

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Ronivalder Biancão

Jesus revela o *Abbá*:

uma reflexão teológica da paternidade divina e da vivência da filiação

MESTRADO EM TEOLOGIA

São Paulo

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Ronivalder Biancão

**Jesus revela o *Abbá*:
uma reflexão teológica da paternidade divina e da vivência da filiação**

MESTRADO EM TEOLOGIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia, sob a orientação do Prof. Dr. André Luiz Boccato de Almeida.

São Paulo

2024

Ronivalder Biancão

**Jesus revela o *Abbá*:
uma reflexão teológica da paternidade divina e da vivência da filiação**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia, sob a orientação do Prof. Dr. André Luiz Boccato de Almeida.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Dr. André Luiz Boccato de Almeida – PUC-SP

Dr. Donizete José Xavier – PUC-SP

Dr. Sergio Alejandro Ribaric – Faculdade de São Bento-SP

O presente trabalho foi realizado com apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código
de Financiamento 001 – processo número
88887.662135/2022-00

This study was financed in part by the
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance
Code 001 – process number
88887.662135/2022-00

AGRADECIMENTOS

A Deus, que me concedeu a inteligência, a força de vontade e todos os outros meios necessários para o desenvolvimento deste trabalho.

À minha família e amigos, em especial meus pais, por todo o apoio para o êxito desta pesquisa, sem os quais seria difícil a sua execução.

Ao professor Antonio Manzatto, por aceitar o encargo da minha orientação com grande solicitude.

Ao professor André Luiz Boccato de Almeida, grande amigo e irmão, que assumiu a orientação a partir de julho de 2023, sem o qual, com toda paciência e apoio, seria impossível a concretização e apresentação desta pesquisa.

Aos professores Donizete e Sergio Alejandro pela imediata disponibilidade para lerem minha dissertação e participarem da banca examinadora.

À Patrícia, assistente de coordenação de curso do Programa de Pós-graduação em Teologia, cuja qualidade do trabalho e dedicação pela instituição se reflete não apenas nas suas capacidades, mas também no incentivo e na cordialidade com os alunos.

À instituição ADVENIAT que colaborou no financiamento de minha pesquisa.

Ao Pe. Marcelo e à Karolayne, cuja amizade se constituiu por ocasião de meu ingresso no programa de pós-graduação.

À Ordem dos Pregadores presente no Brasil, minha família religiosa, à qual devo a honra de pertencer e de receber o apoio formativo com vistas ao exercício digno e eficaz da Santa Pregação em nome de Jesus Cristo.

Ao Antonino (Nino), um gato muito querido e amável, que foi uma eficaz e valiosa companhia no meu percurso de elaboração desta dissertação, por meio do qual experimentei o exercício da “paternidade” no cuidado para com ele e nas atenções diárias.

E a todas as pessoas não mencionadas aqui, que com palavras de incentivo e orações também contribuíram para a concretização desta dissertação.

[...] a nossa experiência de Deus Pai deveria ir corrigindo as falsas imagens que herdamos do passado, que alimentamos com tradições não refletidas e não criticadas. [...] É uma pena que uma figura tão linda de Deus, como Pai, revelada por Jesus até a ternura mais extremada, seja obscurecida por concepções pesadas. A pedagogia religiosa tradicional terá julgado importante manter essas ideias severas de Deus num momento em que as pessoas viviam no seio de uma cultura patriarcal, autoritária, pré-moderna.

João Batista Libânio

RESUMO

O presente trabalho visa uma investigação teológica a respeito da paternidade divina e da vivência da filiação frente ao contexto pós-moderno de crítica ao referencial paterno e à imagem de Deus. Esta pesquisa dispõe de dois capítulos, sendo o primeiro capítulo uma exposição de caráter arqueológico, com o objetivo de munir os leitores com dados apurados a respeito da noção de paternidade divina que se desenvolveu ao longo do tempo no universo judaico-cristão. Já o segundo capítulo, trata do *status quaestionis* da problemática em torno do símbolo paterno, suas incidências e consequências para a imagem cristã de Deus Pai, bem como da aplicação de uma nova hermenêutica bíblica desenvolvida pelo teólogo Andrés Torres Queiruga com o intuito de colaborar com a restauração da imagem paterna de Deus e indicar caminhos de vivência da filiação à luz de um novo paradigma de revelação.

Palavras-chave: Deus Pai; Imagens de Deus; Revelação; André Torres Queiruga; Nova hermenêutica.

ABSTRACT

The present work aims a theological investigation regarding divine paternity and the experience of filiation in the face of the postmodern context of criticism of the paternal reference and the image of God. This research has two chapters, so the first one is an archaeological exposition that aims to provide readers with an accurate data regarding the notion of divine paternity that was developed over time in the Judeo-Christian universe. The second one deals with the *status quaestionis* of the issue surrounding the paternal symbol, its incidences and consequences for the Christian image of God the Father, as well as the application of a new biblical hermeneutics developed by the theologian Andrés Torres Queiruga that intends to collaborate on restoration of the paternal image of God and to indicate ways of experiencing filiation in the light of a new paradigm of revelation.

Keywords: God the Father; Images of God; Revelation; Andrés Torres Queiruga; New hermeneutic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I: A NOÇÃO DE PATERNIDADE DIVINA NO UNIVERSO JUDAICO- CRISTÃO.....	12
1.1 Relação entre paternidade e religiosidade	12
1.1.1 A figura paterna no âmbito secular.....	12
1.1.2 A figura paterna no âmbito religioso	16
1.2 O Deus Pai da tradição bíblica	20
1.2.1 Deus Pai e Sua relação com o ser humano na Antiga Aliança.....	20
1.2.2 Deus como pai e mãe	23
1.2.3 Deus Pai e Sua relação com o ser humano na Nova Aliança.....	28
1.3 A filiação divina como Mistério revelador do Pai.....	36
1.3.1 O itinerário histórico da Teologia sobre Deus Pai na Tradição	37
1.3.2 O Pai, como princípio fontal e de autocomunicação na Trindade.....	41
1.3.3 Jesus, o Filho Unigênito de Deus	43
1.4 Considerações finais.....	45
CAPÍTULO II: A RECONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE DEUS E A RESTAURAÇÃO DO SEU SÍMBOLO PATERNO	47
2.1 O conflito entre Deus e o ser humano	47
2.1.1 A crise psicossocial da paternidade	48
2.1.2 As críticas radicais ao símbolo paterno	52
2.1.3 O ateísmo e a negação de Deus	54
2.1.4 As concepções sobre Deus	58
2.2 Uma nova hermenêutica da Revelação	62
2.2.1 Deus e Sua relação com o mundo e o ser humano	63
2.2.2 O conceito de revelação sob um novo paradigma	64
2.2.3 Do terror de Deus para o reconhecimento de Deus	67
2.3 A experiência cristã de paternidade e filiação divinas	70
2.3.1 O Deus amor.....	70
2.3.2 A fé em Deus Pai como afirmação do humano	72
2.3.3 A fraternidade universal.....	75

2.4 Considerações finais.....	76
CONCLUSÃO	78
REFERÊNCIAS.....	81

INTRODUÇÃO

O tema da paternidade divina constitui para o cristianismo a fonte donde emana sua compreensão sobre Deus, como também o horizonte da vivência da sua fé. A noção de Deus enquanto Pai, conforme revelado por Jesus Cristo, apresenta a face de um Deus amoroso e misericordioso que nos tempos antigos estava turva devido às suas limitadas representações humanas e experiência de fé, naturalmente condicionadas às épocas, lugares e culturas específicas. É importante salientar a partir disso que a novidade da experiência de proximidade de Jesus com o Pai a qual foi transmitida aos seus discípulos não se limitou ao conhecimento de algo “outrora oculto”, mas foi uma Boa Nova que afirmou como condição fundamental da existência humana uma relação filial com o Criador.

Embora se saiba que toda Teologia é uma narrativa sobre Deus, o Novo testamento e a literatura cristã que se desenvolveu ao longo da história sobre a paternidade divina não foram garantia para conservar a originalidade da experiência do Mestre de Nazaré. Com o passar do tempo, os filhos e filhas de Deus adquiriram maior autonomia de sua vida e destino terrenos dada a ampliação do conhecimento, da cultura e das ciências. A partir da Modernidade, a paternidade divina começou a ser vista como um problema, pois uma figura paterna de Deus “pintada” pelas instituições tradicionais e pelo imaginário, em certos momentos, como vigilante, castigadora, vingativa (no fundo, uma imagem andro-opressora), não era apenas inaceitável: ela tolhia a liberdade de uma sociedade cujos avanços já mostravam um trajeto umbilicalmente separado de Deus.

Frente a esta delicada problemática instaurada a partir da época moderna, a Teologia cristã foi desafiada a resgatar a riqueza de suas fontes, porém, concomitante a um processo de atualização de sua linguagem. Os avanços da *Nouvelle Theologie* e depois o acontecimento do Concílio Vaticano II marcaram uma nova etapa na produção teológica, para a qual grandes teólogos deram sua colaboração através de um diálogo frutuoso entre fé e razão. Para o tema da pesquisa em questão, a contribuição de Andrés Torres Queiruga é, sem dúvida marcante, pois o teólogo galego propôs um novo paradigma para se pensar a Revelação, elemento este que toca no problema das más representações de Deus Pai e sua necessária depuração.

Como meio de introduzir ao tema da pesquisa, o primeiro capítulo apresenta a noção de paternidade divina que fora constituída na tradição judaico-cristã, a qual contou com importantes antecedentes na história das religiões primitivas. A afirmação de Deus como Pai

carrega uma semântica particular que necessita ser devidamente exposta antes de apresentar a sua problematização. Por isso, para este capítulo de caráter propedêutico, muitos ensaios, obras de referência e trabalhos acadêmicos foram explorados para apresentar de modo apurado o tema da paternidade divina e o seu significado. O objetivo consiste em abrir o problema da pesquisa e, assim, diagnosticar, mediante uma série de referências, qual seria a grande questão teológica e cristológica em torno da paternidade.

No segundo capítulo, está a proposta de reconstrução da imagem de Deus e a restauração do seu símbolo paterno. Razão dessa proposta está no fato de que o entendimento da paternidade de Deus passa por uma crise ocasionada por muitas mudanças de pensamento na pós-modernidade. Por isso, após uma apresentação do *status quaestionis* dessa problemática, nesse mesmo capítulo será apresentada uma nova hermenêutica bíblica, idealizada por Andrés Torres Queiruga, a qual não apenas favorece uma nova concepção sobre o Deus que se revela na vida humana, como também indica no caminho do diálogo com as religiões, a vivência efetiva da filiação divina.

Esta pesquisa terá como método o hermenêutico, já que toda teologia é um esforço narrativo de interpretar as fontes, os intérpretes e os comentadores de cada época. O fato de priorizar este caminho, sugere que algumas referências serão privilegiadas em detrimento de outras possíveis. A questão de fundo da pesquisa se concentra sobre a tentativa de rever, teologicamente, a ideia de paternidade e filiação. Diante de um certo silêncio e desconfiança sobre a questão da paternidade na cultura atual, esta pesquisa se propõe trazer à tona o sentido de ser filho(a) de um Pai (“*Abba*”) e o modo próprio de viver como “filho” de Jesus Cristo.

Sendo o tema da paternidade algo central na vida de Jesus, apareceram inúmeras produções teológicas sobre o tema. Contudo, nesta pesquisa, abordar-se-á a questão a partir de um caminho também fenomenológico, já que tratar sobre paternidade, supõe tocar na família, suas transformações e papéis presentes em cada membro. Outrossim, teologicamente, será refletido sobre a paternidade assumida por Jesus em diálogo com estas questões contemporâneas família, com seus dramas e crises, tentando estabelecer um aceitável assimilação das novas questões.

CAPÍTULO I

A NOÇÃO DE PATERNIDADE DIVINA NO UNIVERSO JUDAICO-CRISTÃO

A noção de Deus como sendo Pai não é algo que aparece unicamente no cristianismo. Já nos povos primitivos encontram-se os primeiros sinais de um fenômeno religioso que associa o ser superior à sua vida cotidiana na qualidade de uma relação análoga à da organização social familiar nuclear. À medida que a cultura e a escrita dos povos foram se desenvolvendo, houve um natural e paulatino refinamento da noção de paternidade divina.

Na exposição a seguir, será refeito esse itinerário histórico, pontuando aspectos concernentes ao uso do epíteto “pai” dentro do fenômeno religioso até se chegar à concepção cristã de paternidade divina, a mais bem explorada na sua dimensão teológica. Antes da abordagem propriamente teológica, considerações de ordem etimológico-linguística, sociológica e antropológica são indispensáveis para se compreender o diferencial do cristianismo com respeito à imagem de Deus Pai.

1.1 Relação entre paternidade e religiosidade

A título de abertura para as considerações sobre a relação entre paternidade e religiosidade, é importante salientar a natureza desse empreendimento científico-teológico. Todo discurso sobre Deus possui caráter auto-implicativo, ou seja, ao falar de Deus, o ser humano fala sempre a partir de si e do próprio mundo. Assim sendo, se ninguém tem acesso à realidade divina em si, esta pode, ao menos, tornar-se Palavra a partir da experiência de fé a qual propicia o seu conhecimento (MINCATO, 1999, p. 25). O itinerário que se pretende percorrer nesta primeira parte do trabalho apresenta como se deu esta evolução da concepção da imagem paterna de Deus atrelada à experiência paterna e à inclinação religiosa do ser humano.

1.1.1 A figura paterna no âmbito secular

Ao se falar “pai” nos dias de hoje, não seria incomum pensar de imediato em um progenitor varão, com atributos e funções condicionadas por um contexto vital – ou seja, por

uma época e uma cultura específicas. No antigo Israel, sua organização familiar de origem tribal e poligâmica (mais tarde, monogâmica) era de tipo patriarcal¹, de modo que as funções sociais e os costumes estavam bastante condicionados à figura masculina, mais especificamente à do pai (*'ab*)² – o próprio termo “casa paterna” (*bêt 'ab*), já mostrava essa tipificação (VAUX, 2003, p. 42).

No patriarcado israelita, conforme referências bíblicas e talmúdicas indicadas por Hofius (2000, p. 1503), além da tarefa de alimentar e proteger os seus, na qualidade de arrimo de família, cabia ao pai as funções de sacerdote e mestre, visto que ele era o responsável por garantir os costumes e a instrução religiosa, bem como verificar se sua casa (inclusive os servos) se comportava fiel à Aliança. Por tais atributos, compreendia-se a paternidade física como uma dádiva divina, e, assim, o pai, por ser portador da benção divina, era o legítimo chefe da sua casa, cuja autoridade devia ser respeitada em todas as circunstâncias.

Outros dois empregos a nível secular da palavra “pai” na cultura israelita ocorrem para se falar dos antepassados e como um reconhecimento honorífico. O povo de Israel tinha especial reverência aos seus antepassados e a homens de Deus excepcionais de eras anteriores, os quais eram designados como “pais”. Têm especial destaque os patriarcas Abraão, Isaac e Jacó, pelo fato de que outrora foram portadores e mediadores das promessas da Aliança, e outras figuras como reis, sacerdotes e juízes, aclamados por seus feitos e virtudes. Com respeito ao título de honra, também foram chamados de “pai” sacerdotes, profetas (a este, também em sentido espiritual por seu discípulo), e, no judaísmo rabínico, escribas de renome (HOFIUS, 2000, p. 1503).

Haja vista esses atributos e reconhecimentos, a figura paterna se instalou fortemente na cultura israelita, também, devido ao conjunto de leis sociais as quais lhe outorgaram uma distinta autoridade. Na literatura sapiencial, frequentemente o tema do respeito ao pai (e à mãe) está presente. Todavia, é no Decálogo que aparecem os privilégios paternos: a autoridade do pai (e da mãe) é protegida a ponto de se enquadrar alguém como criminoso passível de morte caso maldiga e/ou agrida o próprio pai. Decorre disso que o pai israelita possuía última palavra em determinados assuntos, tais como o casamento dos filhos (homem ou mulher), o voto das filhas e questões de herança (STOEGGER, 1973, p. 780.782).

¹ Não é possível afirmar com exatidão como era a organização sociofamiliar pré-histórica de Israel. Contudo, explica Rolland de Vaux (2003, p. 41-42), foram lançadas algumas hipóteses, com base em algumas passagens bíblicas do AT, sobre possíveis características de um fratriarcado (de origem assíria e hitita) e do típico matriarcado primitivo presentes nos costumes dos israelitas.

² Notável o fato de que no AT, o emprego em sentido secular da palavra “pai” aparece 1.180 vezes (HOFIUS, 2000, p. 1503).

Unindo esses dados ao princípio de que a própria gênese do fenômeno religioso está profundamente ligada à organização social daqueles que partilham suas crenças (WACH, 1990, p. 50-53), os primeiros sentimentos e práticas religiosas não descartariam as características do convívio familiar. A experiência dos patriarcas de se sentirem pessoal e familiarmente ligados ao seu Deus, pode ser observada no acréscimo dos elementos “*El*” (que na cultura semítica do oriente antigo designa o nome de um deus elevado) com os elementos ‘*ab* (“pai”), ‘*ah* (irmão), ‘*am* (“clã”, “família”) em nomes de pessoas³. Trata-se de um modo concreto de demonstrar a adesão e a relação estabelecidas com a divindade, as quais inferem diretamente no cotidiano da vida. Os passos e as implicações desse fenômeno – que é análogo ao das origens do javismo – se davam da seguinte forma:

Segundo as tradições patriarcais, primeiro se dá uma revelação da divindade, para a qual deve ser, de algum modo, atraída a atenção do fundador do culto ou líder do clã. Em resposta, segue-se então a escolha da divindade por parte da referida pessoa, visto que, na prática, todo homem independente tinha o direito de escolher seu deus pessoal. A escolha inclui a prática subsequente de um culto. Consequentemente, os patriarcas são, antes de tudo, recipientes da revelação e fundadores do culto do antigo período nômade de Israel. O relacionamento pessoal entre eles e suas divindades é especialmente enfatizado, de modo que os nomes dos patriarcas aparecem na expressão que designa seus deuses. [...] A divindade faz uma promessa, isto é, oferece terra e descendência, e compromete-se com uma permanente obrigação de realizar aquilo que prometeu. Essa atitude lança os fundamentos de uma permanente associação [...], essa associação é expressa em termos de parentesco. Assim, a divindade era considerada como verdadeira chefe do clã e tratada por “pai” ou “irmão” por seus membros terrenos, enquanto eles se consideravam como “filhos”, “irmãos” e “parentes” da divindade (FOHRER, 1983, p. 38.39).

Em sua história, Israel não possuía um imaginário arquetípico original da paternidade humana. Se levadas em conta as expressões religiosas primitivas de povos vizinhos seus, é possível identificar características análogas (ou até “herdadas”) na figura paterna dos israelitas. Há um estudo feito por Fustel de Coulanges de grande valia, no qual ele apresenta de modo apurado a relação entre crenças e costumes na origem das grandes sociedades romana e grega. O autor afirma que a religião era o principal elemento constitutivo da família antiga, e delineia, com base em informações tiradas de várias fontes primárias, dados relevantes que apontam para um desenvolvimento sociocultural e institucional sob influência do fenômeno religioso doméstico (COULANGES, 1998, p. 5-6). Sua tese é que,

³ Fohrer (1983, p. 37) menciona alguns exemplos de nomes teofóricos: *Abiram* (Abraão)/*Airam*, “meu [divino] pai/ irmão é exaltado”; *Abiezer/Aiezer*, “meu [divino] pai/irmão é [meu] socorro”; *Abimelec/Aquimelec*, “meu [divino] pai/irmão é [meu] rei”; *Eliab*, “meu Deus é [meu] pai”; *Elisur*, “meu Deus é [minha] rocha”; *Amiel*, “[O Deus] de meu clã é [meu] Deus”.

O que uniu os membros da família antiga foi algo de mais poderoso do que o nascimento: o sentimento ou a força física; na religião do lar e dos antepassados se encontra esse poder. A religião fez com que a família formasse um corpo nesta e na outra vida. A família antiga é assim associação religiosa, mais que associação natural (COULANGES, 1998, p. 16).

O primeiro dado está relacionado ao papel do pai no exercício da religião doméstica primitiva. Ele era a figura referencial que desempenhava o papel de sacerdote em sua casa, na qual gozava de completa independência, seja de autoridades religiosas, seja de um corpo doutrinário. Os deuses domésticos – os próprios antepassados (manes), o fogo sagrado – eram definidos pelo pai, cujo papel era transmitir os ritos e as liturgias exclusivamente para o seu filho homem (COULANGES, 1998, p. 15). A lógica, explica Coulanges, era de que o vínculo geracional é que propagava a religião doméstica:

O pai dando a vida a seu filho transmitia-lhe, ao mesmo tempo, com a vida, a sua crença, o seu culto, o direito de manter o lar, de oferecer a refeição fúnebre, de pronunciar as fórmulas da oração. A geração estabelecia esse vínculo misterioso entre o filho que nascia para a vida e todos os deuses da família. Estes deuses eram a sua própria família, *Theoí éggeneis*; eram o seu sangue, *Theoí súnaimoi*. A criança ficava portadora, logo ao nascer, da obrigação de adorá-los e de lhes oferecer os sacrifícios, assim como também, mais tarde, quando a morte a tivesse divinizado, estaria, ela própria, por sua vez, contada entre o número dos deuses da família (COULANGES, 1998, p. 15).

O segundo dado presente nas culturas romana e grega primitivas, que se aproxima do contexto patriarcal israelita, diz respeito à origem e natureza do poder paternal. Para romanos e gregos, embora coubesse ao pai o papel de único pontífice do lar no que dizia respeito às ações litúrgicas e à função de perpetuador da família e do culto (por só ele representar a cadeia dos descendentes), seu poder era relativo. A autoridade principal provinha da divindade interior, do “senhor do lar” (*éstia déspoina*, para os gregos, ou *Lar familiae Pater* para os latinos), o parente já falecido⁴, que era venerado pelos seus descendentes (COULANGES, 1998, p. 33).

O terceiro dado relevante é sobre os direitos que compunham o poder paternal. Mesmo não gozando de autoridade máxima em sua casa (a ponto de dispor da religião doméstica), a situação de submissão ao pai, por parte dos membros das famílias gregas e romanas, era bem

⁴ Anteriormente ao culto público prestado ao Zeus pan-heleno e outras entidades mitológicas, na religião doméstica o culto era todo voltado para os mortos, com várias exigências e cuidados respeitosos. Acreditava-se numa segunda vida, de modo que, num mesmo túmulo, eram enterrados todos os membros da família, e a todos eles os vivos serviam oferendas regularmente, a fim de que aqueles alcançassem o auxílio e a força necessária em suas vidas. Nessa espécie de intercâmbio de dons, estabelecia-se um poderoso laço que unia todas as gerações de uma mesma família (COULANGES, 1998, p. 14).

maior do que no contexto israelita, dado o acento mais na autoridade do que no sentimento paterno⁵. Além dos direitos na condição de chefe religioso, o pai detinha direitos quase irrestritos como proprietário e como juiz (COULANGES, 1998, p. 34-36).

Como se pôde perceber, é notável – para não dizer que quase se confundem – a estreita relação entre religião e paternidade no mundo antigo. A metáfora “pai” que, mui timidamente aparece no Antigo Testamento para se referir a Deus (ou em oração ou como analogia), apesar de seus nuances, detinha um sentimento coletivo religioso muito similar ao sentimento para com o pai terreno⁶. No próximo tópico desta exposição, notar-se-á que os atributos de Deus o Pai, para Israel, no fundo, carregava aqueles mesmos anseios humanos primitivos vitais relacionados ao cuidado e à segurança.

1.1.2 A figura paterna no âmbito religioso

Dado primordial a ser considerado neste tópico é que “o uso religioso da imagem do pai é um dos fenômenos primordiais da história das religiões” (KONINGS, 1999, p. 307), tanto que nos povos primitivos⁷ foram constatados traços religiosos associados ao sentimento paterno/materno. Segundo Piazza (1991, p. 16-17), o estilo de vida simples desses pequenos agrupamentos, cujo núcleo era a família, foi elemento condicionante bastante expressivo no modo de se portarem frente ao transcendente, visto que, assim como a família, a religião tinha seu papel garantidor de unidade e sobrevivência dos seus membros, dada a sua integração com a natureza.

Entre os povos mais ligados ao estado econômico primitivo (a caça e a pesca), como no caso dos esquimós (Ártico), dos algonquinos (América setentrional) e dos fueguinos (América do Sul), havia uma ideia de Ser Supremo – não necessariamente, criador e remunerador – cujos nomes eram “meu Pai”, “grande Manitu” ou ainda “o Antigo”, os quais denotavam reverência e submissão. Já entre os povos agricultores, o Ser Supremo sob influência

⁵ Coulanges (1998, p. 16), que sustenta a primazia da religião como fator constitutivo da família antiga, explica que “o esteio da família não o encontramos tampouco no afeto natural. O direito grego como o direito romano não tinha em conta este sentimento. Este podia realmente existir no íntimo dos corações, mas para o direito não contava, nada era. O pai podia amar sua filha, mas não lhe podia legar os seus bens. As leis de sucessão, isto é, aquelas leis de entre as demais que com mais exatidão traduzem as ideias formadas pelos homens acerca da família, essas, estão em flagrante contradição, tanto com a ordem de nascimento como com o afeto natural”.

⁶ Ferraz (2020, p. 123) recorda que a realidade humana de um ser histórico-situado condiciona a utilização dos seus códigos de interpretação da própria vida, inclusive, aqueles usados para construção das imagens de Deus.

⁷ Para melhor emprego do termo, Piazza (1991, p. 16) explica que “distinguem-se povos ‘primitivos’ dos povos da ‘pré-história’ pelo fato de viverem em nosso tempo, pois as suas condições de subsistência são praticamente as mesmas (caça, pesca, coleta de frutos), o que nos permite, como foi dito, a possibilidade de entrever, através dos costumes dos ‘primitivos’ atuais, os costumes e mesmo as ideias dos homens da ‘pré-história’”.

do matriarcado, se identificava aos elementos naturais, de modo que se encontrou títulos como “Terra-Mãe” – também o de “Avó” ou “Mãe do grande espírito” para se falar da Lua (PIAZZA, 1991, p. 30).

Em várias culturas tribais, o “pai/mãe da tribo” era a figura lendária do “fundador(a)”, deveras vezes identificado(a) com o Ser supremo devido às suas qualidades e façanhas (PIAZZA, 1991, p. 19-20). Como foi visto anteriormente, romanos e gregos alimentavam uma mesma matriz religiosa no seio familiar, a qual se caracterizou por um reconhecimento dado aos seus geradores na ordem da divindade e concretizado no culto aos antepassados (COULANGES, 1998, p. 14). Embora isso esteja distante da fé javista, seu fundamento se encontra numa cosmovisão bastante comum entre os povos da antiguidade. Coulanges explica que:

Fazer do homem um deus parece-nos contrário à religião. Quase tão difícil se torna para nós compreendermos as antigas crenças destes homens, como para eles o teria sido se quisessem entender as nossas. Lembremo-nos, porém, de que entre os antigos não existia ainda a ideia de criação; e por isso, para os seus homens, o mistério da geração lhes aparecia como aquilo que o mistério da criação pode hoje representar para nós. O gerador surgia-lhes como ente divino e por isso o adoravam no seu antepassado. É preciso que este sentimento seja natural e bastante poderoso, para poder surgir, como base de uma religião, nas origens de quase todas as sociedades humanas; encontramos-lo tanto entre os chineses, quanto nos antigos getas e citas; não só entre as populações da África, como até mesmo entre as do Novo Mundo (1998, p. 15).

É interessante que essa ligação afetiva com os antepassados, que no linguajar de Israel estava implícito no termo “o Deus de nossos pais” (ou a variante “o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó”) – claro, sem a conotação de um culto de adoração (latria) – ganha um sentido expandido, para além do vínculo consanguíneo, que se consolida no período heroico (1300 – 800 a.C) da história grega⁸. O “culto” prestado aos heróis culturais e nacionais era de caráter público, no qual se reconheciam os seus feitos e méritos entre os habitantes da pólis (PIAZZA, 1991, p. 123.134-135).

Paralelamente ao culto dos heróis, ganha espaço também uma religião politeísta institucionalizada, constituída de várias categoriais de deuses, com notáveis influências ocidentais e orientais – entidades asiáticas matriarcais e chefes patriarcais indo-europeus. Teve

⁸ A título de justificativa, longe de menosprezar as diversas culturas primitivas, a opção de dar certa ênfase na cultura grega possui dois motivos bem práticos: o primeiro, por ela se tratar de uma cultura com grande período de duração, o que permitiu um rico desenvolvimento e produções que permitiram os estudos posteriores na área de humanidades, em especial, da história; o segundo, focar na cultura que muito influenciou o pensamento ocidental e nos pontos que dizem respeito ao assunto específico do capítulo em questão.

grande papel difusor da rica tradição mitológica grega os poemas *Ilíada*, de Homero, e *Teogonia*, de Hesíodo, nos quais é reconhecido um notável trabalho de reunião e sistematização das crenças populares. Neste sistema de crenças, notável importância foi dada aos deuses olímpicos, em especial Zeus, entidade suprema comum a vários povos indo-europeus (PIAZZA, 1991, p. 123-125.139-141). Frente à opinião genérica de uma mera antropomorfização da figura de Zeus, Piazza explicita sua função paterna, ao afirmar que,

Alguns autores pensam que foi a influência ocidental que “antropomorfizou” a figura de Zeus, empobrecendo o seu significado religioso. No entanto, quando Homero diz que Zeus habita o Olimpo (uma das montanhas mais elevadas da Grécia), não pensa em localizar nesta montanha a sua morada, mas colocá-lo acima das contingências humanas e terrestres, pois o torna presente a todos os acontecimentos humanos e lhe confere o mando sobre todas as coisas terrenas. Também quando diz que Zeus é “pai dos deuses e dos homens” não quer afirmar que seja um “deus criador”, mas identificá-lo com a figura do “antepassado” (*paterfamilias*, dos romanos), figura soberana dos clãs primitivos. Isto insinua sem dúvida certa unicidade e transcendentalidade de Zeus (1991, p. 125).

Note-se que, na ótica do autor, em Zeus se veem convergir os atributos paterno-patriarcais do mundo pan-helênico, porém, sem prejuízo da sua transcendentalidade. Se por um lado, da palavra grega *patēr* (“pai”)⁹, como aponta Hofius (2000, p. 1501), derivam as palavras *patria* (“família”, “clã”, “linhagem”) e *patris* (“pátria”, “cidade natal”, “terra natal”, “sua própria parte do país”), o título “pai dos homens e dos deuses” de Zeus¹⁰ remetia à típica cosmogonia do oriente antigo e da Grécia e Roma antigas, na qual a paternidade de Deus se baseava “em ideias místicas de um ato original de gerar, e na descendência natural e física de todos os homens, a partir de Deus” (HOFIUS, 2000, p. 1502).

No Período clássico (800 a.C em diante), o mundo grego já conta com um sistema de governo e uma elite intelectual mais sofisticada a qual promoveu a discussão de ideias e, conseqüentemente, o desenvolvimento das artes e da filosofia. A noção religiosa dos filósofos vai se eximindo, pouco a pouco, da narrativa mítica e adquirindo uma sofisticada conceituação

⁹ É digno de nota a observação feita por Coulanges (1998, p. 34) sobre o emprego da palavra *pater*. Segundo o autor, trata-se de um título ligado à ordem jurídica, comum a helenos, itálicos e hindus, que era usado para expressar poder, autoridade ou dignidade majestosa de alguém. Para expressar a paternidade a nível biológico, eles usavam, respectivamente, a palavra *genitor* / *ghenneté* / *gânitar*. Porém, o uso de *pater* acabou dominando o conceito de paternidade, e somente mais tarde, se tornou o termo mais vulgar para designar “pai”.

¹⁰ Este título de Zeus, que ganha popularidade a partir da *Teogonia* de Hesíodo, outorga-lhe uma maior transcendência no poema *Hino a Zeus*, de Cleantes (séc. 3 a.C.), obra de forte influência estoica, na qual ele é invocado nas qualidades de “onipotente”, “sábio” e “criador”. Segundo Piazza (1991, p. 126), Zeus readquire aí sua posição de divindade soberana, garantidora da ordem cósmica e da estabilidade moral e social, elementos esses que muito se aproximam do pensamento monoteísta presente no jlavismo hebraico.

sobre a natureza divina, em notável contraponto à religião das camadas mais populares – ainda muito animista, naturalista e politeísta. Os filósofos procuraram se distanciar da narrativa homérica que apresentava mais a descompostura dos deuses olímpicos dentro de uma história profana, cheia de intrigas políticas e amores clandestinos (representações dos poderosos senhores feudais) do que os atributos adequados ao ser divino, como os de criadores do cosmo e instituidores da ordem moral (PIAZZA, 1991, p. 123. 141).

Entre a “religião do povo” (animista e focada na vida agrária) e a “religião dos filósofos” (mais especulativa, preocupada com a transcendência do ser humano e do cosmo), as religiões de mistério (os “mistérios de Eleusis”, o orfismo e o pitagorismo) tiveram papel importante de transição para um desenvolvimento de cunho mais teológico. Nessas correntes filosófico-religiosas, propunha-se uma espécie de libertação das contingências naturais, com vistas ao ingresso na ordem do sobrenatural, numa clara busca de sentido ante a grandeza do cosmo e o fenômeno da vida. Seus adeptos consideravam-se iniciados em uma espécie de processo de “libertação moral” ou “libertação cósmica” – dependendo da identificação pessoal com o transcendente, que podia ser ou à vontade de uma divindade ou à própria substância divina (PIAZZA, 1991, p. 142-146). Esse processo de regeneração e deificação do iniciado, era interpretado como um ato de geração por parte da divindade, de modo que era comum ela ser invocada em oração como “pai”/“mães”¹¹ (HOFIUS, 2000, p. 1502).

Foi a partir do séc. III a.C que o emprego do epíteto “pai” aparece entre os filósofos com mais frequência e com ricas interpretações, especialmente entre os estoicos e em Platão. Os estoicos usavam o termo para designar o parentesco (na ordem do intelecto) dos deuses e dos seres humanos, chamando a estes de “rebentos de Zeus”. Alguns autores apresentaram elementos variantes: Sêneca, por exemplo, defendia um parentesco constituído pela virtude, ou seja, como algo a ser adquirido, e não meramente hereditário; já Epiteto, além desta concepção, insistiu numa paternidade que não exclui a autoridade, de modo que, análogo à relação entre filho e pai, tudo o que o ser humano tem está à disposição de Deus (EDWARDS, 2004, p. 1316).

Avançando essa concepção estoica, no pensamento de Platão, com sua elaboração cosmológica da ideia do pai, ele ressalta o relacionamento criador de Deus, o “pai universal”, para com o cosmo inteiro (HOFIUS, 2000, p. 1502). Em sua obra *Timeu*, Platão apresenta a

¹¹ No período helênico, as religiões místicas usavam os adjetivos “*apatōr*” (“sem pai”) e “*amētōr*” (“sem mãe”) para descrever divindade e eternidade, atributos próprios de Deus. Neste período, além de expressar a autoridade absoluta de Deus, aos poucos, o nome “pai” passa a apresentar seu amor, bondade e cuidado (HOFIUS, 2000, p. 1502).

figura divina do demiurgo¹², mencionado como “o pai e o autor do mundo”, o qual, segundo o diálogo entre Timeu e Sócrates, é difícil descobri-lo e impossível revelá-lo a todos (EDWARDS, 2004, p. 1316).

1.2 O Deus Pai da tradição bíblica

Seria demasiado limitado se este estudo discorresse sobre a paternidade de Deus com base somente nos estudos humanísticos, em especial sobre o fenômeno religioso, pois na fé cristã, cujas raízes estão ligadas à fé judaica, vive-se a experiência da Sua paternidade a partir da ótica da Revelação. Bingemer (1999, p. 149-150) lembra que falar teologicamente de Deus num empreendimento como este sobre o mistério de Sua paternidade só é possível ao ser humano pois Ele falou primeiro de Si próprio, revelando-se como Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo.

Ao analisar o nome “Pai” usado para se referir a Deus nas Escrituras, o dominicano Claude Geffré (1989, p. 173-177) afirma que o entendimento sobre a paternidade divina se insere num movimento que vai da designação à invocação. Nesse sentido, o teólogo aponta para um importante aspecto dos textos bíblicos quando o assunto é Deus Pai: não se trata de um esforço especulativo cujo resultado é uma mera atribuição ou uma designação (“Deus é Pai”, ou qualquer outro predicado), mas de uma invocação dentro do contexto de uma trajetória histórica na qual o ser humano reconhece a real proximidade de Deus. Por esses fatores, na exposição que se segue, é indispensável uma abordagem sobre a relação entre Deus e ser humano a partir da tradição monoteísta bíblica.

1.2.1 Deus Pai e Sua relação com o ser humano na Antiga Aliança

A perspectiva religiosa de Israel que se consolidou com o javismo¹³ foi bastante singular se comparada com o imaginário cosmológico adotado pelos antigos e outros povos semitas dos arredores. Enquanto entre estes prevalecia o politeísmo, com narrativas míticas

¹²Com respeito a esta entidade boa e superiora a todos os deuses, Lopes (2011, p. 38-42) pontua que se trata de uma paternidade a nível mimético da demiurgia, o que implica que não está em pauta neste diálogo o princípio de geração, mas a função ordenadora na qualidade de educador, a qual deve ser figura arquetípica de aspiração humana.

¹³ O substrato religioso desses nômades errantes, que aos poucos foi se consolidando como um povo, era um conglomerado de práticas e tabus que ora foi sendo deixado de lado, ora foi relido à luz da sua experiência de vida e crença num Deus pessoal. Apesar do anonimato de fontes para se afirmar com exatidão quais eram as características religiosas da origem de Israel, o AT, segundo especialistas, dá indícios de que a experiência de Revelação ocorreu nos moldes de uma religião tribal nômade (FOHRER, 1983, p. 30-42).

antropomórficas e a prática de cultos domésticos e de fecundidade, os hebreus adotaram o culto a Yahweh, o Deus único, soberano, que se fez conhecer pela Revelação na história¹⁴. Consequentemente, isso fez com que sua noção da paternidade de Deus também tivesse aspectos bastante singulares.

Como já foi apresentado no item anterior, entre os povos antigos chamar o Ser Supremo de “pai”, trazia consigo as ideias místicas de um ato original de gerar, e, consequentemente, a ideia de uma descendência natural e física de todas as pessoas a partir de Deus. No caso do povo de Israel, o seu contato com essas ideias se deu por ocasião da onda aramaica de migração ocorrida por volta de 1400-900 a.C., quando os israelitas conheceram os povos cananeus que habitavam a região da Palestina, e dos quais receberam certa influência. A mais evidente delas provém dos atributos da divindade El, que ocupava a posição mais elevada no panteão cananeu e era por vezes chamado de “pai dos deuses”, “pai da humanidade” e “criador de todas as criaturas” (FOHRER, 1983, p. 24.47.48-49).

Os israelitas identificarem nas características de El os atributos que designavam os “deuses dos clãs”, e em vários lugares lhe foram construídos santuários, segundo o seu costume, nos quais se equiparou as crenças¹⁵. Essa assimilação, claro, não foi total, e serviu, mais tarde, como matéria para o javismo mosaico, no qual foram rejeitadas práticas e cosmogonias próprias da tradição cananeia, e, com base nos estratos-fonte javista e nômade, foi feita a identificação de Yahweh como sendo não um novo deus, mas aquele já adorado outrora e alhures (FOHRER, 1983, p. 68-73).

A narrativa do Êxodo é a que melhor põe em evidência a novidade monoteísta de Israel no tocante à relação estabelecida entre Deus e o ser humano: Ele caminha com Seu povo e com ele estabelece uma aliança em forma de promessa, sob a qual é exigida a fidelidade. Diferente das divindades do antigo Oriente Médio, Yahweh existe sozinho, não está limitado a um lugar físico, porque acompanha o seu grupo; e quanto aos patriarcas, seus primeiros interlocutores, estes nunca foram cultuados como figuras lendárias, antepassados epônimos de famílias ou deuses rebaixados, mas sempre vistos como pessoas que marcaram a história da Salvação (FOHRER, 1983, p. 87.28). Nos textos sagrados o uso do epíteto “Pai” para se referir a Deus é

¹⁴ Segundo Vaux (2003, p. 309-311), embora as formas de culto adotadas pelos hebreus ao longo de sua trajetória para exteriorizar sua vida religiosa e entrar em relação com Deus fossem semelhantes às de outras religiões (às vezes até emprestadas), suas ideias religiosas concernentes à sua fé se conservaram, e foram, por isso, motivo de oposições a determinados povos e seus respectivos ritos.

¹⁵ Com respeito ao monoteísmo de Israel, “no AT, certas representações ou tradições estrangeiras foram transferidas para o Deus único, sob o efeito das exigências do absoluto da fé bíblica. Nomes divinos puderam ser conservados com *El Olam* (“Deus de eternidade”, “Deus eterno”), porque o antigo nome próprio (*‘El*) pode tomar um valor apelativo (“deus”) e funcionar como um sobrenome ou atributo do único Deus Javé” (SCHMIDT, 2004, p. 1187).

limitado¹⁶, justamente, para não perder de vista esse aspecto da Revelação, pois, Israel compreendeu que,

Deus não é a origem da vida dos deuses e dos homens, não é o centro para o qual devemos voltar, não é a expressão de unidade em que estamos sustentados. Deus é, antes de tudo, vontade libertadora que escolheu o povo e o chamou à existência no mar Vermelho (êxodo); é amigo que estabelece com o povo um pacto de amizade, que o protege no caminho e que suscita resposta de confiança e cumprimento da lei (aliança); é finalmente, o chamado que converte os crentes em peregrinos que buscam o futuro da vida, o reino da autêntica existência (promessa). Situado nesta linha, Deus não pode ser interpretado como pai-mãe de quem brota, de forma natural, a vida dos homens. O AT superou as cosmogonias do Oriente, concebendo o mundo como criação livre de Deus e não como efeito de uma espécie de expansão ou nascimento intradivino. Por outro lado, ao superar os caracteres genéticos do mundo, Deus transcende o âmbito sexual do casal masculino-feminino: não é família em que existem pai e mãe e brotem filhos, de maneira natural e vitalista. Assim, desaparece a divisão sexual intradivina e a visão do mundo como produto de geração sacral. [...] o símbolo de Deus recebe caráter abrangedor, transcende os traços cósmicos-vitais do masculino e do feminino. [...] O homem antigo se encontrava unido ao Deus que lhe surgia como pai-mãe, originante e meta final de existência. Ao contrário disso, o homem hebreu descobriu que o próprio Deus se torna independente: distinto do cosmo, autônomo. Assim sendo, é mister aceitá-lo como ser distinto, que realiza desta forma a tarefa de sua vida. De acordo com isto, a grandeza do homem não consiste em converter-se em Deus, porém em tornar-se plenamente humano (PIKAZA, 1988, p. 647).

Mesmo que a figura do Deus de Israel não se estruture fundamentalmente no símbolo paterno (como, até então, era comum no mundo antigo), ele passou por uma reinterpretação em chave soteriológica¹⁷, visto que foram substituídos os mitos extra-temporais por uma história da salvação (VAUX, 2003, p. 310). Pikaza (1988, p. 647) sustenta que, se por um lado ocorre essa revolução no símbolo paterno, por outro o rompimento com o imaginário tradicional de um Deus com traços patriarcais e gerador da vida acabou se tornando o pivô de uma “crise do pai” que atravessou boa parte do período da constituição do povo de Israel, mas que, tempos depois, foi superada e o símbolo paterno empregado novamente em contextos bem específicos.

¹⁶ No AT, o uso da palavra “pai”, em sentido religioso (com exceção dos casos em que é feita uma analogia com o pai terreno, conforme Dt 32,6; Is 63,16;64,8; Jr 19 31,9; Ml 1,6;2,10) aparece apenas 15 vezes: 13 como epíteto e 2 como evocação diretamente, em oração (HOFIUS, 2000, p. 1503).

¹⁷ Em todo o AT, a descrição de Deus como sendo pai aparece sempre para se referir, exclusivamente, à relação entre Deus e o Seu povo, e nunca a um indivíduo em particular (com exceção do rei) ou à humanidade em geral, pois o fundamento da condição de filho não está num estado ou qualidade natural, mas unicamente no milagre da eleição e redenção divinas (cf. Dt 32,6). Desse modo, na linguagem neotestamentária, o criar (Criação) e o gerar (Nascimento) fazem referência à ação histórica e eletiva de Deus a um povo que já existia (em sentido biológico) e que, por sua vez, reconhece Seu amor perdoador e misericordioso, o Seu direito de respeito e obediência, bem como a própria obrigação coletiva de lealdade entre si na condição de filhos de Javé e membros desse povo (HOFIUS, 2000, p. 1503).

O primeiro contexto em que o emprego de “Pai” aparece no AT para se referir a Deus é o profético, no qual se faz uma relação entre eleição e resposta humana. O profeta Oseias emprega o símbolo paterno para se referir tanto ao chamado de Israel quanto à sua ingratidão para com o cuidado de Deus (Os 11,1-6). O profeta Jeremias faz alusão à infidelidade de Israel, comparando-a à prostituição, e evoca como causa da perdição e da desobediência a atitude de fazer pouco caso do Senhor, desconsiderando Seu desejo de ser reconhecido como Pai (Jr 3,19; 31,9). Outros textos que vão na mesma linha de Dt 32,6 (Is 63,7-8.13-18; 64,7; Ml 1,6; 2,10; Tb 13,4) apresentam como vetor das quedas e pecados de Israel o abandono de Javé, seu Pai (PIKAZA, 1988, p. 647).

Sobre o segundo contexto, o tema da paternidade de Javé faz parte da teologia do rei. Embora fosse a experiência do êxodo e a aliança os fundamentos da relação entre Deus e o povo Israel, no período da monarquia, em especial com Davi, este aparece como um rei sacral, à semelhança de outros povos do Oriente, na qualidade de alguém cujo trono é garantia da presença e proteção de Deus sobre o conjunto do povo. O profeta Natã, ao falar em nome de Javé, exprime que a relação do Senhor com o rei Davi é como a relação entre pai e filho (2Sm 7,14; 1Cr 17,13), ideia esta que é conservada com a ascensão de Salomão ao trono (1 Cr 22,10; 28,6). Em alguns salmos régios (Sl 2,7; 68,6; 89,27), também aparecem essa menção indireta da paternidade adotiva de Deus e sua unidade com o monarca (PIKAZA, 1988, p. 647).

Sobre o terceiro contexto, trata-se da piedade judaico-helenista, na qual Deus é apresentado como Pai dos crentes em sentido individual¹⁸. Nesta rara ocorrência no AT, o indivíduo crente roga a Deus utilizando o símbolo do Pai diretamente em oração, como se pode ver, por exemplo, em Eclo 23,1.4 – “Senhor, pai e soberano/ Deus de minha vida” – e em Sb 14,3 – “ó Pai” (PIKAZA, 1988, p. 647). Trata-se aqui da clara influência grega da noção do “pai universal” no judaísmo da Diáspora a qual não é encontrada em textos hebraicos do judaísmo palestinese – com exceção de poucos textos apócrifos e pseudoepígrafos e um único caso nos textos de Qumran (HOFIUS, 2000, p. 1503; JEREMIAS, 1974, p. 23).

1.2.2 Deus como pai e mãe

Até o momento, nessa dimensão paterna de Deus que foi apresentada a partir do imaginário dos povos primitivos e antigos (inclusive Israel), ficou nítido o prevalecimento do

¹⁸Há de se considerar que a ligação do indivíduo ao conjunto do povo é indissociável da fé de Israel. Por isso, ainda que a invocação esteja no singular, o indivíduo a faz como oração de todo o povo, em razão de sua eleição e experiência da obra redentora de Deus (HOFIUS, 2000, p. 1504; JEREMIAS, 1967, p. 23).

modelo patriarcal como referencial analógico. Entretanto, isso não significa que os atributos maternos estavam totalmente ausentes. O caráter paterno de Deus de nível físico-biológico no imaginário dos povos politeístas era compreendido como o ponto de partida de toda a existência (dos deuses, dos homens e das coisas). Nessa perspectiva,

O humano e o divino se acham entrelaçados em um mesmo fundo de existência. Este fundo é Pai, como todo fundante de que surgimos e em que vivemos. Neste plano a imagem do pai e da mãe ainda não se encontram separadas. Por isso, o divino se apresenta normalmente como pai-mãe em chave de ambivalência de funções ou em nível de complementaridade ainda indiferenciado. O paterno e o materno estão unidos, como aspectos da vida primordial em que nós, homens, estamos sustentados. Esta visão de Deus poderia ser vista como projeção da experiência familiar, em que pai e mãe constituem os pólos fundadores da vida (PIKAZA, 1988, p. 646).

Com base nessa ambivalência de funções, não faltaram autoras que se propusessem a investigar com afinco o aspecto materno de Deus dentro do fenômeno religioso e dos textos sagrados, especialmente os do Antigo Testamento¹⁹. Na teologia feminista analisa-se a questão da paternidade divina para além dos códigos religiosos androcêntricos, tendo como sólidos referenciais não apenas a reflexão filosófica (sobre a emancipação feminina em meio as estruturas patriarcais historicamente construídas), mas, também as descobertas arqueológicas e um notável trabalho hermenêutico dos escritos do AT, especialmente os proféticos, nos quais se acentuam o amor e o cuidado de Javé para com seu povo com traços tipicamente maternos.

Como foi visto anteriormente, a constituição da identidade religiosa do povo de Israel está relacionada às inúmeras interações com povos vizinhos, os quais tinham suas formas de culto e divindades, inclusive, femininas. No estudo feito por Zdebskyi, a autora explica que nos entrelaçamentos transculturais ocorridos no Crescente Fértil (rios Jordão, Eufrates, Tigre e Nilo), com respeito ao símbolo divino feminino, apesar das interdições e supressões desse elemento cultural, ele esteve presente na cultura do povo hebreu (ZDEBSKYI, 2018, p. 29-30).

Segundo a autora, fontes arqueológicas da segunda metade do séc. VIII a. C indicam que havia uma circulação de cultos que conectavam Israel a diferentes povos. Dois achados chamam a atenção: um túmulo judaico encontrado Khjirbet el-Qom, a oeste de Hebron, e dois jarros na antiga estrada de Gaza a Elat, em Kuntillet ‘Ajurd. Em ambos se encontram inscrições que evocam a benção de Javé “com sua Asherah”, deusa cultuada habitualmente pelos cananeus como a “Rainha do Céu” (correspondente à deusa mesopotâmica Ishtar), e proibida de modo

¹⁹ Além de algumas que serão apresentadas no decorrer da exposição, há publicações interessantes que foram objeto de consulta nesta pesquisa como “*In Whose Image*”, de Jann Aldredge Clanton, “*God and Image of Women in Early Jewish Religion*”, de Anders Hultgård, e “*Beyond God the Father*”, de Mary Daly.

explícito no livro de Jeremias²⁰ (cf. Jr 44,15-19). Alguns arqueólogos levantaram a hipótese de Javé e Asherah terem sido cultuados conjuntamente, como um casal, dentro de um processo paulatino de aceitação da figura masculina sobreposta de Javé²¹, até a devida extinção do culto à deusa e a qualquer outra entidade tutelar²² (ZDEBSKYI, 2018, p. 30-32).

Mesmo com a marginalização do feminino ocasionado pela frequente interdição (até aniquilação) de elementos culturais estrangeiros, é interessante como alguns textos do AT acabaram assumindo os atributos dessas entidades femininas, alocando-os em Javé. No estudo feito por Sue'Hellen Monteiro de Matos sobre a concepção materna de Javé no Deutero-Isaías, a autora apresenta dados importantes para além do empreendimento de Zdebskyi ao trazer mais dados históricos e destacar os traços maternos de Deus no texto bíblico de Isaías.

Antes da reforma religiosa promovida pelo rei Josias em 622 a.C, era comum o culto familiar (doméstico) à deusa da fertilidade Asherah (Cananeia), mas também à deusa-terra Ishtah (Mesopotâmia) entre as mulheres israelitas. Matos recorda que o culto familiar à “Rainha dos Céus”, que acabou entrando em Judá graças à vitória militar dos assírios, conviveu sem grandes oposições por certo tempo com o culto a Javé, pelo fato de este ser realizado no templo. Os atributos de Ishtah e Asherah são mesclados nesse período, e se tornam as bases dos atributos maternos de Javé presentes no texto de Deutero-Isaías²³. Foi mais tarde, no período pós-exílico, que, de fato, constituiu-se o monoteísmo em Israel, e a tradição sacerdotal procurou caracterizar Javé como assexuado (embora pareça mais um varão), sem família, que não cria o mundo através de seu corpo, mas de sua Palavra – ou seja, bastando a si só, Ele não precisa de companheira – em oposição clara a qualquer outra entidade ou associação à Babilônia (MATOS, 2013, p. 99. 101-108).

²⁰ Na análise de Zdebskyi (2018, p. 32-33), as constantes proibições dos profetas acabavam refletindo o insucesso do estabelecimento forçado do monoteísmo javista, visto que entre as mulheres havia uma grande resistência em abandonar o culto às deusas da fertilidade, compreendidas como as garantidoras da fartura do alimento e do pão.

²¹ A passagem de Dt 10,17, como destaca a autora, deixa entrever que antes da instauração do monoteísmo em Israel houve um período henoteísta, durante o qual se acreditava em outras entidades, embora se reconhecesse Javé como superior a todas elas (ZDEBSKYI, 2018, p. 33).

²² Para a autora, é lícito afirmar, segundo termo cunhado por Mériti de Souza, que houve em Israel um “discurso fundador”, ou seja, um conjunto de narrativas (no caso, míticas) construídas sobre o seu grupo o qual se constituiu como sendo a sua história oficial. Ora, seguindo esse raciocínio, a apropriação dos membros do grupo a esse discurso fundador, bem como a adesão das futuras gerações, acabava por promover uma subjetividade e identidade coletivas que, naturalmente, excluía aquelas práticas que afetavam a sua hegemonia – neste caso, o culto às entidades femininas (ZDEBSKYI, 2018, p. 34-35).

²³ É digna de nota a ponderação feita pela autora com respeito à diferença entre descrever simbolicamente e definir imagetivamente Deus: “caracterizar Deus como mãe não é definir a sua imagem; trata-se de uma variedade de símbolos possíveis para descrever Deus. Portanto, é preciso que fique claro que o aspecto materno e paterno de Deus não exclui um ao outro, antes mostra as faces diferentes do divino; conforme as circunstâncias, a face materna ou paterna fica evidente” (MATOS, 2013, p. 100).

Apesar de todo esse esforço imagético, segundo apontamentos da pesquisadora, não é no Deus dos exércitos que o povo sofredor da comunidade exílica do Dêutero-Isaías encontrou consolo em sua situação de opressão (sempre com fidelidade a Javé), mas no rosto materno de Deus. Este é apresentado pelos profetas-cantores através de várias metáforas nas quais o símbolo bíblico de Deus-mãe está pautado na experiência feminina de gerar, dar à luz e educar os filhos (MATOS, 2013, p. 100).

A perícopes de Is 43,1-7, que constitui o coração da profecia deutero-isaiânica, na sua forma típica de um oráculo de salvação, traz a expressão “gritei por teu nome”. Na análise exegética de Matos, a associação entre “gritar” e “nomear” é plausível no contexto feminino, pois cabe à mãe, geralmente, a responsabilidade de nomear os filhos; e o grito em questão, é o da mulher ao dar à luz. Desse modo, entende-se Javé como aquele que, ao gritar o nome de Israel, está gerando um povo novo, constituído por filhos e filhas seus. Esta imagem feminina de Deus-mãe é corroborada pela expressão de ternura “eu te amo” e por passagens posteriores (Is 44,2.24; 46,3; 49,1.5.14-15) nas quais o Senhor compara a dimensão de Seu cuidado ao de uma mãe que amamenta e gera um filho desde o ventre – literalmente, “útero”²⁴ (MATOS, 2013, p. 67.75.83-85).

Outros textos proféticos são relevantes no modo como apresentam o cuidado de Javé, como, por exemplo, Oseias, apontado por Matos como o primeiro a empregar o conceito de amor na relação entre Deus e seu povo²⁵, o qual não se limita ao tradicional sentido esponsal²⁶. É admirável como a passagem de Os 11,3-4 usa expressões de cuidado e de afabilidade materna, como no caso de “ensinar a andar e a caminhar” (v. 3), bem como em “levantar a criança junto ao rosto e alimentar” (v. 4), os quais são gestos inequívocos de cuidados maternos – este segundo, no sentido de “amamentar”, inclusive. Além disso, a radicalidade do amor e da misericórdia divina aparecem em Os 13,8, comparadas à agressividade de feras fêmeas que defendem os seus filhotes. Segundo a pesquisadora, com base em trabalhos de algumas exegetas, estas manifestações de carinho maternal atribuídas à Javé não possuem outra raiz a não ser nos atributos de Asherah e Ishtah (MATOS, 2013, p. 105-108).

²⁴ Segundo Matos (2013, p. 112), as derivações desse substantivo indicam “ter misericórdia a partir do útero”. Ferraz (2013, p. 126-127) trata desse conteúdo semântico, explicando que o adjetivo verbal “*rahum*” (“entranhável”) provém da mesma raiz empregada para designar “útero” (“*rechem*”), como também as palavras “clemência” ou “misericórdia” (“*rachamim*”).

²⁵ Matos (2013, p. 116) assume a tese de que o desenvolvimento e fortalecimento do imaginário de Javé Mãe no Deutero-Isaías tem como base o texto de Oseias.

²⁶ Grenzer (2009, p. 182) explica que, apesar de haver textos bíblicos que falam dos traços maternos de Deus, as tradições religiosas do Antigo Israel não chamam Deus diretamente de mãe, pois no imaginário do povo israelita, Deus é imaginado como parte masculina (o esposo ou amado), e Israel, a parte feminina (esposa, prostituta, amada, virgem).

Os apontamentos teológicos decorrentes desse prisma exegético feminista também são valiosos, visto que ampliam o horizonte de compreensão dos atributos paternos/maternos do Deus de Israel em seu envolvimento com o mundo. Por exemplo, a teóloga Terezinha das Neves Cota, ao apresentar as teses de Sallie McFague e Elisabeth Johnson, relembra que conceber Deus como mãe é quebrar o dualismo opressor entre Deus e o mundo (herança do dualismo grego entre corpo e espírito), visto que o Deus Pai e Mãe está envolvido com o mundo natural e toda a Criação, gerando e sustentando a vida, comprometido com a história humana, a fim de ela alcance a plenitude. A autora explica que “a grande força da analogia Deus Pai e Mãe, para a atualidade, está em sua capacidade de expressar a interdependência e a inter-relação de toda a vida com sua origem e com os demais seres” (COTA, 1999, p. 400).

Com base nos aportes desse segundo tópico da exposição, é importante salientar que os traços paternos e maternos de Deus presentes na Sagrada Escritura são nitidamente imagens da docilidade divina que transcendem o gênero, seja o masculino seja o feminino²⁷ (ou outros que possam ser considerados no escopo das várias teorias de gênero existentes hoje). Isso porque, mesmo fazendo uso da analogia para se expressar atributos como cuidado, amor e compaixão em Deus, os elementos do Transcendente superam os ditames e os limites da realidade humana (ST I, q. 4, a. 3 resp.; q. 13, a. 6 resp.).

Mesmo assim, ainda que, à primeira vista, essa via pareça levar a um empreendimento frustrado, muito pelo contrário, ele pode encaminhar o ser humano a um processo sadio não de meras idealizações (classificação, em termos de maior ou menor perfeição), mas, a partir da experiência da fé, de uma busca pela fundamentação do sentido paternal e maternal de Deus (*in Deo*)²⁸. Perceber-se-á, a partir disso, que com Jesus Cristo, Deus Encarnado e homem irmanado, o ser humano toca mais diretamente o coração de Deus, cujo nome é simplesmente “*Abbá*”, e os Seus atributos são de um Pai-maternal, misericordioso e compassivo.

²⁷ O teólogo Leonardo Boff trabalha de modo satisfatório a dimensão do feminino enquanto aspecto constitutivo da vida humana que, deslocado dos condicionamentos sociais e culturais construídos, é um caminho do ser humano para Deus. Boff explica que “contemplando o que é o feminino (no varão e na mulher) como as dimensões de vida, profundidade, mistério ternura, inferioridade e aconchego, a fé tem um encontro com Deus. [...] O feminino é uma suprema obra de Deus, porquanto somente dele e do masculino se diz que são imagem de semelhança de Deus. Em outros termos: o horizontal (expresso na história) não é capaz de conter e exprimir a totalidade do feminino. Ele se desdobra também verticalmente como abertura a um Absoluto que nós chamamos de Deus” (BOFF, 1979, p. 92).

²⁸ Segundo Cota (1999, p. 401), “caracterizar a atitude de Deus como paternal e maternal é, antes, uma afirmação da experiência que fazemos face ao milagre da existência, e não uma definição ontológica. Não é possível estabelecer nenhuma correspondência de igualdade entre a maternidade humana e a de Deus Pai e Mãe”.

1.2.3 Deus Pai e Sua relação com o ser humano na Nova Aliança

Um autor que muito contribuiu com o estudo da paternidade divina no último século foi, certamente, o exegeta Joachim Jeremias, cujos esforços se concentraram na busca dos fundamentos e dos primórdios da invocação *sui generis* de Jesus Cristo: “*Abbá*”. É notável em suas abordagens como a ideia mitológica do deus pai da humanidade, cuja mentalidade estava imbuída da autoridade incondicional e irrevogável da divindade, foi, pouco a pouco, cedendo lugar a uma dimensão mais terna do divino até se chegar ao Deus de Israel²⁹.

Jeremias (1977a, p. 12-16) explica que o fato de Javé ser honrado não como gerador faz enaltecer Sua misericórdia, pois, na qualidade de Criador, Ele é cheio de indulgência paternal frente à fraqueza dos seus filhos (cf. Sl 103,13ss). Para o autor, são nos textos proféticos que o conceito de Deus Pai adquire todo o seu sentido no Antigo Testamento, dado o acento deles no amor paternal de Deus para com Israel, seu filho primogênito. Esse acento no amor paternal de Javé tem importantes ocorrências não apenas no judaísmo palestinese, mas também no judaísmo rabínico, o mais próximo da época de Jesus³⁰, de modo que cabe aqui, antes de apresentar os detalhes da interpelação de Deus como *Abbá*, recorrer a alguns aportes com respeito a este período em especial.

Em um estudo sobre o conceito de Deus o Pai no judaísmo rabínico e seu fundo teológico específico e comum com o cristianismo, o rabino Alon Goshen-Gottstein trabalha de modo satisfatório o tema da paternidade divina, correlacionando os estudos filológicos com os históricos sob um duplo movimento hermenêutico: do entendimento exegético e histórico que alimenta as posições teológicas, e das posições teológicas que determinam a apresentação dos dados históricos e textuais. Tendo como referência o *corpus* literário tanaítico do período rabínico do judaísmo, ele apresenta metodologicamente a questão de Deus, o Pai, partindo de quatro categorias: do uso do epíteto “Pai no Céu”, dos ditos que se referem a Deus como Pai, das parábolas que apresentam Deus no papel de Pai e, por último, dos formulários litúrgicos que referenciam Deus como Pai (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 471-475).

²⁹ Jeremias (1977a, p. 11-12) afirma que para algumas culturas orientais antigas o uso da palavra “pai” para algumas divindades estava carregado de uma tonalidade particular. Em alguns hinos sumérios, como o feito a Sin, o deus Lua, e a Ea, estas entidades são exaltadas na qualidade de “pai misericordioso”.

³⁰ Schillebeeckx (p. 251-252) chama a atenção para o fato de que o AT não funcionava independentemente, mas dentro da piedade do judaísmo tardio, de modo que a experiência do Deus *Abbá* de Jesus detinha, de fato, sua singularidade, mas sem estar deslocada de uma espiritualidade judaica. Deturpar-se-ia o judaísmo da época, segundo o autor, se o mesmo fosse reduzido a duas tendências radicalmente opostas: de um lado, um puro legalismo, e de outro um fanatismo apocalíptico.

A título introdutório, Goshen-Gottstein recorda o uso circunscrito do termo Pai para Deus na literatura bíblica o qual se conserva na literatura rabínica: chamar a Deus de “Pai” é resultado da Eleição de Israel. Contudo, o epíteto em questão é uma entre outras tantas metáforas usadas pelo povo de Israel para expressar o sentimento coletivo de apreço por Deus – ou seja, não se trata de uma descrição de Deus ou algo vinculante à Sua essência ou ao Seu nome (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 475.490).

O rabino também pontua o caráter cultural das obrigações próprias de um filho ao seu pai o qual ganhou sentido religioso (à luz da Torá) na relação entre Israel e Deus. Esse fator é o que justifica o uso moderado e ideologicamente particularizado do epíteto, visto que, por se tratar do nível das obrigações, o foco da reflexão está na condição dos filhos que, mesmo diante de comportamentos inapropriados, não perdem o seu status filial (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 475-476).

Com respeito à primeira categoria elencada pelo autor, quando se fala “Pai no Céu”³¹, Deus nunca é retratado como ativo, mas passivo, o que significa que o Pai Celestial é o objeto da ação e intenção religiosas humanas para o qual os seres humanos se dirigem em escala ascendente, através de um movimento do coração para superação de uma lacuna entre eles e Deus. Segundo algumas das interpretações possíveis do rabino Urbach, a função da expressão “Pai no Céu” designa não meramente o contraste com o pai terreno, mas sobretudo, denota a distância entre os seres humanos e Deus a qual pode ser atenuada, visto que, a partir do apelo pessoal feito com confiança ao Céu, estabelece-se como que uma ponte de conexão entre o humano e o divino³² (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 477-480).

Uma obra importante dos escritos midráshicos que se aproxima um pouco da noção paterna do Novo Testamento é o *Tanna Devei Eliyahu*³³, que na literatura rabínica, traz o maior número de usos de “Pai no Céu”. Goshen-Gottstein explica que o uso comum do termo, outrora tão limitado, tornou-se sinônimo de “Deus”, descrevendo-O em sentido ativo ao se optar por

³¹ O autor explica que se trata de um epíteto exclusivo do corpus da literatura rabínica com um total de 100 ocorrências, número bem inferior a outros epítetos mais comuns como “O Santo”, “bendito seja Ele”, “*Makôm Shamayim*”, etc. usados para descrever alguma relação de Deus com o mundo. “Pai no Céu”, que indica uma proximidade, uma relação pessoal mesmo com Deus, raramente foge à regra dos padrões linguísticos e estereotipados da linguagem. Entretanto, seus poucos usos são livres e espontâneos, como “meu/teu Pai” (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 477).

³² O autor pondera que nas fontes tanaíticas não há qualquer descrição de sentimento ou de emoções associadas ao pai Celeste. Confiança e relação pessoal com Deus o Pai são acompanhadas do cumprimento das obrigações religiosas capazes de preencher a lacuna entre Israel e seu Pai Celestial (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 480).

³³ Segundo a hipótese de Shmuel Safrai, o *Tanna Devei Eliyahu* provém do círculo dos Hassidim, visto que a noção de uma relação filial próxima com Deus lhes era muito familiar, à semelhança das asserções presentes nos ensinamentos de Jesus. Entretanto, pondera Goshen-Gottstein, seria equivocado uma ligação tão direta entre cristianismo e a obra midráshica, seja pelo fator cronológico da obra, seja pela remota possibilidade de influência cristã sobre ela (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 481-482).

apartar-se da carga de distanciamento presente no elemento locativo “no Céu”. O rabino explica que a influência de personalidades individuais como o autor anônimo desse midrash e Jesus, cada um a seu modo, foram capazes de difundir e estender o uso convencional de “Pai no Céu” (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 480-483).

No tocante à segunda categoria de fontes rabínicas, o autor começa a explicitar melhor, à luz do comentário tanaítico sobre o Êxodo intitulado *Mekhiltas*, o que ele pontua no seu artigo como sendo o “sentido ativo” da paternidade de Deus. Ao inverter a ordem dos agentes, o trecho da obra em questão apresenta uma ruptura do padrão normativo de comportamento, segundo o qual é dever do filho servir ao seu pai e do servo ao seu mestre³⁴. A parábola do Rabi Ishmael, presente na mesma obra, dá melhor clareza a isso ao acrescentar a expressa vontade do pai de iluminar o caminho dos seus filhos. Ora, segundo Goshen-Gottstein, esse aspecto é marcante por aparecer, pela primeira vez, o amor (*hiba*) do pai para com o seu filho, ainda mais, justificando o comportamento à luz da paternidade divina. Assim, fica claro que o desvio se dá pela normativa do amor, através do qual Deus serve aos seus filhos (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 483-484).

Sobre a terceira categoria, as fontes rabínicas se servem ainda de parábolas para ilustrar a relação entre pai e filho³⁵ presente nos ditos. Segundo o autor, além de apresentarem o serviço do pai e o status do filho, essas parábolas também colocam em evidência o atributo divino de pedagogo, e, o mais interessante e exclusivo do gênero parábola, o cuidado e a proteção paternos de Deus. O autor ilustra essa proximidade de Deus com os seus filhos aludindo a uma parábola encontrada no supracitado comentário ao Êxodo:

E o anjo de Deus... removeu etc. R. Jada diz: este é um verso rico em seu conteúdo, sendo ecoado em muitos lugares. Para colocar em parábola, a que isso se assemelharia? A um homem que está andando pela estrada com seu filho que caminha à sua frente. Se ladrões que poderiam capturar o filho vêm pela frente, ele o tira de sua frente e o coloca atrás. Se um lobo vem por trás, ele tira de trás e o coloca na sua frente. Se os ladrões vêm pela frente e os lobos por trás, ele pega o filho em seus braços. Quando o filho começa a sofrer por causa do sol, seu pai estende o manto sobre ele. Quando está com fome, alimenta-o, quando está com sede, ele lhe dá de beber (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 485-486, tradução nossa).

³⁴ “E Deus vai à frente deles durante o dia, disse R. Yosse, o Galileu: se não tivesse escrito nas escrituras, ninguém poderia dizê-lo – como um pai carregando uma lanterna adiante seu filho e como um mestre carregando uma lanterna adiante seu servo” (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 483, tradução nossa).

³⁵ A partir de estudos anteriores, o autor agrupou essas parábolas em oito categorias: 1) Parábolas de ira e apaziguamento; 2) A competição dos irmãos; 3) Parábolas de educação e orientação; 4) O decreto do rei; 5) O rei, o filho e o pedagogo; 6) O presente do rei; 7) O filho e o servo; e 8) Parábolas de proteção e salvamento. (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 484-485).

No que se refere à quarta categoria, a despeito das dificuldades de uma anamnese histórica precisa com respeito ao uso específico do epíteto “Pai” nas orações litúrgicas judaicas³⁶, algumas pesquisas trazem informações relevantes. Na hipótese de um desenvolvimento ininterrupto das orações judaicas, defendido por Joseph Heinemann e outros, ao considerar a fórmula inicial da Oração do Senhor (“Pai-nosso”), compreende-se que se trata de uma introdução livre a uma oração tipicamente individual a qual, embora fuja dos padrões linguísticos antigos das orações públicas judaicas, não deixa de ser perfeitamente judaica³⁷ (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 486-487).

Na tradição litúrgica judaica, a proximidade de Deus repousa sobretudo na noção de realeza universal, princípio este que orienta a própria recitação solene do *Shemá*: é a memória histórica da comunidade que reconhece a Deus como seu Rei, não apenas como fonte de poder, mas de vida e redenção pela aliança. Em sentido menos relevante, a fórmula na qual Deus é mencionado como “Pai”, aparece conjuntamente ao predicado “Rei”. Trata-se da única ocorrência nas fontes tanaíticas do Talmud no qual o rabino Akiva se dirige a Deus como “nosso Pai e nosso Rei” (*Avinu Malkenu*) no texto das bênçãos (*Amida*), em nítida tentativa de demonstrar real proximidade com aquele que é Rei de Israel (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 489-490).

Ao tratar especificamente da novidade acerca de Deus o Pai nos ensinamentos de Jesus, é interessante como Goshen-Gottstein, mesmo contrastando em certos aspectos com a visão de Jeremias³⁸, mostra o sutil movimento de transição da visão judaica para a visão cristã sobre paternidade divina. O autor explica que, embora Jeremias não defenda que Jesus introduziu uma nova ideia sobre o Pai, o exegeta segue a linha de que o mestre de Nazaré deu uma nova dimensão a esta ideia, à medida que descobriu um novo senso de intimidade na presença do Pai, anteriormente desconhecida (JEREMIAS, 1974, p. 62-63). Este segundo aspecto é válido, inclusive, se consideradas as orações de Jesus, as quais não perdem suas raízes

³⁶ O autor aponta duas dificuldades: a dos textos litúrgicos serem, na sua maioria, posteriores ao período do judaísmo rabínico; e a dos limites das teorias que buscam a reconstrução do estado da oração judaica no tempo de Jesus. Com base na teoria defendida por Ezra Fleischer, de uma nova tradição litúrgica a partir do ano 70 d.C. (fixa e reativa ao evento da destruição do Templo), entende-se que seria impossível contrastar hoje o uso de “Pai”, por Jesus, das orações comuns das sinagogas de seu tempo, dado que os formulários seriam inéditos (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 486-487).

³⁷ O autor, que defende não ser razoável um juízo de superioridade do cristianismo sobre o judaísmo em torno da noção da paternidade divina, deixa claro que no exame das fórmulas da oração deve-se ater ao fato de se tratar de diferentes tradições e ênfases (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 487-488).

³⁸ O rabino reconhece a qualidade do trabalho acadêmico de Jeremias, mas pontua o limite da sua afirmação conclusiva (que lhe rendeu duras críticas por parte de outros estudiosos do judaísmo) de que o termo “*Abbá*” para se referir a Deus Pai era próprio e exclusivo da linguagem infantil (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 493).

judaicas, por exemplo, ao mencionar “venha o teu Reino”, ou ainda “fazer a vontade do Pai que está no Céu” (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 493-494).

O evangelho de Mateus dá indicativos de que Jesus, ao falar do Pai, fazia uso tanto do sentido passivo (cf. Mt 5,16; 7,21; 10,32; 12,50; 18,14) quanto do ativo (cf. Mt 6,14; 5,46-48; 18,35). Nessa linha, segundo o autor, sob um substrato linguístico comum, os ensinamentos fundamentais de Jesus introduziram novos usos do epíteto “Pai no Céu”, à medida que, em seu uso expandido, subjaz uma notável referência ao relacionamento entre comportamento interpessoal e a relação deste com o Pai, como é o caso do perdão dos pecados³⁹, que não tem qualquer paralelo na literatura tanaítica (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 493-495).

Se no judaísmo e no cristianismo existe um fundo comum com respeito a Deus Pai, como indicaram as fontes intertestamentárias, qual seria, afinal, o específico do cristianismo em termos teológicos? Goshen-Gottstein responde a isso com base em uma distinção tríplice de níveis de percepção sobre Deus Pai envolvendo as duas grandes tradições monoteístas.

O primeiro nível é o da linguagem religiosa, sob o uso das metáforas, que identifica propriamente a tradição judaica. Para o judaísmo (de qualquer época) “Pai” sempre foi uma metáfora, sem a pretensão de uma definição essencial de Deus. O segundo nível refere-se à experiência religiosa, no qual entra em jogo a fé e a consciência de uma relação pessoal com Deus. Neste nível, enquadra-se a vivência de Jesus que, mais do que ninguém, teve uma real e imediata experiência com Deus a qual permeava o seu anúncio, as suas orações e o seu ensino sobre a paternidade divina (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 496-498).

Por último, o terceiro nível é o da especulação metafísica, na qual se procura uma conceituação capaz de articular o pensamento e a linguagem em direção das verdades sobre a realidade divina. Neste nível, o autor enquadra o ensino da comunidade cristã, que, com base nos ensinamentos de Jesus e Sua experiência de vida, procura formular expressões apuradas sobre a paternidade de Deus, de modo que “Pai” é a própria definição de Deus. Depreende-se disso o ponto de divisão entre cristãos e judeus sobre Deus Pai: por se tratar não de uma mera analogia, mas de um dado de Revelação (que, inclusive, envolve a pessoa de Jesus, o Filho de Deus), emergem disso implicações diretas na relação entre Deus e o ser humano – a filiação (GOSHEN-GOTTSTEIN, 2001, p. 497.498-499.500.501).

³⁹ Sem dúvidas, a parábola do Pai Misericordioso (Lc 15,11-32) é o caso mais evidente, pois, traz consigo aquele sentido ativo do pai, já mencionado pelo rabino, o qual incide na inversão do papel social entre pai e filho por amor. Note-se a quebra de padrão social: “o filho, que decide voltar, ensaia uma fala ao seu pai, já disposto a viver como seu servo. O pai, por sua vez, ao invés de esperar aquele filho aproximar-se e explicar-se, corre ao seu encontro, rompendo o imperativo social de uma honra paterna ferida que devesse ser reparada pelo filho” (MORAES; SOUZA; BIANCÃO, 2022, p. 60).

Com esses aportes embasados nas fontes intertestamentárias, torna-se possível apreender com uma maior clareza o sentido amplo da paternidade de Deus que Jesus de Nazaré transmitiu e imprimiu nos seus discípulos. Olhando para o conjunto do Novo Testamento, o uso do epíteto Pai (“*pater*”) em sentido religioso excede em muito o uso no âmbito secular: 245 vezes e 157 vezes, respectivamente (HOFIUS, 2000, p. 1504), o que sugere fidelidade conceitual e uma notável familiaridade das comunidades cristãs com relação a essa forma aproximada (e, de certa forma, inovada) de interpelação a Deus que fora transmitida pelo Mestre de Nazaré, como indica Rm 8,15 e Gl 4,6 (JEREMIAS, 1977b, p. 61-62; 1977a, p. 21).

Para tratar desses aspectos que vêm à tona no NT, Jeremias parte da análise da palavra “*Abbá*”, que era incomum no universo religioso judaico. Segundo o exegeta, que defende ser ela *ipsissima vox* de Jesus devido à sua rara incidência em comparação às variantes gregas “*ho pater*” e “*pater mou*”, essa palavra aramaica carrega o caráter tanto nominativo (*status emphaticus*) quanto invocativo dessas variantes (JEREMIAS, 1977a, p. 21). Para considerações mais apuradas sobre o Deus *Abbá* de Jesus, é mister tratar da questão, primeiramente, em dois aspectos (conforme abordagem da próprio Jeremias): “Pai” enquanto um título para Deus nos ensinamentos de Jesus, e “Pai” enquanto o destinatário das orações de Jesus.

Com respeito ao primeiro aspecto, Jeremias parte dos dados do NT com relação ao nome “Pai”, usado por Jesus nos evangelhos como propriamente uma designação para “Deus”, indicando que houve uma tendência crescente na tradição de introduzir este título nos Seus ensinamentos⁴⁰. Os evangelhos de Mateus e João são os que mais se destacam, visto que as frequentes ocorrências de “*ho pater*” nos textos inspirados indicam, segundo Jeremias, que o primeiro serviu claramente a um propósito catequético, e o segundo para a definição do nome de Deus (JEREMIAS, 1974, p. 32-35).

Outro fator a ser considerado nos evangelhos é o significado que o título “Pai” atribuído a Deus encontra nas variantes “vosso Pai” e “meu Pai”. Analisando as passagens bíblicas com relação a “vosso Pai”, Jeremias sustenta que o termo remonta acuradamente ao ensino de Jesus, com incidências no entendimento da Sua relação filial com Deus. Segundo o exegeta, com base nas passagens evangélicas, em nenhum momento estão inclusas pessoas de fora do círculo dos discípulos, com exceção das vezes em que são empregadas parábolas ou metáforas. Seguindo o mesmo entendimento profético sobre a paternidade de Deus com Israel, compreende-se que Deus mostra-se Pai dos discípulos perdoando-os, visitando-os com a sua

⁴⁰ Com exceção das vezes em que nos evangelhos Jesus se dirige diretamente a Deus em oração (1 caso em Mc, 6 em Lc, 5 em Mt e 9 em Jo), Jeremias aponta que no evangelho segundo João existe um número expressivo de 100 ocorrências (JEREMIAS, 1974, p. 29-30).

ternura e cuidado, preparando-lhes a sua salvação. Trata-se, aqui, da bondade paterna de Deus que se expressa em eventos escatológicos (JEREMIAS, 1974, p. 38-43).

Com relação a “meu Pai”, as inferências apontadas por Jeremias vão na linha da conservação de uma estrutura própria do universo linguístico semítico, o que descartaria alguma influência oriunda do misticismo helenístico ou gnóstico (JEREMIAS, 1974, p. 46-48). Na análise do exegeta, a autenticidade da passagem de Mt 11,27 e seu paralelo Lc 22,29 (como também a correspondência com Jo 10,15) é mais bem visualizada quando relida à luz da descrição da relação de conhecimento mútuo existente entre pai e filho na esfera social⁴¹. Comparando com passagens comuns no terceiro livro de Henoc, Jeremias argumenta que a expressão de Jesus “meu pai” traz o forte caráter de uma revelação única que Lhe fora concedida (JEREMIAS, 1977a, p. 29-31).

Divergindo da posição do rabino Goshen-Gottstein, nota-se que Jeremias reconhece nos evangelhos dados suficientes que sustentam que Jesus detinha uma experiência não apenas íntima, mas única com o Seu *Abbá*, na qualidade de quem carrega uma missão. Jesus explicava em suas pregações públicas a natureza e ação de Deus em parábolas, e ao dizer “meu Pai”, tratava-se de uma palavra de cunho revelador sem precedentes na literatura rabínica, pelo menos, quando associada ao conteúdo do Evangelho⁴² (JEREMIAS, 1974, p. 53-54).

Com relação ao segundo aspecto, Jeremias sustenta que o contexto das orações de Jesus detém um caráter revelador maior no tocante à Sua relação com o Pai – naquela mesma linha de raciocínio de Geffré, da passagem da mera designação para a invocação (GEFFRÉ, 1989, p. 174-175). Na análise de Jeremias, todos os estratos da tradição bíblica do NT são concordes no modo como Jesus se dirigia a Deus como a Seu “Pai” (15 vezes, com exceção do grito na cruz, quando são tomados versos do Sl 21/22). Além disso, a permanência da palavra aramaica “ܐܒܝ” (e seu equivalente “ἄββᾱ”) entre comunidades falantes do grego vernáculo não teria outro sentido senão a conservação da singular forma de orar do seu Mestre (JEREMIAS, 1974, p. 54-55).

⁴¹ Na ótica dessa relação, o autor sustenta que, em termos bem explícitos, Jesus interpreta o tema “tudo me foi entregue por meu Pai” do seguinte modo: “como um pai que, pessoalmente, dedica-se a explicar as letras da Torah para o seu filho, como um pai que inicia um filho nos segredos bem preservados do seu ofício, assim Deus transmitiu para mim a revelação de Si mesmo, e, portanto, somente eu posso transmitir aos outros o real conhecimento de Deus (JEREMIAS, 1974, p. 51, tradução nossa).

⁴² Mesmo que o modo de Jesus se dirigir a Deus seja natural, com simplicidade e, por isso, divergente da formalidade litúrgica judaica, Schillebeeckx (2008, p. 249-254.259) pondera que tais elementos não seriam suficientes para deduzir uma consciência transcendente da filiação de Jesus. Isso implica que o *logion* com respeito à Sua condição de Filho de Deus está, também, associado à lembrança de Sua missão profética e à Sua glorificação na Ressurreição. Apartado da relação entre Sua pessoa e a Sua vivência, o vocativo pouco ou nada teria de relevância para se falar do Jesus da fé, pois a experiência com Seu Pai se revelou como fonte da própria natureza de sua mensagem e praxe.

Vale pontuar que a palavra “*Abbá*” é significativa do ponto de vista filológico: trata-se de uma forma exclamatória, sem sufixos possessivos, formulada, segundo o exegeta, identicamente à palavra “*imma*”, que é usada para se dirigir carinhosamente à mãe (“mamãe”). Jeremias sustenta que a forma “*abba*” (“papai”) deriva, pois, da linguagem infantil⁴³, e corrobora a sua afirmação, argumentando com alguns exemplos de usos no período pré-cristão e em alguns casos presentes na própria cultura semítica (JEREMIAS, 1974, p. 57-59).

Era comum, por exemplo, dirigir-se respeitosamente a um homem idoso como “*abba*”, ou mesmo crianças mais crescidas, ao seu próprio pai, de modo mais corriqueiro com a variante “*abhi*” (“meu pai”), que aparece também em passagens da literatura tanaítica. No Talmud faz-se alusão clara a esta linguagem mais terna na primeira infância⁴⁴: “quando uma criança experimenta o gosto do trigo (isto é, quando é desmamada) ela aprende a dizer *abba* e *imma*” (JEREMIAS, 1974, p. 59, tradução nossa). Além disso, alguns Padres da Igreja, como João Crisóstomo, Teodoro de Mopsuéstia e Teodoreto de Ciro, todos nascidos de famílias abastadas de Antioquia, testemunharam o modo carinhoso das crianças chamarem os próprios pais de “*abbá*” (JEREMIAS, 1974, p. 59-60).

Há, ainda, um dado importante no âmbito da invocação que é marcante para a comunidade de fé e que revela uma nova relação com o Deus da promessa abraâmica: o “Pai-nosso”. Nesta oração ensinada por Jesus, cujo conteúdo traz conscritas Sua mensagem e praxe, Ele concede aos seus discípulos entrarem em comunhão com aquele Pai bondoso que Ele deu a conhecer através da Boa Nova do Evangelho e do Reino de Deus, sem qualquer formalismo ou receio oriundos da proeminente religião judaica. Segundo Jeremias, Jesus, seguindo o costume do judaísmo da Sua época na qualidade de um rabi, além de introduzir os Seus discípulos numa prática particular de oração, partilha com eles o Seu relacionamento com o Pai⁴⁵ (JEREMIAS, 1974, p. 63). No entendimento do exegeta,

⁴³ O próprio Jeremias reconhece que foi precipitado no início de seus estudos ao afirmar que “*abbá*” se tratava exclusivamente do balbúcio de uma criança, tanto que em suas obras ele propõe a tradução “Pai querido” como sendo a mais apropriada à gama de usos da época e ao sentido empregado por Jesus. Os exemplos que seguem clarificam o uso mais estendido dessa palavra a qual se tornou mais popular do que “*abhi*”, que era usada até o séc. 2 d.C (JEREMIAS, 1977a, p. 24).

⁴⁴ Jeremias apresenta, ainda, outra passagem interessante da literatura judaica tardia (final do séc. I) sobre Hanin há-Nehba, famoso por seu sucesso em orações para pedir chuva. Hanin faz um apelo à misericórdia de Deus com a linguagem infantil, referindo-se ao “Senhor do universo” como *abbá*: “Quando o mundo precisava de chuva, nossos mestres tinham o costume de lhe mandar as crianças das escolas, que se agarravam ao seu manto e imploravam: *Abbá, abbá habh lan mitra*: papai, papai, dá-nos a chuva’. E ele lhe (a Deus) dizia: ‘Senhor do universo, concede-nos (a chuva) em vista destes que não sabem ainda distinguir entre um *abbá* que tem o poder de dar a chuva e um *abbá* que não o tem’” (JEREMIAS, 1977a, p. 22).

⁴⁵ É digno de destaque aqui o fato de “*Abbá*” carregar o status de palavra santa, por se tratar justamente do nome de Deus. Não é à toa, conforme análise de Jeremias, que em Mt 23,9 Jesus apresenta certa restrição ao uso da palavra, pois a interpelação “*Abbá*” para aqueles a quem Ele deu o conhecimento do “Pai querido” é digna de respeito (JEREMIAS, 1977b, p. 109).

Esta invocação *Abbá*, pronunciada pelos discípulos, é uma participação na revelação, é a escatologia realizada. É a presença do reino já aqui, atualmente. É cumprimento, concedido por antecipação, da promessa: “Eu serei o seu pai eles serão meus filhos. Todos eles serão chamados filhos do Deus vivo” (Jubileus 1,24s). É assim que Paulo compreendia esta invocação quando dizia, por duas vezes, que a repetição da palavra *Abbá* era a prova de que um cristão entrava na posse da filiação e do Espírito (Rm 8,15; Gl 4,6) (JEREMIAS, 1977a, p. 34).

Note-se que o Pai-nosso, não só pelo epíteto empregado (“Pai”), mas pelo seu conteúdo de Revelação, acaba se tornando como que a “marca registrada de Jesus” que melhor identifica o *ethos* cristão. Ele, que em nenhuma perícopes dos evangelhos se dirige a Deus a não ser na condição de filho, espera que os seus discípulos e interlocutores apreendam no seu modo de orar, nos seus gestos de fraternidade e nos seus ensinamentos sobre o Reino de Deus, a essência amorosa Daquela que outrora era o inominável “YHWH”.

1.3 A filiação divina como Mistério revelador do Pai

Diferentes períodos históricos denotam diferentes abordagens, como também diferentes consciências com relação aos fundamentos da doutrina cristã. Para bem situar o tema desta pesquisa com o *status quaestionis* da paternidade divina no campo da ciência teológica, torna-se necessária, também, uma exposição, ainda que sumária, sobre como a questão da paternidade de Deus foi abordada e desenvolvida na teologia cristã, especialmente na tradição ocidental. Além disso, tendo em vista que a revelação de Deus Pai se tornou conhecida na pessoa do Filho, é indispensável alguns apontamentos sobre o tema da filiação divina de Jesus Cristo no contexto do Mistério Trinitário.

Numa visão panorâmica sobre o desenvolvimento teológico com respeito a Deus Pai, é correto afirmar que o que se tem de mais consistente a este respeito foi fruto de um processo de construção identitária da fé cristã, ocorrido principalmente no período da Patrística o qual compreende os primeiros oito séculos da era cristã⁴⁶. Pikaza (1988, p. 650) recorda que “Filho e Pai se vinculam mutuamente em mistério primordial (eternidade) e em economia salvífica (Páscoa)”, e isso foi aprofundado de modo formidável nesse período. Ainda que tradição oriental e ocidental deem enfoques diferentes ao tratar da paternidade divina e trinitária, para ambas, Deus é, antes de tudo, Monarquia paterna (PIKAZA, 1988, p. 650-651).

⁴⁶ Há alguns escritos patrísticos no campo da espiritualidade que também se ocuparam do tema da paternidade, não como exposição dogmática, mas como tratados sobre a oração. Tertuliano, Cipriano e Orígenes, por exemplo, refletiram sobre cada uma das petições contidas a Oração do Senhor, especialmente, da invocação inicial “Pai nosso”.

1.3.1 O itinerário histórico da Teologia sobre Deus Pai na Tradição

O Novo Testamento, mais especificamente os evangelhos, é inequivocadamente, a fonte primária na qual a comunidade cristã já elaborava o seu discurso com respeito a quem era Deus (o Pai), mas também quem era o mestre Jesus: o Filho de Deus⁴⁷. Esse dado de Revelação, no entendimento de Borriello (2003, p. 824), constituiu o problema dogmático mais difícil nos primeiros séculos da Igreja, dado que urgiu a necessidade de “explicar”, dentro de um monoteísmo herdado do judaísmo, a divindade do Cristo enquanto pessoa distinta de Deus. O autor recorda que a razão de tal desafio é que, ao revelar a identidade de Deus como Seu Pai, Jesus insere essa revelação no mistério, ainda mais inacessível, da Trindade.

Bruno Forte é um autor que trabalha com engenho o tema da Trindade em consonância com a da Economia da Salvação. O teólogo discorre em sua obra *“A Trindade como História”* sobre quatro aspectos da confissão trinitária no tempo que são didaticamente úteis para este tópico da exposição. São eles: Trindade “narrada”, Trindade “contestada”, Trindade “professada” e Trindade “racionalizada”.

O primeiro aspecto se refere à proclamação do evento pascal, contado como história trinitária. Forte explica que a confissão de Jesus como Senhor e Cristo (cf. At 2,36) carrega a narrativa histórica não apenas acerca do Filho, que se humilhou e ressurgiu à vida, mas também do Pai, que O entrega e Lhe dá a vida nova, e do Espírito, que é derramado em plenitude na Vitória Pascal. É interessante que, em consonância com a admissão dos candidatos ao batismo, o relato trinitário vai assumindo a forma de símbolo da fé⁴⁸, que por sua vez é proclamado em contexto celebrativo. Considerando o sentido da vida nova que se assume no batismo, a narração e a confissão salvífica estão implicadas uma na outra, visto que introduzem na vida divina aqueles que acolheram essa fé trinitária (FORTE, 1987, p. 58-60).

O segundo aspecto diz respeito às reações contrárias que foram despertadas pelo escândalo da concepção de um Deus trinitário, seja no mundo pagão, seja no mundo judeu.

⁴⁷ Essa designação é crucial na Revelação, visto que, além de tratar da relação entre Jesus Cristo e Deus Pai, reforça o caráter identitário dos cristãos. Makenzie (1983, p. 351) explica que “no NT, ‘Filho de Deus’ é mais um título soteriológico do que metafísico. A relação única de Jesus, Filho de Deus, com o Pai o torna capaz de ser mediador entre o Pai e a humanidade e dá aos seus atos salvíficos e à sua intercessão uma eficácia única. Se ele não fosse o Filho, seria impensável que os homens recebessem a adoção que ele confere e que significa uma união com Deus muito mais íntima do que a adoção de Israel no AT. Se ele não fosse o Filho, o Pai não poderia ter com ele o amor que torna aceitável o sacrifício de si”.

⁴⁸ Sesboüé (2015, p. 68-74) recorda que o Símbolo da Fé possui duas grandes funções: a confessional e a doutrinal. A primeira tinha nas origens uma aplicação no rito batismal, servindo como elemento de conscientização da própria identidade da comunidade de fé. A segunda, servindo-se de fórmulas, evoca o conteúdo professado no Símbolo através do Credo (Romano ou Niceno-constantinopolitano). Com respeito ao Pai, ocupa-se o primeiro artigo: “Creio em (um só) Deus, Pai Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra, (de todas as coisas visíveis e invisíveis)”.

Forte explica que, frente ao judaísmo (de rigoroso monoteísmo), a transcendência doxológica e escatológica de Javé parecia ameaçada tanto pela singular relação de Jesus com Deus, a quem chamava de Pai, quanto pelo anúncio pascal segundo o qual n'Ele se cumpria a plenitude dos tempos com o evento de Sua morte e ressurreição. O mundo greco-helenístico, por sua vez, não se limitando a defender a alteridade divina e a inexaurível excedência da promessa em relação ao presente, opôs-se à concepção histórica e divina oriundas do cristianismo. A ideia cristã do devir histórico, orientado para o cumprimento da glória prometida, se opõe radicalmente à concepção grega do eterno retorno do idêntico no quadro da ordem cósmica; e o relato da história de Deus com os seres humanos, que faz deles sujeitos desta história, se opõe à visão grega do homem determinado pelo ritmo da natureza. Para qualquer das duas culturas, pontua o teólogo, está presente uma mesma “pia” objeção da salvaguarda do Uno divino transcendente⁴⁹ (FORTE, 1987, p. 60-63).

O terceiro aspecto se mostra como uma clara reação à mencionada contestação da Trindade e à uma concepção mundana do Absoluto: recorrendo à profissão dogmática, procurou-se deixar explícitas a veiculação entre a experiência vivida e a liturgicamente celebrada do mistério. Forte pontua que a defesa da ortodoxia não se tratou de uma mera teoria abstrata sobre Deus (*mysterium logicum*), pois era de ordem soteriológica (*mysterium salutis*), a qual depende tanto da Revelação da Trindade na história, quanto da divindade das três pessoas. As duas grandes intervenções para definição do dogma trinitário foram os Concílio de Niceia (325) e de Constantinopla (381), os quais foram precisos na terminologia: o Filho é gerado da mesma substância (*homooúsios*) divina que o Pai, consistindo assim, a absoluta identidade de essência do Cristo com o único e verdadeiro Deus. Na identificação do Espírito Santo, fica claramente professada a paridade e alteridade dos Três no plano do ser divino: o Espírito procede do Pai, com mesmo direito à adoração em união com o Pai e o Filho – *mía oisía, treis hypostáseis / una natura, tres personae* (FORTE, 1987, p. 63-67).

O quarto aspecto compreende o aprofundamento teológico da fé trinitária, o qual, em suas diferentes abordagens e especulações acerca do mistério, mostra-se em sintonia com o pensamento de cada época. No entendimento de Forte, no mundo antigo e medieval, o tema da Trindade é “raciocinada” no horizonte do primado do ser ou da objetividade, e teve como grandes sistematizadores dessa tendência os teólogos ocidentais Agostinho e Tomás de Aquino.

⁴⁹ Comentando sobre a esses aspectos da confissão trinitária no tempo, o teólogo Santabárbara (1997, p. 175-178) recorda as correntes interpretativas errôneas do dogma trinitário que surgiram em meio a este clima de contestações: o triteísmo (três realidades independentes em Deus), o modalismo (o Deus único que se revelou em três modos distintos) e o subordinacionismo (Filho e Espírito são criaturas distintas do Pai, o único que é divino).

O Padre latino aplicou o seu rico cabedal teórico para “explicar” que Pai, Filho e Espírito Santo são de uma única e mesma substância ou essência: partindo da unicidade das Pessoas divinas, ele as distingue pela via das relações e da analogia psicológica (o Pai gera o Filho-Verbo por via de conhecimento, e, amando-o, com ele espira o Espírito Santo por via de vontade). O Doutor Angélico, também tendo como ponto de partida a unicidade e unidade do ser divino, concilia genialmente a revelação cristã com a filosofia aristotélica, elaborando especulativamente Agostinho⁵⁰ segundo a sucessão de conceitos de essência divina e das processões, relações, pessoas e missões (FORTE, 1987, p. 67-72).

Eis que no período que compreende as épocas moderna e contemporânea, a abordagem já se dará no horizonte do primado da subjetividade. Desse período da “descoberta” do sujeito, Forte destaca a corrente filosófica do idealismo alemão, mais especificamente o filósofo Hegel, como expoente de uma nova leitura do mistério Trinitário: “é o conceito de Deus como Espírito, como sujeito absoluto, vivo no processo dialético de autodiferenciação e auto-identificação que explica a origem interna das diferenças em Deus” (FORTE, 1987, p. 75). Trazendo novamente Deus no cenário da história, Hegel sustenta que Deus, sendo espírito, é processo vital, dinamismo, e o Cristo, narração da história do Absoluto (FORTE, 1987, p. 67.74-78). No campo da Teologia, Barth recusa a redução hegeliana do Absoluto por julgá-la uma indébita absolutização do ato da razão, e propõe uma história em Deus a partir da revelação, na qual Ele é “o Revelador, a Revelação e o Revelado: na única revelação do senhorio divino Deus se oculta, se revela e se comunica” (FORTE, 1987, p. 77).

Ainda no horizonte da subjetividade, desenvolve-se em sua fase mais recente o horizonte da atenção implícita à circularidade hermenêutica entre sujeito e objeto, vinculada ao emergir da consciência histórica. Tais intuições remontam da tradição dos Padres gregos, cujo ponto de partida era a Trindade das Pessoas divinas tal como atestada pela economia da salvação. Nesse sentido, explica Forte, “a unidade divina é explicada como unidade do princípio, unidade dinâmica da vida que dele dimana e a ele retorna: o princípio, a fonte eterna da divindade é o Pai” (FORTE, 1987, p. 78). O movimento eterno que emana desse dinamismo era chamado “pericorese”, e não se dá no processo temporal, embora tal unidade, perfeitamente unidade e distinta, se revele pelas missões do Filho e do Espírito. Na visão do autor, nesta leitura

⁵⁰ Embora se reconheça a brilhante atuação dos dois santos doutores, Forte chama a atenção para o fato de que a racionalização do dogma sob o fascínio da preservação do Uno e Sua Unidade no período antigo e escolástico acabava por enfraquecer a atenção à história da salvação, de modo concreto, para com o agir próprio de cada uma das Pessoas divinas. Isso acarretou uma essencialização da teologia trinitária, que tornava matéria mais da metafísica do que da reflexão crente da carta salvífica e existencial, própria do testemunho pascal e da celebração litúrgica do mistério (FORTE, 1987, p. 69-70.72-74).

da imanência e da transcendência (subjatividade humana e objetividade divina) afirma-se simultaneamente a alteridade e a comunhão das Pessoas em Deus e do Deus trinitário com o mundo (FORTE, 1987, p. 67.78-79).

Na Idade Média, esta noção de circularidade influenciou o pensamento de Joaquim de Fiore, que soube pensar historicamente a Trindade e trinitariamente a história. Em suas asserções, o abade calabrés fez uma interessante ligação das pessoas da Trindade com o que ele chama de “estados” da história da salvação (“três tempos à semelhança das três pessoas” / “três estados do mundo em razão das três Pessoas da divindade”). Na leitura de Forte, essa concepção trouxe a grandiosa conexão do existir humano à suas raízes eternas, concebendo a história não como algo suspenso do nada ou condenado, mas num movimento de vida que vem de algo para além da história: do proceder das pessoas divinas. O problema desse pensamento de Fiore, explica o teólogo, foi que a sua leitura dava margem a um devir temporal que absorveria a Trindade numa espécie de fazer-se divino, de modo que, a história, na função de verificadora e intérprete do dogma, deixaria a Trindade em função dela (FORTE, 1987, p. 80-83).

Aproveitando a contribuição de Fiore dessa volta à história no pensamento da Trindade a qual fez descobrir Sua força salvífica existencial, encontra-se alinhado com o espírito moderno o pensamento de Moltmann, que evitou tanto o pensamento objetivante (a ideia de substância suprema) quanto subjetivante (ideia do sujeito absoluto) de Deus. Moltmann trabalha com o tema da “paixão de Deus” e o da “história do Filho”, como sendo lugares da economia a partir dos quais é possível se debruçar sobre a imanência do Mistério: ao aprofundar as *opera Trinitatis ad extra*, aprofunda-se as correspondentes *opera Trinitatis ad intra*). Reconhecendo os limites do pensamento de Moltmann, Forte destaca que,

O que permanece válido da tentativa de Moltmann é o esforço de pensar por relações e por via de comunhão a partir da doutrina trinitária “a relação do homem com Deus, com os outros homens e com o gênero humano, como também a comunhão com toda a criação”. Depara-se nos assim justificadamente a Trindade não como um teorema celeste, mas como uma história divina de amor e de liberdade, que suscita e transmite, como por contágio, a liberdade ao amor. Na comunhão libertada e libertadora do amor se realiza a imagem menos infiel da vida trinitária, a aurora do Reino de Deus. (FORTE, 1987, p. 86).

De tudo o que foi exposto neste tópico, fica evidente como a reflexão acerca da paternidade do Deus de Jesus Cristo foi encarada, por um período considerável de treze séculos, como um aspecto da fé trinitária, cujo destaque advinha das sucessivas apologias da Igreja para salvaguardar a tradição monoteísta a respeito da unicidade divina. Em grande parte, isso foi

condicionado pelo próprio caminho metodológico de se partir majoritariamente da unidade de Deus, para depois interrogar sobre a Trindade, o que, claramente, depois de Fiore e, sobretudo na modernidade, foi invertido. De qualquer maneira, como bem apresenta Forte, pensar a Trindade não apenas *na* história, mas também *como* história, é considerar a dupla exigência despertada na humanidade a partir do evento pascal, suprema revelação do mistério: a exigência teológica de conhecer Aquele que amou o ser humano por primeiro, e a exigência antropológica de conhecer n'Ele e no seu amor o ser humano, o sentido da vida e da história (FORTE, 1987, p. 84.89-91).

1.3.2 O Pai, como princípio fontal e de autocomunicação na Trindade

Na teologia de Rahner, que já carrega o *aggiornamento* teológico próprio do Concílio Vaticano II, Deus Pai ganha um considerável destaque, visto que o teólogo alemão tem uma especial preocupação em apresentar o Mistério Santo dentro “da aplicação do princípio que vai da antropocentricidade à Revelação” (MONDIN, 2003, p. 511). Tal pressuposto antropocêntrico aplicado, de modo particular, ao Mistério trinitário, traz à tona a sensibilidade de Rahner de um acesso à doutrina trinitária que não se limite à uma realidade exprimível pela formulação doutrinal, mas como algo que ocorre nos seres humanos, via experiência histórica de fé e de salvação. Nessa perspectiva, Rahner, em seu ensaio *Osservazioni sul trattato De Trinitate*, formula⁵¹ o mistério trinitário da seguinte maneira:

O Deus uno participa a si mesmo como absoluta auto-expressão e absoluto dono do amor. Sua comunicação agora (esse é o mistério absoluto, revelado somente em Cristo) é verdadeiramente autocomunicação, vale dizer: Deus não apenas participa a “si mesmo”, criando e dando realidades finitas, por meio de sua onipotente causalidade eficiente, mas sim, em uma causalidade quase formal, dá, verdadeiramente e no sentido mais estrito da palavra, a si mesmo. Essa autoparticipação de Deus a nós, todavia, segundo o testemunho das Escrituras, tem um tríplice aspecto... E esse tríplice aspecto não deve ser concebido, na dimensão da comunicação, como puro desdobramento verbal de uma comunicação diferente em si mesma. Mas, na dimensão da economia da salvação, essa diferença é verdadeiramente “real”: o princípio da autoparticipação de Deus, sua “existência” que se desvela radicalmente e se exprime, sua aceitação, operada por ele mesmo, não são simples e indistintamente “a mesma coisa”, só que designada com palavras diversas. Em outros termos: o Pai, a Palavra (Filho) e o Espírito (na medida em que todas essas palavras são e devem ser infinitamente insuficientes) denotam, segundo a consciência da experiência de fé, como é testemunhada pela Escritura, uma

⁵¹ Essa formulação de Rahner é o desdobramento do seu famoso axioma fundamental da Teologia trinitária “a Trindade ‘econômica’ ou histórico-salvífica é a Trindade Imanente” (RAHNER, 2015, p. 168).

verdadeira diferença, uma dupla realidade comunicada no interior dessa participação de si mesmo (*In* MONDIN, 2003, p. 526-527).

Segundo Lavall (1986, p. 195), em Rahner, a doutrina sobre Deus e sua autocomunicação é considerada o ponto de partida e o ponto de chegada da reflexão sobre a fé, pois há de se considerar ao lado da história da revelação e da salvação, a essência transcendental do ser humano. Ao tratar da unidade entre auto-experiência e a experiência de Deus, o autor explica que se trata da compreensão humana de que, mesmo que na auto-experiência o ser humano se perceba finito (e deste modo, distinto de um Outro, infinito, a quem chama “Deus”), ele, por esta sua condição transcendental de possibilidade, já manifesta sua abertura originária ao Absoluto (LAVALL, 1983, p. 197).

A unidade dessas experiências repousa no fato de que, sem experiência de Deus, não é possível uma experiência de si, pois, no entender de Rahner, se o ser humano é por natureza um ser histórico e “ouvinte da Palavra”, Deus eventualmente se faz história para atingi-lo em forma de palavra humana. Desse modo, o sujeito histórico (“*finitum capax infiniti*”) que O reconhece como Criador e que O experiencia pela redenção em Seu Filho, corresponde à sua qualidade de ser autotranscendente. Lavall pontua que Rahner quer com esse raciocínio superar o extrinsecismo da Revelação nos confrontos da existência humana (LAVALL, 1983, p. 198.202).

É a partir desse ponto da teologia antropocêntrica de Rahner que o entendimento sobre a relação do ser humano com Deus Pai se mostra profundamente mistagógico e ganha novo vigor: o “Mistério Santo” (que para Rahner é a designação e qualidade que a palavra “Deus” procura exprimir), em Sua autocomunicação na pessoa do Filho e do Espírito Santo, passa a ser conhecido e invocado como Pai. Segundo Lavall “na síntese do momento apofático com o momento catafático da experiência religiosa, Deus, na sua transcendência, se dá como Absoluto e, na imanência da sua autocomunicação amorosa, se diz como Pai” (LAVALL, 1986, p. 200). Sendo assim,

Só o nome "Pai" pode manifestar a novidade do Deus de Jesus Cristo. De tal modo a Encarnação trouxe, por meio do Verbo, a revelação de Deus Pai que, quando o Cristo se revelou aos homens como Filho de Deus, não fez outra coisa senão revelar o mistério do Pai, qual princípio sem princípio da realidade divina, em sua inefável monarquia, ao qual ele chamou propriamente com o nome de "Deus" (LAVALL, 1986, p. 203).

Considerando, ademais, que o Deus cristão é Uno e Trino, reconhecido e enunciado em sua Personalidade, afinal, o vocativo “Deus” (*Theós*) se refere natural e imediatamente a

quem? Para Rahner, o termo é significativo somente para o Pai⁵², pois, mesmo no âmbito de uma Teologia natural no qual Deus não seja conhecido temática e explicitamente como “Pai” (tampouco como Trindade), trata-se do mesmo Deus auto-comunicante pela Criação, ao qual os sujeitos se orientam (LAVALL, 1987, p. 206-208.211-217).

Decorre disso que, sendo o Pai o Mistério Santo, cuja monarquia divina se conserva mesmo com o dar de Si na absoluta autocomunicação no Filho mediante o Espírito Santo (RAHNER, 2015, p. 169), Ele se mostra como princípio fontal na Trindade. No entendimento de Lavall, Cristo tem papel fundamental como indicador do Mistério, pois “na identificação do termo ‘Deus’ com o ‘Pai’ e na afirmação da monarquia do Pai, Jesus expressou a última e mais originária compreensão de Deus e o último e mais originário relacionamento do homem para com o Mistério Absoluto” (LAVALL, 1987, p. 204). Assim, do ponto de vista ontológico, há desdobramentos da condição filial de Jesus na existência humana que não podem ser desconsiderados.

1.3.3 Jesus, o Filho Unigênito de Deus

Fala-se comumente na Teologia cristã sobre o ato sacrificial redentor do Cristo como sendo o meio pelo qual a humanidade é salva. Tal imagem de expiação que, em nítida comparação com a vítima imolada no altar do Templo de Jerusalém, já aparece em contexto bíblico (por exemplo, em Mc 14,22-25 par.; Rm 3,25; 1Cor 5,7; 15,3; 1Jo 4,10 e, especialmente, em toda carta aos Hebreus), ganha ressonâncias na Patrística.

Špidlík explica que, embora a noção sacrificial da morte de Jesus não seja uniforme entre os autores desse período, a soteriologia patrística se aplica em desenvolver a perspectiva cristológica do NT, colocando a morte de Jesus acima de qualquer outro meio de expiação dos pecados. Destaque desse período, principalmente entre os Padres latinos, é o acento dado à livre aceitação da morte por Jesus, na qual Ele, Santo, suporta a condenação e carrega sobre Si o peso dos pecados de toda a humanidade, na lógica do martírio assumido pelos seus. Špidlík pontua, ainda, que Agostinho, em seu conceito mais espiritual de sacrifício, insere o aspecto da ação reconciliadora de Deus para com a humanidade, definindo, como outros autores, o sacrifício enquanto ato de amor (ŠPIDLÍK, 2002, p. 557-558).

⁵² Essa tese de Rahner, explica Lavall (1987, p. 209-211), foi motivo de muitas objeções, principalmente pelo fato de haver no Novo Testamento o emprego do termo *Theós* ao Filho. O teólogo jesuíta responde a isso pontuando que o termo nunca aparece como sujeito aplicado a Cristo sem outro adendo, mas como predicado genérico, capaz de fazer a devida distinção das Pessoas divinas, como por exemplo “Deus” (*Theós*) e “Senhor” (*Kyrios*).

No contexto de uma visão pós-moderna, seguindo o mesmo pressuposto antropológico adotado por Rahner, algumas indagações são inevitáveis: como ler a atuação do Filho na Redenção da humanidade? Será que a ideia de sacrifício expiatório por ordem do Pai comunica satisfatoriamente o Mistério Redentor do Filho e Sua identidade para as pessoas no tempo hodierno? Sobre esta última, é pouco provável que sim, haja vista a visão de mundo dos homens e mulheres desse século, bem como o lugar periférico que a fé ocupa na sociedade, o que, demanda, frente a este entrave cristológico, a adoção de uma hermenêutica teológica adequada.

Ratzinger que, segundo Hilberath e Schneider, há anos já havia criticado a adoção da ideia extraordinariamente grosseria da teologia expiatória de Anselmo da Cantuária⁵³, fala da necessária “virada de relações” no NT, afirmando que

Não é o homem que vai a Deus e lhe leva um dom compensatório, mas é Deus que vem ao homem para oferecer-lhe um dom [...]. O NT não diz que os homens reconciliam a Deus [...], mas, pelo contrário, que Deus, em Cristo reconciliou o mundo consigo (RATZINGER *In* HILBERATH; SCHNEIDER, 1993, p. 806).

Durrwell, também assinala para o contrassenso de se conceber a ideia de uma entrega gratuita do Filho pelo Pai por amor a qual inclui até os culpados da Sua morte: se Deus é Amor (1Jo 4,16), seria uma clara negação de Si (uma perversão do Seu amor paterno, mesmo) comparar a entrega divina com a entrega feita pelos Seus algozes. O autor explica que, sendo ação própria do Pai a geração, a entrega do Filho feita por Deus se dá, pois, gerando-O neste mundo. A Páscoa nada mais é do que o desfecho da glorificação do Filho, na qual se encontram o dom da entrega e o dom do pleno consentimento, pondo em evidência a indissociável ligação entre glória e filiação (DURRWELL, 1990, p. 54-56.24-26).

Com base nestas quebras de paradoxo com respeito às concepções teológicas tradicionais sobre a ação salvífica do Pai no Seu Cristo, aliadas a tudo o que já foi exposto até aqui, é possível inferir que, além do dom da Revelação do Pai à humanidade pelo Filho, também é dado aos seres humanos o dom de participarem da vida divina. Ao comparar a relação entre a condição divina do Filho Unigênito com a condição humana dos filhos e filhas adotivos, esse segundo dom se torna mais bem manifesto em seu sentido soteriológico. No entendimento de Mackenzie,

⁵³ Trata-se da ideia de sacrifício expiatório trabalhado na escolástica sob o argumento da necessária reparação ou satisfação da honra divina que fora manchada pelo pecado. Essa linha de reflexão, que dá ênfase na morte vicária de Cristo pelos pecados da humanidade (chamada comumente de Teologia da Expição), marca todo o futuro da tradição ocidental, tanto católica quanto protestante (SILVA, 2023, p. 9-11).

No NT, “Filho de Deus” é mais um título soteriológico do que metafísico. A relação única de Jesus, Filho de Deus, com o Pai o torna capaz de ser mediador entre o Pai e a humanidade e dá aos seus atos salvíficos e à sua intercessão uma eficácia única. Se ele não fosse o Filho, seria impensável que os homens recebessem a adoção que ele confere e que significa uma união com Deus muito mais íntima do que a adoção de Israel no AT. Se ele não fosse o Filho, o Pai não poderia ter com ele o amor que torna aceitável o sacrifício de si (MACKENZIE, 1983, p. 351).

Do ponto de vista cristológico, a Salvação alcançada no Filho pressupõe, portanto, crer em Jesus, porém, na totalidade da Sua vida, ou seja, além do desdobramento histórico e na opção autêntica e radical que Ele faz pelo Reino, crer naquele que, pela Ressurreição, revelou-se ligado tanto à mensagem de Deus, quanto ao próprio Deus (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 646-647). Não se pode perder de vista o fato de que Jesus Cristo não morreu por uma teoria criada e bem fundamentada a qual não foi aceita pelos seus conterrâneos, e, sim, pelo Reino de Deus, realidade salvífica do Deus-amor que se tornou manifesta graças à Boa Nova que Ele apresentou à humanidade: todos são filhos e filhas de Deus.

1.4 Considerações finais

Este breve capítulo se propôs a ser uma exposição de caráter arqueológico, capaz de introduzir na noção da paternidade de Deus a qual foi sendo paulatinamente assimilada, desenvolvida e, por fim, acolhida de modo mais apurado na Revelação. Partindo das mais simples construções do imaginário humano (onde as culturas e as relações interpessoais entre pais/mães e filhos detinham maior peso de influência na relação entre o ser humano e Deus) até se chegar às reflexões teológicas mais bem elaboradas, é possível constatar como no universo semítico e bíblico, a Revelação do Deus libertador, misericordioso e amoroso (que age na história, em especial, na pessoa de Seu Filho Unigênito), fez reluzir uma imagem ao mesmo tempo paterna e materna em Deus, bem aquém do patriarcalismo estrutural em voga.

Detalhe importante dessa exposição foi ainda apontar para o fato de que o entendimento dessa paternidade de Deus ficaria bastante comprometido, caso ele se resumisse a um processo de levantamento de informações e de elaboração de enunciados bem fundamentados da Tradição cristã, e não passasse pelo nível da invocação, onde fé e vida estão implicadas uma na outra. De tudo o que foi apresentado, é lícito afirmar que Jesus, o Filho Unigênito de Deus, é o grande revelador dos atributos divino-paternos, pois, partilhando da mesma amorosidade substancial do Pai, suas ações foram expressões vivas de quem nutria uma

singular relação com o divino. Ainda mais: ao colocar-se como irmão universal, Ele se torna o elo mais forte que une todos a Deus Pai.

Ao passo que o Mistério Santo deixa de se tornar mero objeto de análise metafísica, separado da história, para ser considerado dentro do terreno complexo e dinâmico da antropologia, a Teologia (que está a serviço da Revelação) é chamada a dar respostas à altura dos grandes questionamentos da razão humana na pós-modernidade. Afinal, como se verá no capítulo seguinte, o rico aprofundamento teológico sobre Deus Pai encontra grandes entraves quando imagens distorcidas sobre Deus e uma noção escassa da Revelação são difundidas e assimiladas em contrassenso ao conteúdo da fé apresentado por Jesus Cristo. Luzes teológicas oriundas do campo da Teologia da Revelação e da Cristologia são instrumentos úteis para superar certas imagens nebulosas de opressão vinculadas ao Deus da tradição cristã.

CAPÍTULO II

A RECONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE DEUS E A RESTAURAÇÃO DO SEU SÍMBOLO PATERNO

Um dado preliminar importante deste segundo capítulo é que, com a precedente exposição arqueológica sobre a paternidade divina, é possível identificar que a noção de paternidade carrega, inevitavelmente, um sentido simbólico – que é mais amplo do que o aspecto biológico do macho progenitor – e cheio de matizes, considerando, também, a variedade de culturas. Aliado à reflexão teológica cristã sobre Deus, esse sentido simbólico torna-se mais complexo, pois, o *corpus* doutrinário sobre a paternidade de Deus e seu status de dado de Revelação, por mais bem construído que tenha sido ao longo dos anos, passaram a ser vistos como algo problemático, em sentido conflitivo. Assim, a partir da modernidade, com a ascensão de novas formas de governo, com os questionamentos filosóficos e com o surgimento da psicanálise e desenvolvimento da psicologia, os teólogos se veem desafiados a abordar o Mistério Santo para além do tradicional instrumental teórico da metafísica.

Na exposição que se segue, será trabalhado o *status quaestionis* da problemática em torno do símbolo paterno e suas incidências e consequências para a imagem cristã de Deus Pai. Para tanto, além da problematização ocasionada direta e indiretamente pelos “mestres da suspeita”, o tema será apresentado sob o prisma teológico, haja vista que está em questão a delicada situação de uma relação conflituosa entre o ser humano e Deus Pai. O pensamento teológico de Torres Queiruga, que sustenta uma necessária e indispensável reforma hermenêutica em torno da Revelação, será tomado aqui como o cabedal teórico mais adequado para responder aos desafios e anseios de fé dos filhos e filhas de Deus deste tempo sobre a tema da paternidade amorosa do Deus e Pai de Jesus Cristo.

2.1 O conflito entre Deus e o ser humano

No diagnóstico de Torres Queiruga, há um clima de rivalidade entre Deus e os seres humanos o qual se estabeleceu, infelizmente, por ocasião do desencontro gerado, de um lado, pelo progresso em marcha de uma sociedade cada vez mais autônoma e, de outro, por um discurso teológico muito focado em salvaguardar a santidade de Deus. Para o teólogo, a

consequência disso foi que, ao negligenciar temas que tocassem nos avanços e nas vicissitudes da vida humana, estabeleceu-se um antagonismo difícil de ser superado entre Deus Pai e seus filhos e filhas, no qual se assimilou a ideia, quase natural, de que, afirmar Deus, equivale a negar o ser humano, e vice-versa (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 76-78).

Obviamente, há uma série de elementos que levam a esta situação conflituosa descrita pelo teólogo. Neste tópico da exposição, observar-se-á três circunstâncias que, de certa maneira, os agrupam e são determinantes: o esvaziamento do sentido da paternidade no âmbito das relações sociais e núcleo-familiares, o que implica um olhar para a dimensão psicológico-afetiva do ser humano; a eliminação da figura paterna (parricídio) que, trabalhado à luz da abordagem teológica, associa-se ao ateísmo e suas formas de eliminação do sagrado na vida humana; e, por fim, as concepções relativas à paternidade de Deus, o que implica uma análise com respeito à hermenêutica simbólica do “pai”.

2.1.1 A crise psicossocial da paternidade

Longe de perder o foco sobre o tema desta pesquisa, é importante lançar um olhar sobre a paternidade humana e seus dramas, como via eficaz para se identificar que lacunas no âmbito das relações humanas precisam ser compreendidas e trabalhadas a fim de que a imagem de Deus Pai na Revelação seja revalorizada. Por isso, para uma compreensão, minimamente adequada, da situação de crise da paternidade no mundo pós-moderno, diferentes aspectos da vida humana precisam ser considerados, dado o nível de influência que cada um deles exerce sobre o sujeito na sua individualidade e coletividade.

Ao abordar a situação complexa da família no cenário de grandes transformações sociais e do desejo de normatividade por parte de grupos outrora marginalizados, Roudinesco refaz, de modo bastante interessante, um itinerário de evolução da família⁵⁴ o qual acaba por revelar um esvaziamento da figura paterna na sociedade. No entendimento da historiadora e psicanalista, há três períodos bem distintos na evolução da família que ajudam a identificar esse esvaziamento: a fase tradicional, a moderna e a contemporânea (ou pós-moderna).

Na primeira fase (Antiguidade e Idade Média), a família é o modo de assegurar a transmissão de um patrimônio, de modo que, casamentos são arranjos e a célula familiar está

⁵⁴ Nesse processo de evolução, explica Roudinesco, pouco a pouco, a história da família ganha abordagens mais direcionadas pelas ciências humanas ao invés da tradicional abordagem via origens míticas do poder paterno/materno, que, por sua vez, conceituava a família como paradigma de um vigor divino e do estado (ROUDINESCO, 2003, p. 20-21).

submetida a uma ordem imutável, na qual impera uma autoridade patriarcal claramente concebida como monarquia de direito divino. O cristianismo herda, em grande parte tal concepção greco-romana, impondo o primado da paternidade biológica à qual deve, obrigatoriamente, corresponder a função simbólica: além de imprimir nos filhos o patrimônio da semelhança pelo sêmen e o sangue (*genitor*), confere-lhes uma identidade através do nome (*pater*). Decorre disso que a mulher tem papel secundário no processo de geração, pois está submetida a uma ordem de mundo à qual a ordem da procriação deve respeitar (ROUDINESCO, 2003, p. 19.20-25).

Na segunda fase (final do séc. XVIII e meados do séc. XX), uma lógica afetiva se instala graças ao amor romântico. Esta lógica sanciona a reciprocidade dos sentimentos carnavais e desejos através do matrimônio, e traça uma linha clara na divisão do trabalho entre os cônjuges e o papel da autoridade sobre os filhos, cuja corresponsabilidade na educação deles é, também, partilhada com o Estado. Foi a Revolução Francesa (1789) que pôs em xeque a áurea divina em torno da autoridade paterna, pois, com os abusos do poder na esfera temporal, levantou-se uma espécie de rebelião simbólica do filho⁵⁵ (ROUDINESCO, 2003, p. 19.29-30).

Na terceira fase (1960 em diante), depara-se com uma união de duração relativa, marcada pela busca primordial de relações íntimas ou realização sexual, na qual a transmissão da autoridade se torna problemática devido ao aumento dos divórcios, separações e recomposições conjugais. As origens disso, com base no estudo de Roudinesco, remontam da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, em virtude da qual a natureza da relação matrimonial não apenas muda o status divino de pacto indissolúvel para um pacto livremente consentido entre homem e mulher: o pai é também reinvestido em seu poder, de modo que, submetido à lei, deve ser justo e respeitoso a esses direitos dos quais goza também a mãe e o filhos (ROUDINESCO, 2003, p. 19.38-40). Decorre disso que, a moralidade de suas ações já não conta com o fundamento do poder de Deus Pai que, em tempos alhures, as “justificariam”.

Se, por um lado, com todas as evoluções que se seguem a partir da modernidade, como a emancipação da mulher, seu papel no seio da sociedade e da família e o desenvolvimento científico em torno da reprodução humana, põem-se em xeque as narrativas patriarcalistas – tão danosas à uma concepção favorável da paternidade humana e divina⁵⁶ – por outro lado, essas

⁵⁵ Na atitude de Voltaire de amaldiçoar o próprio pai, e junto com ele, o Deus judaico e cristão (de certa maneira, fundamento da autoridade), abriu-se espaço para que o Estado (nação, pátria) se tornasse o *locus* do exercício da liberdade dos indivíduos. A soberania de Deus Pai vai se apagando lentamente, e, na observação de Roudinesco, o atentado sofrido pelo rei Luís XV contra a sua virilidade é a imagem que melhor expressa o enfraquecimento do poder de Deus Pai (ROUDINESCO, 2003, p. 30-33).

⁵⁶ É digno de nota as observações feitas há alguns anos pela teóloga feminista e ministra da Igreja Batista Jann Aldredge Clanton, com respeito ao preço físico, psicológico e espiritual que os homens pagam pelo machismo na

evoluções fizeram eclodir desafios à valorização do símbolo paterno. Roudinesco resume de modo preciso a difícil condição hodierna do pai no processo de evolução da família, afirmando que,

À família autoritária de outrora, triunfal ou melancólica, sucedeu a família mutilada de hoje, feita de feridas íntimas, de violências silenciosas, de lembranças recalcadas. Ao perder sua auréola de virtude, o pai, que a dominava, forneceu então uma imagem invertida de si mesmo, deixando transparecer um eu descentrado, autobiográfico, individualizado, cuja grande fratura a psicanálise tentará assumir durante todo o século XX (ROUDINESCO, 2003, p. 21).

Há estudos interessantes que, ao tratar do desafio da compreensão da paternidade divina na sociedade pós-moderna, debruça-se sobre os dramas e percalços do referencial paterno humano. Vale destacar, primeiramente, a pesquisa de campo e os apontamentos de Romão e Pacífico com respeito ao lugar do pai na vida dos sujeitos adolescentes na primeira década do novo milênio.

As autoras apontam um crescente movimento de reestruturação e mudança da família, na qual, com a emancipação feminina, o pai se torna afetado tanto pela historicidade quanto pelas condições de produção. Isso faz eclodir e repensar sentidos de paternidade e representações do masculino⁵⁷, tanto concordantes, quanto diferentes do modelo patriarcal, no qual o masculino está envolto do poder, da posse e da competição (ROMÃO; PACÍFICO, 2008, p. 92-96).

Nos discursos dos adolescentes analisados pelas pesquisadoras, há claros sinais de uma consideração pelo pai enquanto pilar de sustentação da vida, ligado ao trabalho e ao sucesso profissional e financeiro. Embora esteja ocupado e ausente, é lhe dado méritos na posição de provedor do lar. Além disso, foram encontrados sinais do orgulho de ser filho e da

sociedade. Para a teóloga, ao “tentar brincar de Deus”, os homens comprometem sua saúde física, gerando redução de sua expectativa de vida: dados apresentados por Clanton indicavam altos índices de estresse nos homens relacionados a doenças cardíacas. Esse “complexo de Deus”, segundo Clanton, é a causa de muitos sofrimentos emocionais, pois, no horizonte de um Deus masculino está por detrás a falsa ideia de que encarar o fardo como homem supõe capacidade de fazê-lo sozinho, de não demonstrar vulnerabilidade (nem para sua companheira, nem para outros), pensamento este que custa, inclusive, energia emocional para dedicar-se aos filhos. O sofrimento de ordem espiritual se traduz em imagens de Deus caracterizadas pelo senhorio de arquétipo masculino os quais induzem ao apego a uma hipócrita forma exaltada de si, através da qual se sente e se age com superioridade sobre outras pessoas, inclusive, em nome de Deus, o que compromete a noção da Alteridade divina (CLANTON, 1990, p. 82-83).

⁵⁷ As autoras recorrem a exemplos práticos que demonstram a formação ideológica em torno de atividades que são tidas como tipicamente de homens, e certas reações afetivas (“homem não chora” ou “cuidado para não parecer mulherzinha”, etc.), todas derivadas de um sentido sócio-histórico estabelecido através de um longo processo de formação discursiva (ROMÃO; PACÍFICO, 2008, p. 95-96).

supervalorização do pai-herói, nos quais a sua virilidade está associada à superação de obstáculos pela própria força e vigor (ROMÃO; PACÍFICO, 2008, p. 97-98).

Para as pesquisadoras, embora os discursos desses adolescentes oscilem em torno de sentidos de paternidade já naturalizados no universo neocapitalista, eles não deixam de esconder conflitos, tensões, contradições e ambivalências. Causa inquietação nas pesquisadoras a ausência de relatos de cuidado paterno em momentos de doença ou de fragilidade, os poucos relatos de lembranças infantis na qual o pai é protagonista, e a rara manifestação de amor para com o pai (ROMÃO; PACÍFICO, 2008, p. 99-100). Embora houvesse resistência nos entrevistados em pôr às claras a negatividade no trato com o próprio pai⁵⁸, recorrendo sempre ao sentimento de admiração, há aí experiências negativas que comprometem, seja o ideal de paternidade estabelecido, seja aquele ideal que transcende as frustrações da experiência vivencial.

A abordagem feita por Savanti também é uma luz para identificar a crise paterna em seus modelos de representação. A autora recorda que a cultura contemporânea é caracterizada por uma desinstitucionalização da família, que traz consigo uma rejeição ao matrimônio sob a ideia de apropriação do outro, de cumprimento de papéis pré-estabelecidos e de estruturas de poder. O viver juntos com a liberdade de abertura ao que o futuro reserva já não aceita papéis nem ritos que enfoquem um compromisso permanente (SAVANTI, 2009, p. 955).

Há aí uma legítima priorização da experiência pessoal paterna, na qual, mais importante do que seguir certos protocolos tradicionais de conduta, nos quais o pai é o exemplo, são os sentimentos de empatia, como o companheirismo e o diálogo. Por outro lado, os desencontros geracionais ligados à pessoa do pai passam a ser mais profundos, mudando do desacordo para a desconfirmação. Savanti explica que, se antes, no modelo tradicional de família, um filho aceitava o próprio pai, sem necessariamente, concordar com a sua opinião, na contemporaneidade nega-se a realidade do pai como fonte de definição do que seja mais adequado aos filhos, ou seja, rejeita-se a sua função de autor da transmissão, do ensinamento, da legislação, da proteção e da orientação (SAVANTI, 2009, p. 956-957).

Em sua exposição, a autora, no fundo, acaba mostrando que o pai parece desconectado do ambiente vital em que se encontra e submetido à uma situação conflituosa interna: por um lado, é suscetível a repetir modelos de paternidade “tradicionais”, com base na autoridade, com

⁵⁸ Essa resistência pode ser mais bem compreendida à luz da necessidade neurótica do sujeito de salvar o pai. Dentro do entendimento de que a crise paterna é inerente à civilização humana, Nani e Chaves explicam que há um complexo sentimento de não aceitação da realidade falha do pai idealizado e perfeito que faz com que o neurótico recorra à figura de Deus (NANI; CHAVES, 2011, p. 357-358). No próximo tópico da exposição, este segundo ponto que toca na religião do pai será mais bem apresentada.

a consequência de ser um membro ausente e desreferenciado da própria família; e por outro, escolher ser o pai que ele sente que precisa ser no cuidado do(s) filho(s), submetendo-se à uma paternidade maternizada que parece comprometer sua qualidade viril⁵⁹. O lugar simbólico do pai, que na opinião de Savanti, necessita de “uma mãe que o signifique como termo do seu desejo e uma sociedade que ratifique essa função” (2009, p. 959-961), se mostra bastante comprometido na cultura pós-moderna devido à desvalorização desses dois elementos.

2.1.2 As críticas radicais ao símbolo paterno

Ao comentar sobre a oração do Pai nosso, Boff reconhece o desafio para a sociedade secularizada hodierna de se dirigir a Deus, e, ainda mais, na qualidade de Pai, apontando quatro (4) obstáculos que dificultam a recitação do Pai nosso, que são:

[...] a gravidade da crise de sentido, a emergência de uma sociedade sem pai, as críticas contra a figura do pai e sua função na religião por alguns pensadores como Freud e Nietzsche e, por fim, a consciência da relatividade de nossa cultura centrada na figura do pai (BOFF, 2000, p. 44-45).

O que foi exposto até aqui sobre crise da paternidade não poderia, claro, ser considerado como algo que ocorreu espontaneamente na história humana, e sim, como fruto de rompimentos de paradigmas, desencadeados e sustentados por teorias e leituras da realidade. Pode-se dizer que Freud e Nietzsche foram vetores de muitas indagações no pensamento ocidental com respeito à figura paterna.

Sigmund Freud foi um pensador que muito agitou o mundo a partir do final do séc. XIX. Considerado o “pai da psicanálise”, trata-se de um dos grandes “mestres da suspeita” (termo cunhado por Paul Ricoeur) que se debruçou sobre o tema da paternidade, não apenas do ponto de vista da dimensão sexual e afetiva, mas, também, na sua relação com a dimensão religiosa.

Bastante crítico à religião, em sua obra *Totem e Tabu*, na qual aborda o tema da origem da religião e da moralidade – sob influência da antropologia evolucionista do séc. XIX –, Freud se aplica ao ousado empreendimento de dar uma fundamentação histórica ao mito de Édipo e à proibição do incesto. Ao sustentar uma clara elevação da experiência paterna dramática ao grau da crença, a qual se originou de práticas primitivas e se tornou o modelo comum das religiões,

⁵⁹ Para lidar com esse e outros conflitos da mesma espécie, criou-se até uma organização não-governamental francesa de inspiração cristã chamada “No Coração dos Homens” (“*Au Coeur des Hommes*”), cujos detalhes de atuação podem ser encontrados na internet: <<https://www.au-coeur-des-hommes.org/>>.

mais particularmente, monoteístas (sob a tríade “totemismo” / “exogamia” / “proibição do incesto”), Freud reproduz no campo da etnologia as teses fundamentais de seu pensamento psicanalítico (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 757.758).

Na obra supracitada, o pai da psicanálise é bastante enfático ao sustentar a tese de que nos tabus próprios do totemismo, são próprios do ser humano os desejos recalcados de incesto e de matar o pai. O autor os ilustra com a história de um “parricídio primordial cometido pelos filhos da horda de homínídeos sob um pai bestial e onipotente, cujos impulsos instintivos do sexo e da agressividade se exerciam sem limitação alguma, sobre eles” (FERNÁNDEZ, 2014, p. 1105). Segundo Freud,

O primeiro resultado de nossa substituição é bastante notável. Se o animal totêmico é o pai, o teor dos dois principais mandamentos do totemismo – os dois preceitos que constituem seu núcleo, não matar o totem e não ter relações sexuais com uma mulher do totem – coincide com o dos dois crimes de Édipo, que matou o pai e tomou a mãe por esposa, e com os dois desejos primordiais da criança, desejos cuja repressão insuficiente ou cujo redespertar forma o núcleo de talvez todas as psiconeuroses. Se essa equiparação for mais que uma enganadora obra do acaso, ela deverá nos permitir lançar alguma luz sobre a gênese do totemismo em tempos imemoriais (FREUD, 2012, p. 109).

Além disso, Freud relaciona o conceito de “tabu” ao de “neurose obsessiva”, afirmando que a religião, nada mais é do que uma caricatura da segunda, ou ainda uma mera criação oriunda do animismo e da magia, que pretende, equivocadamente, impor às coisas reais as leis da psique (FREUD, 2012, p. 78-79.95). Desse modo, aplicando esse seu esquema ao cristianismo, ele relê astuciosamente a relação entre Deus Pai e Filho Unigênito, afirmando que,

No mito cristão, o pecado original do homem é certamente um pecado contra Deus-Pai. Se Cristo salva os homens do peso do pecado original, sacrificando sua própria vida, ele nos compele a inferir que esse pecado foi um assassinato. Segundo a lei de talião, profundamente arraigada no sentimento humano, um assassinato pode ser expiado apenas pelo sacrifício de outra vida; o sacrifício de si mesmo aponta para um homicídio. E, se este sacrifício da própria vida produz a reconciliação com Deus-Pai, o crime a ser expiado não pode ser outro senão o assassinato do pai. (FREUD, 2012, p. 151).

Tais asserções de Freud se mostraram bastante convincentes e abriram muitos caminhos para se pensar o impacto que a figura paterna tem na vida dos sujeitos, principalmente, os crentes, visto que, na sua lógica, a religião, seria uma tentativa de apaziguar o duro sentimento individual e coletivo de desamparo, ligados, respectivamente, às figuras do pai ontogênico e do pai primitivo (Nakasu, 2010, p. 143).

Ainda que um sentimento antirreligioso impere nas teses freudianas, Nakasu relembra que há um indestrutível desejo de Deus presente no ser humano, que é reconhecido por Freud – ainda que para ele, transferido para a ciência, no desejo de amparo e proteção em Deus-homem. Segundo a autora, à indestrutibilidade e à perpetuação do desejo de Deus ronda o sentimento de resignação e o olhar estético do belo advindo do sagrado (ou melhor, da experiência do mistério) através da linguagem. Tais elementos permitem uma articulação do ser humano em sua condição de fragilidade e desamparo com uma potência ainda maior que a aparente superioridade que a atividade científica detém sobre a fé religiosa (NAKASU, 2010, p. 148-149).

Apesar das críticas e contrapontos que recebeu na época e posteriormente (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 759-760), cujo detalhamento fugiria do escopo desta exposição, fato é que o pensamento de Freud repercutiu fortemente, pois, de certa maneira, ia não apenas ao encontro das experiências amargas em torno da paternidade, mas, mais além, tocava no tema da relação entre ser humano e Deus. Frente a esse fenômeno, eis que uma questão automaticamente vem à tona: Deus (Pai) seria, então, uma mera projeção da infantilidade e da ilusão humanas que foram mal trabalhadas? (ZILLES, 2010, p. 148). Eis um dos grandes entraves que a Teologia teria que considerar ao evocar a relação entre Deus e os seres humanos no horizonte da paternidade e da filiação divinas.

2.1.3 O ateísmo e a negação de Deus

Sem a pretensão de discorrer exaustivamente para definir o que vem a ser o ateísmo, é suficiente aqui abordar alguns dos seus desdobramentos teóricos a partir da Modernidade – uma forma de ateísmo em nome do humanismo o qual olha a religião como algo danoso à moralidade de uma sociedade cujas bases e a organização social já não são mais teístas (HARDER, 2004, p. 207). Além do mais, a própria situação de crise da paternidade humana revela seus traços de hostilidade, e, ao mesmo tempo, suas profundas carências e frustrações que afetam a vida humana concretamente em suas instituições e relações interpessoais. Isso tudo recai, inevitavelmente, sobre a transcendência, mais especificamente, sobre o entendimento da paternidade divina, o que faz de Deus Pai algo problemático.

Em face desse cenário, outro “mestre da suspeita”, contemporâneo de Freud, e que igualmente provocou muitas discussões foi o filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Partidário de um niilismo radical em seu pensamento, através do qual propunha uma destruição da metafísica (“filosofia a marteladas”), Nietzsche leu a realidade de modo bem mais trágico do que Freud.

Em sua obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche se ocupou de um enfrentamento direto com o cristianismo, anunciando a “morte de Deus”, no sentido de que a fé no Deus cristão havia se tornado inaceitável (ABBAGNANO, 2007, p. 260). Para o filósofo, que em certo momento, questiona haver sentido no universo e fundamentos de eternidade por traz da natureza (às quais ele denomina “sombras”),

Deus morreu: mas assim são feitos os homens que haverá talvez ainda durante milhares de anos cavernas nas quais se mostrará a sua sombra – e nós devemos ainda vencer sua sombra. [...] Quando todas essas sombras de Deus não nos perturbarão mais? Quando teremos despojado completamente a natureza de seus atributos divinos? Quando haveremos de reencontrar a natureza pura, inocente? Quando poderemos nós, homens, tornar a ser natureza? (NIETZSCHE, 2006, p. 117.118).

Estas palavras de Nietzsche carregam a clara opção por um rompimento com a ordem divina a qual, segundo a lógica do conhecimento, já ocorreu, de modo que ele quer reivindicar ao ser humano a sua total autonomia de espírito (*nous*). É o que o pensador nomeia como “super-homem”, uma figura que, como explica Bittencourt, manifesta,

[...] a superação de uma visão de mundo pautada na submissão do ser humano diante de valores heterônimos de seu próprio modo constituinte, valores de cunho transcendente, estranhos em relação ao poder criativo e erógeno do corpo e às disposições de ânimo singulares de uma pessoa, tais como as imposições e regras de conduta pautadas na repressão dos afetos, a adoção incondicional de uma moral de rebanho, na qual todos os seus praticantes necessariamente devem se adequar para que tenham a possibilidade de pertencer à grei dos homens anônimos (BITTENCOURT, 2016, p. 54).

Nota-se no trecho acima que a reivindicação de Nietzsche toca também os valores estabelecidos, a moralidade, que foram construídas, em boa parte, sob as bases do cristianismo. O pensador alemão não deixa passar o tema do pecado, comum também ao judaísmo, argumentando o quanto isso condiciona o ser humano a uma situação de dependência. Nietzsche enfatiza o atributo “todo-poderoso”, como sendo sinal, na verdade, de Seu isolamento total do ser humano, de modo que a imagem divina para ele, conforme a crença, é a de um ser indiferente, cujas faltas humanas sequer afetam sua honra (NIETZSCHE, 2006, p. 133-134).

Ainda que o niilismo nietzscheano pareça ser tão assombroso, há de se pensar com verdadeiro espírito crítico, e ao mesmo tempo otimista, o quanto ele, mas também Freud, acabaram lançando os primeiros alicerces para a construção de uma teologia que pudesse responder melhor a pontos sensíveis da vida humana, como o sofrimento, o mal, o desamparo

perante uma vida que parece não ter sentido, colaborando, assim, na libertação humana de ídolos e na redescoberta do rosto genuíno de Deus (SÁNCHEZ, 2014, p. 135). Se do ponto de vista psicológico e sociológico, um parricida traz consigo uma relação caótica, rebelde para com a figura paterna, tanto mais isso se dará no nível da fé cristã, onde a relação entre Deus e os seres humanos traz o registro da paternidade e da filiação!

É nesta linha que Xavier apresenta a paternidade de Deus como sendo um problema a ser resolvido, uma demanda que acaba precedendo o acolhimento consciente desta boa nova da Revelação. Ao identificar a auto-afirmação (ou uma “fuga Dei”) como a base do problema em torno da paternidade de Deus, Xavier pontua que ela encontra raízes em dois dramas: de um lado, o anseio humano por autonomia, independência declarada e desejo pertinaz de gerir a própria vida, sem depender de ninguém, e de outro o escândalo do mal que não encontra resposta razoável na ideia irreal de um deus *ex-machina*, pronto para intervir direta e miraculosamente na existência. Na visão do autor, ao declarar-se “deus de si mesmo”, o homem acaba concretizando um verdadeiro parricídio através do desejo eminente da eliminação de um Deus que seja pai (XAVIER, 2008, p. 12.14).

Bonhoeffer soube ler a situação humana de orfandade perante Deus, encarando-a na ótica do desafio de crer e viver a fé cristã no que ele chama de um “mundo tornado adulto”⁶⁰, marcado por padecimentos diversos. Para o teólogo luterano,

"Não podeis vigiar comigo uma hora ao menos?" é o que Cristo pergunta em Getsemane. Eis a inversão de tudo que o homem religioso espera de Deus. O homem é convocado para sofrer a paixão de Deus no mundo sem Deus. Portanto, ele tem de viver no mundo sem Deus e não pode fazer a tentativa de encobrir este estado sem Deus de algum modo religiosamente, querendo até glorificá-lo; ele terá que viver "mundanamente" e participa assim do sofrimento de Deus: ele pode viver "mundanamente", isto é, que está livre de restrições religiosas falsas e de complexos artificiais. Ser cristão não significa ser religioso em uma determinada direção sob a pressão de qualquer metódica tornar-se algo (pecador, penitente ou santo), mas, ao contrário, ser cristão é ser homem. Não apenas um certo tipo de homem, mas o homem que Cristo cria em nós. Não é que o ato religioso produz o homem, mas sim a participação no padecimento de Deus na vida do mundo (BONHOEFFER, 1980, p. 175).

Nota-se aí a proposta de Bonhoeffer que “apresenta a centralidade do sofrimento de Deus e do cristianismo não-religioso como possíveis respostas ao um cristianismo também afetado pelo processo de secularização, que não pode se deixar paralisar em sua

⁶⁰ A respeito dessa ideia, explica Pereira, “não caberia mais a utilização de linguagens metafísicas provenientes do classicismo cristão. Nesse sentido, Bonhoeffer recusa a ‘tutoria de Deus’, bem como o ‘deus ex machina’ ou ‘tapa buracos’” (PEREIRA, 2020, p. 628).

responsabilidade histórica” (PERUZZO, 2010, p. 80-81). Embora Bonhoeffer ressignifique o sofrimento via noção de uma “presença ausente de Deus”, ainda assim, o escândalo do mal, uma realidade dura e conflitante na vida humana, permanece como desafio à imagem paterno-divina.

É interessante como Estrada toca nesse ponto, explicando como a crítica com respeito à existência de Deus está fortemente unida ao problema do mal, seja no sentido de Ele ou ser não existir, ou ser omissor, concepções essas que não se coadunam com a do Deus revelado como Pai que compartilha com os seus filhos a totalidade da sua história, envolvendo-se dentro dela, deixando-se afetar por ela via encarnação do Seu Verbo (XAVIER, 2008, p. 14).

Estrada, que com maestria, percorre o itinerário das bases metodológicas do pensamento ocidental as quais se ocupam, com diferentes enfoques (cosmocentrismo, teocentrismo, humanismo teísta, humanismo não-teísta etc.) da delicada relação, em sentido de conciliação de ideias, entre o mal e Deus (teodiceia), sustenta que a própria metafísica não foi capaz de dar explicações suficientes para algo que afeta tão drasticamente a vida humana no cotidiano (ESTRADA, 2007, p. 206-207).

Isso se explica, no entendimento do autor, porque é inviável uma teodiceia especulativa que queira dar uma resposta teórica universal a uma sociedade caracteristicamente tão plural e fragmentada. O que restam são histórias e narrativas a partir das quais as pessoas procurem sentido e abertura de espaços para o futuro (ESTRADA, 2007, p. 210-211). Apesar dessa pretensão universal frustrante, o filósofo e teólogo espanhol aponta para aspectos interessantes capazes de direcionar a mente do sujeito crente a um olhar mais otimista da realidade do mal a partir de Deus na tradição cristã. Segundo Estrada,

A leitura que fazemos de um universo plenamente compreensível e explicável é a dos vencedores, à custa das vítimas que diante de tanto mal continuam perguntando o porquê, e esperando por um Deus que nunca chega, como o Messias que judeus e cristãos esperam. O grito, a interpelação, a pergunta a Deus diante do mal não é o sinal de um agnosticismo disfarçado, como pensam alguns, mas depois de Jó e de Jesus tornou-se algo que traz consigo a não equiparação entre o Deus das religiões e o dos filósofos, a não-identificação com o *logos* racional, e a aceitação de que o mundo em que vivemos é racionalmente imperfeito, inacabado e impregnado de um mal para o qual não temos explicações válidas. O não-saber é também resposta cristã diante do mal, porque o cristianismo não é uma gnose, nem uma nova forma de sabedoria como pretendem os gregos, mas põe em primeiro plano a loucura da cruz, a fim de afirmar que Deus está nas vítimas e que o mal é a antessala da ressurreição, em oposição à concepção grega da divindade (ESTRADA, 2007, p. 211-212).

É possível notar a posição do autor por uma razoabilidade da fé cristã frente o escândalo do mal, o qual por mais que afete o ser humano no seu espaço e tempo, não lhe tira o sentido de existência (a menos que se queira firmar numa plena inteligibilidade do mundo). Isso justifica a opinião do autor de que não existe incompatibilidade entre a crença em Deus e aceitação do acaso e do imprevisto em torno do mal; incompatível seria pretensamente alguém querer explicar tudo a partir de Deus (ESTRADA, 2007, p. 211.213).

2.1.4 As concepções sobre Deus

Outro aspecto imprescindível de ser apresentado no bojo da relação conflituosa entre o ser humano e Deus é com respeito às questões simbólicas e interpretativas sobre a paternidade em Deus. É mister, aqui, partir da paternidade humana, como referencial primário e mais imediato ao sujeito cognoscente, à luz das contribuições de Granzotto e Feltes. Com base na teoria do “Sistema de Metáforas Morais” de Lakoff e Johnson, as autoras chamam a atenção para o fato de que modelos de família ordenam certas metáforas de moralidade as quais expressam as orientações morais por trás de tais modelos. Trabalhando a dimensão da semântica cognitiva, elas dão destaque para duas, as quais julgam mais influentes: “a moralidade da família do pai severo” e “a moralidade dos pais protetores” (GRANZOTTO; FELTES, 2007, p. 57).

Considerando que na primeira metáfora subentende-se o modelo nuclear de família na qual o pai exerce a autoridade máxima e à qual se acata e obedecem a regras, sob o efeito de punições e recompensas, na segunda metáfora o respeito e a obediência são adquiridos não pelo medo, mas pelo amor. Na análise das autoras sob o específico caso dos imigrantes italianos entre 1875 e a década de 1950, os dois modelos, no fundo, acabavam por influenciar o olhar deles para com os elementos da religião, onde Deus, e de certa forma, os seus representantes (o padre), são pais (GRANZOTTO; FELTES, 2007, p. 58).

Sendo assim, com base na teoria de Lakoff e Johnson, as autoras afirmam que se Deus Pai, em um sentido de família mais amplo e universal, é considerado dentro da “moralidade do pai severo”, sobressai a característica do Todo-poderoso, Criador de tudo e da ordem moral, na qual se deve aprender e praticar as suas leis impostas. Se, porém, considera-se o Deus como “pai protetor”, sobressai a metáfora do Deus amor, a qual revela um Deus amoroso e repleto de compaixão, cuja moralidade não está baseada na estrita obediência às leis (GRANZOTTO; FELTES, 2007, p. 59).

A análise das autoras traz à tona todo um constructo da imagem paterna de Deus tendo por base uma estrutura claramente reguladora: é a força da autoridade e da contabilidade moral que se impunham na cultura ocidental e que, obviamente, não passaria livremente pelas críticas do ateísmo pós-moderno. Estrada é certo em sua exposição quando elenca a possibilidade de a linguagem religiosa contribuir para uma ideia violenta de Deus, o que se torna um grave empecilho ao ser humano de estabelecer uma relação mínima de empatia com o divino.

Partindo da narrativa da bíblia hebraica, Estrada recorda os tantos livros bíblicos onde a imagem do Deus monoteísta se apresenta como guerreiro, vingador, e o mal parece emanar da fúria de uma divindade que foi afrontada, desobedecida e ignorada, não poupando, sequer, o povo por Ele escolhido. Tal concepção de Deus, explica Estrada, está impregnada de categorias do meio social e geográfico do Oriente Médio, e em várias passagens está presente o caráter da luta entre os deuses do povo contra os inimigos deste mesmo povo. Tradições teológicas posteriores, como a dos profetas, tentam desvencilhar essa correlação entre mal e divindade. No entanto, os textos que ainda se conservam até hoje são o registro histórico de uma mentalidade por vezes ambígua (violento e ao mesmo tempo misericordioso) adotada com respeito a Deus (ESTRADA, 2007, p. 50-54).

Ainda que os cristãos, por princípio, se ocupem da não-violência na realidade de conflitividade humana no mundo, no cristianismo histórico encontra-se o fenômeno de uma hermenêutica dos textos do Novo Testamento (de modo particular, os de cunho escatológico), segundo a qual eles são lidos no bojo de uma guerra cósmica para simbolizar a luta entre o enviado de Deus (o Messias) e o espírito do mal. Os traços da imagem do Deus justiceiro do Antigo Testamento aparecem nas censuras àqueles que fazem o mal e, em diferentes momentos da história, o conceito de Reino de Deus e realeza de Cristo sofrem oscilações entre aspectos interioristas e espirituais e um programa revolucionário capaz de legitimar religiosamente a violência (ESTRADA, 2007, p. 55-58).

Essas asserções de Estrada são importantes de serem elencadas, pois mostram a contradição entre a essência da experiência de fé no Deus bíblico e as narrativas e imagens assumidas para expressar a presença d'Ele na história humana, diversas vezes, como aponta o autor, impregnadas da agressividade humana na hermenêutica dos textos (ESTRADA, 2007, p. 69). A violência na religião, no fundo, é a assunção de um perigoso fanatismo, o qual se debruça sobre uma leitura literalista dos textos revelados, sem a aplicação de uma análise mais global e crítica, que leva a uma justificação da “autoridade da verdade divina”. Nesse complexo fenômeno, compromete-se a imagem da paternidade divina a qual deveria superar a mera analogia com a imanência para ser princípio inspirador sempre maior, um “Deus diferente”,

cuja diferença, explica Duquoc, arranca-O do cativo de certas imagens, temores e sentimentos piedosos (DUQUOC, 1978, p. 10).

Tal diferença em termos de modelos imagéticos aplicados a Deus encontram numa nova hermenêutica a saída mais eficaz para restabelecer a originalidade do símbolo paterno revelado por Jesus. Ricouer, ao se debruçar sobre o tema da paternidade divina, lembra que a figura do pai é uma figura problemática e inacabada (um fantasma), a qual precisa superar a inércia que a relação de parentesco ruim lhe impõe a fim de que se chegue a uma simbolização. Isso significa que se deve recorrer a outras figuras que irrompam a literalidade das relações de parentesco e, assim, libertem o símbolo da paternidade e da filiação. Para tanto, o filósofo, que defende que a paternidade é um processo e não uma estrutura, analisa os campos da psicanálise, da fenomenologia do espírito e da ciência da religião em seu trabalho (RICOUER, 1989, p. 457-458).

Com respeito ao primeiro campo, Ricouer analisa a questão do complexo de Édipo, tão caro à psicanálise, mostrando que seu aspecto econômico do tudo ou nada está arruinado quando se sai da esfera da “impossibilidade” de se desvanecer do sentimento de impotência e desejo de imortalidade do pai. Na prática, uma destruição do Édipo se dá com a aceitação da mortalidade do pai através da qual se pode articular uma representação da paternidade que seja distinta da geração física, de modo que, uma paternidade verdadeiramente instituída torna-se aquela que provém da designação, e não da geração, que é própria da natureza. Para o filósofo, o Édipo é, de certo modo inadmissível, haja vista a prerrogativa de ser um fenômeno estruturante, segundo o qual se assume uma única economia de desejo e uma noção de repetição das escolhas do sujeito, mesmo ele podendo sair desse esquema de interpretação da paternidade ou mesmo de interpretação da religião (RICOUER, 1989, p. 460-461).

No tocante ao segundo campo, Ricouer elenca a “reflexão concreta” como o seu método de interpretação do signo da paternidade. Convicto de que os termos edipianos dentro da fenomenologia são o mesmo que a duplicação da consciência de si, o pensador francês faz uma analogia entre paternidade e filiação e a relação senhor-escravo. Embora os papéis não sejam proporcionais, tal opção, explica Ricouer, se dá por haver aí uma reciprocidade, onde a vida de um está implicada na do outro, sem aquele ciclo da produção e da morte as quais pertencem à filiação natural, presa à imediatidade da vida: o senhor conquista o domínio arriscando a própria vida e o escravo eleva-se acima do desejo informe pela rude instrução da *coisidade*, formando a si por meio do trabalho (RICOUER, 1989, 462-464).

Além desta dialética do desejo e do trabalho, na qual emana o reconhecimento, o querer arbitrário precisa ser conciliado via contrato. Ricouer justifica tal necessidade, afirmando

que há “não só duas consciências de si, como na dialética do senhor e do escravo, mas duas vontades, objetivadas pela sua relação com as coisas e pelos seus laços contratuais” (RICOUER, 1989, 466).

Consequência disso é que, nesse processo de independência em relação ao outro, o laço familiar está para muito além do direito abstrato de um contrato (com suas mediações jurídicas e morais): o pai é um indivíduo (espírito) ligado à uma rede, num sistema de determinações com sentido, razoáveis e inteligíveis, e que é reconhecido pela comunidade familiar viva (RICOUER, 1989, p. 467-468). Neste ponto é que Ricouer explica que ocorre a passagem do fantasma ao símbolo, ou, mais especificamente, “da paternidade não reconhecida, mortal e mortificante para o desejo, à paternidade reconhecida, tornada laço de amor e de vida” (RICOUER, 1989, 469).

Chegando, por fim, ao campo própria da representação religiosa, Ricouer parte do conceito filosófico de representação em Hegel para aproximar a noção de boa vontade da representação do pai. Para Ricouer, há um lugar dado à esperança no tocante à religião que se mostra mais acentuado que a própria fé, pois “se a fé está em falta em relação à visão e, portanto, a representação em relação ao conceito, a esperança está em excesso em relação ao conhecer e ao agir. E deste excesso que já não há conceito. Mas sempre apenas representação.” (RICOUER, 1989, p. 470).

Preferindo, então, a exegese à teologia, devido ao fato daquela permanecer no nível das representações e cercar-se sempre da forma do discurso (narração, mito, saga etc.), Ricouer está convencido da importância da postura de não se extrair da Bíblia uma concepção de Deus como o faria uma tradicional teologia bíblica, mas sim, buscar entender como Ele advém nos diversos discursos (em terceira pessoa) que estruturam a própria Bíblia. Esta mudança de ótica se mostra fundamental à medida que, conflituando com o fato de haver pouquíssimas ocorrências que aparecem nos textos veterotestamentários apontados por Ricouer e ao mesmo tempo ricas peculiaridades de Deus Pai do AT e do NT (RICOUER, 1989, p. 471-479), as quais já foram expostas na primeira parte deste trabalho, é notável que no contexto do conflito entre Deus e o ser humano apresentado aqui, no fundo, trata-se do fenômeno análogo ao ocorrido outrora na história das religiões: um processo necessário de depuração da noção da paternidade divina. Isso vai ao encontro da tese apresentada por Ricouer de que a figura do pai precisa ser perdida, a fim de retornar reinterpretada por meio de outras figuras não parentais e não paternas (RICOUER, 1989, p. 471).

Todas estas asserções hermenêuticas de Ricouer ajudam a fazer a transição adequada para a o próximo tópico desta pesquisa. Do ponto de vista teológico, ou mais especificamente,

da Teologia da Revelação, urge a necessidade de uma abordagem hermenêutica adequada, que rompa com os esquemas de apresentação e concepções da imagem divina que destoam do conteúdo de Revelação apresentado por Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, é mister que tal abordagem dê respostas mais adequadas aos tantos questionamentos da pós-modernidade quanto à Deus Pai.

2.2 Uma nova hermenêutica da Revelação

Tendo em vista que este trabalho quer mostrar que a compreensão adequada da paternidade divina segundo a Revelação é o caminho mais eficaz para se assumir com autenticidade a condição filial de cada ser humano, o questionamento “como fazer isso?” surge quase que natural e espontaneamente. Olhar a realidade e notar que uma deterioração do símbolo paterno afetou drasticamente a imagem de Deus Pai nos textos sagrados deve ser assumido não como uma trágica fatalidade, mas como condição de possibilidade para a Teologia responder com otimismo ao desafio de viver a fé no horizonte de uma vocação filial transcendente.

É nesta linha mais otimista que Torres Queiruga relembra que “autonomia” é a palavra que melhor expressa e determina a missão da Teologia no mundo a partir da modernidade. Segundo o teólogo galego, uma consequência (e oportunidade) oriunda da força do Concílio Vaticano II foi propor para a religião percorrer de novo sua intencionalidade originária (Deus), repensando as imagens e ideias de Deus e Seu Mistério concebidas pela comunidade de fé. Claro, se tal empreitada exige um novo horizonte hermenêutico dentro do paradigma atual de secularização e desencantamento, como pontua Torres Queiruga, não se pode tirar do radar que Jesus foi com sua vida e pregação, culminância definitiva da imagem bíblica de Deus (TORRES QUEIRUGA, 2015, p. 44-46).

Na exposição que se segue, será apresentado aspectos centrais do pensamento teológico de Torres Queiruga no tocante à Revelação. Para tanto, urge a necessidade de se compreender, primeiramente, o acento do autor no paradigma da modernidade, enquanto elemento determinante na compreensão sobre as relações de Deus como o mundo; em seguida, uma atenção especial ao conceito de Revelação, em seu aspecto mais global na história; e, por fim, os cuidados a serem observados na leitura bíblica no tempo hodierno, tendo como pano de fundo os dois elementos anteriores.

2.2.1 Deus e Sua relação com o mundo e o ser humano

Torres Queiruga é um teólogo expoente da contemporaneidade, que assumiu aplicar os seus esforços na restauração da imagem do Deus-*ágape* Criador, propondo em seus trabalhos o repensamento do conceito de Revelação, o qual, contribui tanto para uma autocompreensão humana, quanto para uma compreensão acerca de Deus na sua relação com o mundo. Partindo desse pressuposto, pode-se dizer que há uma via de mão dupla nesta sua compreensão teológica, na qual se entende que não se fala de Deus, sem falar do ser humano, nem do ser humano sem falar de Deus – e, em consequência, conforme o escopo deste trabalho em específico, uma redescoberta da própria paternidade divina corresponde à redescoberta de Deus na vida humana.

No entender de Torres Queiruga, o paradigma da modernidade se apresenta como o estopim para essa mudança de perspectiva quanto ao tema da presença divina na vida humana e à percepção de Sua presença no mundo e na história. Ao afirmar “dize-me como é teu Deus, e dir-te-ei como é tua visão do mundo; diz-me como é tua visão de mundo e dir-te-ei como é teu Deus” (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 11), o teólogo relaciona essas duas proposições na intenção de lembrar que a visão atual sobre Deus está condicionada pelas experiências e pelos conceitos de um mundo que deixou de ser aquele da predominância da religião no seio da sociedade. Além disso, fato é que a compreensão da fé, quase que inevitavelmente, chega aos crentes de hoje por um molde cultural que pertence a um passado que em muitos pontos já se tornou caduco (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 13).

Diante dessa realidade, o autor defende a posição de uma remodelação total dos meios culturais com que se compreende, traduz, encarna e realiza a experiência cristã enquanto uma exigência a qual não se pode renunciar – ainda que na história, tenha havido muitos episódios de fundamentalismo em que se coíbiu as revoluções por meio de uma volta ao passado. O advento da ciência e a emancipação da razão filosófica, características marcantes do mundo a partir da modernidade, reivindicam, portanto, o status de autonomia das realidades criadas, cujas leis e fenômenos decorrentes não caberia mais à fé dar explicações (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 13-14).

Este conceito importante na teologia de Torres Queiruga (“autonomia”) se mostra como um divisor de águas, pois, como bem identifica o teólogo, a concepção e proclamação da relação de Deus com o mundo estão ligados, diretamente, tanto com as atitudes tomadas pelos cristãos diante dos problemas da humanidade, quanto com o sentido que outros atribuem ao esforço e colaboração desses mesmos cristãos. Exemplo claro é dado pelo autor quando, diante do mal e suas consequências, só o paradigma de um Deus não intervencionista e delicadamente

respeitoso à autonomia do mundo seria a mais adequada a ser apresentada e testemunhada pelos crentes, visto que a imagem de um Deus de onipotência abstrata e definitivamente arbitrária (que “poderia eliminar o mal, caso o quisesse”), mina pela raiz a própria possibilidade de crer N’Ele (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 17-18).

Esta articulação entre Deus, mundo e ser humano, estreitamente embasada no conceito de autonomia, se apresenta como a matriz hermenêutica da teologia da revelação queiruguiana⁶¹. Segundo Nobre, ela “defende que Deus funda e sustenta, mas não substitui a liberdade da sua criatura, uma vez que cria o ser humano livre, para que este se realize enquanto pessoa com liberdade criativa” (NOBRE, 2017, p. 125).

2.2.2 O conceito de revelação sob um novo paradigma

Em sua obra *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, Torres Queiruga apresenta os elementos basilares de sua proposta de teologia da revelação aplicados diretamente à imagem de Deus Pai. Dado preliminar importante é que, sem a preocupação de se fazer uma leitura bíblica que respeite as intuições originais, símbolos e significantes os quais foram aplicados outrora, corre-se o risco, como bem lembra o autor, de se matar para sempre a verdadeira imagem de Deus ou transformá-la em um fantasma que envenena a consciência individual e o imaginário coletivo das pessoas (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 14).

Torres Queiruga apresenta de modo claro e bem exemplificados os pressupostos hermenêuticos que regem sua tese de um necessário e novo conceito de revelação. Para tanto, ele parte da concepção vulgar da revelação a qual foi assimilada naturalmente pelos homens e mulheres de fé do seguinte modo: “palavra de Deus” é a coletânea de textos sagrados, de muito tempo atrás, cujas palavras foram de modos e procedimentos diversos, ditados por Deus. Os estudos mostraram que Deus falou em ocasiões concretas, de modos extraordinários, àqueles que Ele quis, dizendo o que quis e quando quis. Além disso, Ele o fez de modo particular a Israel, tendo em vista que os demais povos viviam em estado de “religião natural”, na esperança de um dia, poder ter acesso a essa palavra divina (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 24-25).

Embora pareça uma apresentação muito esquemática e simplista sobre o tema da revelação, o teólogo espanhol quer chamar a atenção, justamente, para o perigo potencial que

⁶¹ Em outra obra, Torres Queiruga se detém melhor no conceito em questão, ao tratar da crítica iluminista no tocante à revelação, como algo “vindo de fora” para o sujeito cognoscente, o que implicaria em uma razão heterônoma, e não autônoma. Recorrendo ao pensamento de Tillich, o teólogo explica que, na verdade, “a revelação estabelece a ‘razão teônoma’, que sintetiza ambos os aspectos aceitando Deus (o *héteros*) como fundo do próprio ser (o *autós*)” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 100-101).

se esconde por traz dessa concepção, cuja ideia mesma de Deus é limitada e estranhamente particularista. Afinal, como se explicaria que Deus cria a todos os homens e mulheres, mas somente a uma ínfima minoria se dá a conhecer? Ou ainda, como entender que o povo que ele “escolheu” tenha ficado na ignorância por tantos anos, passando por tantas crises existenciais, com relação ao tema da vida eterna? Ou, também, como explicar tantas passagens bíblicas nas quais se vê Deus mandar pestes, maldições, ordem de morte a inimigos, e ser, ao mesmo tempo, fonte de bem-estar e desgraças? (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 25-26).

Além de uma necessária mudança na ideia de Deus, faz-se necessário para se assumir um novo paradigma de revelação, a própria vivência da fé. Torres Queiruga insiste que numa experiência religiosa autêntica, Deus se comunica ao sujeito no aqui e no agora, a todos e a cada momento. Exemplo disso é a oração, na qual se pressupõe do sujeito orante um diálogo efetivo, através do qual ele procura a presença viva de Deus e busca compreender que caminhos Ele deseja para a sua realização, que condutas deve assumir em consonância com o Seu projeto divino. O autor está ciente de que essa visão soaria muito subjetivista, porém ele justifica que a dificuldade de se chamar a isso revelação é o resultado de uma “má consciência”, pela qual acostumou-se a assumir como “palavra de Deus” algo distante no passado (“*in illo tempore*”), sem conexão com a vida real (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 27-28). É interessante como autor exemplifica esse fenômeno nos mesmos moldes do dualismo da mentalidade deísta:

O resultado, inevitável, é uma “má consciência”, que diz algumas coisas enquanto está se referindo a outras, que vive dividida entre a teoria abstrata e a prática vivida: por um lado, a revelação acabou (teoria); mas, por outro, Deus está presente em nossa vida (prática); Deus falou somente a poucos (teoria), mas quer bem a todos e cuida de todos (prática); Deus fala somente na Escritura (teoria), mas comunica-se a nós na oração ou quando nos damos conta da sua vontade (prática)... (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 28).

No diagnóstico acima percebe-se um movimento dinâmico de avanço e reação que atinge o campo da fé. É inevitável, porém, as formas de resistência (tradicionalismos, fideísmos e fundamentalismos) que eclodem da mudança de paradigma a qual, não só deve ser linguística, mas estrutural, numa compreensão global do sentido religioso (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 29-31). É nesta linha que a explanação de Torres Queiruga permite sublinhar algumas características importantes do seu pensamento que fundamentam um conceito não fundamentalista de revelação.

A primeira delas é a noção de que Deus fala a todos e em todos os tempos. O teólogo parte do enunciado mais elementar e profundo que o processo histórico de revelação propiciou:

que Deus é amor (1 Jo 4, 8.16), e ao lado deste enunciado, os desdobramentos práticos na história – por amor cria, vive como Pai/Mãe e conduz no caminho de salvação sem discriminação. O amor implica uma gratuidade tal que, mesmo no plano das relações humanas, ser-lhe-ia estranha uma postura excludente, ou procrastinadora de cuidado e atenção. Atribuído a Deus tais posturas, negar-se-ia a grandeza e onipotência divinas, de modo que, uma “impossibilidade” desta comunicação estaria relacionada não a Deus, que é transcendência absoluta, mas ao ser humano, na sua mundanidade relativa e condicionamentos diversos (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 31-34). Desse modo, ao invés de uma concepção de Deus que parece ser “mesquinho” ou “caprichoso”, o teólogo inverte o olhar sobre essa situação explicando que é justo considerar, na verdade, que,

“[...] Deus, voltado com todo o seu amor sobre a humanidade, luta contra nossa ignorância e nossa pequenez, contra nossos instintos e resistências, contra nossos mal-entendidos e perversões, para ir abrindo-nos seu coração e iluminar para nós o seu rosto, para manifestar-nos a profundidade de nosso ser e a esperança de nosso destino. Quando realmente assumimos essa perspectiva, a própria Bíblia adquire uma nova luz e tudo se entende melhor. Suas dúvidas e obscuridades, seus avanços e vacilações são vistos agora como fruto da luta amorosa de Deus para tornar compreensível seu desígnio salvífico, aproveitando-se das diversas circunstâncias e valendo-se de todos os meios. Nunca é ele quem nega – embora em alguns casos isso aparece expressamente nos textos da Bíblia –, e sim os homens e as mulheres, que (ainda) não sabem, ou não podem ou não querem escutar e deixar-se guiar. [...] Deus – como um pai e uma mãe com seus filhos e filhas – pensa em todos, e de sua parte entrega-se totalmente a todos [...]” (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 34.35).

A segunda característica é consequência lógica da primeira: todas as religiões são verdadeiras⁶², dado que, não apenas, do ponto de vista da fenomenologia da religião, todas se consideram reveladas, mas porque, entende-se que são verdadeiras à medida que seguem o mesmo processo histórico de assimilação testemunhado dos textos bíblicos. Ponto importante que decorre dessa característica é que, como bem pontua o autor, “o fato de que algumas religiões avancem mais do que outras não se deve a um favoritismo divino, mas à necessidade histórica finita” (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 35). É o entendimento de que, mesmo com a gratuidade total de Deus que pensa em todos, se entrega a todos, e quer chegar a todos, as restrições provém, na verdade, dos limites da possível e livre não acolhida humana (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 34-37).

⁶² O termo técnico cunhado pelo autor que sustenta esse princípio é “inreligiosa” (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 37), o qual será abordado no próximo tópico, na qualidade de uma das implicações práticas próprias de um cristianismo orientado por um novo paradigma de revelação.

A terceira característica que salta aos olhos do leitor é o caráter holístico da revelação na existência humana. Torres Queiruga desvela essa qualidade em sua visão a respeito da “palavra de Deus” à medida que, partindo novamente da criação, afirma que ela se trata da primeira e fundamental revelação de Deus, devido à sua capacidade expressiva, fazendo da experiência religiosa uma conexão com o modo de ser do mundo: cheio de contingências, dinamismo, beleza e enigmas. Reconhece-se com isso a manifestação de Deus adaptada à realidade a que o ser humano está inserido, de modo que se deixe de lado os resquícios de uma noção de revelação ditada, e se adote a noção de inspiração que a Bíblia apresenta enquanto “palavra de Deus” (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 37-43).

Essa inspiração que faz nascer a Bíblia, segundo o teólogo, é a “do descobrimento de Deus na vida de um povo e do progressivo aprofundamento da compreensão tanto de seu modo de relacionar-se com os homens e mulheres como dos modos de conduta que procura suscitar neles” (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 40). É dessa noção que Torres Queiruga defende a atualidade da revelação como sendo uma verdade fundamental, e não uma simples metáfora, introduzindo, assim, o conceito de revelação como sendo “a parteira de nossa mais radical autenticidade em sua relação com o mundo, com os demais e com Deus” (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 46), ou em termo mais técnico, “maiêutica histórica”⁶³.

2.2.3 Do terror de Deus para o reconhecimento de Deus

As reflexões de Torres Queiruga ganham destaque e relação direta com o tema desta pesquisa ao aplicar os seus princípios hermenêuticos ao tema clássico do sacrifício de Isaac (Gn 22). É correto afirmar que, análogo à investigação de Ricouer (que demonstra que, com uma hermenêutica adequada, é possível a mudança do fantasma do pai para o símbolo paterno), a mudança de visão proporcionada pelo novo paradigma de Torres Queiruga faz a conversão do sentimento de terror a Deus para o de reconhecimento de Sua paternidade amorosa e próxima.

⁶³ Silva sintetiza bem a sua função metodológica desta categoria queiruguiana explicando que “da categoria socrática, buscando aproximá-la da revelação, Queiruga utiliza primeiro da função do maiêutica como mediador que, com a proclamação da palavra e com seu gesto ajuda o interlocutor a descobrir a realidade em que já está colocado, ou seja, a verdade vinda de Deus que já está nele e precisa ser descoberta. A palavra do mediador é necessária, pois sem ela não se produziria a descoberta, é a partir dela que nasce a consciência da nova realidade que está nele lutando para ser percebida. Em seguida utiliza-se do envio do ouvinte que ao apropriar-se de sua realidade, com a ajuda da proclamação do mediador, descobre a Deus como aquele que o está fazendo ser, de uma maneira nova e inesperada. É no plano teológico onde a modificação feita pelo autor na categoria socrática determina as significativas novidades, pois a qualificação ‘histórica’ agregada ao conceito ‘maiêutica’ fazem ressaltar ‘a liberdade de Deus’ e a ‘novidade da história’, e é onde se dá a possibilidade de transformação radical do conceito socrático adaptado à revelação teológica” (SILVA, 2012, p. 34).

Trata-se aí da nobre necessidade de suplantar os prejuízos que uma leitura acrítica da Bíblica pode provocar, à medida que não se leva em conta os limites e as realidades circunscritas nas quais as narrativas foram feitas e que hoje já estão superadas. A este respeito, o teólogo galego explica que,

A revelação é um caminho no qual o homem e a mulher, ajudados por Deus, procuram compreender sua presença e seu modo de agir. Algo que em determinado momento era possível pensar-se acerca de Deus, e que mesmo naquela ocasião pôde apresentar um avanço notável, pode, *mais tarde*, revelar-se imperfeito e necessitado de superação. Porque uma coisa é o modo pelo qual o autor bíblico pôde *pensar* que Deus estava atuando em um dado momento, e outra, muito diferente, é o modo pelo qual Deus atuava na *realidade* (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 71-72).

Para expor a dimensão do problema da narrativa do sacrifício de Isaac, Torres Queiruga recorre, primeiramente, à mudança de significado que o relato em questão sofre ao atravessar o tempo: o que outrora era lido em contexto de salvação (ainda que permeado por ambiguidades), passa a ser lido, noutro momento, como maldição que compromete todo o valor religioso do episódio, visto que choca frontalmente com os princípios de uma moralidade autêntica, em sentido moderno. O teólogo toma por base o raciocínio crítico de Kant, de modo a ilustrar que o seu questionamento à uma demonstração segura da realidade empírica da revelação divina, no fundo, põe de lado o caráter real do fato para, então, dar mais ênfase ao seu significado. Assim posto, Torres Queiruga quer destacar que, na verdade, o núcleo do problema da relação entre fato e significado está, na verdade, na crise do princípio da inspiração literal encadeada pela crítica moderna (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 73-78).

Diante dessa reviravolta, urge a necessidade de uma reformulação radical na relação entre fato e significado, que o teólogo entende como algo muito desafiador, haja vista o realismo que é característico da religião bíblica, no qual, às vezes, a narração pode se apoiar com a pretensão de ser verdade histórica. Afastando-se, então, de qualquer simplificação extrema de apego ou negação do fato, Torres Queiruga pontua que uma solução equilibrada é o único caminho para recuperar a profundidade do seu significado. Por isso, assim como uma interpretação realista do fato (seja ela total ou parcial) acaba por lançar um ar de monstruosidade moral sobre Deus (tendo em vista, aqui, a ordem dada por Ele a Abraão), de igual modo, apoiar-se na impossibilidade do fato empírico acaba por negar, ao mesmo tempo, a realidade do significado teológico (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 79-86).

Ainda que pareça confusa, essas ponderações do autor conduzem a sua exposição para a importante noção por ele salientada de que “a fundamental historicidade da religião bíblica

não exige a facticidade de tudo o que é narrado nela” (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 86), pois esta narrativa de Abraão e Isaac é uma construção teológica livre, que não tem a pretensão de impor um acontecimento factual. Vale destacar que, mesmo não se ligando o significado com o fato, e a ordem divina estivesse ausente da narrativa, a lição religioso-moral que se depreende dela (a radical obediência de Abraão, fundamentada em sua fé na soberania de Deus) não perderia a sua validade, devido à historicidade do símbolo e o caráter contextual de seu significado (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 86-89).

No fundo, é possível afirmar que o choque que a narrativa desperta nos seus leitores de hoje, a ponto de corromper a imagem de Deus, é o resquício claro de um olhar literalista para com a Palavra de Deus, onde determinado “fato” é tirado de seu contexto histórico, restringindo a sua força simbólica. Que pessoa de nosso tempo, tão distante da composição do livro sagrado, por exemplo, teria ciência de se tratar de um ambiente vital em que aconteciam sacrifícios humanos? Ou ainda, que o modo como Abraão assume a ordem de Deus já era um avanço no tempo em comparação às práticas idolátricas, cujas entidades exerciam poder despótico e não uma promessa de vida? (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 91-95). Ainda que seja compreensível esse desconhecimento, o apego à letra não deixa de produzir uma interpretação injusta – senão, até irresponsável.

Apresentadas essas atenções que o olhar hermenêutico precisa lançar sobre a narrativa bíblica, cabe, agora, seguindo a proposta de Torres Queiruga, fazer essa conversão do sentimento de terror, restaurando a imagem de Deus a partir de uma recuperação cristã do significado desta narrativa. Para isso, o autor aponta para o duplo aspecto que a interpretação religiosa precisa ter com relação ao significado: seja eliminando obstáculos que dão acesso ao mesmo (como o “escândalo” do significante, ou seja, da narrativa), seja abrindo esse significado em toda a sua riqueza e de forma crítica, não se deve cultivar uma falsa ideia de Deus, cujo referencial seja o do *deus tremendus* do sacrifício de Isaac, mas sim o Deus de amor revelado em uma longa e fecunda história que culmina em Jesus de Nazaré (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 96).

Torres Queiruga aposta na força expressiva de uma leitura espontânea, designada por Ricoeur como “segunda inocência”, através da qual, a lição fundamental e a dramaticidade da narrativa são mantidas, porém, articuladas com a confiança em Deus a qual faz despertar a convicção de que a realização humana coincide com a vontade d’Ele. Como bem ilustra o autor,

Abraão continua representando um modelo grandioso para a nossa fé [...] e vigoroso estímulo para a abertura ativa à vontade de Deus [...]. Todavia,

desapareceram as conotações obscuras que podem provocar a rejeição, ou pior ainda, envenenar o inconsciente, cultivando uma imagem que já não está à altura do rosto paterno que nos foi revelado em Jesus. Nesse sentido, todo cuidado será sempre pouco, pois com muita facilidade, sob expressões piedosas ou conceitos aparentemente profundos, podem filtrar-se matizes que, na realidade reproduzem o velho significante, à custa da finura em nosso conceito de Deus; conceito já sempre incompleto por si só, e que, por isso mesmo requer de nós suma atenção e máximo respeito (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 101).

2.3 A experiência cristã de paternidade e filiação divinas

Nesta última parte da exposição, não caberia outra abordagem que não fosse o trabalho de ordenar os conceitos próprios da teologia queiruguiana no horizonte da experiência cristã de paternidade e de filiação divinas. Os temas aqui elencados devem ser compreendidos como desdobramentos práticos da nova hermenêutica bíblica assumida por Torres Queiruga em sua produção teológica.

Nas linhas que se seguem, será exposto, primeiramente, o tema do Deus-Amor, que é o fundamento da relação de Deus Pai com Seus filhos adotivos, criados por Ele por amor e para o amor. Em seguida, a partir da noção queiruguiana de revelação em seus diferentes lugares, será apresentado o tema da fé em Deus Pai enquanto afirmação plena do humano, contra-argumentando, assim, o posicionamento crítico do ateísmo psicanalítico. Por fim, para se compreender de modo concreto o registro da filiação divina na vida de cada cristão, será apresentado o tema da fraternidade universal, servindo-se do conceito de “inreligiosidade”.

2.3.1 O Deus amor

É impossível falar de experiência de fé no Deus Pai de Jesus Cristo fora da lógica do amor. Torres Queiruga, ao comentar sobre a inefabilidade desse mistério nos escritos joaninos sob a fórmula “Deus é amor” (1 Jo 4,8.16), pontua que, pelo fato de que “no amor não há temor” (1 Jo 4,18), o amor de Deus é aquele que rompe as barreiras da finitude, e direciona o ser humano a uma confiança no Outro. A afirmação contida em 1 Jo 3,19-20 é, praticamente, um convite que arrasta o indivíduo para esse modo de Deus revelar-se, no qual se pode esperar tudo e não temer nada. No entendimento de Torres Queiruga é, justamente, entre este tudo e este nada que é oferecido à humanidade o lugar para a experiência cristã, cujo símbolo singelo e profundo de Deus é o Pai (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 101-102).

Funcionando, pois, como núcleo fundamental da experiência cristã, o *ágape* não é apenas um modo de relacionar-se, mas é o princípio que está por detrás de todo o dinamismo da revelação bíblica. Na relação pessoal com Deus, manifestou-se o Seu amor salvador que liberta da escravidão coletiva, que lança uma preocupação pelos marginalizados, que se revela motivo da Criação. Jesus dará a esse amor sua plena clareza a partir da própria vida e pela palavra, tornando-se parábola viva do amor, ou ainda, *ágape* feita carne (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 110-111.134).

Depreende-se disso que, a vivência da religião cristã precisa estar impregnada de uma práxis do amor em todos os níveis, capaz de interpretar qualquer dimensão da experiência cristã. Para Torres Queiruga, “trata-se, em outras palavras, de converter em princípio hermenêutico vivo e operante aquilo que por vezes fica reduzido ao simples subentendido teórico” (TORRES QUEIRUGA 2001, p. 114). Seguindo o raciocínio do autor, a partir da lógica em que Deus é tanto origem, quanto amor, intui-se que o amor acaba por ser a própria essência da realidade, a última palavra de compreensão, o critério definitivo do juízo, a matriz permanente e definitiva de toda interpretação de seu agir divino em relação ao ser humano (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 114-115.139).

Se se leva a cabo essa associação feita por Torres Queiruga, seria razoável afirmar que qualquer outra imagem de Deus que não estivesse ligada à lógica do amor, não passaria de uma projeção fantasiosa, uma ideia concebida humanamente, que perderia sua transcendência, e por isso, estaria fadada à rejeição. Afinal, um mundo secularizado o qual submete a própria ideia de Deus à crítica racional não encontraria muita relevância ou entusiasmo numa concepção de Deus alheia ao *ethos* humano.

A fim de se evitar difundir uma imagem de Deus desconexa e distante do humano, não seria infundado pensar que seja por esse motivo que Torres Queiruga, em nome da realização positiva, defende a necessidade de um repensamento radical da insistência na salvação, para se dar maior destaque à centralidade da criação por amor. Isso implica na mudança da mentalidade dualista (de separação radical entre sagrado e profano) no caminho de busca humana por Deus, para uma consideração integral do humano, na qual o Pai busca, exclusivamente, o bem de seus filhos (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 24-28).

Nesta mesma lógica do repensamento, o autor também se mostra crítico a qualquer postura que restrinja a generosidade do *Abbá* Criador, como se fosse um Pai que escolhe a uns e rejeita a outros. Afirma ele que “Deus, que nos criou para a felicidade em comunhão com ele, chama a todos desde sempre: não houve desde o começo do mundo um só homem ou mulher

que não tenham nascido amparados e promovidos por sua revelação e por seu amor incondicional” (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 33).

O problema do mal não deixa de comprometer nem mesmo a imagem do Deus *Abbá* de Jesus, por isso, para mostrar que o Deus amor não é impassivo ao sofrimento humano, Torres Queiruga remete essa questão do mal à finitude, sob a qual estão submetidas as realidades mundanas, pois a finitude não é isenta das adversidades da existência. É por isso, que o mal não contradiz o princípio Criador de Deus, cuja decisão de criar conserva a autonomia, consequência inerente às criaturas. Desconsiderar esse fato, é aplicar o intelecto na ideia de que Deus pode, mas não faz, criando, assim, a imagem de um ser mesquinho, insensível, indiferente ou mesmo cruel, ao invés daquela mais adequada à Sua natureza: do Deus que cria por amor, cujo princípio não é outro senão a oposição originária e radical ao mal e ao sofrimento humano (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 19-22).

Sendo assim, com base na teologia de Torres Queiruga, a necessidade de se pensar Deus à luz de um novo paradigma de fé, na prática, assume a postura de não admitir a imagem de um Deus intervencionista que parece aceitar passivamente o mal no mundo e ficar inerte. Em tal concepção se perde de vista a autonomia das realidades do mundo que é o grande paradigma pós-moderno a ser considerado no tocante à acolhida da revelação bíblica.

2.3.2 A fé em Deus Pai como afirmação do humano

Como já foi visto anteriormente com mais detalhes, com o advento da modernidade, a paternidade de Deus passou a ser encarada no nível da rivalidade, como se fora uma oposição ao progresso humano, um grande obstáculo à sua autonomia, de modo que, a negação do divino, passou a constituir a condição prévia e indispensável para se assegurar o progresso em vários âmbitos: social, psicológico, vital e até moral (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 76-77). Apesar do desafio, Torres Queiruga visualiza uma única maneira de chegar à sensibilidade moderna a imagem autêntica de Deus: “somente o rosto verdadeiro do Deus de Jesus poderá romper a ambiguidade e desmarcar como um ídolo – rejeitado com razão – a ideia de um deus-rival-do-homem” (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 79).

A fim de dar uma resposta positiva frente a esse cenário de rivalidade, destacando a intuição cristã do respeito de Deus pela autonomia humana, o teólogo galego recorre à dialética dos símbolos para apresentar a ideia de Deus como sendo autor do grande teatro do mundo. Segundo Torres Queiruga, na grande obra de teatro escrita por Deus, tanto o desejo do autor (Deus) quanto a do ator (ser humano) de que a obra alcance sua perfeição coincidem, de maneira

que, a vida e as realizações das possibilidades dos atores não prejudicam em nada o autor. Intuitivamente, esta analogia quer comunicar que o ser humano, ao ocupar-se de sua autorrealização, leva a termo a mesma atividade no plano divino, visto que na perfeição do ator se cumpre a intenção do autor (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 82).

Essa relação harmoniosa, mas também viva, de apoio do autor para com o ator, a qual se desenrola na história, traz consigo o aspecto da comunhão, da qual o ator encontra orientação e força e, ainda, experimenta a associação tanto no triunfo, quanto no fracasso. Há um senso de cumplicidade positivo presente nesta relação, a qual corresponde analogicamente a experiência bíblica do Deus que fortalece, liberta e salva o ser humano. Maior profundidade de sentido é, ainda, o símbolo da criação, por meio do qual Deus é ativo, dando, atualmente, o ser da ação, do mundo e de toda a humanidade. A partir desta dialética simbólica apresentada pelo teólogo não existe uma rivalidade no campo ontológico, tanto que, até mesmo a relação dialética do Pai e filho se encaixa aí perfeitamente (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 84-86.91-93).

Por trás desta dialética dos símbolos trabalhado por Torres Queiruga está o pressuposto de que a revelação se dá em diversos lugares: ao elencar a relação autor e ator, o teólogo remete à revelação que se dá na existência individual (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 190-195); ao elencar a Criação, remete-se revelação que se dá na natureza, que por sua vez, revela outra presença – a do Criador (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 183-186); e, por fim, ao elencar o desenrolar dos fatos concernentes às narrativas bíblicas, Torres Queiruga remete à revelação que se dá na história, onde se percebe a manifestação do sagrado no constitutivo da experiência social (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 186-190).

Ao verificar essa espontaneidade da revelação a qual não fere o princípio da liberdade humana, mas, pelo contrário, está diretamente associada a ela, atinge grandeza insuperável de autonomia a novidade da relação estabelecida com Deus revelada por Jesus Cristo: o *Abbá*. Sem adentrar os pormenores do processo de depuração da noção paterna em Deus, bem como uso linguístico do epíteto, pelo fato de já terem sido suficientemente apresentados no capítulo anterior, cabe aqui destacar a observação de Torres Queiruga sobre a ressonância na comunidade cristã a noção de um Deus que é revelado como paternidade entranhável:

Tal assombro [em nosso ser *filhos*] não se detém meramente no “ontológico, mas tem consequências radicais para nossa vida e nossa conduta. Esperança, liberdade e ausência de temor são, talvez, as categorias que definem, ou melhor, abrem a partir da filiação o campo específico da experiência cristã, dotado assim de originalidade inaudita que supera toda expectativa meramente humana (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 99-100).

Frente à suspeita de Freud ao deus-pai, enquanto figura que assombra o sujeito infantilizado sob o princípio edipiano, como justificar essa liberdade e ausência de temor que Torres Queiruga afirma haver no descobrimento da filiação divina? Para responder a este entrave, o teólogo se serve de três (3) respostas, baseadas na tradição, na psicologia religiosa e ontologia hermenêutica.

Com respeito à primeira resposta, Torres Queiruga recorda que na experiência religiosa certas designações aplicadas a Deus eram salvaguardadas na reflexão teológica. Com isso, a teologia negativa encontra aí sua base, e a analogia torna-se o recurso humano para, superando as limitações do humano, falar sobre Deus e seus atributos. Desse modo, dizer “Pai” é ter a consciência de que Ele o é de modo radicalmente distinto de qualquer pai humano que alguém conheça. Se por um lado o símbolo da paternidade divina pode ser comprometido pela experiência negativa da paternidade humana, isso não pode ser tomado por absoluto, pois, pondera o autor, “às vezes na carência de uma paternidade humana pode inscrever-se com força o pressentimento de outra paternidade mais alta e que não falha” (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 105). Por isso, a carência pode gerar tanto desprezo do símbolo quanto a acolhida em nível mais profundo (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 104-105).

No tocante à segunda resposta, o teólogo assinala para os riscos de, ao se olhar para a paternidade de Deus, considerar apenas o que há de pior na experiência paterna humana, sem contar a possibilidade de fantasiar uma libertação do humano, que se diz não crer em Deus, mas que, pode esconder, na verdade, outros modos de alienação relativas às estratégias do desejo e da vontade de potência. Em certos casos, a rejeição de Deus é sinal de uma onipotência infantil tão imatura e infantil quanto à noção do Deus todo-poderoso, culpabilizante e alienante do desejo (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 105-107).

Torres Queiruga defende que a experiência de Jesus de Nazaré é a melhor resposta à crítica freudiana, afirmando que cada página do Evangelho testemunha contra uma interpretação neurótica e infantilizante de confiança no Pai, dado que a experiência do *Abbá* em Jesus é a base de sua pessoa e missão. Trata-se de um homem (nada infantil) capaz de romper com qualquer tabu, superar legalismos, alheio de narcisismos, dedicado aos outros, decididamente livre e sem autoritarismo: sua confiança no Pai não é freio, mas motor, e a ternura, não é debilidade, mas capacitação enérgica para entrega total (TORRES QUEIRUGA, 1993p. 110-111).

Por último, sobre a terceira resposta, Torres Queiruga se serve dos apontamentos de Ricoeur, (já trabalhados nesta exposição), recordando que o valor simbólico de Deus Pai, não necessariamente preso pela fantasia do desejo humano, possui ampla significação e leitura

cultural benéficas para vida. O importante é se resgatar o símbolo do pai, abrindo para suas virtualidades mais profundas ligadas ao amor e à vida (TORRES QUEIRUGA, 1993, p. 108-109).

2.3.3 A fraternidade universal

Para este último tópico da exposição, seria oportuno iniciá-lo com uma observação de Torres Queiruga: “é claro que, levando a sério essa nova imagem de Deus, somos ao mesmo tempo conduzidos a uma nova imagem de cristianismo” (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 31). Ora, esse dado é muito válido e iluminador, pois, se os cristãos assumem a imagem paterna e amorosa de Deus como verdade revelada, sua vivência da filiação divina precisa ser condizente com essa concepção de Deus. Por isso, um aspecto importante da teologia de Torres Queiruga que pode ser associado à vida concreta dos cristãos é o do diálogo das religiões, o qual pensado de modo global, traduz a ideia cristã de fraternidade universal.

Ora, reconhecer a verdade e a tarefa salvífica das outras religiões é algo que está relacionado diretamente com a visão que se adota com respeito à relação entre Deus e cada ser humano. Por isso, partindo do princípio de que nenhuma religião é capaz de esgotar em sua tradução humana a riqueza do mistério divino, sua transcendência absoluta permite, sem prejuízo ou preconceito, a aceitação de que Deus, de uma forma ou de outra, se revela em cada expressão religiosa. Por traz desse pensamento, encontra-se o conceito queiruguiano de “inreligionação”, termo cunhado pelo autor, que designa a convicção de que, dentro dos próprios limites, toda religião é revelada, e que nela acontece a salvação real de Deus (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 37).

Em decorrência disso é que Torres Queiruga questiona o particularismo salvífico que o conceito de “eleição” traz consigo. Para o autor, em sua raiz está o modelo da revelação como ditado, caracterizada por uma leitura literal da Escritura, em que, pela aceitação de suas verdades, autodenomina-se superior frente ao “vago” conhecimento natural que ele julga terem as demais religiões (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 31-32).

Assumindo, portanto, esses princípios agregadores, o pensamento de Torres Queiruga sobre o diálogo das religiões acaba por propor um vocabulário muito próprio que ajuda nesse processo de conversão do particularismo religioso. Por exemplo, “ser verdadeiro”, não implica ser “único” ou “perfeito”, assim como, não seria nem um pouco respeitoso, estabelecer parâmetros comparativos entre religiões pela dialética do “verdadeiro e falso”, entre “bom e

mal”, mas o seria, caso se adotasse “verdadeiro e mais verdadeiro”, “bom e melhor”, etc. (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 323).

Apresentadas essas informações com respeito ao diálogo entre as diferentes religiões sob a valorização e reconhecimento da revelação divina em cada uma delas, perguntar-se-ia qual poderia ser o papel especificamente do cristianismo frente a isso. Retomando o conceito de inreligiosa, é possível contribuir com a outra religião através da preocupação em conservá-la, enriquecendo-a, movidos pela consciência de que não se deve suprimir a relação com o Divino, mas estar aberto à complementação ou até purificação dessa relação (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 333-334). Levando-se em conta a comunhão do cristão com o Deus *Abbá*, que o afirma plenamente em sua humanidade, não seria essa atitude um claro registro da filiação análoga às práticas de Jesus Cristo que, conforme reconhecimento de seus próprios opositores, não fazia distinção de pessoas (Mc 12,14)? Certamente que é! Ainda que esta pergunta retórica pareça desnecessária, o próprio autor reconhece que o diálogo religioso se efetiva na capacidade do encontro, concluindo que,

[...] talvez, melhor do que muitos raciocínios abstratos, permita entrever que no diálogo religioso não se trata de meras especulações teóricas, mas de um efetivo expor-se a uma revisão profunda da própria perspectiva. De fato, é o que está acontecendo debaixo de nossos olhos: que missionário não se sentiu desafiado, enriquecido e transformado por aqueles a quem pregava? E, em escala universal, seriam compreensíveis o cristianismo, o islamismo ou o hinduísmo atuais, sem o influxo exercido pelo contato cada vez mais intenso que têm entre si? O diálogo das religiões apresenta-se assim como uma realidade dinâmica e efetiva. Não é um “como se”, que deixa as coisas exatamente onde estavam, mas as transforma para frente, rumo a uma nova plenitude comum. (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 353-354).

Ao apresentar o específico da posição de um cristão, o autor alerta para o fato de que, embora se compreenda que a revelação divina culminou em Jesus Cristo, isso não significa um favoritismo, mas uma autêntica estratégia de amor que, em sua particularidade histórico-geográfica, não impede de ser acolhida sem prejuízo de sua autêntica tradição religiosa (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 35-36);

2.4. Considerações finais

Este capítulo se propôs a apresentar a reconstrução da imagem de Deus, bem como a restauração do seu símbolo paterno. Abordando, primeiramente, a problematização do tema proposto por esta pesquisa, foi possível notar que existe uma situação de conflito entre Deus e

o ser humano, provocada por uma série de crises que acabaram se tornando conexas. Cada uma delas, atingindo um aspecto da vida humana (psicológica, simbólica, existencial e transcendental), acabou por criar uma situação de distanciamento entre o ser humano e a divindade, e pior, afetar drasticamente Sua imagem paterna.

Talvez, uma imagem que possa talvez ilustrar bem esta situação seja a parábola do Filho Pródigo, cuja narrativa ilustra bem a condição do parricídio de Deus e a situação de orfandade da sociedade pós-moderna: ao decretar a morte do pai (pelo fato de pedir a herança), o filho imaturo e cheio de si, passa a vagar errante pelo mundo, apreciando sua plena liberdade, mas, depois, acaba pagando caro pelos seus excessos. Tais atitudes são análogas ao contexto do antropocentrismo que marca a pós-modernidade.

A crise da paternidade humana, a decepção com a religião, a negação de Deus Pai pelos seus filhos são fenômenos que colaboraram para deteriorar, e, também, minimizar a centralidade e importância da imagem paterna e amorosa de Deus que a Revelação apresentou. Porém, tal situação não é o fim trágico, mas desafio para uma releitura da fé num contexto em que a antropologia e a hermenêutica precisam entrar em cena para propor caminhos de restauração. Do ponto de vista eclesiológico, esta referência doutrinal não foi muito bem desdobrada na evangelização e na catequese moral. Urge retomá-la em tempos de crise familiar e dos respectivos papéis das pessoas envolvidas nesta realidade.

É por isso que o caminho escolhido de uma teologia bíblica proposta por Torres Queiruga se mostrou uma referência que apontou a necessidade de se abandonar uma leitura literalista e fundamentalista da Bíblia e abstrair dos limites de certos símbolos distantes temporalmente, a fim de se adentrar no significado mais profundo da presença de Deus junto ao ser humano. Desse modo, redescobrimo a paternidade de Deus, pode-se identificar que fraternidade universal, sob a prática do diálogo entre as diferentes religiões, é um caminho efetivo para se chegar a Deus.

CONCLUSÃO

Longe de esgotar e resolver teologicamente e de forma original, o objeto inicial deste pesquisa – a complexa situação das representações acerca de Deus, as quais não correspondem devidamente à Sua essência – esta dissertação pôde, ao menos fazer o exercício de apontar como caminho efetivo uma atenção especial para o Deus Revelado por Jesus Cristo. Afinal, se por meio d’Ele a humanidade teve acesso ao conhecimento revelador do Pai, seria oportuno que o arrefecimento desta novidade e os entraves para a sua compreensão fossem remediados por um novo paradigma de revelação. A questão da paternidade é essencial no atual contexto de mundo. Há um lento desaparecimento da figura paterna nas relações familiares. Nesta pesquisa, pretendi captar este sentido de paternidade-filiação, dentro da reflexão cristológica, mas sem deixar de alargar este olhar para o clima sociocultural-antropológico dos dias atuais.

Como se pôde notar, a proposta desta pesquisa foi uma investigação sobre a paternidade divina e sua problemática na vida dos homens e mulheres de fé, não a partir do sujeito cognoscente – o que implicaria adentrar o campo da filosofia e da psicologia com maior afinco – mas, tendo por objeto de estudo as imagens ou representações dessa paternidade provenientes da produção teológica judaico-cristã, que acabou encontrando em um dado momento da história, reações e até repúdios.

A paternidade divina foi uma hipótese e problema de pesquisa que me motivou a aprofundar seu sentido. Há uma diminuta produção teológica acerca da ideia de paternidade e suas respectivas imagens bíblicas e jesuânicas. Nesta pesquisa, pretendi me acerrar de autores que pudessem me auxiliar em responder à questão de fundo: a paternidade, enquanto conteúdo de revelação, não mereceria uma análise reflexiva sobre o modo como Jesus Cristo se direcionou ao Pai e do Pai conduziu a sua vida? Os discípulos e a Igreja nascente colocaram esta experiência de paternidade no centro de suas vidas? E a Igreja hoje, também centraliza sua ação evangelizadora a partir da imagem de paternidade de Jesus Cristo? E do ponto de vista ético, os cristãos ao decidirem sobre suas inquietações, colocam em primeiro plano a experiência de paternidade-filiação para as respectivas opções?

Durante a trajetória da investigação, a hipótese que dirigiu a pesquisa se revelou verdadeira: experimentar e compreender melhor a paternidade amorosa de Deus revelada por Jesus Cristo ajuda as pessoas a viverem efetivamente sua filiação adotiva. Como foi visto, Queiruga é um teólogo que muito ajuda a lançar luzes sobre o drama de uma vivência de “fé

cristã” que parece conviver pacificamente com uma situação de orfandade de Deus. Muitas pessoas parecem desconhecer totalmente a beleza e a proximidade do Deus amoroso de Jesus Cristo, devido a leituras do texto Sagrado ou mesmo da noção de revelação bem limitadas, e isso certamente, acaba acarretando a um modo de viver sua caminhada cristã um tanto distante da Sua proposta de fraternidade radicada no Reino de Deus.

O projeto original desta investigação previa abordar a questão da filiação divina via seguimento de Jesus, tendo por referencial também a cristologia de Jon Sobrino. Porém, esta alternativa mostrou-se inviável, pelo fato de que o tema da paternidade de Deus não era central na sua produção teológica. Por isso, a escolha somente por Andrés Torres Queiruga se mostrou mais adequada para abordar a problemática da restauração da imagem de Deus Pai. Contudo, destaco a importância de se aprofundar, num possível trabalho posterior, para a visão latino-americana de cristologia, e, de modo especial, a questão da paternidade e filiação na obra de Jon Sobrino.

Seguindo, então, o método teológico de Torres Queiruga, sua proposta de uma nova hermenêutica bíblica se mostrou muito útil, mesmo para apontar caminhos da vivência da filiação divina. Isso porque, devido a sua noção ampla de revelação entendida como maiêutica histórica, isso possibilitou aproximar o tema do diálogo das religiões que lhe é tão caro da noção cristã de fraternidade universal, surgindo, então, um caminho interessante de testemunho filial cristão. Reconhece-se a contribuição do seu pensamento para a revelação; entretanto, o recorte epistêmico nesta dissertação foi o de tentar compreender, dentro da alargada visão de revelação, como se situa o binômio paternidade-filiação em Queiruga.

Priorizou-se, nesta pesquisa, o método de leitura de textos e autores que propiciam uma aproximação antropológica e, assim, auxiliam o teólogo, na busca por melhor sistematização e linguagem da fé. Deste modo, foi de muita utilidade e serventia a obra de Elizabeth Roudinesco sobre o tema da família (*“Família em desordem”*), que no fundo, deu um certo substrato para compreender a situação de transformação e crise no contexto da família, e, e consequência, do papel do pai e dos filhos(as). Outro autor que também contribuiu para uma melhor explicitação do tema geral da pesquisa foi Alon Goshen-Gottstein no seu artigo (*“God the Father in Rabbinic Judaism and Christianity: transformed background or common ground?”*). Nele, foi possível extrair a visão de paternidade própria a Jesus Cristo, no seu tempo histórico mais próximo. Sua análise intertestamentária, ajudou imensamente a compreender a visão de Torres Queiruga. Não se pode deixar de mencionar também a contribuição de Paulo Ricoeur (*“Conflito das interpretações”*). Dele, a ideia de simbólica do Pai, proveniente de

Hegel e Freud, deram uma substancial contribuição para entender melhor o sentido de paternidade na cultura ocidental e sua associação ao mundo religioso.

Não se pode deixar de mencionar também o exegeta Joachim Jeremias. A sua noção de “*Abba*” é de fundamental importância para entender o desdobramento da teologia da paternidade e filiação ao longo da tradição neotestamentária e a reflexão teológica posterior. Convém salientar que em sua obra “*The Prayers of Jesus*” há uma lúcida apresentação e comentário sobre a oração do “*Pai Nosso*”. Nela, a oração de Jesus e de todos os cristãos, Jeremias enfatiza a proximidade que o uso do epíteto “*Abba*” comporta na vida de Jesus e dos seus seguidores. Nesta mesma linha, destaco a obra de Leonardo Boff “*O Pai-Nosso*”. Nesta ele acompanha a linha interpretativa de Jeremias, contudo insiste nos desafios postos pela modernidade, isto é, na crítica freudiana e nietzschiana à imagem paterna.

Reconhecemos os limites desta dissertação. O primeiro consiste na sua brevidade e pouco desdobramento para além de dois capítulos. A partir das leituras e fichamentos dos autores, percebeu-se que seria impossível apresentar de modo conciso todas as ideias e problemas levantados de cristologia e do tema, em particular, da imagem de Deus, na paternidade divina. Um terceiro capítulo poderia abrir temas que não seriam devidamente aprofundados. O segundo limite, talvez tenha sido concentrar-se demasiadamente nas obras e ideias de Torres Queiruga e sua ideia de revelação. Dela, supus, que seria menos problemático encontrar uma ideia de paternidade. A ideia seria também dialogar com Jon Sobrino e, dele, assumir a vivência da filiação, dentro de um horizonte mais latino-americano de interpretação teológica.

Sendo assim, esta dissertação pode contribuir para uma melhor explicitação do sentido de paternidade divina e filiação, a partir de uma leitura teológica para o momento atual. A amplitude do sentido de paternidade, tanto no contexto bíblico como teológico, foi de grande importância para o meu aprofundamento intelectual-espiritual e cristão.

REFERÊNCIAS

Sagrada Escritura

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2010.

Livros em geral

BOFF, Leonardo. **O Pai-Nosso**: a oração da libertação integral. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOFF, Leonardo. **O Rosto Materno de Deus**: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1979.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra /Sinodal, 1980.

CLANTON, Jann Aldredge. **In Whose Image? – God and Gender**. New York: Crossroad, 1990.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Disponível em: https://www.academia.edu/10177821/COULANGES_Fustel_de_A_Cidade_Antiga. Acesso em: 27 fev. 2022.

DUQUOC, Christian. **Dios Diferente**: ensayo sobre la simbólica trinitária. Salamanca: Sigueme, 1978.

DURRWELL, François-Xavier. **O Pai**: Deus em seu mistério. São Paulo: Paulinas, 1990.

ESTRADA, Juan Antonio. **Imagens de Deus**: a filosofia ante a linguagem religiosa. São Paulo: Paulinas, 2007.

FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1983.

FORTE, Bruno. **A Trindade como História**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu** In: **Sigmund Freud**: obras completas. Tradução Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11

GEFFRÉ, Claude. **Como Fazer Teologia Hoje**: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

JEREMIAS, Joachim. **A Mensagem Central do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1977a.

_____. **Teologia do Novo Testamento:** a pregação de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1977b.

_____. Joachim. **The Prayers of Jesus.** 2. ed. London: SCM Press LTD, 1974.

LAVALL, Luciano Campos. **O Mistério Santo:** “Deus Pai” na Teologia de Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1987.

MONDIN, Battista. **Os grandes Teólogos do Século Vinte.** São Paulo: Teológica, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência.** Tradução Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.

PIAZZA, Waldomiro Otavio. **Religiões da Humanidade.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 1991.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé.** São Paulo: Paulus, 2015.

RICOUER, Paul. **O Conflito das Interpretações.** Tradução M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1989.

ROUDINESCO, Elisabeth. **A Família em Desordem.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Jesus:** a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.

SANTABÁRBARA, Luis González-Carvajal. **¡Noticias De Dios!.** Santander: Sal Terrae, 1997.

SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). **História dos Dogmas 1:** o Deus da salvação (séculos I–VIII). 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento.** São Paulo: Editora Teológica, 2003.

WACH, Joachim. **Sociologia da religião.** São Paulo: Paulinas, 1990.

ZDEBSKYI, Janaína de Fátima. **Yahweh:** um deus à imagem e semelhança do patriarca. In SILVA, Semíramis Corsi; ESTEVES, Anderson Martins (orgs.). **Fronteiras Culturais no Mundo Antigo:** ensaios sobre identidades, gênero e religiosidades. Rio de Janeiro: Ed. Letras/UFRJ, 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/37596666/Fronteiras_culturais_no_mundo_antigo_ensaios_sobre_Identidades_g%C3%AAnero_e_religiosidades_. Acesso em: 03 mar. 2023.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião.** 8. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

Obras de Andrés Torres Queiruga

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **A Teologia depois do Vaticano II: diagnóstico e propostas.** São Paulo: Paulinas, 2015.

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

_____. **Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus:** por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **Repensar a Revelação:** a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. **Um Deus para Hoje.** 4. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

Verbetes de dicionários

ABBAGNANO, Nicola. Morte de Deus In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 260-261.

BORRIELLO, Luigi. Pai In: BORRIELLO, Luigi (org.). **Dicionário de Mística.** São Paulo: Loyola/Paulus, 2003, p. 823-833.

EDWARDS, Mark Julian. Pai In: LACOSTE, Jean-Yves (org.). **Dicionário Crítico de Teologia.** São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 1314-1319.

FERNÁNDEZ, Antônio Vázquez. Psicologia. In: PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (orgs.). **Dicionário Teológico O Deus Cristão.** São Paulo: Paulus, 2014, p. 1104-1114. Disponível em: <<https://doceru.com/doc/vssc05s>>. Acesso em: 14 jun. 2024.

HARDER, Yves-Jean. Ateísmo. In: LACOSTE, Jean-Yves (org.). **Dicionário Crítico de Teologia.** São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 204-207.

HILBERATH, Bernd Jochen; SCHNEIDER, Theodor. Sacrifício In EICHER, Peter (org.). **Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia.** São Paulo: Paulus, 1993, p. 805-811.

HOFIUS, Otfried. Pai. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.** 2. ed. São Paulo: Vila Nova, 2000. v. 2, p. 1500-1507.

MACKENZIE, John L. Filho de Deus. In MACKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico.** 4. ed. São Paulo: Loyola, 1983, p. 530-531.

PIKAZA, Xabier. Pai. In: PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (orgs.). **Dicionário Teológico O Deus Cristão.** São Paulo: Paulus, 1988, p. 646-657.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. Totem e tabu In: ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 756-760.

Disponível em:

<https://professor.pucgoias.edu.br/SiteDocente/admin/arquivosUpload/8941/material/Roudine_sco_Elisabeth_Plon_Michel_Dicionario_de_psicanalise_1998.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2024.

SÁNCHEZ, Juan José. Ateísmo. In: PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo (orgs.). **Dicionário Teológico O Deus Cristão**. São Paulo: Paulus, 2014, p. 130-140. Disponível em: <<https://doceru.com/doc/vssc05s>>. Acesso em: 07 jul. 2024.

SCHMIDT, Werner H. Monoteísmo In: LACOSTE, Jean-Yves (org.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 1187-1193.

ŠPIDLÍK, Tomáš. Expição. In: BERARDINO, Angelo Di (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes/São Paulo: Paulus, 2002, p. 557-558.

STOEGER, Alois. Pai. In: BAUER, Johannes B. **Dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo: Loyola, 1973. v. 2, 780-785.

Capítulos de livros

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Abba**: um pai maternal. In HACKMANN, Geraldo Luiz Borges (org.). **Deus Pai**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 143-196.

LOPES, Rodolfo. **Introdução**. In: PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 12-68.

MINCATO, Ramiro. **Deus Pai no Antigo Testamento**. In: HACKMANN, Geraldo Luiz Borges (org.). **Deus Pai**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 25-37.

Artigos de periódicos impressos e eletrônicos

BITTENCOURT, Renato Nunes. Nietzsche e o Super-homem como Paradigma da Superação Pessoal. In: **Húmus**, São Luís, v. 6, n. 17, p. 52-65, mai./ago. 2016. Disponível em: <<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/5394/3322>>. Acesso em: 07 jul. 2024.

COTA, Terezinha das Neves. Deus Pai e Mãe: o ritmo binário do coração humano. In: **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 31, n. 85, p. 397-408, set./dez. 1999. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/827/1258>. Acesso em: 11 mar. 2023.

FELTES, Heloísa Pedroso de Moraes; GRANZOTTO, Carina Maria Niederauer. O Modelo de Deus Pai Severo e a Metáfora de Deus como Juiz no Sistema Moral Religioso dos Imigrantes Italianos. In: **Organon**, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 53-68, jan./dez. 2007. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/39583/25289>>. Acesso em: 08 mai. 2024.

FERRAZ, Chrystiano Gomes. Um Deus Pai maternal: a necessária simbolização de Deus para além da interpretação androcêntrica. In: **Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, Vitória, v. 8, n. 2, p.114-135, jul./dez. 2020. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas/article/view/2414/2239>. Acesso em: 10 mar. 2023.

GOSHEN-GOTTSTEIN, Alon. God the Father in Rabbinic Judaism and Christianity: transformed background or common ground? In: **Journal of Ecumenical Studies**, v. 38, n. 4, p. 470-504, mar./jun. 2001. Disponível em: https://www.academia.edu/43122591/Alon_Goshen_Gottstein_God_the_Father_in_Rabbinic_Judaism_and_Christianity_Transformed_Background_or_Common_Ground_Journal_of_Ecumenical_Studies_38_4_Fall_2001_470_504. Acesso em: 28 mar. 2023.

GRENZER, Matthias. Pai nosso que estás nos céus: um estudo bíblico-teológico da invocação inicial do Pai-nosso. In: **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 17, n. 67, p. 179-185, abr./jun. 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15460/11559>. Acesso em: 15 mar. 2023.

KONINGS, Johan. Deus, Pai: que significa?. In: **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 31, n. 85, p. 307-322, set./dez. 1999. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/667/1090>. Acesso em: 15 dez. 2022.

LAVALL, Luciano Campos. A afirmação de “Deus Pai” na teologia rahneriana. In: **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 18, n. 45, p.193-213, mai./ago. 1986. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1820/2138>>. Acesso em: 10 ago. 2023.

MORAES, Karolayne Maria Vieira Camargo de; SOUZA, Marcelo Henrique de; BIANCÃO, Ronivalder. Deus como Pai: uma atualização do dado revelado à luz de questões contemporâneas. In: **Contemplação**, Marília, v. 13, n. 23, p. 55-74, jul./dez. 2022. Disponível em: <https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/view/356>. Acesso em: 21 abr. 2023.

NAKASU, Maria Vilela Pinto. Notas sobre a Indestrutibilidade do Desejo de Deus segundo a Psicanálise Freudiana. In: **Interações**, Uberlândia, v. 5, n. 8, p. 141-150, jul./dez. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6445/5900>>. Acesso em 05 jul. 2024.

NANI, Rita Helena Gonçalves; CHAVES, Wilson Camilo. “Paidescendo no Paraíso: uma investigação sobre o pai e a religião na teoria de Freud e Lacan. In: **Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 11, n. 1, p. 335-367, mar. 2011. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27121482013>>. Acesso em 05 jul. 2024.

PEREIRA, Gerson Lourenço. Dietrich Bonhoeffer: uma inspiração para a práxis política e social da Igreja. In: **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 66, p. 621-640, set./dez. 2020. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/50688/50688.PDF>>. Acesso em: 07 jul. 2024.

ROMÃO, Lucília Maria Sousa; PACÍFICO, Soraya Maria Romano. Em nome do Pai: movimentos na penumbra do discurso. In: **Vértices**, Campos dos Goytacazes, v. 10, n. 1/3, p. 91-101, jan./dez. 2008. Disponível em: <<https://editoraessentia.iff.edu.br/index.php/vertices/article/view/1809-2667.20080008>>. Acesso em: 15 dez. 2023.

SAVANTI, Alicia Zanotti de. Desafios à Paternidade na Cultura Atual. In: **Communio**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 4, p. 953-962, out./dez. 2009.

SILVA, Vardilei Ribeiro da. O sentido da Expição a partir de epistemologias contemporâneas. In: **Último Andar**, São Paulo, v. 26, n. 41, p. 1-24, jan./junho. 2023. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/59833>>. Acesso em: 13 ago. 2023.

XAVIER, Donizete José. A paternidade de Deus como problema. In: **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 16, n. 65, p.11-30, out./dez. 2008. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/viewFile/15501/11580>>. Acesso em: 07 jul. 2024.

Trabalhos acadêmicos

MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. **Não temas! Gritei por teu nome**: estudo da concepção materna de Javé em Deutero-Isaías a partir da análise exegética de Is 43,1-7. 134 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013. Disponível em: <<http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/282/1/SUEHELLEN%20MONTEIRO%20DE%20MATOS.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2023.

NOBRE, José Aguiar. **A Revelação Divina Hoje**: uma percepção do agir de Deus na história a partir do pensamento de Andrés Torres Queiruga. 299 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/32516/32516.PDF>>. Acesso em: 26 jul. 2024.

PERUZZO, Tula Maria Ribeiro Diorio. **O Desenvolvimento do Pensamento Ético de Dietrich Bonhoeffer**: a ética da responsabilidade num mundo tornado adulto. 120 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. Disponível em: <<https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/5836/1/423443.pdf>>. Acesso em: 07 jul. 2024.

SILVA, Jorge Wiliam. **Reviver Hoje a Experiência da Fé na Ressurreição na Perspectiva da Teologia de Andrés Torres Queiruga**. 128 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: <<https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/06/REVIVER-HOJE-A-EXPERIENCIA-CRISTA-DA-FE-NA-RESSURREICAO-NA-PERSPECTIVA-DA-TEOLOGIA-DE-ANDRES-TORRES-QUEIRUGA.pdf>>. Acesso em: 27 jul. 2024.