra de Deus tem “força consecratória [...], transformando a/o consagrada/o”, dando-lhe “uma identidade nova em relação com a Trindade e uma consciência nova que o/a situa como discípulo/a e apóstolo/a na Igreja”⁵².

Outra característica significativa das FEVC é o especial apreço pelo espírito de familiaridade “que marca a vida comunitária”, expressando “o sentido de comunidade de irmãos e irmãs, à imagem da Trindade”⁵³. Os modos de concretização dessa vivência de irmandade são diversos, segundo os institutos e os estados de vida⁵⁴. Para os/as membros/as celibatários/as, supõe a “vida em comum”, “custodiada como um tesouro a ser cuidado”⁵⁵. A fraternidade/sororidade exprime-se ainda na “comunhão entre os diversos estados, sempre com

⁴⁶ “[...] gran importancia a la *llamada universal a la santidad*, fundada sobre la gracia bautismal, común para [...] todos los estados de vida. [...] La santidad es una llamada personal pero que se vive en común, con sentido de familia”. (ACTAS del II Encuentro de las Nuevas Formas de Vida Consagrada. In: GROSSO GARCÍA (Ed.). *Mirad cómo se aman*, p. 217-218, grifo no original.

⁴⁷ VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 107.

⁴⁸ “Se la concibe como centro de unidad y alimento esencial para la propia vocación y misión”. CONDE ELOLA, José Manuel. Espiritualidad. In: SEMINARIO DE NUEVAS FORMAS DE VIDA CONSAGRADA, *Multiforme armonía*, p. 89.

⁴⁹ CONDE ELOLA, Espiritualidad, p. 92.

⁵⁰ VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 108.

⁵¹ VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 111.

⁵² VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 112.

⁵³ VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 109.

⁵⁴ “Como indica el concepto de ‘Familia’, una F.E. debe tener una ‘vida communis’ regulada jurídicamente y reconocida por la Iglesia, que no tiene que ser necesariamente siempre física, es decir, que deba vivirse en la misma vivienda comunitaria” (BECHINA, Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”, p. 162, grifos do autor).

⁵⁵ GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 42.

total respeito à intimidade e privacidade própria tanto da residência de celibatários/as como dos lares das famílias de membros/as casados/as”⁵⁶.

A participação de pessoas casadas como integrantes das FEVC⁵⁷ constitui um de seus maiores desafios, associado, frequentemente, a outra questão controversa em relação a essas instituições, a saber, o significado de “consagração”⁵⁸. Não há dúvida de que “vida consagrada” se refere a pessoas celibatárias. No entanto, a aprovação de instituições em cujo nome essa expressão está incluída e da qual também casais participam, integrados como membros/as em uma quase igualdade de vinculação institucional com as/os celibatárias/os⁵⁹, é ainda uma dimensão que carece de maior esclarecimento⁶⁰.

Atualmente, entende-se que os casais que fazem parte das FEVC “são pessoas que desejam acrescentar ao sacramento do matrimônio a profissão de um [vínculo] de castidade conjugal que os acompanhe na vivência e na fidelidade ao sacramento [...], com as ajudas próprias de um carisma”⁶¹. Trata-se de um modo de viver a consagração batismal e matrimonial⁶² “segundo um carisma concreto e em comunhão com outros estados de vida”⁶³.

Consideramos que Friedrich Bechini oferece uma “solução” sugestiva para a controversa temática do pertencimento dos casais a um instituto *de vida consagrada*:

Nas *Familiae Ecclesiales*, a vida consagrada desempenha um papel decisivo, mas isso não [significa] que todas/os pertençam a esse estado ou devam ser incluídas/os nele

⁵⁶ “[...] comunión entre los distintos estados, siempre con total respecto de la intimidad y privacidad propia tanto de las residencias de los miembros célibes como de los hogares de las familias de los miembros casados”. GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 43.

⁵⁷ Nem todas as FEVC possuem casais entre seus/suas membros/as. Entre as seis Famílias Eclesiais de Vida Consagrada com aprovação pontifícia, por exemplo, apenas em duas há pessoas casadas.

⁵⁸ “Las nuevas formas experimentan a menudo una necesidad de clarificar y profundizar en el concepto de consagración, tanto en su sentido teológico como en su definición canónica, pues en las nuevas formas se trabaja a menudo con diversas formas de consagración [bautismal, matrimonial, sacerdotal y la específica de la vida consagrada] en coexistencia” (VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 106). A respeito do debate em torno do termo “consagração”, especialmente à luz da exortação apostólica *Vita Consecrata*, consultar: TEIXEIRA, *A autocomunicação do Deus Tríuno e a Confessio Trinitatis*, p. 21-25.

⁵⁹ No caso da Fraternidade Missionária Verbum Dei, por exemplo, pessoas casadas não podem exercer a presidência da instituição, mas podem ser tanto administrador/a como secretário/a geral. Além disso, quatro membros/as do ramo de Casais Missionários fazem parte da Junta Geral de Governo. Ver anexo D: Composição da Junta de Governo da Fraternidade Missionária Verbum Dei (p. 411).

⁶⁰ O DIVCSA exige que seja feita sempre uma distinção entre o modo de vinculação das/os casadas/os e dos/as membros/as celibatários/as, explicitando que aquelas/es pertencem à instituição de um modo “associado”. FUSCO, *Le nuove forme di vita consacrata*, p. 295.

⁶¹ “Son personas que desean añadir al sacramento del matrimonio la profesión de un voto de castidad conyugal que les acompañe en la vivencia de la fidelidad al sacramento [...], con las ayudas que proporcionan un carisma”. VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 107. À época em que o texto citado foi escrito, ainda se usava o termo “votos” para se referir ao compromisso feito pelos casais. Posteriormente, o DIVCSVA determinou que fossem usadas outras expressões, tais como “vínculo” ou “promessa”. Por essa razão, modificamos o texto ao traduzi-lo.

⁶² Sobre o conceito de “consagração matrimonial”, consultar: MARTÍNEZ SÁEZ, Juan F. La vocación de las personas casadas en las Nuevas formas de vida consagrada. In: GROSSO GARCÍA (Ed.), *Vocación y carisma*, p. 84-98.

⁶³ MARTÍNEZ SÁEZ, La vocación de las personas casadas en las Nuevas formas de vida consagrada, p. 103.

com menor intensidade, mas sim que “estão em relação essencial com esse estado”. Esse “ser em relação” de estados diferentes, que se excluem reciprocamente e, ao mesmo tempo, se complementam na mesma e única instituição, é a definição do conceito de Família. Daqui se deduz uma definição canônica de *Familia ecclesialis* como uma nova forma efetiva de vida consagrada em relação⁶⁴.

Mais adiante, prosseguindo com sua reflexão, o autor acrescenta:

Sobre a base do batismo, as diferentes formas de vida têm a mesma dignidade. E nas *Familiae Ecclesiales*, consagradas/os e leigas/os são membros da mesma “família” no verdadeiro sentido da palavra, de modo que, se faltasse uma das vocações, essa família já não poderia reivindicar fidelidade ao carisma⁶⁵.

No que se refere à missão, as FEVC emergiram e se desenvolveram no âmbito da chamada “nova evangelização”⁶⁶. O estilo de apostolado desses institutos pode ser caracterizado como “direto, pessoal, testemunhal, entusiasmado”⁶⁷, com “um forte sentido de hospitalidade” e uma dedicação habitual ao “acompanhamento espiritual personalizado”⁶⁸, que busca favorecer “o desenvolvimento pleno da graça batismal”⁶⁹. Em muitos casos, “previamente à criação da nova [família eclesial] surge um movimento apostólico mais amplo”⁷⁰ e esse se mantém, posteriormente, por meio da vivência do carisma partilhado entre outras/os fiéis leigas/os e os/as membros/as da FEVC.

8.2 Famílias Eclesiais de Vida Consagrada e configuração trinitária

Além das características das FEVC que expusemos na seção anterior, há outro elemento distintivo dessas instituições ao qual intencionamos dedicar especial atenção. Trata-se de uma

⁶⁴ “En las *Familiae Ecclesiales*, la vida consagrada juega un papel decisivo, pero no [significa] que todos pertenezcan a este estado o deben incluirse en él con menos intensidad, sino que ellos ‘están en relación esencial con ese estado’. Este ser en relación de diferentes estados, que se excluyen recíprocamente y, al mismo tiempo, se complementan en la misma y única institución es la definición del concepto de Familia. De aquí se deduce una definición canónica de *Familia ecclesialis* como nueva forma efectiva de una vida consagrada en relación”. BECHINA, Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”, p. 158

⁶⁵ “Sobre la base del bautismo, las diferentes formas de vida tienen la misma dignidad. Y en las *Familiae Ecclesiales* consagrados y laicos, son miembros de la misma ‘familia’ en el verdadero sentido de la palabra, de tal modo que, si faltar una de las vocaciones, ya esa familia no podría hablar de fidelidad al carisma”. BECHINA, Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”, p. 170-171.

⁶⁶ “Por el contexto histórico en que ha nacido la Familia Eclesial, sus miembros hacen eco de la llamada nueva evangelización, pretendiendo que nuestra presencia sea significativa y que la vitalidad del anuncio misionero audaz e constante, con la vivencia gozosa del evangelio, interpele las conciencias en todos los lugares y ambientes y acerque a las personas a Cristo” (GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 45).

⁶⁷ VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 110.

⁶⁸ GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 45.

⁶⁹ VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 110.

⁷⁰ “[...] previo a la creación de la nueva forma surge un movimiento apostólico más amplio”. VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 110.

configuração marcadamente trinitária que se reflete na espiritualidade, na dinâmica comunitária e na organização institucional das Famílias Eclesiais de Vida Consagrada.

Durante o *II Encontro de Novas Formas de Vida Consagrada*, realizado em Roma, nos dias 17 e 18 de maio de 2013, registrou-se a necessidade de “aprofundar ainda mais o aspecto trinitário da vida consagrada, como aponta *Vita Consecrata* ao centrar esta vocação na *Confessio Trinitatis*”⁷¹. Na ocasião, reconheceu-se que as NFVC encontram na Trindade “seu fundamento, modelo e referência”⁷², o que se reflete “em todos os aspectos da vida pessoal e comunitária, estendendo-se tanto à relação entre os vários ramos de um único instituto como à sua organização interna”⁷³. Afirmou-se ainda que o enfoque trinitário, nuclear nos carismas das FEVC⁷⁴, se traduz, especialmente, em “consciência filial, diálogo pessoal com Deus Trindade, reprodução nesta terra da *koinonia* trinitária”⁷⁵.

A partir dessa interpelação, em escritos posteriores, foram enunciados alguns aspectos do acento trinitário como caracterizador das FEVC. A esse respeito, em um artigo que sintetiza os principais elementos constitutivos desses institutos, explicita-se:

A referência espiritual destes novos carismas é a Santíssima Trindade, modelo da Igreja e da vida consagrada. A Trindade é a família divina na qual seus membros são essencialmente idênticos por natureza, mas distintos como pessoas; e na qual ambos conceitos e realidades – unidade de natureza e trindade de pessoas – não se contrapõem, mas se requerem para uma compreensão de sua natureza e missão⁷⁶.

Sendo assim, conforme explica Bechina, as FEVC compreendem tanto sua unidade quanto sua diversidade à luz do “modelo trinitário”, remetendo especialmente à “relação entre as pessoas divinas”⁷⁷. Antonio Velasco acrescenta, por sua vez, que há, nestes institutos, uma “sensibilidade” similar à que é expressa na exortação *Vita Consecrata*, em que a dimensão

⁷¹ “[...] profundizar más el aspecto trinitario de la vida consagrada, como señala *Vita consecrata* al centrar esta vocación en la *Confessio Trinitatis*”. ACTAS del II Encuentro de las Nuevas Formas de Vida Consagrada, p. 216

⁷² ACTAS del II Encuentro de las Nuevas Formas de Vida Consagrada, p. 216.

⁷³ ACTAS del II Encuentro de las Nuevas Formas de Vida Consagrada, p. 217.

⁷⁴ “En la Confesión de la Trinidad, algunos institutos ponen el *accento* en la persona de Cristo como centro, otros en la filiación respecto del Padre celestial, y todos con una atenta mirada interior al Espíritu Santo para dejarse guiar y formar por él, tanto individual como institucionalmente” (ACTAS del II Encuentro de las Nuevas Formas de Vida Consagrada, p. 216-217).

⁷⁵ ACTAS del II Encuentro de las Nuevas Formas de Vida Consagrada, p. 217

⁷⁶ “La referencia espiritual de estos nuevos carismas es la Santísima Trinidad, modelo de la Iglesia y de la vida consagrada. La Trinidad es la familia divina en la que sus miembros son esencialmente idénticos por naturaleza, pero distintos como personas; y en donde ambos conceptos y realidades – unidad de naturaleza y trinidad de personas – no se contraponen, sino que se requieren para una compresión de su naturaleza y misión”. GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 40.

⁷⁷ BECHINA, Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”, p. 159.

trinitária da vida consagrada é especialmente abordada⁷⁸. Por isso, a consagração é concebida “como diálogo afetivo e transformante com as três Pessoas divinas”, de modo que tal diálogo “configura a pessoa do/a consagrado/a com Cristo e o/a introduz de forma dinâmica na vida trinitária entendida como história de salvação”⁷⁹. Velasco esclarece ainda que “esse diálogo filial, esponsal [e] fraternal consagra nosso corpo e nosso espírito como morada da Trindade, de modo que a configuração com o Filho é o efeito da introdução da pessoa na comunhão e missão trinitárias”⁸⁰.

De modo mais sistemático, Lourdes Grosso apresenta a temática à luz de sua hipótese de que as NFVC são “concretização carismática da eclesiologia de comunhão sustentada pelo Concílio Vaticano II”⁸¹. Aderindo a uma afirmação do relatório final do Sínodo dos Bispos de 1985, a autora considera que “a eclesiologia de comunhão é o conceito central e fundamental dos documentos do Concílio”⁸². Essa eclesiologia conciliar “oferece elementos teológicos muito ricos para a Família Eclesial”⁸³:

A Igreja comunhão é uma família na qual todos os/as seus/suas membros/as são essencialmente idênticas/os pelo batismo, mas [há] respeito pelas diferenças de cultura, tradições, ritos, estados de vida, ministérios, etc. Ao mesmo tempo, essas duas realidades, a mesma identidade batismal e as várias diferenças, não se opõem entre si, mas se complementam e se enriquecem mutuamente (cf. LG, n. 12-13)⁸⁴.

Por conseguinte, Lourdes Grosso propõe que as FEVC

[...] pela variedade de seus/suas membros/as e pela peculiaridade de sua vivência, são uma concretização carismática da eclesiologia de comunhão. Isso significa que [...] são presença trinitária na própria forma de conceber a vida consagrada no âmbito da consagração pessoal, *confessio Trinitatis*, no âmbito da fraternidade da vida comunitária, da qual se deriva uma forma de apostolado colegial e presença na sociedade (e isso é comum com as/os demais consagradas/os), mas também (e isso é um *mais* em relação às outras formas de vida consagrada) na própria configuração do

⁷⁸ A respeito da dimensão trinitária da vida consagrada desenvolvida na exortação *Vita Consecrata*, consultar: TEIXEIRA, *A autocomunicação do Deus Triúno e a Confessio Trinitatis*, p. 19-32.

⁷⁹ “[...] como un diálogo afectivo y transformante con las tres divinas Personas que configura la persona del consagrado con Cristo y lo introduce de forma dinámica en la vida trinitaria entendida como historia de salvación”. VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 114.

⁸⁰ “Este diálogo filial, esponsalicio, fraternal, consagra nuestro cuerpo y nuestro espíritu como morada de la Trinidad, en modo que, la configuración con el Hijo es el efecto de la introducción de la persona en la comunión y misión trinitarias”. VELASCO JIMÉNEZ, Abriendo caminos, p. 114-115.

⁸¹ GROSSO GARCÍA, Lourdes. *A imagen de la Trinidad*: Para comprender las “*mutuae relationes*”. Eclesiología de comunión y vida consagrada. Madrid: BAC, 2019. p. 204, grifo da autora.

⁸² GROSSO GARCÍA, *A imagen de la Trinidad*, p. 10.

⁸³ GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 40.

⁸⁴ “La Iglesia comunión es una familia en la que todos sus miembros son esencialmente idénticos por el bautismo, pero en el respeto de las diferencias de cultura, tradiciones, ritos, estados de vida, ministerios, etc. A la vez, estas dos realidades, la misma identidad bautismal y las variadas diferencias no se contraponen, sino que se complementan y enriquecen mutuamente (cf. LG, nn. 12-13)”. GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 40-41.

instituto onde estão integrados em uma só entidade todos os estados de vida na Igreja⁸⁵: clérigos e leigos/as, homens e mulheres, celibatários/as e casados/as; esta é a peculiaridade mais visível: formamos um só instituto, ainda que o estatuto jurídico de cada um dos estados de vida que o integram seja distinto⁸⁶.

Essa caracterização leva a autora a concluir que não se trata apenas de um modo peculiar de organização, mas de “uma verdadeira novidade teológica [e pastoral], fruto da eclesiologia de comunhão”, que se manifesta na “unidade carismática dos diversos estados de vida”, na necessidade de um novo ordenamento canônico (“a vinho novo, odres novos”), na “comunhão como forma de ser” e “de atuar”, na abundante “comunicação de bens do Espírito”, entre outros elementos⁸⁷.

Além disso, Lourdes Grosso recorda que a Trindade, sendo absoluta unidade, é “relacionalidade pura”, já que “a transparência recíproca entre as Pessoas divinas é plena e o vínculo de uma com outra [é] total”, em perfeita unicidade⁸⁸. A partir dessa perspectiva, a autora entende que, na medida em que espelham a vida trinitária, as FEVC expressam de modo peculiar que “a *relacionalidade* é elemento essencial para entender o como da identidade (singularidade) na comunhão”⁸⁹.

Considerando também as dimensões de unicidade e relationalidade do Deus Triúno, Bechina propõe uma leitura das FEVC como forma de vida consagrada cujo fundamento “não é somente cristológico – como um *estado* de seguimento de Cristo, – mas trinitário-teológico”⁹⁰. Inicialmente, o autor fundamenta que a unidade das FEVC é dada por meio de um “duplo vínculo sagrado permanente” – a saber, o vínculo com a Igreja e a aliança com Deus –, professado por cada um/uma de seus/suas membros/as⁹¹. A seguir, Bechina propõe:

⁸⁵ “[...] se da el paso de la *comunión entre los diversos estados de vida en la Iglesia* [...] al hecho vivido y contrastado de que es posible que *bajo un mismo carisma [e institución]* se den todos los estados de vida, siendo precisamente esta *comunión* entre ellos, y el enriquecimiento mutuo que supone, una de las características esenciales del propio carisma” (GROSSO GARCÍA *et al.*, “Nos han llamado”, p. 41).

⁸⁶ “[...] por la variedad de sus miembros y la peculiaridad de su vivencia, son una concreción carismática de la eclesiología de comunión. Esto significa que [...] son presencia trinitaria en la propia forma de concebir la vida consagrada en el ámbito de la consagración personal, *confessio Trinitatis*, en el ámbito de la fraternidad de la vida comunitaria, de la que se deriva una forma de apostolado colegial y presencia en la sociedad (y esto es común con los demás consagrados pero también esto es un *más* respecto de las otras formas de vida consagrada) en la propia configuración del instituto donde están integrados en una sola entidad todos los estados de vida en la Iglesia: clérigos y laicos, varones y mujeres, célibes y casados; esta es la peculiaridad más visible: formamos un solo instituto si bien el *status jurídico* de cada uno de estos estados de vida que lo integran sea distinto”. GROSSO GARCÍA, *Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la eclesiología de comunión*, p. 89.

⁸⁷ GROSSO GARCÍA, *Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la eclesiología de comunión*, p. 89-91.

⁸⁸ GROSSO GARCÍA, *A imagen de la Trinidad*, p. 19.

⁸⁹ GROSSO GARCÍA, *Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la eclesiología de comunión*, p. 83.

⁹⁰ BECHINA, *Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”*, p. 163, grifo do autor.

⁹¹ BECHINA, *Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”*, p. 164-165.

O vínculo sagrado – a Aliança –, que é o elemento essencial comum a todos/as os/as membros/as, constitui não um novo estado e uma nova natureza ontológica modificada, mas uma nova relação, que também poderia ser perfeitamente compreendida dentro dos conceitos de “unidade” e “complementaridade”. Assim como as três Pessoas divinas se “distinguem” apenas por sua relação recíproca na Trindade do Deus *único*, todos/as os/as membros/as de uma FEVC são um na *única* e comum *Santa Aliança*; enquanto que aquilo que os/as distingue – que pode expressar-se pelo pertencimento a um estado específico na Igreja – consiste em uma *nova relação entre si com as/os demais*. Portanto, o vínculo constituirá, primariamente, uma ou mais relações estáveis⁹².

Assim sendo, prossegue o autor, “o caráter próprio destas formas [de vida consagrada] que pretendem ser um reflexo da Família de Deus – a Igreja – consiste, em primeiro lugar, na *relacionalidade*”⁹³, expressa principalmente “nas relações *complementares*”⁹⁴ vividas pelas distintas vocações de modo compatível com o próprio modo de vida, em uma complementaridade recíproca, na participação no mesmo carisma”⁹⁵. Tudo isso se expressa em uma estrutura “regulada juridicamente”, em que o “ser família” não é simplesmente um “estilo de vida”, mas, para além disso, constitui “uma ‘forma de vida’ durável, reconhecida pela Igreja”⁹⁶.

Diante desses breves apontamentos apresentados, notamos que pouco se progrediu na reflexão teológica sistemática sobre a configuração trinitária das FEVC⁹⁷. Tendo em conta essa

⁹² “El vínculo sagrado – la Alianza –, que es el elemento esencial común a todos los miembros, constituye no un nuevo estado y una nueva naturaleza ontológica modificada sino una nueva relación, que podría también entenderse perfectamente con el concepto de ‘unidad’ y de ‘complementariedad’. Al igual que las tres Personas divinas se “distinguen” solo por su relación recíproca en la Trinidad del *único* Dios, así todos los miembros de una F. E. son uno en la *única* y común *Santa Alianza*; mientras que lo que los distingue – que puede expresarse con la pertenencia a un estado específico en la Iglesia – consiste en una *nueva relación entre sí con los demás*. Por ello, el vínculo constituirá primariamente una o más relaciones estables. BECHINA, Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”, p. 167, grifos do autor.

⁹³ “El carácter propio de estas formas [de vida consagrada] que quieren ser un reflejo de la Familia de Dios – la Iglesia – consiste, en primer lugar, en la *relacionalidad*”. BECHINA, Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”, p. 170, grifo do autor.

⁹⁴ Assinalamos que, como ocorre na maior parte da reflexão feita nas FEVC, o autor se situa no horizonte da teologia da complementaridade, desdobrada, neste caso, em uma espécie de “eclesiologia da complementaridade”. Nesse sentido, embora estejamos de acordo com parte de sua leitura, enquanto essa se funda na relationalidade e no estabelecimento de novas relações, discordamos de seu posicionamento no que tange à noção de “relações complementares”, em consonância com o que previamente discutimos (ver capítulo 7, seção 7.5, p. 334-336).

⁹⁵ “[...] en las relaciones *complementarias* en las que las diferentes vocaciones viven de modo compatible con su propia forma de vida, en una recíproca complementariedad en la participación en el mismo carisma”. BECHINA, Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”, p. 170, grifo do autor.

⁹⁶ BECHINA, Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”, p. 170, grifos do autor. Friedrich Bechina fundamenta grande parte de sua reflexão sobre as FEVC na compreensão de que, para que haja vida consagrada, deve haver, entre outros elementos, uma “forma de vida estável” (BECHINA, Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”, p. 161-163).

⁹⁷ De fato, muitos estudos sobre as NFVC foram feitos no campo do direito canônico e outros tantos abordam o conceito de “consagração” e/ou a “eclesiologia de comunhão”. Em outros âmbitos teológicos, porém, a bibliografia continua sendo escassa. Por isso, entendemos que continua sendo válida, a observação feita por Juan Carlos Ortega Rodríguez, em 2015: “Se hecha en falta una buena y profunda reflexión teológica sobre este tema, sobre todo si se compara con los estudios y publicaciones de índole fenomenológico y canónico existentes. Es necesario invitar a los teólogos a afrontar esta nueva realidad que se ve en nuestra Iglesia. Si nos encontramos ante una experiencia

situação, pretendemos colaborar com novas considerações a respeito dos fundamentos teológicos destas instituições, especialmente no que diz respeito à sua referência ao Deus Triúno.

Para tanto, tomaremos, a título de exemplo, a Fraternidade Missionária Verbum Dei (FMVD), e nos guiaremos, na reflexão que se segue, por nosso conceito de trinificação, entendendo que as FEVC podem ser concretizações carismáticas da dinâmica trinificadora, que se realiza, como expusemos no capítulo anterior, em todas as batizadas e batizados⁹⁸. Por isso, o que exporemos, a seguir, pretende iluminar não somente a identidade da FMVD, mas a de todas as Famílias Eclesiais de Vida Consagrada e, a partir delas, iluminar também a toda a Igreja.

8.3 A dinâmica trinificadora no contexto de uma Família Eclesial de Vida Consagrada

A Fraternidade Missionária Verbum Dei foi fundada em 17 de janeiro de 1963, em Mallorca, Espanha. Desde sua origem, atesta-se a presença de missionárias consagradas, missionários consagrados e casais missionários a quem o Espírito Santo concedeu, juntamente com o fundador da FMVD, padre Jaime Bonet Bonet, o carisma “Verbum Dei”⁹⁹. Depois de um caminho de buscas e de discernimento¹⁰⁰, a FMVD recebeu, em 15 de abril de 2000, a aprovação pontifícia como “uma Instituição de vida consagrada da Igreja católica”¹⁰¹, “formada por dois Ramos de consagrados celibatários – o Ramo feminino das ‘Missionárias Verbum Dei’ e o Ramo clerical masculino dos ‘Missionários Verbum Dei’ –, integrada também pelo Ramo dos ‘Casais Missionários Verbum Dei’”¹⁰².

del Espíritu, la reflexión teológica ha de ser el principal camino para comprender su índole y valor” (ORTEGA RODRÍGUEZ, Elementos comunes de las Nuevas Formas de Vida Consagrada, p. 162).

⁹⁸ Conforme explicamos previamente, nossa reflexão centra-se nas pessoas batizadas, mas não pretende, com isso, afirmar que a trinificação restringe-se às/os batizadas/os. Ver Introdução Geral, p. 31-32.

⁹⁹ Para uma versão breve da história da Fraternidade Missionária Verbum Dei, consultar: HISTÓRIA da Verbum Dei. [s.d.]. Disponível em: <https://lisboa.verbumdei.org/historia-da-verbum-dei>. Acesso em: 17 jul. 2025.

¹⁰⁰ Para um estudo detalhado do processo de institucionalização e aprovação pontifícia da Fraternidade Missionária Verbum Dei, consultar: MORANIEC, Wieslaw Marek Susz. *Reconocimiento canónico e institucionalización de una nueva realidad eclesial: Las nuevas familias de vida consagrada*. 425 p. Tese (Doutorado em Ciências Jurídicas) – Universidad de Huelva, Huelva, 2024. Disponível em: <https://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/24330>. Acesso em: 10 jul. 2025. Nesta pesquisa, o autor analisa a legislação eclesiástica sobre as novas formas de vida consagrada, tomando como exemplo o processo de reconhecimento canônico da FMVD e se debruçando detalhadamente sobre ele em um dos capítulos da investigação.

¹⁰¹ Ver anexo C: Documentos da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica referentes à Fraternidade Missionária Verbum Dei, Decreto de Aprovação Pontifícia da FMVD (p. 408-410).

¹⁰² “[...] formada por dos Ramas de consagrados célibes – la Rama femenina de “Misioneras Verbum Dei” y la Rama masculina clerical de “Misioneros Verbum Dei” –, integrada también por la Rama de “Matrimonios

Nesse único instituto plurivocacional, o termo “eclesialidade” é de grande importância para a compreensão de sua identidade, sendo entendido com um duplo significado. Por um lado, a natureza eclesial da FMVD “se fundamenta na íntima inserção na vida e na missão da Igreja universal” e tem como ponto de partida “a igualdade fundamental do batismo que nos faz a todos filhos e filhas de Deus, assim como discípulos/as e apóstolos/as de Cristo”¹⁰³. Por outro lado, em um significado mais específico, “a eclesialidade na Fraternidade Missionária Verbum Dei se expressa integrando numa única forma institucional, composta por três Ramos, os diversos estados de vida da Igreja, no mesmo espírito e missão”¹⁰⁴.

Compartilhada igualmente pelos três ramos, a missão própria da FMVD é “formar apóstolas/os de Cristo dentre as pessoas de todo estado de vida, raça, cultura e condição social, para a propagação do Reino de Deus”¹⁰⁵. Na realização de tal missão, a centralidade da Palavra de Deus é característica primordial:

[...] a Fraternidade Missionária Verbum Dei, com o lema dos primeiros discípulos de Jesus, “*Orationi et ministerio verbi instantes*” (At 6,4), e o espírito da primeira comunidade cristã, concretiza e centraliza sua missão específica na Palavra de Deus: orar a Palavra, assimilando-a até que se torne vida própria, transformando-nos nela e ensinando-a aos/às demais (Mt 28,20), para que a rezem, a vivam e a ensinem vivencialmente a outras/os (2Tm 2,2)¹⁰⁶.

Tal centralidade da Palavra de Deus foi, de fato, o que fez “Verbum Dei” ser o nome da instituição¹⁰⁷. Nas Constituições da Fraternidade, ao se explicitar o significado dessa nomeação, destaca-se um aspecto significativo para nossa reflexão a respeito da trinificação: “O próprio nome ‘Verbum Dei’ nos evocará constantemente nossa dupla tarefa: *reproducir e revelar*, de modo vivencial, pessoal e comunitariamente, o rosto do Deus uno e trino, identificando-nos o

misioneros Verbum Dei”. FRATERNIDAD MISIONERA VERBUM DEI. *Constituciones de la Fraternidad Misionera Verbum Dei* (CFMVD). Roma, 2012. 118 p. Documento não publicado. CFMVD, n. 1.

¹⁰³ “El ‘Verbum Dei’ desde su origen es de naturaleza eclesial. La eclesialidad se fundamenta en la íntima inserción en la vida y en la misión de la Iglesia universal. Parte de la igualdad fundamental del Bautismo que nos hace a todos hijos e hijas de Dios, así como discípulos y apóstoles de Cristo”. CFMVD, n. 2.

¹⁰⁴ “[...] la eclesialidad en la Fraternidad Misionera Verbum Dei se expresa integrando en una única forma institucional compuesta por tres Ramas los diferentes estados de vida en la Iglesia en el mismo espíritu y misión”. CFMVD, n. 2.

¹⁰⁵ “[...] es formar apóstoles de Cristo de entre las gentes de todo estado de vida, raza, cultura y condición social para la propagación del Reino de Dios”. CFMVD, n. 1.

¹⁰⁶ “[...] la Fraternidad Misionera Verbum Dei, con el lema de los primeros discípulos de Jesús, “*Orationi et ministerio verbi instantes*” (Hch 6,4), y el espíritu de la primera comunidad cristiana, concreta y centra su misión específica en la Palabra de Dios: Orar la Palabra, asimilándola hasta hacerla vida propia, transformándonos en ella y enseñándola así a los demás (Mt 28,20), para que la oren, la vivan y la enseñen vivencialmente a otros”. CFMVD, n. 17.

¹⁰⁷ Previamente à denominação “Fraternidade Missionária Verbum Dei”, a instituição teve outros nomes em conformidade com o processo de reconhecimento canônico e eclesiástico. Em todos eles, o termo “Verbum Dei” esteve presente.

mais possível com o Verbo de Deus feito carne”¹⁰⁸. Essa reprodução e revelação se expressa em vários âmbitos da vida da FMVD. Vejamos, primeiramente, o que se refere à inter-relação entre os diversos ramos e as distintas realidades que conformam a Fraternidade Missionária Verbum Dei.

A igualdade de todas/os as/os integrantes da FMVD como batizadas e batizados constitui a base dessa inter-relação. Como instituto de vida consagrada, a Fraternidade possui um ordenamento hierárquico em consonância com o voto/vínculo¹⁰⁹ de obediência de seus/suas membros/as. Porém, no que corresponde à vida e ao funcionamento organizacional, prima-se pela horizontalidade das relações e pela valorização da fundamental igualdade batismal entre os diversos estados de vida, que se traduz na vivência de uma verdadeira “fraternidade” de irmãs e irmãos. Isso se expressa, por exemplo, em um dos números das Constituições da seção relativa à missão própria da FMVD:

Diante da realidade palpável de uma humanidade dividida e de corações dilacerados e vazios pela ausência do Amor e da Vida divinos, a caridade de Cristo nos impelle (2Cor 5,14) a apresentar, com a maior clareza possível, a presença do Reino de justiça, amor e paz; a oferecer a este mundo *a força do amor de Deus* em corações unidos e livres, *repletos do Espírito de amor*; e a oferecer a realidade de *um povo de irmãos e irmãs, reunidos em Um somente pelo amor de Cristo*, isto é, uma fraternidade simplesmente cristã¹¹⁰.

A esse respeito, Carlos Mario Toro Bedoya recorda que, quando da escolha da denominação mais adequada para a instituição, “o próprio nome ‘Fraternidade’ foi preferido [...] em relação ao de ‘Família’”¹¹¹. Pretendia-se, dessa maneira, evitar que “se caísse na concepção [...] de que um dos ramos fosse os ‘pais’ e, por extensão, as distinções entre homem

¹⁰⁸ “El mismo nombre ‘Verbum Dei’ nos evocará constantemente nuestra doble tarea: reproducir y revelar de forma vivencial, personal y comunitariamente el rostro de Dios uno y trino, identificándonos lo más posible con el Verbo de Dios hecho carne”. CFMVD, n. 18, grifo nosso.

¹⁰⁹ Missionárias e missionários consagradas/os professam votos públicos; casais missionários professam vínculos, segundo seu estado de vida (CFMVD, n. 123 e 125).

¹¹⁰ “Ante la realidad palpable de una humanidad dividida y de corazones rotos y vacíos por la ausencia del Amor y Vida divinos, nos urge la caridad de Cristo (2Co 5,14) a presentar, con el mayor relieve, la presencia del Reino de justicia, de amor y de paz; a brindar a este mundo el poder del amor de Dios en corazones integrados y libres, llenos del Espíritu de amor, y a ofrecer la realidad de un pueblo de hermanos y hermanas congregados en Uno, solo por el amor de Cristo, esto es, una fraternidad sencillamente cristiana”. CFMVD, n. 54, grifos nossos.

¹¹¹ TORO BEDOYA, Carlos Mario. *Añoro calor de hogar*: Teología trinitaria. Madrid: Verbum Dei, 2022, p. 37. Nesta obra, o autor, que é missionário consagrado da Fraternidade Missionária Verbum Dei, apresenta uma proposta de teologia trinitária que dialoga com os “fundamentos carismáticos” da espiritualidade “Verbum Dei” a respeito do Deus Triúno. O livro faz parte de uma coleção que tem como “objetivo fazer teologia a partir da espiritualidade [Verbum Dei]”. MARTÍNEZ SAÉZ, Juan F. Inauguración de la colección. In: TORO BEDOYA, *Añoro calor de hogar*, p. 17.

e mulher ou entre casada/o e celibatária/o desse lugar a uma perda do sentido original de autêntica fraternidade”¹¹².

Concebendo-se, portanto, como uma porção do povo de Deus que busca viver em verdadeira irmandade, a FMVD manifesta um elemento importante da trinificação, a saber, a relacionalidade vivida segundo parâmetros de comunhão e de genuína igualdade, livre “dos determinantes biológicos e sociais de raça, sexo e posição social”¹¹³, como apresentamos no capítulo anterior desta investigação¹¹⁴. Notavelmente relevante a esse respeito é a possibilidade de que quem preside a instituição seja tanto uma mulher¹¹⁵ quanto um homem (e que esse não precise ser um ministro ordenado). De fato, desde que o fundador da Fraternidade deixou de atuar como presidente em 2001, ocorre a alternância entre uma missionária e um missionário no serviço da presidência¹¹⁶.

Essa prática e outras – que não se restringem apenas à gestão organizacional, mas dizem respeito também à missão compartilhada e à vida fraterna/sororal – se fundamentam em uma espiritualidade cuja primeira fonte é “a inabitação da Trindade em nós”, à qual se acrescentam “a Santíssima Eucaristia”, “Cristo crucificado-Corpo Místico de Cristo” e “Maria” (CFMVD, n. 68)¹¹⁷. Como explica Toro Bedoya, “toda a espiritualidade da Verbum Dei se baseia no que [Jaime] Bonet chamou de quatro fontes da espiritualidade”, “descobertas” por ele em uma perspectiva “mais mística que teológica”¹¹⁸.

Entendendo e experienciando o Deus Triúno como fonte da qual bebem e na qual alicerçam sua entrega (CFMVD, n. 68), os/as membros/as da FMVD afirmam:

A Trindade em nós constituirá e formará o primeiro lar, no qual as/os filhas/os de Deus, no calor vital do seu amor, nascem para a Vida. É a fraternidade fontal, “casa

¹¹² “[...] se cayera en la concepción [...] que una de las ramas fueran los ‘padres’ y, por extensión, las distinciones entre varón y mujer o casado y célibe, dieran lugar a una pérdida del sentido original de fraternidad auténtica”. TORO BEDOYA, *Añoro calor de hogar*, p. 465. Ainda que compreendamos e concordemos com a justificativa apresentada, entendemos que o termo “família” poderia também ser usado sem prejuízo de uma adequada vivência em irmandade, assim como o expressa o conceito de “Família eclesial de vida consagrada”, conforme explicado anteriormente (seção 8.1, p. 351).

¹¹³ “[...] from the biological and social determinants of race, sex, and standing”. LACUGNA, God in communion with us, p. 98.

¹¹⁴ Ver capítulo 7, seção 7.5, p. 330-337.

¹¹⁵ Para um estudo sobre a possibilidade do exercício do governo geral por mulheres nas NFVC e em especial na FMVD, consultar: INGA MOSCOL, Elizabeth Mercedes. *La Fraternidad Misionera Verbum Dei como nuevo modelo de participación de la mujer en la organización eclesial*. 102 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Profissional em Teologia) – Escuela Profesional de Teología, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, 2017.

¹¹⁶ “Elección del Presidente de la Fraternidad: 1) El Presidente podrá ser de la Rama de misioneros o de la Rama de misioneras. [...] 4) Cada seis años será elegido un miembro de una Rama distinta”. CFMVD, n. 194.

¹¹⁷ Em virtude da temática desta pesquisa, concentraremos nossa atenção apenas na primeira dessas “fontes de espiritualidade”.

¹¹⁸ TORO BEDOYA, *Añoro calor de hogar*, p. 37.

de oração para todos os povos” (Is 56,7) e escola de oração para as/os verdadeiras/os discípulas/os de Cristo. Aí, dentro de nós mesmas/os, irrompe o manancial de água viva que jorra para a vida eterna de muitos/as (Jo 4,14). A presença amorosa da Trindade marca o ritmo de nosso viver fraternal em um tom totalmente novo e transcendente. A sua companhia é inefavelmente rica e agradável, em qualquer caminho e encruzilhada. É o verdadeiro e permanente “viático”, a melhor companheira de viagem, fermento e semente de fraternidades cristãs em todo o mundo¹¹⁹.

Nesse texto, sintetizam-se diversos aspectos relevantes para nossa reflexão. Além da percepção de que a presença trinitária em nós se torna “fermento e semente de fraternidades”, destacamos a concepção da Trindade como lar, como ambiente vital em que filhos e filhas de Deus nascem para a vida divina, que inspirou nossa proposta, desenvolvida previamente, a respeito da Casa como imagem adequada para simbolizar o Pai¹²⁰. A esse respeito, recordamos um escrito do padre Jaime Bonet¹²¹, ao qual se recorre com frequência na FMVD e no qual ele utiliza a expressão “*añoro calor de hogar*”¹²², que exprime, ao mesmo tempo, o anseio pelo ambiente familiar cálido e a saudade do aconchego do lar. Embora a expressão se refira, originalmente, ao contexto das famílias humanas, a sua aplicação, na história da FMVD, foi levando a associá-la também – e até mais – ao “âmbito” do Lar Divino. Como se explicita ao longo do texto, para Jaime Bonet, esse anseio é um dos elementos que o levam a evangelizar, a “anunciar a Boa Nova do Reino, [a se] dedicar à propagação da fé até os confins da terra”¹²³.

Por isso, à luz dessa interpretação, por meio da oração¹²⁴, pelo testemunho de irmandade nas relações e por sua missão evangelizadora, as/os integrantes da FMVD buscam colaborar

¹¹⁹ “La Trinidad en nosotros constituirá y formará el primer hogar, en el cual nacen a la Vida los hijos de Dios, al calor vital de su amor. Es la fraternidad fontal, ‘casa de oración para todos los pueblos’ (Is 56,7) y escuela de oración de los verdaderos discípulos de Cristo. Ahí irrumpen, dentro de nosotros mismos, el manantial de agua viva que salta para la vida eterna de muchos (Jn 4,14). La presencia amorosa de la Trinidad marca el ritmo de nuestro vivir fraternal en una tonalidad totalmente nueva y transcendente. Su compañía es inefablemente rica y amena en cualquier camino y encrucijada. Es el verdadero y permanente ‘viático’, el mejor compañero de viaje, fermento y semilla de fraternidades cristianas en todo el mundo”. CFMVD, n. 69.

¹²⁰ Ver capítulo 2, seção 2.3.4 e capítulo 7, seção 7.4.

¹²¹ BONET BONET, Jaime. *Pregón del evangelizador*. Loeches: Patrimonio Fundacional de la Fraternidad Misionera Verbum Dei, 2022. O texto original data de maio-junho de 1979 e foi escrito em Medellín, Colômbia.

¹²² “Porque añoro calor de hogar en tantas familias en las que acampa más bien un aire frío de cementerio, casi sin el resollo del amor e intimidad, del afecto y cariño, de la espontaneidad y alegría fecunda y creadora” (BONET BONET, *Pregón del evangelizador*, p. 24).

¹²³ “¿Por qué quiero evangelizar, anunciar la Buena Nueva del Reino, dedicarme a la propagación de la fe hasta los confines de la tierra?” BONET BONET, *Pregón del evangelizador*, p. 23.

¹²⁴ No que se refere à oração, a FMVD possui um singular meio de espiritualidade: “La Fraternidad Misionera Verbum Dei tiene, como medio habitual y práctico de vivir y propagar su espiritualidad propia, el mes de ejercicios espirituales, en completo retiro, que sus miembros célibes practican invariablemente todos los años y los miembros de la Rama de Matrimonios según su Directorio” (CFMVD, n. 31); “El mes anual de ejercicios espirituales es para el ‘Verbum Dei’, el singular instrumento con el cual el Espíritu Santo va configurando y actualizando la fisionomía y el carácter propio del mismo: Casa de oración y Escuela permanente de la Palabra orada que se predica” (CFMVD, n. 32). Os Diretórios são a normativa particular de cada ramo da FMVD, na qual se concretizam as Constituições segundo a especificidade própria do respectivo ramo.

para que muitas/os outras/os filhas/os de Deus vivam no Lar. Um elemento fundamental para alcançar tal fim é a transmissão de um modo de orar – como expresso no n. 18 das CFMVD citado acima – que visa “introduzir as pessoas no mistério trinitário”¹²⁵. Para o fundador da FMVD, “esse presente é um direito de todo homem e mulher, não somente para aqueles/as que vivem uma vida consagrada”¹²⁶.

A oração, concebida como “relação pessoal, íntima, afetuosa e familiar com as Divinas Pessoas”¹²⁷, nutre e fortalece a vivência comunitária/familiar e fraterna/sororal na FMVD, que almeja ser “para si e para o mundo, uma imagem viva e genuína da Trindade” (CFMVD, n. 129), uma comunidade trinificada de irmãs e irmãos¹²⁸. Essa vivência se expressa, especialmente, na prática da “caridade mútua” como “sinal inequívoco do amor de Jesus, até amar como Ele nos amou (Jo 15,12). Essa caridade se traduzirá em um espírito espontâneo e desinteressado de serviço aos irmãos e irmãs por meio do qual todos/as conheçam que somos discípulos/as [de Jesus] (Jo 13,35)”¹²⁹.

Como explica Toro Bedoya, a pretensão de Jaime Bonet – acolhida e prolongada nos/as demais membros/as da FMVD – “não foi somente introduzir as pessoas no mistério de Deus, mas apresentar essa alternativa ao mundo atual em uma forma institucional, se se pode dizer, sacramental”¹³⁰. Isso pode ser também identificado no seguinte número das CFMVD:

Nossas comunidades e Centros querem ser uma transparência fiel, acessível aos homens [e mulheres] de hoje e de todos os tempos, um “*quasi sacramentum*” da vida trinitária que, de nosso interior, irrompe visivelmente no mundo. Com tais meios, pela vida e dinâmica próprias da encarnação do Deus invisível, buscaremos revelar essa vivência pessoal e comunitária do Reino já presente em nós mesmas/os (CFMVD, n. 70)¹³¹.

¹²⁵ TORO BEDOYA, *Añoro calor de hogar*, p. 33.

¹²⁶ “[...] este regalo es un derecho de todo hombre y mujer, no solo para aquellos que viven una vida consagrada”. TORO BEDOYA, *Añoro calor de hogar*, p. 34.

¹²⁷ BONET BONET, Jaime. *Familiares de Dios*: Ejercicios Espirituales para Matrimonios de la Fraternidad Misionera Verbum Dei. Siete Aguas/Felanitx: Verbum Dei, 2006. p. 563.

¹²⁸ “De este trato entrañable con las Divinas Personas en nuestro interior, brota el desafío de ser constructores de una comunión que transparente lo más fielmente posible los rasgos de la comunión trinitaria, siendo signo del Reino allí donde nos encontramos” (BRIÑOL TURNES, María Cristina. La comunión en el Verbum Dei: *Quasi Sacramentum* de la Trinidad. In: EQUIPO VERBUM DEI, *Convención Año Jubilar Verbum Dei: 50 Años en tu Palabra*. Siete Aguas/Motril: Verbum Dei, 2012, p. 171).

¹²⁹ “[...] signo inequívoco del amor de Jesús, hasta amar como Él nos ha amado (Jn 15,12). Esta caridad se traducirá en un espíritu espontáneo y desinteresado de servicio a los hermanos y hermanas por el que conozcan todos que somos discípulos suyos (Jn 13,35)”. CFMVD, n. 129.

¹³⁰ “Su pretensión no solo fue introducir a las personas en el misterio de Dios sino presentar esa alternativa al mundo actual de una forma institucional, si se puede decir, sacramental”. TORO BEDOYA, *Añoro calor de hogar*, p. 33.

¹³¹ “Nuestras comunidades y Centros quieren ser una fiel transparencia, al alcance del hombre de hoy y de todos los tiempos, un “*quasi sacramentum*” de la vida trinitaria que, desde nuestro interior, irrumpe visiblemente en el mundo. Con tales medios, por la vía y dinámica misma de la encarnación de Dios invisible, intentaremos revelar esta vivencia personal y comunitaria del Reino ya presente en nosotros mismos”.

A concepção de que comunidades, centros de evangelização e de espiritualidade, relações entre os ramos e entre as pessoas que compõem a FMVD possa ser um “*quasi sacramentum*” da vida trinitária nos remete ao exposto no capítulo anterior, quando abordamos os diversos âmbitos em que a trinificação se expressa, tanto nas relações interpessoais quanto nas comunidades eclesiais. A esse respeito, recordamos as palavras de LaCugna:

A doutrina da Trindade nos lembra que em Deus não há hierarquia nem desigualdade, nem divisão nem competição, mas apenas unidade no amor em meio à diversidade. A comunidade cristã é a imagem ou ícone do Deus invisível quando sua vida comunitária reflete a inclusividade do amor divino¹³².

Portanto, na medida em que pretende ser “uma imagem viva e genuína da Trindade” e na medida em que pode chegar a ser uma Fraternidade verdadeiramente trinificada, a FMVD compromete-se a “não cair em um círculo fechado de Ramo, comunidade ou pessoas” (CFMVD, n. 142). Para isso, busca-se que “a vida de comunidade não constitu[a] um fim em si mesma”, mas se expanda em uma vivência cada vez mais inclusiva e ampla da irmandade universal, formando “células vivas e novas comunidades dinâmicas que compartilham a vida eterna com todas/os para o louvor do Pai”¹³³.

Outra característica marcante na espiritualidade “Verbum Dei” (no que se refere ao tema que estamos tratando) é a experiência de que a presença da Trindade habitando em cada ser humano é transformadora – ou, diríamos, trinificadora. Para expressar tal experiência, percebe-se a recorrência, em pregações e escritos de Jaime Bonet e, posteriormente, em documentos da FMVD, de termos como “forja”, “frágua”, “transformante” e outros similares. Nesse sentido, em um livro em que se recopilaram as pregações do fundador da FMVD em um mês de Exercícios Espirituais, lemos:

Certamente, por nossas veias corre a seiva divina, o sangue de Jesus, o Amor que é Vida, a própria Vida do Deus Uno e Trino. É o mesmo amor que une, relaciona e constitui a própria essência de cada uma e das três Pessoas divinas na mesma essência e natureza. Essa seiva é o amor que recebemos, o amor que Deus coloca em nós [...]. Este mesmo Amor constitutivo do ser, do existir e do atuar da Trindade é o que constitui o nosso próprio ser divino, a vida eterna da qual participamos. É a Trindade

¹³² “The doctrine of the Trinity reminds us that in God there is neither hierarchy nor inequality, neither division nor competition, but only unity in love amid diversity. The Christian community is the image or icon of the invisible God when its communitarian life mirrors the inclusivity of divine love”. LACUGNA, The baptismal formula, feminist objections, and Trinitarian Theology, p. 249.

¹³³ “[...] ni constituirá la vida de comunidad un fin en sí misma [...]. Nuestra aspiración será formar incansablemente células vivas y nuevas comunidades dinámicas que compartan con todos la vida eterna para alabanza del Padre”. CFMVD, n. 142.

que se autodoa a cada um/a de nós [...] pelo dom da sua graça, formando de todos/as um só. [...]. A Trindade faz de nós sua embaixada¹³⁴.

Identificamos, refletida nessas palavras de Jaime Bonet, a concepção de que a vida e o amor trinitários nos são comunicados, nos são transmitidos, de tal modo que “o ser, o existir e o atuar da Trindade” passam a constituir a existência humana, dotando-a, em certo sentido, de divindade por meio da participação na vida de Deus, que é eterna. Isso faz com que os seres humanos, habitados pelo Deus Triúno, sejam “sua embaixada”, ou seja, sua representação e o “lugar” de sua morada.

A oração pessoal é fundamental para que se dê esse processo de trinificação e é qualificada, na espiritualidade “Verbum Dei”, como “oração transformante”, “porque é um contato com [Deus], no qual ele nos comunica sua Vida, engendrando-a em nós”¹³⁵. Por esse engendramento, somos verdadeiramente filhas e filhos de Deus (Sl 2,7; 1Jo 3,1-2). Assim, “Jaime [Bonet] propõe redescobrir a dimensão da ‘geração eterna’, tão característica das relações intratrinitárias”¹³⁶: nas “relaciones *ad intra* da Trindade se dá um constante engendramento”, assim, de modo análogo, “quando o [ser humano] é introduzido, em Cristo, neste círculo de amor, também se dá no [ser humano] esse constante movimento”¹³⁷ de participação na própria vida divina¹³⁸, de engendramento como filhas/os de Deus, de

¹³⁴ “Ciertamente por nuestras venas corre la savia divina, la sangre de Jesús, el Amor que es Vida, la Vida misma de Dios Uno y Trino. Es el amor mismo que une, relaciona y constituye la esencia misma de cada una y de las tres Personas divinas en la misma esencia y naturaleza. Esta savia es el amor que recibimos, el que Dios deposita en nosotros mismos [...]. Este mismo Amor constitutivo del ser, existir y actuar de la Trinidad es el que constituye nuestro propio ser divino, vida eterna de la que participamos. Es la Trinidad que se nos autodona juntamente con su Amor a cada uno de nosotros por el don de su gracia, formando de todos uno. [...]. La Trinidad hace de nosotros su embajada”. BONET BONET, Jaime. *Así será tu descendencia: Oración, vida y predicación*. Madrid: El Reino, 2017, p. 456-457.

¹³⁵ “La oración se llama también oración transformante, porque es un contacto con Él, en el que Él nos comunica su Vida engendrándola en nosotros”. BONET BONET, *Familiares de Dios*, p. 235.

¹³⁶ “Jaime propone redescubrir la dimensión del ‘eterno engendramiento’, tan propio de las relaciones intratrinitarias”. TORO BEDOYA, *Añoro calor de hogar*, p. 35-36.

¹³⁷ “[...] las relaciones *ad intra* de la Trinidad se dan un constante engendramiento, cuando es introducido el hombre en este círculo de amor, en Cristo, también se da en el hombre este constante movimiento”. TORO BEDOYA, *Añoro calor de hogar*, p. 36.

¹³⁸ “La máxima realización del [ser humano] es ser Dios en participación, de una forma real y práctica. Es la máxima aspiración, para lo cual Dios se lo juega todo, con el fin de que [el ser humano] no se tenga otra preocupación que la de dejarse forjar en esta imagen, e impulsar al [ser humano] a este ideal”. BONET BONET, *Así será tu descendencia*, p. 378-379. “*Tal es el cristiano transformado por el Espíritu en una imagen cada vez más perfecta de Dios en Cristo, a diferencia de Moisés, que presentaba la imagen de Dios velada (cf. 2Co 3,18)*. Id orando sobre esto, no para entenderlo, sino para desecharlo, vivirlo y gozarlo; para hacer de la vida un todo con Cristo, con todo lo que esto implica. [Eso] es sobre todo una vivencia del Padre, que lleva a un cambio total en el [ser humano], cambio de felicidad, de gozo, de realización, cosa que no entenderá nunca el mundo si no se pone en contacto con Él; por eso, la transformación no procede de un contacto exterior, puesto que es a través de la mente y del corazón como el [ser humano] va adentrándose en esa transformación”. BONET BONET, *Así será tu descendencia*, p. 380, grifo do autor.

transformação pelo Espírito Santo segundo a imagem do Filho – Unigênito do Pai e Primogênito em relação a suas/seus muitas/os irmãs/ãos¹³⁹.

A essa vivência trinificadora acrescenta-se ainda outra dimensão: pela experiência transformante, que nos introduz na dinâmica de Vida e Amor trinitários, passamos também a participar ativamente neste mesmo dinamismo transformador, colaborando com a Trindade na realização da trinificação. Assim, como indicaremos brevemente a seguir¹⁴⁰, tanto na pregação e/ou nos escritos do padre Jaime Bonet quanto em documentos e textos próprios da Fraternidade Missionária Verbum Dei – e igualmente na vivência dos/as membros/as da instituição – encontramos a explicitação dessa dinâmica referida ora ao Pai, ora a Jesus Cristo, ora ao Espírito Santo, ora ao âmbito das relações trinitárias.

Anteriormente, explicitamos como as/os integrantes da FMVD entendem que parte de sua missão é colaborar para que muitos/as outros/as filhos/as de Deus vivam em Casa. A esse aspecto, acrescenta-se um dinamismo pelo qual se busca criar ambientes familiares nas comunidades e centros de espiritualidade e um empenho em que as relações estabelecidas tenham “*calor de hogar*”, sendo assim reprodução e revelação do Deus-Casa.

Ainda como participação no modo de ser do Pai, Jaime Bonet entende que a presença de Deus em nós, ao nos dar a filiação divina, nos dá também “o poder de fraguar, de formar, de engendrar, de nutrir, desenvolver e aperfeiçoar os/as inúmeros filhos/as que ele nos confia [...], apresentando-lhes o Amor, a Vida divina que levamos dentro, a Trindade em nós”¹⁴¹. Para que isso seja possível, é preciso manter-se constantemente unidas/os à nossa Fonte e Origem: “para dar luz e calor de Deus, é necessário colocar-se na Frágua do Amor, do Deus Uno e Trino”¹⁴².

Por sua vez, a configuração crística é associada à missão de, pelo ministério da Palavra, comunicar o que “ouvimos, experimentamos, vimos, saboreamos e conhecemos acerca da Palavra de Vida (1Jo 1,1-2; Sl 34,9)”¹⁴³:

Nossa missão no ministério da Palavra, corretamente entendida e fielmente proclamada, é geradora e transmissora de Vida, tornando-nos doadoras/es e

¹³⁹ Ver capítulo 3, seções 3.3.3 e 3.3.4; capítulo 7, seções 7.2 e 7.3.

¹⁴⁰ Os textos que incluímos pretendem exemplificar e ilustrar o que vem a ser mais um estilo de vida do que uma doutrina sistematizada, mais um “espírito” do que umas “letras”. Ainda assim, entendemos que, por meio das “letras”, é possível também aceder ao “espírito” do que intencionamos aqui expressar.

¹⁴¹ “[...] el poder de fraguar, de formar, de engendrar, de nutrir, desarrollar y perfeccionar a la cantidad de hijos que Él nos confía [...], presentándoles el Amor, la Vida divina que llevamos dentro, la Trinidad en nosotros”. BONET BONET, *Familiares de Dios*, p. 462.

¹⁴² “Para dar luz y calor de Dios, necesitas ponerte en la Fragua del Amor, del Dios Uno y Trino”. BONET BONET, *Familiares de Dios*, p. 611.

¹⁴³ “Comunicamos, proclamamos y contagiamos lo que de Él hemos oído, experimentado, visto, gustado y conocido acerca de la Palabra de Vida (1Jn 1,1-2; Sal 34,9)”. CFMVD, n. 25.

administradoras/es da Vida de Deus para muitas/os (1Pd 1,23; 1Cor 4,1-2)¹⁴⁴. Implica e requer *traduzir nossa vida cotidiana na própria Pessoa de Cristo*¹⁴⁵.

Além disso, afirma-se que “ser Cristo é o supremo ideal que, com toda justiça, apresentamos a toda pessoa em nossa pregação e apostolado”, porque “tal foi o desígnio do Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos escolheu nele antes da fundação do mundo e nos predestinou a reproduzir a imagem de seu Filho (Ef 1,3-6; Rm 8,29)”¹⁴⁶. Esse processo de cristificação implica “progressos e retrocessos, [...] deserções e conversões constantes, [...] tensões contínuas”, em meio aos quais a perseverança – movida pela graça divina – leva a caminhar “sem desfalecer”, para “chegar à ‘maturidade da plenitude de Cristo’ (Ef 4,13)”¹⁴⁷, em um espírito de “humilde conversão diária”¹⁴⁸.

Como previamente explicitamos¹⁴⁹, “a vida de santidade à qual todas/os as/os crentes são chamadas/os em Cristo é *theōsis*”¹⁵⁰, é trinificação. E essa só pode ser realizada pelo próprio Deus: “somente o *Espírito Santo* pode tornar-nos santos/as; só Deus pode divinizar-nos, conformar-nos perfeitamente à própria vida de Deus”¹⁵¹. À luz de tais afirmações, intencionamos, agora, retomar a temática da “vocação universal à santidade”, que, como foi dito, é de grande importância para as FEVC¹⁵², considerando-a na especificidade carismática da Fraternidade Missionária Verbum Dei.

¹⁴⁴ “Transformados por el Espíritu y por Él habitados (1Co 3,16) y guiados, espontáneamente irradiamos su mismo amor, gozo y paz (Ga 5,22). Nuestra carne y sangre, vivificadas por el Espíritu Santo, se hacen fecundidad en toda su Iglesia. Fiel al Espíritu, nuestra vida se abre como el costado de Jesús para generación de muchos a la Vida de Dios. Al ritmo del Espíritu de amor, dueño y esposo de nuestro ser, nuestra tienda de este mundo se extiende por generaciones sin fin (Is 54,2) para vitalización de todo el Cuerpo de Cristo” (CFMVD, n. 71).

¹⁴⁵ “Nuestra misión de ministerio de la Palabra, rectamente entendida y fielmente proclamada, es generadora y transmisora de Vida, convirtiéndonos en donantes y administradores de la Vida de Dios para muchos (1Pd 1,23; 1Co 4,1-2). Implica y requiere traducir nuestro diario vivir en la misma Persona de Cristo”. CFMVD, n. 67, grifo nosso.

¹⁴⁶ “Ser Cristo es el supremo ideal que, con toda justicia, presentamos a toda persona en nuestra predicación y apostolado. Tal fue el designio de Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien nos eligió en Él antes de la fundación del mundo y nos predestinó a reproducir la imagen de su Hijo (Ef 1,3-6; Rm 8,29)”. CFMVD, n. 26.

¹⁴⁷ “Se precisa, y la evangelización requiere, ser testigos del proceso de *cristificación* de nosotros mismos con la dinámica de progresos y retrocesos, de deseraciones y conversiones constantes, de tensiones continuas [...], intentando, sin desfallecer, llegar a la ‘madurez de la plenitud de Cristo’ (Ef 4,13)”. CFMVD, n. 60.

¹⁴⁸ “Nuestra humilde conversión diaria en el seguimiento fiel de Jesús hará que esta experiencia del amor de Cristo personalmente experimentado se repita y continúe, pese a las debilidades de nuestra condición humana, para afianzarnos cada día más en el amor cierto de Aquel en quien hemos puesto nuestra fe y confianza absoluta. Cimentados en el poder de la Palabra de Dios que nunca perece ni falla, jamás debemos desesperar de una conversión definitiva propia y ajena” (CFMVD, n. 85).

¹⁴⁹ Ver capítulo 7, sección 7.3, p. 320-321.

¹⁵⁰ “The life of holiness to which all believers in Christ are called is *theōsis*”. LACUGNA, *God for Us*, p. 409.

¹⁵¹ “Only the *Holy Spirit* can make us holy; only God can divinize us, conform us perfectly to the very life of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 409, grifo da autora.

¹⁵² “En las Nuevas Formas de Vida Consagrada la llamada a la perfección en la caridad y la santidad propia de todo bautizado, se convierte carismáticamente [...] [en] un estilo común de vida, creciendo en la unión con Dios y en la edificación de la Iglesia” (RODRÍGUEZ ARENAS, Teresa. Unidad y armonía entre consagración y misión:

Em primeiro lugar, destacamos que “o chamado universal à santidade e a busca comum para viver plenamente a consagração batismal fundamentam a dimensão contemplativo-missionária da espiritualidade Verbum Dei”¹⁵³. Tal espiritualidade “não está somente em função da santificação própria, mas também da vida de muitas/os”¹⁵⁴. Por isso, os/as membros/as da FMVD estão unidas/os tanto pelo “compromisso [mútuo] de aspirar à perfeição da caridade (LG, n. 40)” quanto pela missão “de propagar, por meio do ministério da Palavra, este mesmo amor fraternal [...] por todo o mundo”¹⁵⁵.

Formando “células vivas e novas comunidades dinâmicas” em que também se compartilham essa mesma aspiração à santidade e um mesmo espírito de comunhão entre irmãos e irmãs, aquelas/es que fazem parte da FMVD buscam participar da obra santificadora da *Ruah Divina*. De modo peculiar, concebe-se que um estado de vida não é *mais* ou *melhor* que outro, mas cada vocação específica é também *pro-vocação* para que as/os demais almejem a plenitude do próprio chamado, isto é, sejam santas/os¹⁵⁶. Nesse contexto, entende-se que a “aspiração à perfeição no amor [...], a *vocación universal à santidade*, própria [de todo o] povo de Deus (LG, cap. V) [...] se revela, segundo esta luz, como *vocación universal a santificar*”, manifestando-se como “chamado a participar do dinamismo de Deus que não somente é santo, mas também santificador”¹⁵⁷.

Poderíamos ainda tratar outros elementos que reconhecemos ser indícios da trinificação concretizando-se na figura institucional-carismática que a FMVD representa. No entanto, consideramos que os aspectos apresentados são suficientes para ilustrar nossa reflexão e para instigar futuras investigações a respeito. Não podemos, porém, considerar que nossa análise esteja concluída sem antes abordar algumas questões desafiadoras na e para a vivência trinificadora na Fraternidade Missionária Verbum Dei.

Clave esencial de las NFVC en su misión propia en la Iglesia y en el mundo. In: GROSSO GARCÍA, *Odres nuevos*, p. 127)

¹⁵³ “La llamada universal a la santidad y la búsqueda común para vivir la plenitud de la consagración bautismal fundamentan la dimensión contemplativo-misionera de la espiritualidad Verbum Dei”. CFMVD, n. 65.

¹⁵⁴ “Nuestra espiritualidad está no solo en función de la santificación propia, sino de la vida de muchos”. CFMVD, n. 66.

¹⁵⁵ “A todos nos une la misma vocación, ideal y compromiso mutuo de aspirar a la perfección de la caridad (LG 40) y de propagar, por medio del ministerio de la Palabra, este mismo amor fraternal [...] por todo el mundo”. CFMVD, n. 9.

¹⁵⁶ Retomamos aqui a reflexão de Antonio Velasco Jiménez à qual aludimos no capítulo 7 (seção 7.3, p. 324), situando-a agora no contexto em que ela realmente nasce e se desenvolve.

¹⁵⁷ “La aspiración a la perfección en el amor, [...] la *vocación universal a la santidad*, propia del pueblo de Dios (cf. LG cap. V) [...] se revela, según esta luz, como *vocación universal a santificar*, esto es, llamada a participar del dinamismo de Dios que no sólo es santo sino santificador”. VELASCO JIMÉNEZ, *Vida en comunión*, p. 111, grifos dos autor.

No capítulo anterior, afirmamos que o fato de a unicidade de cada pessoa não se perder no todo constitui um aspecto significativo da relacionalidade trinificada¹⁵⁸. Percebemos que esse é um desafio na FMVD, especialmente quando consideramos as relações entre os ramos. De fato, identificar a especificidade e preservar a “justa autonomia”¹⁵⁹ de cada ramo é ainda um processo em execução, marcado por uma alternância entre uma unificação uniformizadora¹⁶⁰ e uma excessiva separação, que desvirtuam a identidade própria da instituição e limitam seu potencial para ser expressão trinitária¹⁶¹.

A problemática poderia ser também levantada a respeito de outros aspectos, como, por exemplo, a diversidade cultural e geracional que caracteriza a FMVD, ou ainda os ministérios específicos que podem ser vividos por alguns/umas membros/as da Fraternidade. A esse respeito, Cristina Briñol, ao analizar “as características da comunhão que, à imagem da Trindade, como Verbum Dei, queremos viver e transmitir”¹⁶², assinala:

Assim como nas três Pessoas Divinas há uma igualdade fundamental em seu ser Deus, sendo três Pessoas distintas, também nós estamos chamados/as a viver uma comunhão missionária movida pelo Amor trinitário, a partir da qual vemos a diversidade de modos de ser, de dons e de tarefas como uma riqueza, mais que como algo que dificulta a cooperação. [...] Assim como na Trindade cada uma das três Pessoas é e se “desenvolve” em comunhão, mas sem deixar de ser únicas, o desafio para nós é aprender a ser e a nos desenvolvermos na missão de forma original, mas, ao mesmo tempo, em inter-relação com as/os demais. Se Deus nos criou diferentes, o caminho para viver e trabalhar em equipe, somando complementarmente os dons específicos, é um desafio¹⁶³.

Para analisar brevemente esse desafio, queremos centrar-nos na relação entre os três ramos da FMVD, porque percebemos que essa inter-relação pode ser emblemática e iluminar

¹⁵⁸ Ver capítulo 7, seção 7.5.

¹⁵⁹ Embora não se encontre em nenhum dos documentos normativos da FMVD, a expressão é comumente utilizada para se referir a uma relação equilibrada entre os ramos.

¹⁶⁰ O que também pode ser percebido em alguns modelos formativos seguidos em certas etapas da história da FMVD.

¹⁶¹ “Es así como reconocemos que, respecto a la inhabitación de la Trinidad en nosotros, el Espíritu Santo ha generado, a través de la persona del fundador y de los primeros que iniciaron este discipulado específico que hoy llamamos Verbum Dei, una figura comunitaria que interpretamos como típicamente trinitaria. El Verbum Dei integra tanto a varones como a mujeres y a casados como célibes en una forma única y unificada [...], es decir, configurada como tres ramas que forman un solo Verbum Dei y que harán que exista el Verbum Dei sólo si esa forma unificada, tanto a nivel vivencial como jurídico, subsiste” (TORO BEDOYA, *Añoro calor de hogar*, p. 463).

¹⁶² BRIÑOL TURNES, *La comunión en el Verbum Dei*, p. 172.

¹⁶³ “Así como en las tres Divinas Personas hay una igualdad fundamental en su ser Dios, siendo tres Personas distintas, también nosotros estamos llamados a vivir una comunión misionera impulsada por el Amor trinitario, desde el cual vemos la diversidad de formas de ser, dones y tareas como una riqueza, más que como algo que nos dificulta la suma. [...] Así como en la Trinidad cada una de las tres Personas son y se despliegan en comunión, pero sin dejar de ser únicas, el reto en nosotros es aprender a ser y desarrollarnos en la misión de una forma original, pero a la vez dentro de una interrelación con los demás. Si Dios nos ha creado diferentes, el camino de vivir y trabajar en equipo, sumando complementariamente los dones específicos, es un desafío”. BRIÑOL TURNES, *La comunión en el Verbum Dei*, p. 172.

outras questões relativas às dificuldades para se viver uma verdadeira comunhão na diversidade. Ao observar a compreensão teológica trinitária que subjaz à espiritualidade *Verbum Dei* – e, a partir dela, a missão, a vida fraterna/sororal etc. –, notamos uma tendência ao triteísmo, que se “alimenta” especialmente por um modo de orar em que as Pessoas Divinas são consideradas “separadamente”. Isso não necessariamente deveria levar a uma compreensão teológica de tonalidades triteístas, mas, de fato, é o que muitas vezes ocorre. Por outro lado, há, tanto em escritos do fundador da FMVD como em pregações de seus/suas membros/as, o risco oposto: uma visão *tão* unificada de Deus que beira à indistinção e poderia ser caracterizada como uma propensão ao modalismo.

Em nossa perspectiva, essas duas abordagens – tendencialmente equivocadas – a respeito do Deus Triúno estão na raiz da conflitividade entre os ramos da Fraternidade Missionária *Verbum Dei*. Assim, alterna-se – de modo mais pragmático que teórico – entre a compreensão de três ramos que, existindo prévia e/ou separadamente, formam uma Fraternidade, e a visão de uma Fraternidade única da qual “derivam” três ramos. No primeiro caso, a ênfase teológica subjacente recai sobre “as três Pessoas”; no segundo, sobre “o único Deus”.

No entanto, assim como a justa e verdadeira teologia trinitária é a que articula adequadamente a unidade na tripessoalidade, também a justa e verdadeira identidade da Fraternidade Missionária *Verbum Dei*, por meio da qual ela poderá realmente ser concretização carismática da trinificação, é a que articula equilibradamente a singularidade de cada um dos ramos na comunhão, em reciprocidade e mutualidade, como uma única Fraternidade. Entendemos que esse equilíbrio virá à medida que se tome como referência uma teologia trinitária fundada na relationalidade, à maneira como propusemos na primeira parte desta investigação. Assim, assumindo que o elemento verdadeiramente distintivo das FEVC, em sua especificidade institucional, são as inter-relações que as constituem¹⁶⁴, acreditamos ser de vital importância para a melhor compreensão de sua novidade identitária continuar aprofundando tal perspectiva.

Nesse ensejo, além de nossa própria reflexão apresentada nesta pesquisa, parecem-nos igualmente sugestivas outras duas pistas de estudo. Na *V Jornada de Estudos sobre Novas Formas de Vida Consagrada*, realizada em Madri, em fevereiro de 2019, sugeriu-se, como atesta Juan Martínez, que “o conceito de *circularidade* entre os distintos estados de vida cristã”, aludido no n. 19 da Exortação Apostólica Pós-sinodal *Christifideles laici*, fosse incorporado à

¹⁶⁴ BECHINA, Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales”, p. 159-170. Uma síntese da proposta do autor encontra-se na seção 8.2, p. 358-359.

reflexão teológica sobre as NFVC¹⁶⁵. Na ocasião, Martínez apontava: “A circularidade entre os estados de vida tem sua origem na circulação da vida trinitária, da santidade batismal e do amor de Deus entre todos/as os/as membros/as da Igreja, que se reflete na reciprocidade entre as três vocações cristãs que constituem o único Povo de Deus”¹⁶⁶. Visualizamos essa abordagem como especialmente prometedora e ainda à espera de um adequado aprofundamento.

Outra perspectiva a ser explorada é apenas brevemente desenvolvida por Toro Bedoya e diz respeito à associação entre pericorese, *kenosis* e sinergia como “modos” relacionais que, à imagem das relações trinitárias, iluminem os diversos e imbricados níveis de fraternidade/sororidade vividos nas FEVC e, especificamente na reflexão do autor, na FMVD¹⁶⁷.

Finalmente, assinalamos o risco de se tomar a antropologia da complementaridade como principal referência para a compreensão das relações entre mulheres e homens nas FEVC¹⁶⁸. Conforme explicitamos no capítulo anterior, essa perspectiva pode corroborar, ainda que sutilmente, relações de subordinação, prejudicando a vivência de uma autêntica irmandade, em reciprocidade, parceria e mutualidade. Por conseguinte, em vistas a uma melhor e mais promissora fundamentação das relações de gênero nas FEVC, seria conveniente promover uma maior abertura a outras perspectivas antropológicas, como a “antropologia igualitária de parceria”, apresentada anteriormente¹⁶⁹.

Contudo, ressaltamos que os últimos aspectos que abordamos – e que indicam dificuldades e problemáticas a serem enfrentadas na FMVD e nas FEVC em geral – não diminuem ou prejudicam nossa consideração do grande potencial dessas instituições para serem manifestação da relacionalidade trinitária. Ademais, em sintonia com Lourdes Grossó, consideramos que “o Espírito se serve dessas comunidades para recordar e destacar aspectos da vida eclesial que devem ser vividos por todas/os”¹⁷⁰. Assim sendo, reafirmamos nossa

¹⁶⁵ MARTÍNEZ SÁEZ, Juan F. Palabras significativas para las Nuevas Formas de Vida Consagrada. In: GROSSO GARCÍA (Ed.), *Corazón trinitario*, p. 187.

¹⁶⁶ “La circularidad entre los estados de vida tiene su origen en la circulación de la vida trinitaria, de la santidad bautismal y del amor de Dios entre todos los miembros de la Iglesia, que se refleja en la reciprocidad entre las tres vocaciones cristianas que constituyen el único Pueblo de Dios”. MARTÍNEZ SÁEZ, Palabras significativas para las Nuevas Formas de Vida Consagrada, p. 187.

¹⁶⁷ TORO BEDOYA, *Añoro calor de hogar*, p. 465-467.

¹⁶⁸ Notamos, ademais, uma tendência à condenação das teorias de gênero – habitualmente nomeadas como “ideologia de gênero” – que, no entanto, se percebe baseada em estereótipos e em parcos conhecimentos do que são, do que almejam e do que, de fato, estudam as teorias de gênero. A esse respeito, veja-se, por exemplo: GROSSO GARCÍA, *A imagen de la Trinidad*, p. 122-125.

¹⁶⁹ Ver capítulo 7, seção 7.5, p. 336.

¹⁷⁰ “El Espíritu se sirve de estas comunidades para recordarnos y poner de relieve aspectos de la vida eclesial que han de ser vividos por todos”. GROSSO GARCÍA, *Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la eclesiología de comunión*, p. 86.

compreensão de que as FEVC são concretizações carismáticas da trinificação, expressando, na particularidade institucional-carismática concreta que lhes é própria, a dinâmica trinificadora que ocorre, de modos diversos, na vida de todos os batizados e batizadas, conforme expusemos no capítulo anterior.

Nestes tempos em que a Igreja Católica busca percorrer caminhos de sinodalidade, concebida como o “estilo peculiar que qualifica a vida e a missão da Igreja, exprimindo a sua natureza como o caminhar juntos e o reunir-se em assembleia do Povo de Deus convocada pelo Senhor Jesus na força do Espírito Santo para anunciar o Evangelho”, em um espírito de comunhão, corresponsabilidade e participação¹⁷¹, pautado por “uma verdadeira conversão relacional”¹⁷², reconhecemos ser especialmente oportuno que as FEVC possam oferecer na e à Igreja, e a partir dela a outros âmbitos da sociedade, um modo de ser trinificado.

¹⁷¹ SÍNODO DOS BISPOS, *Para uma Igreja sinodal*, n. 30.

¹⁷² SÍNODO DOS BISPOS, *Para uma Igreja sinodal*, n. 50.

CONCLUSÃO DA PARTE II

Conforme expusemos no capítulo 6, o entendimento sobre a deificação na história do cristianismo passou por diversas etapas, com marcos significativos no aprimoramento da elaboração conceitual, em que novos matizes e ênfases nutriram o avançar da concepção cristã sobre a *theōsis*. Nesse processo, destacamos a criação do neologismo θέωσις por Gregório Nazianzeno (séc. IV); a exposição de Cirilo de Alexandria, na qual foram integradas habilmente as reflexões precedentes (séc. IV); a primeira definição formal para a deificação, formulada por Dionísio Areopagita (séc. IV); a elaborada compreensão de Máximo, o Confessor, que tornou a discussão da deificação “um tema teológico por si mesmo”¹ (séc. VII); e as explicitações de Gregório de Palamas (séc. XIV), que, no contexto da controvérsia hesicasta, conduziram a *theōsis* ao status de uma doutrina essencial para o cristianismo ortodoxo.

Por outro lado, este itinerário conheceu também períodos e circunstâncias em que a reflexão sobre a *theōsis* foi deixada de lado, devido, em geral, a uma percepção de que seu uso poderia municiar entendimentos heréticos da doutrina cristã, o que ocorreu, por exemplo, no século V, à época das controvérsias relacionadas aos legados de Orígenes e de Apolinário. Além disso, já na Idade Média, enquanto na Igreja Ortodoxa a doutrina sobre a *theōsis* se firmava como fundamental para a compreensão da fé cristã, na Igreja Latina se notava uma suspeita sistemática a respeito da deificação.

Finalmente, nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, testemunhamos o renascimento de um vivo interesse teológico sobre a temática, que pode ser identificado nas diversas confissões de fé cristã, como explicitamos no capítulo 6. Nesse contexto, inserimos nossa própria reflexão, apresentada no capítulo 7, na qual buscamos unir a noção de *theōsis* à revitalização da teologia trinitária, ocorrida também na segunda metade do século passado. A essas duas vertentes teológicas, associamos ainda a abordagem teológico-feminista.

Desse modo, oferecemos, por meio do conceito de *trinificação*, uma elucidação de como a *theōsis* pode se manifestar em uma configuração peculiar com o Pai, o Filho e o Espírito Santo, bem como em uma nova relationalidade trinificada à imagem do Deus Triúno. Uma vez que nossa explanação se centra na transfiguração realizada pela Trindade na vida de batizadas e batizados, oferecemos também alguns apontamentos a respeito do sacramento do batismo-crisma em uma perspectiva trinitária. Tudo isso foi marcado pelo viés feminista, em razão do

¹ RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 1.

qual privilegiamos, entre outros temas, uma breve discussão antropológica sobre a relação entre mulheres e homens que seja expressão da relacionalidade trinificada.

Finalmente, no capítulo 8, quisemos dar espaço a um estudo – ainda que sucinto – relativo à conexão entre a trinificação e as Famílias Eclesiais de Vida Consagrada. Como indicamos previamente, nossa própria experiência como integrante de uma dessas Famílias, a saber, a Fraternidade Missionária Verbum Dei, constitui o ambiente no qual nossa concepção da dinâmica trinificadora foi sendo elaborada². Ainda que esse capítulo possa parecer desnecessário à nossa reflexão, entendemos que seu conteúdo é especialmente significativo, em primeiro lugar, por fazer justiça ao *locus theologicus* original de nossa investigação, explicitando-o com clareza.

Em segundo lugar, percebemos que as FEVC – entendidas, conforme exposto, como concretizações carismáticas da trinificação – são um dom para a Igreja, na qual e para a qual podem oferecer um modo de ser, de se organizar, de viver a missão e as relações interpessoais com uma expressiva tonalidade trinitária que inspire práticas eclesiais e formulações doutrinárias capazes de manifestar, de forma contundente, uma maior configuração trinitária. Dessa maneira, a Igreja poderá ser mais autenticamente sacramento, no e para o mundo, do Deus Triúno, em quem cremos, nos movemos e existimos³.

² Ver Introdução Geral, p. 25-26.

³ “If the church today is to be able to become truly a sacrament for the world, it will need to reform itself in the image of the Trinitarian God. If this happened, the church would be marked by structures of relationality and interconnectedness. It would bear witness to God-with-us, and model for the rest of humanity inclusive modes of living and working together in communion. The very structures of the church would reveal a God of three persons at the center of the universe who invites human beings and all creation into relationships of genuine mutuality” (FOX, The Trinity as Transforming Symbol, p. 292).

CONCLUSÃO GERAL

Encaminhando-nos para a finalização de nosso percurso, ressoam-nos as seguintes palavras de Catherine LaCugna: “a doutrina da Trindade revoluciona a maneira como pensamos sobre Deus e sobre nós mesmas/os”¹. Poderíamos dizer que a produção desta pesquisa consistiu em diversas e inter-relacionadas “revoluções” na maneira de pensar, mas também de vivenciar e experimentar muitas realidades.

Uma primeira revolução diz respeito à teologia feminista. Embora essa fosse a abordagem metodológica escolhida para a pesquisa e explicitada já desde o projeto da tese, a abrangência que tal enfoque ganhou ao longo da investigação foi uma grata surpresa, bem como os resultados colhidos graças à maior incidência da perspectiva da TF. Ao não encontrarmos uma formulação de teologia trinitária feminista que atendesse o que buscávamos – fundamentação consistente e adequada, mas principalmente dialogante com nossa concepção de trinificação –, vimos a necessidade de uma elaboração muito maior do que o inicialmente previsto para que a primeira parte da investigação fosse concluída.

Em tal propósito, favoreceu-nos especialmente o acesso a um significativo acervo de obras de teologia feminista, encontrado na biblioteca da Faculdade de Teologia da Universidad Pontificia Comillas, onde realizamos o período sanduíche do doutorado. Igualmente relevante foi a participação no XVIII Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, organizado pelas Faculdades EST, em agosto de 2023. Na ocasião, o encontro com estudiosas/os sobre as questões de gênero na interface com a religião, e em especial com a teologia, abriu-nos novas perspectivas e confirmou intuições que teimavam em se manter firmes, ainda que contando – àquela altura – com pouco embasamento teórico.

Por conseguinte, oferecemos, também como resultado relevante (e um tanto quanto inesperado) desta pesquisa, a aplicação sistematizada, explícita e, em certo sentido, personalizada do método teológico-feminista em um âmbito específico da teologia sistemática, que é a teologia trinitária. Entendemos que a efetivação de tal método, realizada sobretudo nos capítulos 2 a 4, estabelece uma proposta coerente e bem fundamentada, que abre caminhos e pode instigar estudos similares em outras áreas, como eclesiologia, antropologia teológica etc.

¹ “The doctrine of the Trinity revolutionizes how we think about God and about ourselves”. LACUGNA, *God for Us*, p. 383

Recuperando o que tratamos nos mencionados capítulos, recordamos que nosso itinerário partiu sempre de uma crítica incisiva: a necessidade de despatriarcalizar a imagem de Deus (2.1), a discussão sobre o que Johnson nomeia como “a distorção do Cristo” (3.1) e a problematização sobre o dito “esquecimento” do Espírito Santo na teologia (4.1). A seguir, como alternativas não suficientemente exploradas teologicamente, nos debruçamos sobre a nomeação de Deus como Pai por Jesus nos Evangelhos (2.2), a humanidade de Jesus Cristo, refletida à luz de sua pessoalidade e de seu mistério pascal (3.2), bem como os prós e contras do uso de nomes femininos para o Espírito Santo (4.2). A partir desse fundamento, propusemos novas pistas para a teologia trinitária: uma multiplicidade de nomes para o *Abba* (2.3), uma releitura crítica feminista dos títulos cristológicos (3.3) e uma nova apreciação de imagens, símbolos e características da *Ruah* Divina (4.3).

Depois desse desenvolvimento, voltamo-nos para a ontologia da relação de LaCugna (5.1 a 5.7). Explicitando a noção de pessoalidade à luz de aportes recebidos de outras reflexões, mas por ela sistematizados de modo único, e ancorada na “unidade fundamental entre *oikonomia* e *theologia*”, a autora sustenta que “o Ser de Deus é Ser-em-relação, e o ser-de-Deus-em-relação-a-nós é o que Deus é”². Por isso, “o significado de ser é ser-uma-pessoa-em-comunhão”³. Nessa visão, a história de salvação é o “lugar” em que o Deus Triúno “e as criaturas existem e se encontram como pessoas em comunhão”⁴ e o “mistério de toda a existência é o mistério de comunhão de Deus com todos/as, e de todos/as com Deus”⁵. Finalmente, a articulação do que foi desenvolvido nos capítulos da primeira parte permitiu-nos traçar pistas para uma teologia trinitária feminista que encontra na relationalidade seu princípio central (5.8).

Toda essa elaboração se viu sustentada por um esforço para fazer teologia “em modo doxológico”, como nos sugere LaCugna. Diríamos que tal empenho foi a segunda revolução vivida durante a investigação doutoral. Como fruto de um labor teológico que se nutriu na oração (pessoal e eclesial) e pretendeu ser uma maneira de louvar a Trindade, conforme propõe nossa autora, mais uma vez, com ela, podemos assegurar:

Uma reformulação trinitária contemporânea que [seja] o fruto de uma teologia contemplativa [...] [pode] precisamente nos oferecer a combinação de imaginário religioso, criatividade teológica e enraizamento soteriológico que almejamos. Afinal,

² “God’s To-Be is To-Be-in-relationship, and God’s being-in-relationship-to-us is what God is”. LACUGNA, *God for Us*, p. 250, grifo da autora.

³ LACUGNA, *God for Us*, p. 250.

⁴ LACUGNA, *God for Us*, p. 250.

⁵ “[...] the mystery of all existence is the mystery of communion of God with all, all with God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 320.

a teologia trinitária deve ser o exemplar primordial do encontro entre a teologia especulativa e a mística⁶.

Assim, postas as bases de nossa teologia trinitária, foi possível avançar em nossa pesquisa, entendendo que os desdobramentos soteroantropológicos e eclesiológicos que iríamos abordar seriam uma forma de manifestar que a doutrina sobre a Trindade é – como LaCugna repete incessantemente – eminentemente prática e tem repercussões diretas sobre nossas vidas⁷.

Desse modo, no capítulo 6, demos início a nosso estudo sobre a trinificação com o *auditus fidei* da tradição cristã sobre a deificação, observando como, em meio à variedade de perspectivas sobre o tema, certos denominadores comuns puderam ser identificados, entre os quais ressaltamos a estreita conexão entre a encarnação do Verbo de Deus e a *theōsis*, bem como a relação da deificação com o batismo, a eucaristia e a vida moral em consonância com o Evangelho.

Chegamos, então, à terceira revolução de nossa investigação. No decorrer da investigação, nos deparamos com autores que nomeavam a *theōsis* em uma perspectiva explicitamente trinitária, com o termo “trinificação” ou outros similares, sem, no entanto, oferecer maiores esclarecimentos sobre o que, de fato, significaria a *theōsis* em viés trinitário. Isso nos levou, em algum ponto do processo, a duvidar de nossa hipótese e a questionar a viabilidade de que fosse possível elucidar o que seria a trinificação. Porém, os resultados alcançados na primeira parte da pesquisa, assim como a percepção de que na história ocorreram momentos de novos esclarecimentos na reflexão a respeito da deificação, nos levaram a assumir novamente a empreitada a que nos havíamos proposto. Foi assim, então, que, estabelecendo primeiramente algumas bases sobre o batismo, marco inicial da fé cristã que introduz “no lar comum, na partilha da vida divina e humana”⁸, passamos a explicitar a trinificação das/os batizadas/os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Destinados a se conformarem à imagem do Filho (Rm 8,29), os seres humanos vão sendo transfigurados, pela ação do Espírito de Deus, segundo essa mesma imagem (2Cor 3,18). Isso se manifesta em vidas humanas que crescem no aprendizado de tudo receber do Pai e tudo ao Pai ofertar, em autênticas relações filiais com o *Abba*; vidas que se vão fazendo teonômicas,

⁶ “A contemporary trinitarian reformulation, were it to be the fruit of a contemplative theology [...] just might give us the combination of religious imagery, theological creativity, and soteriological rootedness we are seeking. After all, trinitarian theology should be the prime exemplar of the encounter between speculative and mystical theology”. LACUGNA, Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation, p. 17.

⁷ “When the doctrine of the Trinity is thus retrieved, theology as a whole becomes much more an act of ‘confessing faith’ in the triune God than an abstract theory that is segregated from the rest of Christian life” (LACUGNA, The Practical Trinity, p. 681).

⁸ LACUGNA, *God for Us*, p. 403.

descentradas de si e centradas em quem é a “Origem sem origem” de toda existência e, a partir daí, se põem a serviço das/os outras/os, como o Mestre e Senhor, que veio para servir e não para ser servido (Jo 13,13-15; Mc 10,45). A trinificação – como expusemos – se manifesta também em cristãs e cristãos que buscam superar toda barreira à comunhão, que ofertam cura e reconciliação às/aos demais, que resistem à tentação e ao mal, como o fez Jesus Cristo em sua vida. Assim, tornam-se imagens cada vez mais resplandecentes do Senhor (2Cor 3,18). Desse modo, “seguidores/as de Cristo passam a ser compartilhadores/as da própria vida de Deus, partícipes da divindade, na medida em que são transformados/as e aperfeiçoados/as pelo Espírito de Deus”⁹.

Artífice de trinificação, a *Ruah* Divina realiza, em nosso entendimento, uma verdadeira transformação do ser humano – não em sua natureza, mas em seu *modo* de ser quem é, tornando-o cada vez mais conforme à vida trinitária. Especificamente no que se refere à “pneumatificação”, compreendemos que ela se manifesta, entre outros elementos, no movimento de saída de si, de êxtase em direção às/aos demais/aos, à imagem daquela que é “o êxtase de Deus, a ponte entre Deus e o mundo”¹⁰. Além disso, “comunica[ndo]-nos sua santidade” (Hb 12,10), o Espírito Santo comunica-nos também a possibilidade de participação em seu dinamismo santificador, o que se realiza quando somos promotoras/es da santidade umas/uns das/os outras/os, animando as/os demais para que vivam uma vida cristã plena, isto é, para que sejam santas/os.

A partir da exortação “sede, pois, imitadores de Deus como filhos queridos” (Ef 5,1), abordamos, então, as dimensões em que a trinificação se revela como conformação com o Pai. Tal apelo à imitação de Deus está, como dissemos, relacionado, na Carta aos Efésios, ao perdão mutuamente concedido. Essa atitude é, portanto, uma expressão do modo de ser do Pai e faz resplandecer que as/os filhas/os queridas/os estão sendo como seu *Abba*, que “é rico em perdão” (Is 55,7). Além disso, ao disporem suas vidas como “casas abertas” ou como “pousadas acolhedoras”, batizadas e batizados tornam-se pessoas que, como o Pai, albergam, atendem, protegem, aconchegam, alimentam (Lc 10,30; Jo 10,9). A generosidade e a benevolência foram também apresentadas como formas trinificadas de ser como o *Abba*. Por fim, demonstramos que há um modo de ser e de se relacionar, de albergar e de nutrir, que poderia ser caracterizado

⁹ “Followers of Christ are made sharers in the very life of God, partakers of divinity as they are transformed and perfect by the Spirit of God”. LACUGNA, *God for Us*, p. 228.

¹⁰ “The Holy Spirit is [...] God’s ecstasy, the bridge between God and the world”. LACUGNA, *God for Us*, p. 297.

como um modo “gestador”, evocando o “útero do Pai” no qual o Filho Unigênito está e vive (Jo1,18) e do qual todas as criaturas receberam a vida.

Uma vez que apoiamos nossa investigação na ontologia da relação de LaCugna, não poderíamos deixar de considerar como a vida trinificada, que se inicia no batismo e se realiza ao longo da existência humana, tem na relacionalidade uma expressão fundamental. Reconhecendo que “a verdade sobre Deus e sobre nós mesmas/os é que fomos feitas/os para existir como pessoas em comunhão em um lar comum, vivendo como pessoas de e para as/os outras/os, não como pessoas em isolamento, reclusão ou autocentramento”¹¹, pudemos desenvolver uma compreensão da relacionalidade trinificada, que se caracteriza pela reciprocidade, pela mútua afirmação e a comunhão.

Fundamentando-nos na análise de Gl 3,28, dedicamo-nos a descrever as novas relações em Cristo como aquelas em que, à imagem da relacionalidade trinitária, não há “hierarquia nem desigualdade, apenas relacionamentos baseados em amor, mutualidade, autodoação e autorrecebimento, liberdade e comunhão”¹². Reconhecemos, porém, que há visões antropológicas (como, por exemplo, a “antropologia da complementaridade”), configurações eclesiais e posturas pessoais – além do e juntamente com “o pecado que nos envolve” (Hb 12,1) – que impedem e/ou limitam a vivência de relações trinificadas. Tal realidade nos exorta à conversão – pessoal e comunitária – para acolher com abertura e valentia a ação transformadora da *Ruah* Divina, que tudo renova e que é capaz de alentar verdadeiras relações de parceria, entre as quais consideramos a relação de irmandade como um significativo paradigma relacional da nova criação e uma expressão privilegiada das relações humanas trinificadas.

Diante de tudo isso, reafirmamos nosso entendimento de que a trinificação se refere tanto ao processo transformativo que faz com que cristãs e cristãos sejam, à imagem das pessoas divinas, *por* e *para* as/os demais, quanto ao “resultado final” da ação transfigurante da Trindade, quando – Deus sendo tudo em todas/os (1Cor 15,26-28) – a comunhão plena se manifestará definitivamente.

À luz dessa reflexão, nossa pesquisa se desdobrou ainda em uma abordagem a respeito das Famílias Eclesiais de Vida Consagrada como concretizações carismáticas da trinificação. Entendemos que essas instituições aportam um modo de ser em Igreja que busca se constituir

¹¹ “The truth about both God and ourselves is that we were meant to exist as persons in communion in a common household, living as persons from and for others, not persons in isolation or withdrawal or self-centeredness”. LACUGNA, *God for Us*, p. 383,

¹² “[...] trinitarian doctrine articulates a vision of God in which there is neither hierarchy nor inequality, only relationships based on love, mutuality, self-giving and self-receiving, freedom, and communion”. LACUGNA, *The trinitarian mystery of God*, p. 183-184.

como trinificado, especialmente por algumas características que a seguir recordamos. Trata-se de uma maneira de se organizar e de viver as relações baseada na igualdade batismal e pautada fundamentalmente pela irmandade, além de uma *expertise* em conjugar uma diversidade de realidades e estados de vida na vivência da missão partilhada em mutualidade e reciprocidade. Ainda que tudo isso seja vivido em meio aos desafios e tropeços que dificultam a fidelidade à própria identidade institucional-carismática, reconhecemos, como demonstramos no capítulo 8, seu grande potencial para serem manifestação da relacionalidade trinitária.

A respeito dessa temática, e já apontando para outras investigações que possam se derivar da nossa, consideramos que a exposição feita pode iluminar a realidade das novas agregações eclesiais no Brasil. Levando em conta especificamente o contexto brasileiro em que proliferam “novas comunidades”, nem sempre esclarecidas sobre sua própria caracterização jurídica e carecendo, muitas vezes, de um adequado suporte teológico, entendemos ter apontados pistas que poderão ser seguidas por essas instituições. Tanto o ordenamento jurídico quanto a fundamentação teológica das FEVC podem iluminar a reflexão e a estruturação dessas agregações, oferecendo um “trilho” por onde algumas poderiam prosseguir e se configurar mais adequadamente; enquanto outras, não se reconhecendo neste “formato”, poderão ser impulsionadas a buscar sua própria identidade institucional comum com outras novas comunidades. Esse pode ser, portanto, um tema para futuros estudos teológicos.

Igualmente relevantes, mas ainda não exploradas suficientemente em nosso trabalho, são as notas da pessoalidade propostas por LaCugna. Seria interessante, por exemplo, verificar a possível inter-relação entre tais notas e a “antropologia igualitária de parceria”, à qual aludimos no capítulo 7. A própria ontologia da relação pode ainda propiciar novos desdobramentos, fundamentando, entre outras possibilidades, a construção de uma ética cristã e de uma antropologia teológica autenticamente trinitárias. São portas que visualizamos abertas e pelas quais intencionamos adentrar proximamente.

Por fim, retomamos algumas palavras de LaCugna que, apesar de não mencionadas, iluminaram todo o nosso percurso: “Embora o inefável mistério de Deus seja realmente revelado, não podemos ignorar o fato de que nosso entendimento da autorrevelação de Deus permanece sempre imperfeito e parcial”¹³. É por isso que “a teologia trinitária nunca pode especificar exatamente o caráter daquele mistério. [...] Em última análise, a única resposta

¹³ “Although the ineffable mystery of God truly is revealed, we cannot do away with the fact that our understanding of God’s self-revelation remains ever imperfect and partial”. LACUGNA, *God for Us*, p. 324.

apropriada ao mistério de Deus revelado na economia é a adoração”¹⁴, o que inclui também a teologia, se essa, feita em modo doxológico, se constitui como uma forma de glorificação do Deus Triúno. Esperamos que esta investigação tenha conseguido ser uma amostra disso.

¹⁴ “Trinitarian theology can never exactly specify the character of that mystery [...]. Ultimately, the only appropriate response to the mystery of God revealed in the economy is adoration”. LACUGNA, *God for Us*, p. 321

REFERÊNCIAS

- ACTAS del II Encuentro de las Nuevas Formas de Vida Consagrada. *In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). Mirad cómo se aman: Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la comunión eclesial.* Madrid: Edice, 2015. p. 195-249.
- AGOSTINHO. *Cidade de Deus.* 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- AGOSTINHO. *Explicação da Carta aos Gálatas.* São Paulo: Paulus, 2009.
- AGUSTÍN. *Obras completas XVb: Escritos bíblicos (1º b).* Madrid: BAC, 2022.
- ANDRADE, Barbara. *Dios en medio de nosotros:* Esbozo de una teología trinitaria kerygmática. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- ANNUARIO Pontificio per l'anno 2025. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2025.
- ARROBA, Manuel. Congregação: *In: RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals (Dir.). Dicionário Teológico da Vida Consagrada.* São Paulo: Paulus, 1994. p. 216-233.
- ARRUZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto.* São Paulo: Boitempo, 2019.
- ASCENCIO ARZAVE, Milthon. Gestión de bienes. *In: SEMINARIO DE NUEVAS FORMAS DE VIDA CONSAGRADA. Multiforme armonía:* Actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015. p. 239-260.
- AZCUY, Virginia Raquel. El método cualitativo en la teología feminista. La experiencia de las mujeres y un diálogo con Stephanie Klein sobre su escucha. *Perspectiva Teológica,* Belo Horizonte, v. 53, n. 3, p. 671-700, set./dez. 2021.
- AZCUY, Virginia Raquel; GARCÍA BACHMANN, Mercedes L.; LÉRTORA MENDONZA, Celina (Coords.). *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos.* Buenos Aires: San Pablo, 2009.
- AZCUY, Virginia Raquel; MAZZINI, María Marcela; RAIMONDO, Nancy Viviana (Coords.). *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos.* Buenos Aires: San Pablo, 2008.
- AZCUY, Virginia Raquel; RENZO, Gabriela M.; LÉRTORA MENDONZA, Celina (Coord.). *Diccionario de Obras de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos.* Buenos Aires: San Pablo, 2007.
- BAI, Joseph Hongzhang. *Being Christian in Chinese Context: New Junzi, New Christian.* 268 p. Tese (Doutorado em Filosofia/Teologia Prática) – St. Thomas University, Miami Gardens, FL, 2013.

BANWELL, B. O. Matriz. In: DOUGLAS, J. D. *Nuevo Diccionario Bíblico*. Barcelona: Ediciones Certeza, 1991. p. 881.

BAUER, Johannes Baptist. Coração. In: BAUER, Johannes B. (Dir.). *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988. v.1, p. 219-222.

BECHINA, Friedrich. Nuevas formas de vida consagrada y “Familias Eclesiales” (*Familiae Ecclesiales*). In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Vocación y carisma: La vivencia de las Familias Eclesiales*. Madrid: Edice, 2021. p. 141-171.

BERGIN, Helen. Feminist Theologians and Pneumatology: An Enrichment of Vatican II. *Australian eJournal of Theology*, v. 21, n. 2, p. 155-169, Aug. 2014.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2017.

BIBLIORUM Sacrorum Iuxta Vulgatam Clementinam. Nova Editio. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1929.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. A Trindade a partir da perspectiva da mulher. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 46, n. 181, p. 73-99, mar. 1986.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Abbá: Un padre maternal. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 36, n. 1, p. 69-102, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Crer e dizer Deus Pai, Filho e Espírito Santo. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 181-203, jul./dez. 2001.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso*. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2008. (Livros básicos de teologia, 8).

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mulher: temporalidade e eternidade. A mulher eterna e o rosto feminino de Deus. *Concilium Brasil*, Petrópolis, v. 238, n. 6, p. 110-119, nov. 1991.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. O amor escondido: Notas sobre a *kenosis* do Espírito no Ocidente. *Concilium Brasil*, Petrópolis, v. 342, n. 4, p. 54-65, 2011.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “Outro” Paráclito: o Espírito Santo e a “diferença” da mulher. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 56, n. 222, p. 348-363, jun. 1996.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Um rosto para Deus?* São Paulo: Paulus, 2005.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor. *Concilium Brasil*, Petrópolis, v. 332, n. 4, p. 54-64, 2009.

BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. São Paulo: Vozes, 1988.

BOFF, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOGAZ, Antônio Sagrado. *Vocabulário teológico: Teologia Patrística*. São Paulo: Paulinas, 2022.

BONET BONET, Jaime. *Así será tu descendencia: Oración, vida y predicación*. Madrid: El Reino, 2017.

BONET BONET, Jaime. *Familiares de Dios: Ejercicios Espirituales para Matrimonios de la Fraternidad Misionera Verbum Dei*. Siete Aguas: [s.n.], 2006.

BONET BONET, Jaime. *Pregón del evangelizador*. Loeches: Patrimonio Fundacional de la Fraternidad Misionera Verbum Dei, 2022.

BORYSOV, Eduard. *Triadosis: Union with the Triune God: Interpretations of the Participationist Dimensions of Paul's Soteriology*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2019.

BRACKEN, Joseph A. Book Review. God for Us: The Trinity and Christian Life. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 53, n. 3, p. 558-560, 1992.

BRÉAL, Michel; BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Étymologique Latin*. Paris: Librairie Hachette, 1914.

BRIÑOL TURNES, María Cristina. La comunión en el Verbum Dei: *Quasi Sacramentum* de la Trinidad. In: EQUIPO VERBUM DEI, *Convención Año Jubilar Verbum Dei: 50 Años en tu Palabra*. Siete Aguas: [s.n.], 2012. p. 166-179.

CAMPBELL, Margaret Anne. *A Study of the Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna with Particular Reference to Her Understanding of God as Transcendent*. 234 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Divinity, Melbourne, 2017.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. A despatriarcalização de Deus na teologia feminista. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 29, n. 3, p. 1-12, dez. 2021.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. *A Teologia feminista e seus giros hermenêuticos: Reinterpretações de Deus, do ser humano e da criação*. 297 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

CARMAN, Paula. Conociendo a Ivone Gebara: La relationalidad como encuentro inclusivo con las mujeres, los varones y el cosmos. In: AZCUY, Virginia Raquel; GARCÍA BACHMANN, Mercedes L.; LÉRTORA MENDONZA, Celina (Coords.). *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2009. p. 181-194.

CARR, Anne E. The New Vision on Feminist Theology: Method. In: LACUGNA, C. M. (Ed.). *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. San Francisco, CA: HarperCollins, 1993. p. 5-29.

CASTRO CARIDAD, Eva; PEÑA FERNÁNDEZ, Francisco. *Isidoro de Sevilla: Sobre la fe católica contra los judíos*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2012.

CAULLEY, Thomas Scott. The Place of *Abba* in Mark's Christology. *Bulletin for Biblical Research*, Overland Park, v. 32, n. 4, p 394-416, Dec. 2022. p. 395.

CERRO CHAVES, Francisco. El presente de las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la tradición de la Iglesia. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Mirad cómo se aman: Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la comunión eclesial*. Madrid: Edice, 2015. p. 183-193.

CLARK, Elizabeth A. *Women in the Early Church*. Wilmington, DE: Michael Glazier, 1983. (Message of the Fathers of the Church, 13).

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos Gregos*. São Paulo: É Realizações, 2013.

CÓDIGO de Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 2001.

CODINA, Víctor. *Creo en el Espíritu Santo: Pneumatología narrativa*. Santander: Sal Terrae, 1994. (Presencia Teológica, 78).

COLLANTES, Justo. *La Fe de la Iglesia Católica: Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*. 2.ed. Madrid: BAC, 1984.

CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2002.

CONDE ELOLA, José Manuel. Espiritualidad. In: SEMINARIO DE NUEVAS FORMAS DE VIDA CONSAGRADA. *Multiforme armonía: Actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015. p. 68-97.

CONGAR, Yves. “*Ele é o Senhor e dá a vida*”. São Paulo: Paulinas, 2005. (Creio no Espírito Santo, 2).

CONGAR, Yves. *O rio da vida (Ap 22,1) corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Creio no Espírito Santo, 3).

CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Creio no Espírito Santo, 1).

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Criteri per approvare nuove forme di vita consacrata a norma del c. 605*. Roma: 1990. Disponível em: <https://www.iuscangreg.it/pdf/Nuove-forme-VC.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2025.

CORDOVILLA PÉREZ, Ángel. Dios por nosotros – Dios en sí. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 50, n. 2, p. 245-279, mayo/ago. 2016.

CORDOVILLA PÉREZ, Ángel. *El misterio de Dios Trinitario: Dios-con-nosotros*. Madrid: BAC, 2012. (Serie de Manuales de Teología, 36).

CORPAS DE POSADA, Isabel. *¿Ordenación de mujeres?: un aporte al debate desde la eclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana* [livro eletrônico]. [S.1.]: Corpas de Posada Publicaciones, 2020.

CROWE, Frederick E. *The Doctrine of the Most Holy Trinity*. Willowdale: Regis College, 1970.

CURA ELENA, Santiago del. Símbolos de fe. In: PIKAZA, Xavier; SILANES, Nereo (Dirs.). *Diccionario Teológico: El Dios Cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992. p. 1292-1307.

CYRILLE D'ALEXANDRIE. *Commentarie sur Jean*: Tome I. Paris: Les Éditions du Cerf, 2018. (Sources Chrétiennes, 600).

DALLAVALLE, N. A. In Memory of Catherine Mowry LaCugna (1952-97). *Horizons*, Villanova, v. 24, n. 2, p. 265-266, 1997.

D'ANGELO, Mary Rose. Abba and “Father”: Imperial Theology and the Jesus Traditions. *Journal of Biblical Literature*, v. 111, n. 4, p. 611-630, 1992.

DAY, Peggy L. *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1989.

DEANDA, Neomi Dolores. *Images of God, Imago Dei and God's Relationship with Humanity Through the Image of Mary's Breast Milk: A Focus Upon Sor María Anna Águeda De San Ignacio (1695-1756)*. 142 p. Tese (Doutorado em Teologia Construtiva) – Loyola University, Chicago, 2011.

DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã: III. A mulher. In: DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 310-349.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 2.ed. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2013.

DICIONÁRIO Patrístico e de Antiguidades Cristãs. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulus, 2002.

DONOVAN, Mary Ann. The Trinity, Pastoral Theology, and Catherine LaCugna: The trajectory of a friendship. *Horizons*, Villanova, v. 27, n. 2, p. 354-359, 2000.

DU TOIT, Charel Daniel. A realistic reading as a feminist tool: The Prodigal Son as a case study. *HTS Theological Studies*, Cape Town, v. 78, n. 4, p. 1-7, June 2022.

DUQUOC, Christian. *Dieu different*. Paris: Cerf, 1978

DUHAU, Juan Bautista. “Otras salidas”. Alternativas de los miembros leales frente al deterioro de las nuevas realidades carismáticas. *Cuestiones Teológicas*, Bogotá, v. 47, n. 107, p. 106-122, enero/junio 2020.

DURRWELL, François-Xavier. *O Pai*: Deus em seu mistério. São Paulo: Paulinas, 1990.

EL PROCESO Sinodal. [s.d.]. Disponível em: <https://www.synod.va/es/el-proceso-sinodal.html>. Acesso em: 24 jul. 2025.

ESCRIBANO-CÁRCEL, Montserrat (Dir.). *Trinidad, deseo y subversión: La vida trinitaria de las mujeres*. Estella: Verbo Divino: Asociación de Teólogas Españolas, 2021.

FARIA, Ernesto. Gramática Superior da Língua Latina. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1958

FARLEY, Margaret. New Patterns of Relationship: Beginnings of a Moral Revolution. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 36, n. 4, p. 627-646, Dic. 1975.

FINAN, Barbara A. Review Symposium *God for Us: Four Perspectives – I. Horizons*, Villanova, v. 20, n. 1, p. 134-135, 1993.

FOX, Patricia A. *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2001.

FOX, Patricia A. The Trinity as Transforming Symbol: Exploring the Trinitarian Theology of Two Roman Catholic Feminist Theologians. *Pacifica: Australasian Theological Studies*, v. 7, n. 3, p. 273-294, Oct. 1994.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. Roma, 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 12 jun. 25.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. Roma, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 7 mar. 24.

FRANCISCO. *Rescriptum ex Audientia SS.mi*: Rescritto del Santo Padre Francesco circa le associazioni pubbliche di fedeli in itinere. Roma, 2022. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/06/15/0462/00950.html>. Acesso em: 8 jul. 2025.

FRATERNIDAD MISIONERA VERBUM DEI. *Constituciones de la Fraternidad Misionera Verbum Dei*. Roma, 2012. 118 p. Documento não publicado.

FURLIN, Neiva. *Teologia Feminista: insurgência e subjetividades*. São Paulo: Loyola, 2023.

FUSCO, Roberto. Le nuove forme di vita consacrata. Una vocazione per la Chiesa. *Vita Consacrata*, Milano, v. 58, n. 4, p. 293-304, ott./dic. 2022.

GEBARA, Ivone. *Caminhos para compreender a Teologia Feminista*. São Paulo: Recriar, 2023.

GEBARA, Ivone. *Trindade: palavra sobre coisas novas e velhas – uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo: Paulinas, 1994.

GIBELLINI, Rosino. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. In: VAN LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse; GIBELLINI, R. *Mulher e Teologia*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 71-133.

GIBELLINI, Rosino. *Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GNADT, Martina S. Gospel of Mathew: Jewish-Christian Churches in Opposition to the Pax Romana. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (Eds.). *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. Grand Rapids: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2012. p. 607-625.

GRAFF-KALLEVÅG, Kristin. Baptism in a Secular Age. *Dialog: A Journal of Theology*, v. 56, n. 3, p. 251-259, Sept. 2017.

GRAFF-KALLEVÅG, Kristin. *The Triune God and Baptism: An Analysis and Discussion of the Relationship between the Trinity and Baptism in the Theology of Robert W. Jenson and Catherine M. LaCugna*. Tese (Doutorado em Teologia) – Norwegian School of Theology, Religion and Society, Oslo, 2015.

GREGORIO DE NACIANZO. *Cartas y Testamento*. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.

GREGORIO DE NACIANZO. *Discursos XVI-XXVI*. Madrid: Ciudad Nueva, 2019.

GREGORY PALAMAS. *The Triads: In Defense of Those Who Practice Sacred Quietude*. Hebron: Newfound Publishing, 2021.

GRESHAKE, Gisbert. *Creer en el Dios Uno y Trino: Una clave para entenderlo*. Santander: Sal Terrae, 2002.

GRESHAKE, Gisbert. *Der Dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. 3.ed. Freiburg: Herder, 1998.

GRESHAKE, Gisbert. *El Dios Uno y Trino: Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.

GRESHAKE, Gisbert. *Hinführung zum Glauben an den drei-einen Gott*. 5.ed. Freiburg: Herder, 2008.

GROPPE, Elizabeth Teresa. Catherine Mowry LaCugna's Contribution to Trinitarian Theology. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 63, n. 4, p. 730-763, 2002.

GROPPE, Elizabeth Teresa. *Creatio ex nihilo and ex amore: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry LaCugna*. *Modern Theology*, v. 21, n. 3, p. 463-496, July 2005.

GROPPE, Elizabeth Teresa. From *God for Us* to *Living in the Spirit of God, the Spirit of Christ*: Catherine LaCugna's Trinitarian Theology as a Foundation for Her Theology of the Holy Spirit. *Horizons*, Villanova, v. 27, n. 2, p. 343-346, 2000.

GROPPE, Elizabeth Teresa. Mulheres e a *persona* de Cristo: ordenação na Igreja Católica Romana. In: ABRAHAM, Susan; PROCARIO-FOLEY, Elena. *Nas fronteiras da teologia feminista católica*. Aparecida: Santuário, 2013. p. 183-203.

GROSSO GARCÍA, Lourdes. *A imagen de la Trinidad: Para comprender las "mutuae relationes"*. Eclesiología de comunión y vida consagrada. Madrid: BAC, 2019.

GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Corazón trinitario: Actualidad, consagración y formación en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Edice, 2019. (Encuentros y Congresos, 15).

GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *El soplo del Espíritu: Nuevas Formas de Vida Consagrada en la Iglesia de España*. Madrid: Edice, 2010. (Encuentros y Congresos, 6).

GROSSO GARCÍA, Lourdes. Introducción: Desde el corazón de la Trinidad. In: *Corazón trinitario: Actualidad, consagración y formación en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Edice, 2019. p. 19-29.

GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Itinerarios del Espíritu: Experiencias y prospectivas en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Edice, 2013. (Encuentros y Congresos, 9).

GROSSO GARCÍA, Lourdes. Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la eclesiología de comunión: Dimensión trinitaria y concreción carismática. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Mirad cómo se aman: Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la comunión eclesial*. Madrid: Edice, 2015. p. 17-92.

GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Mirad cómo se aman: Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la comunión eclesial*. Madrid: Edice, 2015. (Encuentros y Congresos, 11).

GROSSO GARCÍA, Lourdes *et al.* “Nos han llamado”: Familia Eclesial de Vida Consagrada. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Vocación y carisma: La vivencia de las Familias Eclesiales*. Madrid: Edice, 2021. p. 27-64.

GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Odres nuevos: Actualidad, comunión y gobierno en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Edice, 2017. (Encuentros y Congresos, 13).

GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Vocación y carisma: La vivencia de las Familias Eclesiales*. Madrid: Edice, 2021. (Encuentros y Congresos, 17).

GUNTON, Colin E. Book Reviews. God for Us: The Trinity and Christian Life. *Scottish Journal of Theology*, p. 135-137, Feb. 1994.

GUNTON, Colin E. The God of Jesus Christ. In: GUNTON, Colin E. *Father, Son and Holy Spirit: Essays Toward a Fully Trinitarian Theology*. London: T&T Clark, 2003. p. 19-31.

GUNTON, Colin E. *The Promise of Trinitarian Theology*. 2nd ed. Edinburgh: T&T Clark, 1997.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación: Perspectivas*. 14ed. Salamanca: Sígueme, 1990.

HAIGHT, Roger. Review Symposium *God for Us: Four Perspectives - II. Horizons*, Villanova, v. 20, n. 1, p. 129-132, 1993.

HAINTHALER, Theresia. God the Father in the Symbols of Toledo: *fons et origo totius trinitatis*. *International Journal of Orthodox Theology*, Erlangen, v. 1, n. 1, p. 125-136, 2010.

HALKES, Catharina J. M. *et al.* Teologia Feminista / Feminismo / Movimento Feminista. In: GÖSSMANN, Elisabeth *et al.* *Dicionário de Teologia Feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 502-512.

HARAKAS, Stanley Samuel. Eastern Orthodox Christianity's Ultimate Reality and Meaning: Triune God and Theosis. An Ethician's View. *Ultimate Reality and Meaning*, Toronto, v. 8, p. 209-223, Sept. 1985.

HILÁRIO DE POITIERS. *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. São Paulo: Paulus, 2005. (Patrística, 22).

HILÁRIO DE POITIERS. *Tratado sobre los salmos (119-150)*. Madrid: Ciudad Nueva, 2020. (Biblioteca de Patrística, 114)

HILKERT, Mary Catherine. Catherine Mowry LaCugna's Trinitarian Theology: The Vocation of the Theologian. *Horizons*, Villanova, v. 27, n. 2, p. 338-342, 2000.

HILKERT, Mary Catherine. The Mystery of Persons in Communion: The Trinitarian Theology of Catherine Mowry LaCugna. *Word & World*, Saint Paul, v. 18, n. 3, p. 237-243, 1998.

HISTÓRIA da Verbum Dei. [s.d.]. Disponível em: <https://lisboa.verbumdei.org/historia-da-verbum-dei/>. Acesso em: 17 jul. 2025.

HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HUGGESS, Robert David. Reviews and Notices. God for Us: The Trinity and Christian Life. *Sewanee Theological Review*, Sewanee, v. 35, n. 3, p. 304-306, 1992.

ILARI, Rodolfo. *Linguística Romântica*. 3.ed. São Paulo: Ática, 1999.

IMBELLI, Robert P. God for Us or God for God? *Commonweal*, New York, v. 120, n. 2, p. 23-26, Jan. 1993.

INGA MOSCOL, Elizabeth Mercedes. *La Fraternidad Misionera Verbum Dei como nuevo modelo de participación de la mujer en la organización eclesial*. 102 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Profissional em Teologia) – Escuela Profesional de Teología, Universidad Católica de Santa María, Arequipa, 2017.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2009. (Patrística, 4).

JEAN DAMASCÈNE. *La foi orthodoxe 1-44*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. (Sources Chrétien, 535).

JEWETT, Robert. *Romans: A Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Vita Consecrata: sobre a vida consagrada e sua missão na Igreja e no mundo*. 6.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

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

JOHNSON, Elizabeth A. La maschilità di Cristo. *Concilium*, Brescia, v. 27, n. 6, p. 142-152, 1991.

JOHNSON, Elizabeth A. Redeeming the Name of Christ: Christology. In: LACUGNA, C. M. (Ed.) *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. San Francisco, CA: HarperCollins, 1993. p. 115-137.

JOHNSON, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 1994.

JOHNSON, Elizabeth A. *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*. New York: Continuum, 2006.

JONES, Serene. “Women’s Experience” Between a Rock and a Hard Place: Feminist, Womanist and *Mujerista* Theologies in North America. *Religious Studies Review*, v. 21, n. 3, p. 171-178, July 1995.

KELLY, Ruán. *On Behalf of the Psychological Analogy: A Roman Catholic Appraisal of Catherine M. LaCugna’s Trinitarian Theology*. 247 p. Tese (Doutorado em Sagrada Teologia) – St Patrick’s Pontifical College, Maynooth, 2016.

KIRST, Nelson *et al.* Dicionário hebraico-português e aramaico-português. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

KONINGS, Johan. *Evangelho Segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

LACUGNA, Catherine Mowry. Can Liturgy ever again become a Source for Theology? *Studia Liturgica*, v. 19, n. 1, p. 1-13, 1989.

LACUGNA, Catherine Mowry. Catholic Women As Ministers and Theologians. *America*, New York, v. 167, n. 10, p. 238-248, Oct. 1992.

LACUGNA, Catherine Mowry. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco, CA: Harper One, 1993.

LACUGNA, Catherine Mowry. God in Communion with Us: The Trinity. In: LACUGNA, C. M. (Ed.). *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. San Francisco, CA: HarperCollins, 1993. p. 83-114.

LACUGNA, Catherine Mowry. Introduction. In: RAHNER, Karl. *The Trinity*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1997. p. vii-xxi.

LACUGNA, Catherine Mowry. Jesus in Trinitarian Perspective. *Proceedings of the Forty-ninth Annual Convention of Catholic Theological Society of America*, Baltimore, p. 80-83, June 1994.

LACUGNA, Catherine Mowry. Making the Most of Trinity Sunday. *Worship*, v. 60, n. 3, p. 210-224, 1986.

LACUGNA, Catherine Mowry. O mistério trinitário de Deus. In: FIORENZA, Francis Schüssler; GALVIN, John P. (Eds.). *Teologia Sistemática: perspectivas católico-romanas*. São Paulo: Paulus, 1997. v. 1, p. 201-255.

LACUGNA, Catherine Mowry. Philosophers and Theologians on the Trinity. *Modern Theology*, v. 2, n. 3, p. 169-181, Apr. 1986.

LACUGNA, Catherine Mowry. Placing Some Trinitarian Locutions. *The Irish Theological Quarterly*, Maynooth, v. 51, n. 1, p. 17-36, Mar. 1985.

LACUGNA, Catherine Mowry. Problems with a Trinitarian Reformulation. *Louvain Studies*, Louvain, v. 10, n. 4, p. 324-340, Fall 1985.

LACUGNA, Catherine Mowry. Re-conceiving the Trinity as the Mystery of Salvation. *Scottish Journal of Theology*, v. 38, n. 1, p. 1-23, Feb. 1985.

LACUGNA, Catherine Mowry. Response to John R. Sachs. Proceedings of the Fifty-first Annual Convention of the Catholic Theological Society of America, San Diego, p. 39-44, June 1996.

LACUGNA, Catherine Mowry. Review Symposium *God for Us: Author's Response*. *Horizons*, Villanova, v. 20, n. 1, p. 135-142, 1993.

LACUGNA, Catherine Mowry. Seminar on the Trinity. Proceedings of the Forty-first Annual Convention of the Catholic Theological Society of America, Chicago, p. 145-147, 1986.

LACUGNA, Catherine Mowry. The Baptismal Formula, Feminist Objections, and Trinitarian Theology. *Journal of Ecumenical Studies*, Philadelphia, v. 26, n. 2, p. 235-250, 1989.

LACUGNA, Catherine Mowry. The First Presentation: The Creed. *Catechumenate*, Chicago, v. 11, n. 4, p. 2-9, July 1989.

LACUGNA, Catherine Mowry. The Practical Trinity. *The Christian Century*, Chicago, v. 109, n. 22, p. 678-683, July 1992.

LACUGNA, Catherine Mowry. The Relational God: Aquinas and Beyond. *Theological Studies*, Milwaukee, v. 46, n. 4, p. 647-663, Dic. 1985.

LACUGNA, Catherine Mowry. The Trinitarian Mystery of God. In: SCHÜSSLER FIORENZA, Francis; GALVIN, John P. (Eds.). *Sistematic Theology: Roman Catholic perspectives*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991. v. 1, p. 149-192.

LACUGNA, Catherine Mowry. Trinity (1987). In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2005. v. 14, p. 9360-9364.

LACUGNA, Catherine Mowry; MCDONNELL, Kilian. Returning from "The Far Country": Theses for a Contemporary Trinitarian Theology. *Scottish Journal of Theology*, v. 41, n. 2, p. 191-215, May 1988.

LADARIA, Luis. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. 4.ed. São Paulo, Loyola, 2005. (Theologica, 7)

LAUTUA, Therese Elizabeth. “*But who do you say I am?*”: Images of God, Pacific Young Women and Mental Wellbeing. 212 p. Tese (Doutorado em Filosofia/Teologia) – University of Auckland, Auckland, 2020.

LAVENCY, Marius. *VSVS. Grammaire Latine: Description du latin classique en vue de la lecture des auteurs*. Paris: Duculot, 1985.

LEE, Dorothy A. Beyond Suspicion? The Fatherhood of God in the Fourth Gospel. *Pacifica: Australasian Theological Studies*, v. 8, n. 2, p. 140-154, June 1995.

LLAMAS VELA, Antonio. Jesús y el Padre. In: FERNÁNDEZ RAMOS, Felipe (Dir.). *Diccionario del Mundo Joánico*. Burgos: Monte Carmelo, 2004. p. 565-602.

LUBOMIRSKI, Mieczyslaw. L’Esortazione “Vita Consecrata” e trasformazione dei credenti ad opera dello Spirito Santo. *Gregorianum*, Roma, v. 78, n. 3, p. 545-554, 1997.

MAÇANEIRO, Marcial. Para uma arqueologia do Espírito na tradição semita: Ruah – Ruha – Ruuh. *Reflexão*, Campinas, v. 45, p. 1-16, jun. 2020.

MAGGANG, Elia. *The Doctrine of the Trinity Is the Key to Encouraging Christian Churches in East Nusa Tenggara Province of Indonesia to Be Reconciling Communions in the Light of the Indonesian Massacre of 1965/66*. 62 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Teológicos) – Faculty of Education, Humanities and Law, Flinders University, Bedford Park, Austrália, 2016.

MARIANI, Milena; NAVARRO PUERTO, Mercedes. *Recorridos de cristología feminista*. Madrid: Trotta, 2023.

MARMION, Declan. Trinity and Salvation: A Dialogue with Catherine LaCugna. *The Irish Theological Quarterly*, Maynooth, v. 74, n. 2, p. 115-129, May 2009.

MARTÍNEZ SÁEZ, Juan F. Inauguración de la colección. In: TORO BEDOYA, Carlos Mario. *Año ro calor de hogar: Teología trinitaria*. Madrid: [s.n.], 2022. p. 16-17.

MARTÍNEZ SÁEZ, Juan F. La vocación de las personas casadas en las Nuevas formas de vida consagrada. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Vocación y carisma: La vivencia de las Familias Eclesiales*. Madrid: Edice, 2021. p. 65-110.

MARTÍNEZ SÁEZ, Juan F. Palabras significativas para las Nuevas Formas de Vida Consagrada. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Corazón trinitario: Actualidad, consagración y formación en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Edice, 2019. p. 185-190.

MAXIMOS THE CONFESSOR. *The Ambigua*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014. v. 1.

MAXIMOS THE CONFESSOR. *The Ambigua*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014. v. 11.

MCCORMICK, Mary T. *Right Relations: A Test of the “Practical” Trinitarian Doctrine of God for Ecclesiology in the Theologies of Catherine Mowry LaCugna and Edward Schillebeeckx.* 344 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Theology, Fordham University, New York, 2001.

MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo. Introducción. In: GREGORIO DE NACIANZO. *Cartas y Testamento.* Madrid: Ciudad Nueva, 2022. p. 5-46.

MERINO RODRÍGUEZ, Marcelo. Nota a *Epist. 101,1.* In: GREGORIO DE NACIANZO. *Cartas y Testamento.* Madrid: Ciudad Nueva, 2022. p. 251.

MORANIEC, Wieslaw Marek Susz. *Reconocimiento canónico e institucionalización de una nueva realidad eclesial: Las nuevas familias de vida consagrada.* 425 p. Tese (Doutorado em Ciências Jurídicas) – Universidad de Huelva, Huelva, 2024.

MULLER, Earl. The Science of Theology. A Review of Catherine LaCugna's *God For Us. Gregorianum*, Roma, v. 75, n. 2, p. 311-341, 1994.

MUNHOZ, Alzira. *Feminismo e evangelização: uma abordagem histórico-teológica à luz do conceito de evangelização das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil.* 397 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.

MYERS, Alicia D. “In the Father’s Bosom”: Breastfeeding and Identity Formation in John’s Gospel. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 76, p. 481-497, 2013.

NAVARRO, Mercedes. Jesús: Hijo de Humano. In: GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Ed.). *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000. p. 25-80.

NESTLE-ALAND (Eds.). *Novum Testamentum Graece.* 37.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NOVOA PALACIOS, Amparo; VELEZ CARO, Olga Consuelo. Jesús el Mesías (Masiah): Una lectura desde la perspectiva de género. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 37, n. 87, p. 83-118, ene./jun. 2010.

NOVOA PALACIOS, Amparo; VELEZ CARO, Olga Consuelo. La categoría kénosis: Una lectura desde la perspectiva de género. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 60, n. 169, p. 159-190, ene./jun. 2010.

O’BRIEN, P. T. Primogênito. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. *Dicionário de Paulo e suas cartas.* 2.ed. São Paulo: Paulus/Vida Nova/Loyola, 2008. p. 1003-1005.

OLSON, Roger Eugene. Deification in Contemporary Theology. *Theology Today*, v. 64, p. 186-200, 2007.

ORTEGA RODRÍGUEZ, Juan Carlos. Consagración y consagración especial. Reflexiones, cuestiones abiertas, caminos posibles. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Corazón trinitario: Actualidad, consagración y formación en las Nuevas Formas de Vida Consagrada.* Madrid: Edice, 2019. p. 129-147.

ORTEGA RODRÍGUEZ, Juan Carlos. Elementos comunes de las Nuevas Formas de Vida Consagrada. Un camino teológico y canónico. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Mirad cómo se aman: Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la comunión eclesial*. Madrid: Edice, 2015. p. 159-181.

OSIEK, Carolyn. The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives. In: COLLINS, Adela Yarbro (Ed.). *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, CA: Scholars Press, 1985. p. 93-107.

PALAMAS, Gregory. *The One Hundred and Fifty Chapters*: A Critical Edition, Translation and Study. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.

PALMA, Alexandre. A renovação contemporânea da teologia trinitária: Contexto, aquisições e perspectivas. *Didaskalia*, Lisboa, v. 40, n. 1, p. 59-75, jan. 2010.

PAPANIKOLAOU, Aristotle. Reviewed Work(s). God for Us: The Trinity and Christian Life by Catherine Mowry. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 73, n. 3, p. 437-438, July 1993.

PENNA, Romano. *Lettera agli Efesini*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1988.

PERRONI, Marinella. O duplo princípio. Aquele mariano e petrino: vamos falar sobre isso. *IHU-Online*, 6 dez. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/624578>. Acesso em: 12 maio 2025.

PIKAZA, Xabier. Trinidad y antropología: Tres modelos. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 35, n. 3, p. 625-635, 2001.

PLATÃO, Teeteto. In: PLATÃO, *Diálogos I*. São Paulo: Edipro, 2007. p. 55-170.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Biblia na Igreja*. Roma: 1993. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso em: 23 fev. 2024.

PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004.

RAHNER, Karl. El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Dir.). *Mysterium Salutis*: Manual de teología como historia de la salvación. Madrid: Cristiandad, 1969. v. 2, t. 1, p. 359-449.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*: Introducción al concepto de cristianismo. 2.ed. Barcelona: Editorial Herder, 1979.

RAIMONDO, Nancy Viviana. Un modo “diferente y otro” de hacer teología: Consideraciones sobre el pensamiento teológico de María Clara Bingemer. In: AZCUY, Virginia Raquel; GARCÍA BACHMANN, Mercedes L.; LÉRTORA MENDONZA, Celina (Coords.). *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2009. p. 91-114.

REID, Barbara E. What's Biblical about... Washing Feet? *Bible Today*, Chicago, v. 49, p. 253-256, July/Aug. 2011.

RENÉ, Richard Paul. *Absolute Vulnerability: A Contemporary Orthodox Anthropology in Dialogue with Judith Butler, Erinn Gilson, John Zizioulas, and Sergius Bulgakov*. 208 p. Tese (Doutorado em Filosofia/Estudos Teológicos) – University of St. Michael's College/University of Toronto, Toronto, 2024.

REVIEW Symposium *God for Us. Horizons*, Villanova, v. 20, n. 1, p. 127-142, 1993.

RIBEIRO, Helcione. Introdução. In: IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2009. (Patrística, 4).

RITUAL da Iniciação Cristã de Adultos. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2019.

RODRÍGUEZ ARENAS, Teresa. Institucionalización de un carisma. Aproximación teológica, carismática, canónica y pastoral. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Corazón trinitario: Actualidad, consagración y formación en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Edice, 2019. p. 149-184.

RODRÍGUEZ ARENAS, Teresa. Unidad y armonía entre consagración y misión: Clave esencial de las NFVC en su misión propia en la Iglesia y en el mundo. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Odres nuevos: Actualidad, comunión y gobierno en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Edice, 2017. p. 119-134.

ROMERO, Antonio. Carisma. In: RODRÍGUEZ, Angel Aparicio; CASAS, Joan Canals (Dir.). *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 89-99.

RUETHER, Rosemary. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston, MA: Beacon Press, 1993.

RUIZ LÓPEZ, Demetria. Mesías. In: GÓMEZ-ACEBO, Isabel (Ed.). *Y vosotras, ¿quién decis que soy yo?*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000. p. 118-171.

RUSSELL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

RUSSELL, Norman. *Theosis and Religion: Participation in Divine Life in the Eastern and Western Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.

SCHOTTROFF, Luise. *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2008.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston, MA: Beacon Press, 1992.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de María, Profeta de Sabiduría*. Madrid: Trotta, 2000.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Ephesians*. Collegeville, PA: Liturgical Press, 2017. (Wisdom commentary, 50).

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. 10th anniversary ed. New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 1994.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: TEIXEIRA, Heloísa [antes de 2023, Heloísa Buarque de Hollanda]. (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 49-80.

SEMINARIO DE NUEVAS FORMAS DE VIDA CONSAGRADA. *Multiforme armonía: Actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

SERRANO VARGAS, Maruja. Estructuras de gobierno en las NFVC. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Odres nuevos: Actualidad, comunión y gobierno en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Edice, 2017. p. 161-185.

SERRATO, Andreia Cristina; CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. A teologia feminista latino-americana: novos sujeitos e novas posturas epistemológicas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 55, n. 3, p. 725-744, set./dez. 2023.

SESBOÜÉ, Bernard. *O Espírito sem rosto e sem voz: breve história da teologia do Espírito Santo*. Aparecida: Santuário, 2012.

SHEFFIELD, Julian. El Padre en el Evangelio de Mateo. In: LEVINE, Amy-Jill (Ed.). *Una Compañera para Mateo*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2003. p. 83-107.

SILVA, Maria Freire da. *Trindade, criação e ecologia*. São Paulo: Paulus, 2009.

SILVA, Maria Freire da. O princípio trinitário das relações e a complexidade ecológica. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 38-58, maio 2006.

SILVEIRA, Sidney. Apresentação: a pedagogia do Logos Divino. In: CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos Gregos*. São Paulo: É Realizações, 2013.

SÍNODO DOS BISPOS. *Para uma Igreja sinodal*: comunhão, participação, missão. Documento final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos. Roma, 2024. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/POR---Documento-finale.pdf. Acesso em: 22 jul. 2025.

SÍNODO DOS BISPOS. *Uma Igreja Sinodal em Missão*: Relatório de Síntese da Primeira Sessão da XVI Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos. Roma: 2023. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/portuguese/2023.10.28-POR-Synthesis-Report_IMP.pdf. Acesso em: 8 jul. 2025.

STICHELE, Caroline Vander. 2 Corinthians: Sacrificing Difference for Unity. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (Eds.). *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. Grand Rapids: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2012. p. 743-754.

STUBHANN, Matthias; KOGLER, Franz. Abbá. In: KOGLER, Franz; EGGER-WENZEL, Renate; ERNST, Michael (Dir.). *Diccionario de la Biblia*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2012. p. 1.

SWETNAM, James. *Gramática do grego do Novo Testamento*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN. *Catéchéses II*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1964. (Sources Chrétiennes, 104)

TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2012. (Theologica, 4).

TEIXEIRA, Heloísa [antes de 2023, Heloísa Buarque de Hollanda]. *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

TEIXEIRA, Heloísa [antes de 2023, Heloísa Buarque de Hollanda]. (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

TEIXEIRA, Priscila Cirino. *A autocomunicação do Deus Tríuino e a Confessio Trinitatis: contribuições para uma teologia trinitária da vida consagrada*. 93 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2020.

TEIXEIRA, Priscila Cirino. A teologia como doxologia e ministério na obra de Catherine LaCugna. SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DA FAJE, 17., 2022, Belo Horizonte. *Anais* [...]. Belo Horizonte: FAJE, 2022. Disponível em: https://www.faje.edu.br/simposio2022/comunicacoes_nao_doutores.php. Acesso em: 4 fev. 2025.

TEIXEIRA, Priscila Cirino. Pressupostos teológicos de Francisco sobre o lugar da mulher na Igreja. *Annales FAJE*, Belo Horizonte, v. 8, n. 3, p. 45-53, dez. 2023. Disponível em <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/5473/5108>. Acesso em: 24 jun. 2025.

TENACE, Michelina. *Dire l'uomo: Dall'immagine di Dio alla somiglianza: La salvezza come divinizzazione*. 2.ed. Roma: Lipa, 2005. v. 2.

THAYER, Joseph Henry. Monogenés (Strong's NT 3439). In: THAYER, J. H. *Thayer's Greek Lexicon*. Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded with Strong's Concordance Numbers. [Eletronic Database]. 2011. Disponível em: <https://bibliaportugues.com/greek/3439.htm>. Acesso em: 11 jun. 2024.

THAYER, Joseph Henry. *Thayer's Greek Lexicon*. Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded with Strong's Concordance Numbers. [Eletronic Database]. 2011.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios*. São Paulo: Loyola, 2016. v. 3.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2016.

TORQUATO, Rivaldave Paz. “Ele estava perdido e foi encontrado!”: A compaixão do Pai como atitude fundamental em Lc 15. *ReBíblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 134-152, jan./jun. 2018.

TORO BEDOYA, Carlos Mario. *Añoro calor de hogar*: Teología trinitaria. Madrid: [s.n.], 2022. (Ensayos de teología del Instituto Teológico Verbum Dei “San Pablo Apóstol”, 1).

TRAITLER, Reinhild. Formas de Profissão de Fé. In: GÖSSMANN, Elisabeth *et al.* (Orgs.). *Dicionário de Teologia Feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 193-198.

VAAI, Upolu Lumā. *Faaaloalo: A Theological Reinterpretation of the Doctrine of the Trinity from a Samoan Perspective*. 328 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of Arts, Griffith University, Brisbane, 2006.

VAN OORT, Johannes. The Holy Spirit as feminine: Early Christian testimonies and their interpretation. *HTS Theological Studies*, Cape Town, v. 72, n. 1, p. 1-6, Aug. 2016.

VASCONCELOS, Aparecida Maria; ROCHA, Zita Mendes; ALVES, César Andrade. *Orientações para elaboração de trabalhos científicos*. 5.ed. Belo Horizonte: FAJE, 2022. v. 2.

VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001. (Leituras e releituras, 3).

VELASCO JIMÉNEZ, Antonio. Abriendo caminos: Elementos comunes teológicos. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Mirad cómo se aman: Las Nuevas Formas de Vida Consagrada en la comunión eclesial*. Madrid: Edice, 2015. p. 93-121.

VELASCO JIMÉNEZ, Antonio. Vida en comunión. In: SEMINARIO DE NUEVAS FORMAS DE VIDA CONSAGRADA. *Multiforme armonía: Actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015. p. 101-136.

VIVAS ÁLBAN, María del Socorro. *Mujeres en la renovación de la Iglesia*. Bogotá: PPC Colombia, 2016.

WAINWRIGHT, Elaine M. *Shall We Look for Another?* A Feminist Rereading of the Matthean Jesus. New York, NY: Orbis Books, 1998.

WEINANDY, Thomas Gerard. The Immanent and Economic Trinity. *The Thomist*, Washington, v. 57, n. 4, p. 655-666, 1993.

WELCH, Andrea Sánchez Ruiz. Autopresencia en relación: El concepto de persona en la teología de Barbara Andrade. In: AZCUY, Virginia Raquel; GARCÍA BACHMANN, Mercedes L.; LÉRTORA MENDONZA, Celina (Coords.). *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: San Pablo, 2009. p. 16-44.

WILLIAMS, Rowan. Deification, Hypostatisation and Kenosis. In: ARBLASTER, John; FAESEN, Rob. *Theosis/Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*. Louvain: Université Catholique de Louvain/KU Leuven, 2018. p. 35-48.

WILSON, Suzanne Marie. *Seeking Right Relationship*: The Interaction of Spirituality and Ethics. 268 p. Tese (Doutorado em Filosofia/Teologia) – University of St. Michael's College, Toronto, 2002.

WOOD, Susan. Review Symposium *God for Us: Four Perspectives* – IV. *Horizons*, Villanova, v. 20, n. 1, p. 127-129, 1993.

YANNARAS, Christos. *La fede dell'esperienza ecclesiale*: Introduzione alla teologia ortodossa. Brescia: Querinina, 1993. (Giornale di teologia, 217).

YOO-HESS, Seung Hae. *Individual Self and Communal Self: Developing Integrated Selves in Korean Women for Transformation in the Church*. 275 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculty of the Candler School of Theology, Emory University, Atlanta, 2011.

ZIZIOULAS, Jonh D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. (Contemporary Greek Theologians, 4).

ZIZIOULAS, Jonh D. Human Capacity and Human Incapacity. *Scottish Journal of Theology*, v. 28, n. 5, p. 401-447, Oct. 1975.

ANEXOS

ANEXO A

Representação gráfica do modelo trinitário proposto por Catherine LaCugna¹



¹ LACUGNA, O mistério trinitário de Deus, p. 235. Nesta versão, a autora usa “Cristo” e “Espírito”, enquanto em *God for Us* utiliza “Jesus Cristo” e “Espírito Santo” (LACUGNA, *God for us*, p. 223).

ANEXO B

Fundación de una Asociación compuesta por hombres célibes consagrados y mujeres célibes consagradas en vista de erección como Familia Eclesial de vida consagrada de Derecho Diocesano – CIVCSAV (2007)¹

1. Según la praxis introducida por esta Congregación, antes de llegar a la erección canónica de un Instituto de vida consagrada, los Ordinarios diocesanos interesados son invitados a iniciar con la constitución de una Asociación pública, según el can. 312, §1, 3º.
2. En el Decreto de erección de la Asociación es importante insertar la siguiente frase: “en vista de ser erigida como Familia Eclesial de vida consagrada de derecho diocesano”. Ésta está formada por dos ramas principales
 - a. una de hombres célibes consagrados (clérigos y laicos);
 - b. otra de mujeres célibes consagradas.

Los miembros de estas dos ramas emiten los votos privados de castidad, pobreza y obediencia. Es importante definir bien el carisma, la espiritualidad y las obras de apostolado propio de la Asociación.
3. Los casados pueden formar parte de la Asociación solamente como “miembros asociados” (cf. exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata*, n. 62). Los casados tienen que tener un Estatuto separado que concierne la propia organización y la propia relación con la Asociación.
4. Las dos ramas principales tienen su estructura propia, con un Presidente que tiene autoridad sobre toda la Asociación. Este es elegido en una Asamblea general. El Presidente es asistido por un Consejo, formado por los Superiores Generales de las dos ramas principales y de sus correspondientes Consejos.
5. Los miembros pueden:
 - a. tener un “periodo de prueba” en común o separadamente;
 - b. emitir votos privados;
 - c. tener un gobierno propio, teniendo en cuenta el número de los miembros definitivamente incorporados;
 - d. erigir casas en otras diócesis, con el consentimiento escrito del obispo de la diócesis donde será erigida la casa.

¹ DOCUMENTOS Orientativos de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. In: GROSSO GARCÍA, Lourdes (Ed.). *Itinerarios del Espíritu: Experiencias y prospectivas en las Nuevas Formas de Vida Consagrada*, p. 155-157.

6. Este modo de vivir facilitará el paso de los miembros de un estado canónico vivido en una Asociación pública a un estado experimentado en una Familia Eclesial de derecho diocesano verdadero y propio.
7. Los obispos de las diócesis en que está presente la Asociación, tienen que seguir y velar por la formación de los miembros, el gobierno de la Asociación y la administración de los bienes temporales.
8. Los clérigos son incardinados en la diócesis en que tienen el propio domicilio; las cartas dimisorias para recibir las Ordenes sagradas son dadas por el obispo de la diócesis en donde los clérigos vienen formados.
9. Cuando la Asociación demuestre concretamente la posibilidad y la previsión de un sano y duradero desarrollo, después de un prolongado periodo de experimento, podrá ser erigida en una Familia Eclesial de vida consagrada de derecho diocesano. Se exige que haya alcanzado el número de al menos 40 miembros profesos en cada una de las ramas principales, de los cuales la mayor parte con votos perpetuos.
10. A este punto la praxis de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica es la siguiente: el obispo de la sede principal de la Asociación presentará su petición a dicho Dicasterio, junto a otros documentos que serán solicitados a su tiempo. En caso de que todos los elementos para una vida consagrada, solicitados por los cánones 573ss. estuvieran incluidos en las Constituciones, la misma Congregación autorizará al obispo a reconocer la Asociación como Instituto de vida consagrada de derecho diocesano y a aprobar las Constituciones, normalmente por cinco años *ad experimentum*, teniendo en cuenta las observaciones hechas por la Congregación.

ANEXO C

**Documentos da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de
Vida Apostólica referentes à Fraternidade Missionária Verbum Dei**

1) Decreto de Aprovação Pontifícia da FMVD



CONGREGAZIONE
PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA
E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA

Prot. n. MA. 2-1/98

D E C R E T O

La “Fraternidad Misionera Verbum Dei”, fundada en los años 1963-1968 en Mallorca, España, por el Sacerdote Jaime Bonet Bonet, comprende: la Rama clerical y la Rama de mujeres célibes consagradas, flanqueadas por otra Rama de matrimonios, consagrados según el propio estado.

La finalidad de la Fraternidad es anunciar y propagar el Reino, con la mayor eficacia posible, a través de la oración, el ministerio de la Palabra y un testimonio de vida evangélica.

El 18 de septiembre de 1969, Su Excelencia Mons. Rafael Alvarez Lara, Obispo de Mallorca, erigió la Fraternidad en Pía Unión.

Dado el crecimiento y la expansión de la obra, el Fundador deseaba que la Fraternidad tuviese un reconocimiento canónico más adecuado respecto al de simple Pía Unión, y que fuese aprobada por la Santa Sede como “una única familia de vida consagrada”.

No estando entonces madurada suficientemente dicha posibilidad, el 25 de enero de 1993, el Arzobispo de Madrid, Card. Angel Suquía, previo el beneplácito de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, erigió la Rama clerical y la Rama de las mujeres célibes consagradas en dos Institutos religiosos separados.

A fin de conservar mejor la unidad de la obra, el Fundador, sostenido por las cartas comendaticias de los Obispos diocesanos interesados, ha suplicado que ambas ramas principales de la “Fraternidad Misionera Verbum Dei” constituyesen una única Fraternidad de vida consagrada de derecho pontificio, juntamente con la Rama de matrimonios consagrados según el propio estado, con sede principal en la diócesis de Roma.

Su Santidad el Papa Juan Pablo II, oído el parecer favorable de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, se ha dignado dar su consentimiento a la mencionada súplica.

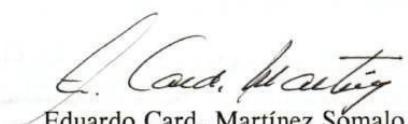
./.

Por consiguiente, la Congregación, con el presente Decreto, declara que la "Fraternidad Misionera Verbum Dei" es una Institución de vida consagrada de la Iglesia católica, formada por la Rama clerical de los "Misioneros Verbum Dei" y la Rama de mujeres célibes consagradas de las "Misioneras Verbum Dei", flanqueadas por la Rama de matrimonios, consagrados según el propio estado.

Al mismo tiempo, esta Congregación aprueba y confirma, "por diez años" *ad experimentum*, el texto de las Constituciones redactado en lengua española, del que se conserva en su Archivo un ejemplar.

Sin que obste cosa alguna en contrario.

Vaticano, 15 de abril de 2000.



 Eduardo Card. Martínez Sómalo
 Prefecto


 + Piergiorgio Silvano Nesti, CP
 Secretario

ANEXO C

**Documentos da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de
Vida Apostólica referentes à Fraternidade Missionária Verbum Dei**

2) Decreto de aprovação *ad experimentum* das Constituições da FMVD



Prot. n. MA. 2-1/98

DECRETO

La *Fraternidad Misionera "Verbum Dei"*, fundada por el Rvdo. P. Jaime Bonet Bonet en Mallorca (España) en el año 1963, es un Instituto de vida consagrada de derecho pontificio, aprobado con Decreto del 15 de abril del año 2000 y formado por dos Ramas de consagrados célibes – la Rama femenina de *Misioneras Verbum Dei* y la Rama masculina clerical de *Misioneros "Verbum Dei"* – integradas también por una Rama de *Matrimonios misioneros "Verbum Dei"*. Todos los miembros de la Fraternidad, según su propio estado de vida, consagran su vida por la práctica de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia y se dedican a la evangelización por medio de la oración y el ministerio de la Palabra.

Al terminar el periodo de aprobación *ad experimentum* por diez años de las Constituciones, después de un Congreso extraordinario para la revisión de dichas Constituciones, con carta del 30 de octubre de 2009, el Presidente de la *Fraternidad Misionera "Verbum Dei"* ha solicitado la aprobación del texto revisado.

La Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, después de un atento y profundo examen del texto presentado, al cual se han aportado algunas modificaciones, por el presente Decreto aprueba y confirma *ad experimentum* por otros diez años las Constituciones, según el ejemplar en lengua castellana que se conserva en sus archivos.

Esperando que la observancia de las Constituciones sea para la *Fraternidad Misionera "Verbum Dei"* una valiosa ayuda en el desarrollo de su compromiso apostólico de formar apóstoles de Cristo entre las gentes, hacemos votos para que todos los miembros del Instituto, fieles al carisma del Fundador, sigan siendo en la Iglesia y en el mundo verdaderos testigos de Jesucristo, Verbo de Dios hecho hombre.

Sin que obste cualquier otra disposición en contra.

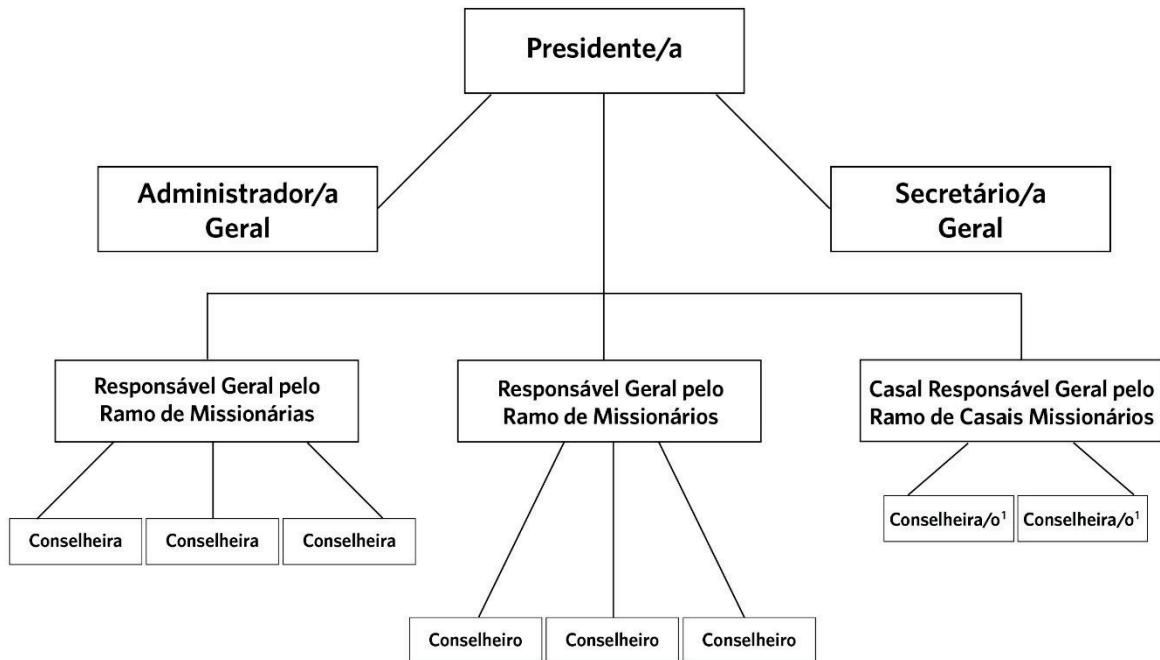
Dado en Vaticano, 27 de febrero de 2012.

João Braz Card. de Aviz
Prefecto

Joseph W. Tobin, C.Ss.R.
Arzobispo Secretario

ANEXO D

Composição da Junta Geral de Governo da Fraternidade Missionária Verbum Dei



¹ As/os conselheiras/os do Ramo de Casais Missionários não precisam necessariamente ser um casal, embora essa seja a prática mais habitual.

ANEXO E

Outros documentos relativos a processos de aprovação de instituições que se encaminham para serem Famílias Eclesiais de Vida Consagrada de direito pontifício

- 1) Decreto do Dicastério para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica relativo à Comunidade Missionária de Villaregia¹



DICASTERO
PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSAGRATA
E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA

Città del Vaticano, 7 dicembre 2024

Prot. n. DD. 2281¹/92

Gent.ma Dott.sa Briseida,

allegata alla presente mi prego inviarle il Decreto con cui questo Dicastero, al termine di un prolungato cammino di discernimento identitario e giuridico, intrapreso alcuni anni orsono dalla Vostra Comunità sotto l'impulso del Dicastero per i Laici, Vita e Famiglia, visto il consenso espresso dal medesimo Dicastero con lettera del 2 agosto 2024, a Lei indirizzata e a noi significata in pari data, e vista la disponibilità manifestata da S.E. Mons. Domenico Pompli, Vescovo di Verona, di accogliere e accompagnare la Comunità in questa fase di transizione, ha stabilito il passaggio della *Comunità Missionaria di Villaregia* da Associazione pubblica internazionale di fedeli ad Associazione pubblica di fedeli *in itinere*, in vista di essere eretta in Famiglia ecclesiale di vita consacrata di diritto diocesano.

Come indicato nel Decreto si è proceduto ad approvare *ad experimentum* per tre anni il nuovo testo costituzionale, con le modifiche apportate dalla competente commissione di questo Dicastero, che vi saranno inviate a breve e che dovranno essere integrate nel testo presentato, prima della stampa definitiva. Sarà vostro compito rivedere gli altri testi del diritto particolare (il Libro di vita, i Regolamenti di Ramo, i Regolamenti governativi e il Regolamento dell'Assemblea generale ordinaria), affinché risultino conformi alle Costituzioni approvate. Una volta corretti, detti testi dovranno essere inviati al nostro Dicastero per un esame di congruità con il testo costituzionale.

(con allegato: *Decreto*)

Gentilissima Dottoressa
Dott.ssa Briseida Cotto Ayala
Presidente
Comunità Missionaria di Villaregia
Via San Zeno, 7
25017 LONATO DEL GARDA (BS)

7.

¹ O Decreto, bem como a carta que o acompanha, são de especial interesse porque se trata do documento do DIVCSVA mais recente em que se usa explicitamente o termo “Família Eclesial de Vida Consagrada” e porque contém uma breve histórico do processo de passagem da Comunidade Missionária de Villaregia de Associação Pública de Fiéis rumo a se tornar FEVC (a finalização da transição está prevista para 2027), que pode iluminar e inspirar outras instituições similares.

Nel ringraziarla per la Sua disponibilità ad accettare la carica di Presidente, come disposto nel Decreto, dopo la consultazione dei membri condotta dall'Assistente Pontificio e visti i risultati della votazione segreta, si è provveduto al rinnovo delle cariche di governo, nominando i nuovi Responsabili, secondo quanto previsto nelle Costituzioni. Gli incarichi sono effettivi a partire dalla data del Decreto per un mandato *ad interim* della durata di tre anni, ovvero fino alla celebrazione dell'Assemblea ordinaria eletta prevista per l'estate del 2027.

Come accennato si è ritenuto di non erigere subito l'Associazione in Famiglia ecclesiale di vita consacrata. È necessario, infatti, che la Comunità, mediante una fase di transizione, inizi a vivere e a sperimentare la nuova forma di vita in conformità a quanto previsto dalle nuove Costituzioni, sotto la cura e la vigilanza del Vescovo di Verona e con l'aiuto dell'Assistente pontificio.

Quanto stabilito nel Decreto esprime allo stesso tempo un punto di arrivo e di partenza, nella consapevolezza che affinché tutto proceda per il meglio sia necessario l'entusiasmo e l'impegno da parte di tutti i membri. Sarà nostra premura in collaborazione col Vescovo di Verona e attraverso l'operato dell'Assistente pontificio, accompagnarvi e sostenervi in questo compito.

Invocando su tutta la Comunità la luce dello Spirito e la materna intercessione della Beata Vergine Maria Immacolata, mi è gradita l'occasione per pregare a Lei, al Vice-Presidente, ai Responsabili di Rauno e ai loro Consiglieri, e a tutti i membri cordiali saluti nel Signore, augurando un sereno Tempo di Avvento.


João Braz Card. de Aviz
Prefetto

Sr. Simona Brambilla, M.C.

Sr. Simona Brambilla, M.C.
Segretario



DICASTERO
PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA
E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA

Prot. n. DD 2281¹/92

DECRETO

Tra i diversi modi con cui la Sede Apostolica esprime la propria premura verso i nuovi doni di vita consacrata suscitati dallo Spirito Santo vi è una particolare cura verso quelle realtà associative sorte con tratti di novità tali da non rientrare, senza forzature, nelle forme di vita riconosciute dal Codice di Diritto Canonico, affinché possano crescere e progredire secondo il carisma proprio, perseguire le loro finalità e stabilirsi ordinatamente e fruttuosamente nella compagine ecclesiale.

La *Comunità Missionaria di Villaregia* ha le sue origini in Italia, dall'esperienza di un gruppo missionario giovanile formatosi negli anni '70 del secolo passato sotto la guida di P. Luigi Prandi, all'epoca presbitero della Società di San Francesco Saverio per le Missioni Estere (Saveriani), e della Sig.ra Maria Luigia Corona.

Il gruppo originario, formato da giovani donne e uomini orientati a diversi stati di vita nella Chiesa (vita consacrata, ministero ordinato e matrimonio), sentendo forte la chiamata a un'intensa esperienza di comunione, di missione *ad gentes* e di abbandono alla divina Provvidenza, nel marzo del 1981, con l'incoraggiamento di S. E. Mons. Giuseppe Bonfiglioli, Arcivescovo di Cagliari, inizia la vita in comune.

L'8 settembre 1981 S. E. Mons. Sennen Corrà, Vescovo di Chioggia, riconoscendo l'originalità del carisma, erige la Comunità come Pia unione di culto e religione. La stessa si stabilisce nel Basso Polesine in due case donate dalla Diocesi: una per i missionari, a Villaregia di Porto Viro (RO), e una per le missionarie, a Ca' Pisani, piccola frazione dello stesso Comune. Da quel momento la denominazione "*di Villaregia*" viene a completare il nome della fondazione.

Il 25 marzo 1984, in forza dell'entrata in vigore del nuovo Codice di Diritto Canonico, la *Comunità Missionaria di Villaregia* è eretta come Associazione pubblica di fedeli in vista di diventare un Istituto secolare; forma di vita che in seguito al dialogo e al confronto con l'allora Congregazione per i Religiosi e gli Istituti secolari, si rivela non conforme al progetto di vita e alla struttura della Comunità.

Dietro la spinta missionaria, a partire dal 1985, i membri della Comunità varcano i confini dell'Italia aprendo comunità a Belo Horizonte (Brasile) e a Lima (Perù), alle quali seguono negli anni nuove fondazioni in Italia e in altri Paesi.

Vista la crescita del numero dei membri e la diffusione della Comunità in diverse Diocesi e Paesi del mondo, il 26 maggio 2002, l'allora Pontificio Consiglio per i Laici erige la Comunità come Associazione pubblica internazionale di fedeli di diritto pontificio, approvandone gli Statuti prima *ad experimentum* e successivamente, il 26 maggio 2007, in forma definitiva.

Nel maggio del 2012, a seguito di una Visita Apostolica, l'allora Pontificio Consiglio per i Laici, a motivo di gravi comportamenti, procede alla destituzione dei fondatori dall'incarico di Presidenti, alla loro dimissione dall'Associazione e alla nomina di un Commissario nella persona del Rev.do P. Amedec Cencini, F.C.C.

Terminata la fase del Commissariamento, continuando nel cammino di risanamento e di consolidamento carismatico ed istituzionale intrapreso, la Comunità, sotto la guida dello stesso Pontificio Consiglio, avvia una fase di discernimento circa la congruità della propria configurazione giuridica, più affine ai tratti propri di una Famiglia ecclesiale di vita consacrata che a una Associazione di fedeli.

Dopo prolungato discernimento, l'Assemblea generale, tenutasi nel giugno del 2021, premessa una consultazione tra i membri e con il benestare del Dicastero per i Laici, Famiglia e Vita, decide di iniziare il processo per il passaggio da Associazione pubblica internazionale di fedeli a Istituzione di vita consacrata, modificando il proprio *status* giuridico in vista di essere approvata come "Famiglia ecclesiale di vita consacrata" nell'ambito delle nuove forme di cui al can. 605 del Codice di Diritto Canonico.

Secondo le indicazioni ricevute a suo tempo dal Dicastero per gli istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, con l'aiuto di un Assistente pontificio, l'Associazione intraprende un percorso articolato in diverse tappe con lo scopo di aiutare i membri ad acquisire una corretta comprensione ed accettazione degli elementi propri della nuova forma di vita; elaborare un nuovo testo costituzionale e individuare un Vescovo diocesano che, in stretto contatto con la Sede Apostolica, accolga l'Associazione e accetti di accompagnarla nel passaggio alla nuova realtà istituzionale attraverso una fase transitoria *ad experimentum*.

Ciò premesso:

- tenuto conto del fruttuoso cammino di discernimento identitario e giuridico intrapreso negli ultimi anni dalla Comunità;

- 3 -

- considerata la volontà espressa da tutti i membri circa l'opportunità di modificare l'attuale forma giuridica da Associazione internazionale di fedeli a un'Istituzione di vita consacrata;
- visti gli esiti delle votazioni tenutesi nel corso dell'Assemblea generale straordinaria, svoltasi a Porto Viro (RO) dal 1 al 27 luglio 2024;
- considerata la disponibilità di S. E. Mons. Domenico Pompili, Vescovo di Verona, ad accogliere e accompagnare la Comunità nella fase di transizione verso il riconoscimento come Famiglia ecclesiale di vita consacrata, esercitando le facoltà proprie dell'Ordinario della sede principale;
- sentito il parere dell'Assistente pontificio;
- visto il consenso espresso dal Dicastero per i Laici, Famiglia e Vita con lettera del 2 agosto 2024, indirizzata alla Presidente della Comunità;

questo Dicastero per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, con il presente Decreto

stabilisce

il passaggio della **COMUNITÀ MISSIONARIA DI VILLAREGIA**
 da Associazione pubblica internazionale di fedeli
 ad Associazione pubblica di fedeli *in itinere*,
 in vista di divenire
 Famiglia ecclesiale di vita consacrata di diritto diocesano.

Altresì, questo Dicastero approva *ad experimentum* per tre anni, con le modifiche apportate in sede di esame, il nuovo testo delle Costituzioni, elaborato mediante un percorso che ha visto il coinvolgimento dei membri della Comunità e approvato nella Assemblea generale del luglio 2024.

Dovendosi, infine, provvedere al rinnovo delle cariche di governo secondo quanto previsto dal nuovo testo delle Costituzioni, questo medesimo Dicastero, visti i risultati della consultazione dei membri condotta dall'Assistente pontificio e avvenuta mediante votazione segreta, ha deciso di nominare col presente Decreto

nomina

Briseida Cotto Ayala, *Presidente*
 P. Antonio Serrau, *Vice Presidente*

P. Giorgio Parenzan, *Responsabile generale del Ramo dei Missionari*;
 Antonietta Tufano, *Responsabile generale del Ramo delle Missionarie*;
 Ángel Gabriel Cortes Colón e Yolanda Aurora Abreu,
Responsabili generali del Ramo degli Sposi missionari.

- 4 -

P. Siro Opportuni, P. Valerio D'Eliseo e P. Federico Santin,
Consiglieri generali del Ramo dei Missionari;

Margherita Coralli, Giuseppina Maria Sanna e Marcia Isabel Madeiros Lopes,
Consigliere generale del Ramo delle Missionarie;

Leonardo Zocchi Tamperi e Silvia Zocchi Tamperi,
 Ana Paula Silveira Magalhães Mansueto e Esen clever Mansueto;
 Giuseppe Arcangeli e Alessandra Favarone
Consiglieri generali del Ramo degli Sposi missionari.

Gli incarichi saranno effettivi a partire dalla data del presente Decreto per la durata di tre anni, fino alla celebrazione dell'Assemblea Generale elettiva del 2027, dovendosi per il resto osservare quanto richiesto dal Diritto universale e proprio dell'Associazione.

Nel periodo di transizione e di sperimentazione della nuova forma di vita, fino all'erezione come Famiglia ecclesiale di vita consacrata, l'Associazione rimarrà sotto la speciale cura e vigilanza del Vescovo di Verona, nella cui Diocesi si trova la sede principale.

Invocando su tutti i membri della *Comunità Missionaria di Villaregia* la luce dello Spirito Santo e la materna protezione della Santa Madre di Dio, formuliamo l'auspicio più sincero affinché in questa nuova tappa del cammino ciascuno si rafforzi nella vocazione ricevuta e cresca l'entusiasmo missionario e l'amore per i poveri.

Nonostante qualsiasi disposizione contraria.

Dato in Vaticano, l'8 dicembre 2024,
Solennità dell'Immacolata Concezione della B. V. Maria

João Card. Braz de Aviz

Prefetto

Sr. Simona Brambilla

Sr. Simona Brambilla

Segretario

ANEXO E

Outros documentos relativos a processos de aprovação de instituições que se encaminham para serem Famílias Eclesiais de Vida Consagrada de direito pontifício

2) Decreto da Arquidiocese de Toulouse no qual, com autorização do DIVCSVA, se erige a Comunidade das Beatitudes como “Família Eclesial de vida consagrada” de direito diocesano



MONSEIGNEUR ROBERT LE GALL, ARCHEVÈQUE DE TOULOUSE

DÉCRET

La *Communauté des Béatitudes*, sous l’impulsion d’une expérience pentecostale et saisie par l’urgence eschatologique, vit d’un authentique charisme fondateur qui se déploie et se manifeste à travers la vie dans l’Esprit, la communion des états de vie et le rayonnement apostolique et missionnaire qui en découle (*Statuts Généraux*, n. 5 et 6). Elle est ainsi appelée à devenir sans cesse davantage comme une icône de l’Église en sa diversité, Peuple de Dieu en marche vers la plénitude du Royaume. C’est pourquoi,

- attendu que par notre Décret en date du 29 juin 2011, nous avons érigé la *Communauté des Béatitudes* en Association publique de fidèles en vue de devenir une Famille ecclésiale de vie consacrée de droit diocésain, avec personnalité juridique,
- attendu que par ce même Décret, les *Statuts Généraux* et les *Statuts de la Branche laïque associée*, tels qu’ils avaient reçus le *visum* de la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie apostolique, le 8 avril 2011, étaient approuvés pour une période de trois années *ad experimentum*, qui fut renouvelée ensuite à deux reprises, par de nouveaux décrets respectivement datés du 29 juin 2014, puis du 29 juin 2017,
- attendu qu’au terme de près de six années d’approbation *ad experimentum*, nous avons pris soin de consulter la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie apostolique par un écrit en date du 9 mars 2017, conformément à la disposition alors en vigueur du canon 579 du *Code de droit canonique*, ainsi qu’au rescrit *ex audientia* du Pape François en date du 4 avril 2016, en vue de l’érection de la *Communauté des Béatitudes* en Famille ecclésiale de vie consacrée de droit diocésain,
- attendu que nous avons reçu, conformément à la nouvelle disposition du canon 579 édictée par Sa Sainteté le Pape François en sa Lettre apostolique en forme de motu proprio *Authenticum charismatis* en date du 1^{er} novembre 2020, une réponse écrite formelle en date du 12 novembre 2020 par laquelle nous est concédée, par Son Éminence le Cardinal Préfet de la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie apostolique, la faculté de procéder à l’érection de la Famille ecclésiale de vie consacrée de droit diocésain *Communauté des Béatitudes*,

Nous décrétons :

1. L'érection de la Famille ecclésiale de vie consacrée *Communauté des Béatitudes* en tant que nouvel Institut de vie consacrée de droit diocésain, selon la disposition du canon 579 en vigueur. Elle est formée de deux branches principales, dont les membres émettent les vœux publics de chasteté, pauvreté et obéissance (canons 598, 599, 600, 601, et 607) :

- une Branche de frères consacrés, dont certains sont des clercs (prêtres et diacres) désormais incardinés au sein du nouvel Institut de droit diocésain (canon 268, §2),

- une Branche de sœurs consacrées,

- La Famille ecclésiale de vie consacrée *Communauté des Béatitudes* comporte également une Branche laïque de membres associés, constituée de personnes mariées ou célibataires, dont des diacres permanents.

2. L'approbation des *Statuts généraux* et des *Statuts de la Branche laïque associée*, dont un exemplaire est gardé dans nos archives, et trois copies sont adressées à la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie apostolique avec la copie du présent Décret.

3. Les membres de la Famille ecclésiale de vie consacrée de droit diocésain *Communauté des Béatitudes*, érigée par le présent Décret, feront la profession ou assumeront les engagements selon le droit commun et les *Statuts* approuvés précités, conformément à leur condition et appartenance aux différentes Branches.

Ce Décret prend effet ce jour.

Que le Seigneur, par l'intercession de la Bienheureuse Vierge Marie, daigne renouveler et affermir le désir de sainteté et l'ardeur apostolique de tous les membres de la Famille ecclésiale de vie consacrée *Communauté des Béatitudes* pour le bien de toute l'Église !

Fait à Toulouse le huit décembre 2020, en la solennité de l'Immaculée-Conception de la Bienheureuse Vierge Marie.

Par mandement,
le Chancelier