

JOSUÉ SOARES FLORES

MATERNIDADE DE DEUS EM JULIANA DE NORWICH

Porto Alegre

2013

JOSUÉ SOARES FLORES

MATERNIDADE DE DEUS EM JULIANA DE NORWICH

Dissertação apresentada a Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia e Experiência Religiosa.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre

2013

JOSUÉ SOARES FLORES

MATERNIDADE DE DEUS EM JULIANA DE NORWICH

Dissertação apresentada a Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia e Experiência Religiosa.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Aprovada em 09 de janeiro de 2013, pela Comissão Examinadora

COMISSÃO EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – PUC/RS

---

Prof. Dr. Urbano Zilles – PUC/RS

---

Prof. Dr. Flávio Schmitt – EST

## DEDICATÓRIA

*A Deus-Mãe, pelo Dom da Vida, pela Misericórdia e Graça da Salvação.  
A minha Mãe Dna. Priscila Soares Flores que sempre me incentivou em todos os campos de  
minha vocação e nunca me abandonou.  
A minha Mãe Igreja Episcopal Anglicana do Brasil que acolheu minha vocação em seus  
braços confortadores e amorosos.  
A minha amada e futura Mãe, Daniela Stainle, pelo apoio incondicional e compreensivo.*

## AGRADECIMENTOS

A Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, pelo privilégio de desfrutar da estrutura, professores e colegas de turma.

Ao colegiado, professores e funcionários da Faculdade de Teologia da PUC-RS, particularmente ao Prof. Dr. Leomar Antônio Brustolin e Flávia Teixeira pela atenção conferida em todos os aspectos.

Ao orientador, Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich, por me ensinar a trilhar pelo caminho da humildade do conhecimento e beleza da sabedoria.

A todos os colegas de turma, pela maravilhosa convivência, particularmente a Fabiane Pasa.

A Diocese Meridional, em especial ao Revmo. Bispo D. Orlando Santos de Oliveira pelo incentivo ao estudo e aperfeiçoamento.

Ao Seminário Teológico D. Egmont Machado Krischke, em especial ao Reitor Revdo. Humberto Eugênio Maiztegui Gonçalves, pelas acomodações e biblioteca.

Às amigas seminaristas Tatiane Vidal dos Reis e Maria de Fátima Nascimento, pela companhia ao redor da mesa.

A Paróquia da Virgem Maria, pelo apoio e compreensão a este tempo de estudo.

Aos meus avós, Naum Soares e Tabita Soares, pelo acolhimento, cuidado e carinho.

## RESUMO

O texto a seguir é uma Dissertação de Mestrado da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul sobre a Maternidade de Deus em Juliana de Norwich, em três atos: Maternidade na Criação, Maternidade na Encarnação e Maternidade na Graça. O texto resgata a importância do pensamento místico de Juliana no contexto do século XIV e sua atualidade na eclesiologia, soteriologia, doutrinas da criação, *imago dei*, teologias sacramental, antropológico-filosófica, conceitos de cosmologia, cosmogonia e teodicéia do pensamento medieval. Juliana de Norwich foi uma anacoreta, que viveu entre 1343 a 1413 aproximadamente e escreveu duas versões de suas visões chamadas de *Revelações do Amor Divino* comumente chamadas de Texto Curto e Texto Longo.

Palavras-chave: 1. Maternidade 2. Juliana 3. Criação 4. Encarnação 5. Graça 6. Gênero

## ABSTRACT

The next text is a Dissertation towards a Master Degree in the Faculty of Theology at The Pontifical Catholic University of the Rio Grande do Sul about 'The Maternity of God' in Julian of Norwich, in three acts: Maternity in Creation, Maternity in Incarnation and Maternity in Grace. The text rescues the importance of Julian's mystical thinking at XIV century context, and its relevance for: the ecclesiology, soteriology, creation and *imago Dei* doctrines. As well for the sacramental and anthropological and philosophical concepts, cosmology, cosmogony and theodicy concepts in medieval thinking. Julian of Norwich is an anchoress who lived c. 1343 - c. 1413, and wrote two versions of her visions known as 'Revelations of Divine Love' popularly called Short Text and Long Text.

Keywords: 1. Maternity 2. Julian 3. Creation 4. Incarnation 5. Grace 6. Gender

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	08
1. Contexto Histórico de Juliana .....	17
2. Alguns apontamentos biográficos sobre Juliana .....	29
3. <i>Status</i> da questão até a Idade Média .....	38
4. Maternidade de Deus na Criação .....	43
5. Maternidade na Encarnação .....	51
6. Maternidade na Graça .....	59
7. Atualidade da Teologia da Maternidade de Deus .....	66
CONCLUSÃO .....	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	77

## INTRODUÇÃO

O objeto de estudo, a saber, o conceito de Maternidade de Deus na obra *'Revelações do Divino Amor'* de Sta. Juliana de Norwich nos coloca num universo de vários problemas metodológicos a serem abordados aqui. Tentaremos discorrer sobre alguns deles e destacar nosso enfoque para à pesquisa. A referida obra faz parte da enorme coleção de pensadores místicos da Idade Média, particularmente dos místicos ingleses<sup>1</sup>, e como sabemos, há uma profusão de definições sobre o pensamento místico. Juliana é considerada uma mística, mas em minha opinião, ela é fundamentalmente uma teóloga que reflete suas visões a luz de um acurado senso crítico e de uma profunda sensibilidade na linguagem teológica. Evelyn Underhill destaca que:

Um místico não é uma pessoa que tem experiências estranhas, mas uma pessoa para quem Deus é a única realidade da vida, o objeto supremo de amor. Ele é um realista religioso. Misticismo, então, longe de ser anormal, é uma parte essencial de toda religião, que é totalmente e profundamente viva, é a luz que os místicos elencam sobre a normal vida espiritual, sua revelação da paisagem em que realmente vivem, e não suas excursões ocasionais em uma anormal vida espiritual, que lhes confere a sua grande importância. (UNDERHILL, 1949, 105-106).

Esse apontamento da teóloga leiga anglicana Evelyn coloca o contexto das reflexões místicas, muito mais no 'chão' que no 'ar', ou seja, o místico não é um privilegiado por Deus, mas alguém que vive numa realidade em que Deus é o centro de toda sua atenção, trabalho e vocação. Assim, o misticismo muito além de um 'movimento' ou 'escola', deve ser a realidade vital da religião, qualquer que seja<sup>2</sup>. Desta forma, o místico não é alguém que detém

---

<sup>1</sup> Para M. THORNTON, os místicos ingleses se enquadram em uma 'escola' que é entendida como um movimento que empresta, elabora e mantém uma tradição viva. "Uma escola não é uma seita, mas uma tradição viva que se desenvolve a partir do que ela empresta e adapta de outras tradições." cf. THORNTON, 1963, 45.

<sup>2</sup> Para o teólogo anglicano Martin Thornton é preferível à palavra *contemplação* a misticismo, quando ele mesmo diz: "A palavra 'Contemplação' é preferível a 'misticismo', e nas raras ocasiões em que o último termo é usado, significa - certo ou errado - apenas os estados 'extraordinários' associados geralmente com o ensino de pseudo-Dionísio." *idem*, 20. Para ele, uma vida contemplativa era uma vida mística e o misticismo era muito mais uma busca pelos estados extraordinários da vida espiritual.



poderes extra-humanos ou natureza privilegiada, mas apenas alguém que, ilumina a *normal vida espiritual* daqueles que creem.

Sabemos que a literatura mística aflorou com maior profusão, durante a Idade Média. Daí procede destaques na literatura acadêmica sobre os *tipos* ou *gêneros literários* da Teologia Medieval, tal como é a Escolástica, a literatura mística também foi rotulada por ser parte de um conjunto de obras de *místicos* que por sua vez, faziam parte de tradições regionais-teológicas como a *Escola Germânica*, *Escola Cisterciense*, *Escola Franciscana*, entre outras<sup>3</sup>. Todas elas são entendidas como um típico movimento literário da Teologia medieval, chamada *misticismo*. Entretanto, não estamos certos da consciência da formação de *escolas* ou mesmo da compreensão consciente de um tipo de *gênero literário*. Os místicos, acima de tudo, eram bastante livres em suas reflexões, e suas disciplinas de vida estavam muito mais ligadas à práxis da religião do que a um contexto literário-acadêmico. Seus escritos são fundamentalmente direcionados às pessoas em seus dilemas concretos.

Então, o misticismo é a inclinação da consciência do homem para Deus, a resposta de seu pequeno espírito dependente à pressão e convite do Deus verdadeiro, o ímã do universo. De modo que uma definição, como que nos alivia das concepções estreitas e excludentes; vez que a procura de Deus na alma e ligação para a alma é uma verdade universal vivida por diferentes homens em muitas formas e graus diferentes. (UNDERHILL, 1949, 111).

A inclinação da consciência para Deus, apontada por Evelyn, dá-nos a sensação de uma hermenêutica livre feita por qualquer pessoa, uma releitura de sua situação vivencial sob

---

<sup>3</sup> A Teologia Anglicana mantém um forte cunho agostiniano, enquanto em alguns aspectos da Teologia espiritual da moderna Igreja Inglesa é ainda absolutamente beneditina. A linha agostiniana que mais influencia profundamente a tradição anglicana continuou através de Sto. Anselmo, os cônegos regulares de Austin, e, especialmente, a escola de S. Victor, a Teologia Ascética de Hugh produziu uma profunda marca, mais do que os conhecidos escritos de Ricardo Rolle. Este lado mais especulativo nos conduz a S. Tomás e aos dominicanos; S. Tomás proporciona a principal fonte da Teologia Carolina e os frades-pregadores exercitam sua influência nas paróquias inglesas. Todas essas fontes são claramente visíveis na consumação do século XIV na religião inglesa. A linha beneditina segue com a reforma cisterciense, de que a influência sobre a Inglaterra é evidente para qualquer pessoa que tenha olhado para a história monástica da Inglaterra. Este é o lado afetivo, mas a espiritualidade inglesa segue o Cistercianismo do mais reflexivo Guilherme de St. Thierry e do menos austero Aelred de Rievaulx, em vez de S. Bernardo. Na história da religião inglesa, Guilherme de S. Thierry desempenha o papel de uma espécie de valete na manga: sempre aparecendo em lugares inesperados. A influência franciscana continua o esforço afetivo, mas a doutrina ascética, que nós devemos olhar, está para S. Boaventura, em vez do próprio S. Francisco. Esta linha, também, leva diretamente para a formulada escola inglesa do século XIV.

o prisma de sua experiência com Deus. Por isso, o misticismo acaba não sendo refém de definições *estreitas* e/ou *excludentes*, debaixo de princípios categóricos como a lógica e razão. O misticismo não tem essa preocupação de harmonizar a experiência ao intelecto, a fé com a razão, a religião com a ciência. Por isso, o misticismo cristão é compreendido como fundamentalmente *inclusivo*, pois seu entendimento passa pelo não alheamento do indivíduo à busca de isolamento, mas pelo engajamento reflexivo às questões práticas da vida cristã.

Esta aceitação de nossa vida integral, de pensamento, sentimento e ação, como material a ser transformado e utilizado em nossa vida para Deus, é o que o Barão von Hügel entende por ‘misticismo inclusivo’. Só ele é verdadeiramente cristão, porque sua base filosófica é a doutrina da Encarnação, com sua continuidade na Igreja e Sacramentos. Em oposição ao misticismo exclusivo (uma tentativa de ascender à visão de Deus, afastando-se de Suas criaturas como um absoluto mundanismo) que não é cristão. (UNDERHILL, 1949, 116).

O típico místico, então, é a pessoa que tem uma certa experiência e conhecimento de Deus através do amor e a literatura do misticismo expressa, ou tenta nos dizer, que o finito espírito humano chegou a conhecer inteiramente o amor da relação entre o pequeno espírito do homem quase-pronto e do Infinito Espírito-Deus. O místico é aquela pessoa que produz e mantém acesa a sensação de Deus. Esta experiência com Deus pode vir de muitas formas e sob diversos disfarces simbólicos. Ela pode ser firme ou fugaz, fraca ou intensa, mas, na medida em que é direta e intuitiva é sempre uma experiência mística<sup>4</sup>. Várias coisas podem resultar dela, uma mudança total e reorientação de vida, uma disciplina longa, dura e crescimento interior, uma imensa transformação da personalidade, um grande poder criativo. Esses de quem falamos como grandes místicos, raramente são sonhadores contemplativos, mas são pessoas cujas vidas foram todas refeitas em harmonia com esta experiência avassaladora de Deus, e que, finalmente, conseguiram a união com o Seu Espírito e ação na ordem temporal com uma estranha originalidade e poder. Como Evelyn define: “O estado

---

<sup>4</sup> Para Thornton (1963, 17), fazendo um contraponto ao seu conceito de *contemplação*, um místico necessariamente produz experiências fantásticas e extraordinárias. “É diferente com os estados extraordinários de que trata a Teologia mística - estados como união mística com suas manifestações concomitantes - ou seja, êxtase, visões e revelações. A marca desses estados é a sua independência de quem os vivencia. Eles são o privilégio dos visionários para quem Deus se une inefavelmente inundando-os com luz e amor. Ninguém pode efetuar estes fenômenos místicos dentro de si por quaisquer esforços ou méritos próprios. A alma do asceta com a ajuda da graça faz um esforço para subir em direção a Deus, mas a alma do místico é repentina e impetuosamente visitada por Deus, sem exercer qualquer atividade além de receber e apreciar o dom divino.”

final do místico não é o êxtase alienante na Divindade, mas algo ao mesmo tempo mais difícil e mais divino – ‘Uma difusão do amor para com todos em comum’.” (UNDERHILL, 1949, 115). Neste sentido, Martin Thornton em seu conceito de *contemplação*, também o aborda no ambiente da prática religiosa em seu estado de normalidade, fazendo da experiência concreta na liturgia, sacramentos e oração comunitária, um intenso canal da vida mística dos indivíduos, tal como pensava também Evelyn Underhill.

‘Contemplação’ é usada na sua tradicional amplidão de sentido e sujeita às condições habituais de qualificação. Quando aplicada a oração e recolhimento, sem qualificação, isso normalmente significa a percepção fraca de Deus como distinta das discursivas, processos criativos e intelectuais de ‘meditação’, a oração vocal, e adoração litúrgica. Isso não significa que o Ofício e Eucaristia sejam dissonantes com a experiência contemplativa, mas que normalmente aborda-o de uma forma pensativa discursiva. Também não quer dizer que nunca os aspectos criativos, intelectual e volitivo de meditação nunca se fundem em um simples amor contemplativo, pois, de fato, é um dos principais fins da oração mental. (THORNTON, 1963, 20).

O que Thornton quer afirmar é sua convicção de que em toda vida litúrgica, devocional, piedade prática e ação individual, refletem de um ato contemplativo, de uma oração mental e silenciosa, que insere o indivíduo no mistério da fé, e por isso mesmo, na dimensão daquilo que vimos chamando de vida mística. Apesar das diferentes concepções sobre o objeto, que acaba tendo vários ‘sinônimos’, a experiência mística (como preferimos dizer), lapidou uma importante contribuição na literatura, a qual Thornton chama de *Ascética-Teologia*. Uma boa parte da Ascética-Teologia vem até nós em forma de ‘progressões’ e hierarquias: As três formas de Purgação, Iluminação e União são fundamentais para a espiritualidade católica; S. Tomás torna-os pessoais com a classificação Iniciantes, Proficientes e Perfeitos. Há também os 12 graus de humildade de S. Bento no cap. 7 do *Regula*, a quádrupla escada de Hugh de St. Vitor, e assim por diante. Não é de estranhar que muitos dos clássicos espirituais incluem em seus títulos palavras como ‘escala’, ‘escada’, ‘ascensão’, e ‘montanha’ que o cristão está a subir. Esses esquemas são no melhor sentido, teóricos. Isso não significa inútil, impraticável, ou ‘acadêmico’, mas que eles devem ser devidamente interpretados e utilizados. Todos os místicos católicos incluem esses elementos em proporções variáveis, mas a maioria deles tem viés suficiente para um lado ou para o outro

para ser facilmente classificados: os cistercienses produziram grandes estudiosos, mas eles são claramente afetivos, os dominicanos produziram grandes santos devotos, mas sua ênfase é claramente especulativa. A característica central dos místicos ingleses é que eles não podem ser classificados dessa maneira (afetivo/especulativo), com constância notável mantém uma síntese quase perfeita.

O misticismo inglês, assim conhecido na literatura mística medieval, com vários nomes além de Juliana, como R. Rolle, W. Hilton, o desconhecido autor do “A Nuvem do Não-Saber”, M. Kempe, entre outros, destaca-se por não ser nem tanto afetivo nem tampouco especulativo. E de toda a literatura mística inglesa, a que mais fez uma síntese dessas duas características no misticismo medieval foi *As Revelações do Amor Divino* de Juliana de Norwich. M. Thornton destaca os elementos fundamentais da ‘escola inglesa’, que são: 1. Uma consistência extraordinária na manutenção da síntese especulativo-afetivo. O expoente supremo da harmonia espiritual é Sto. Anselmo. 2. Há uma forte insistência pastoral sobre a *unidade da Igreja militante*, com base na doutrina do Corpo de Cristo. 3. Tem um *humanismo único e um otimismo sem igual*. A penitência agonizante de Margarida Kempe e de Juliana de Norwich é simples, contudo assim é a virtude da esperança que nunca se apaga: *‘tudo ficará bem, e tudo ficará bem, e toda sorte de coisa ficará bem’*. Já os teólogos moralistas Carolinos devem ser tecnicamente agrupados em ‘rigoristas’; como os seus antepassados do século XIV que não escondem as dificuldades ao longo do caminho estreito, e que apesar disso reina um calmo otimismo. 4. O fundamento da vida cristã é a *liturgia*, devoção pessoal baseada na *Bíblia*. 5. A oração privada formal, em períodos definidos e de acordo com algum plano, permanece subserviente ao *recolhimento habitual*. 6. *Direção espiritual* é central para a própria espiritualidade inglesa. O sistema inglês se desenvolveu através dos séculos, não fora da ordem monástica, mas na orientação empírica das pessoas. A disciplina penitencial Celta<sup>5</sup> foi intensamente pessoal e estritamente privada. Sto. Anselmo foi um guia espiritual de renome. (THORNTON, 1963, 48-51)

Muito do misticismo inglês está preocupado apenas com a perfeição espiritual do indivíduo. Como no continente, no entanto, os místicos escreveram em latim e vernáculo, o que ajudou a estimular o crescimento da literatura vernacular. Rolle (1349), o mais conhecido

---

<sup>5</sup> Há um certo interesse na Igreja Celta, especialmente em seu sistema penitencial até a pré-Conquista do beditismo. Entretanto o pai-fundador, em quem a espiritualidade inglesa está primeiro claramente encarnada, a primeira geração por assim dizer, aparece na pessoa de Sto. Anselmo.

místico inglês, estudou em Oxford e Paris, onde entrou em contato com os escritos dos místicos franceses, italianos e alemães. Suas próprias obras, que são diretas e livres com ideias difíceis ou abstrações, foram lidas nos próximos dois séculos. Ele atacou a corrupção dos mosteiros e pediu uma reforma do clero. Seu culto do ‘Santo Nome de Jesus’ sobreviveu à Reforma, e muito da astúcia de Rolle advém do imaginário caseiro, especialmente aquela que vem de seu trabalho mais conhecido, *Fogo do Amor*, que reapareceu em livros de piedade ingleses dos séculos XV, XVI e XVII. Um contemporâneo anônimo de Rolle escreveu a ‘*Nuvem do não-saber*’, que é preenchido com as ideias e frases de Dionísio, o Areopagita. Hilton (1396), também influenciado por Rolle, foi o autor da ‘*Escala de Perfeição*’, um segundo devocional clássico em popularidade que perde apenas para a ‘*Imitação de Cristo*’. Estes trabalhos mostram que, na Inglaterra, como no Continente, houve uma intensa vida devocional dentro da Igreja. Fora dessas mesmas correntes veio o ensino de Wycliffe e a pregação dos lollardos. Sua ênfase sobre a corrupção da Igreja, a necessidade de uma abordagem direta com Deus, e o valor da leitura da Bíblia em língua vernácula simplesmente levaram adiante, a heresia, a emoção religiosa intensa e o zelo moral e reforma dos místicos. A Igreja parecia ter ido dormir ‘em Sião’, mas entre os fiéis, as misérias da sociedade e as muitas desordens na Igreja, despertaram uma devoção ardente de ideais cristãos<sup>6</sup>.

Alguns críticos e estudiosos apontam a existência de um grupo ao qual Juliana de Norwich poderia estar associada. Elisabeth Hansen afirma em sua tese: “Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins ligam a *Revelação* com o movimento dos ‘Amigos de Deus’ e sugerem que Juliana imaginou uma comunidade de crentes como seu público.” (HANSEN, 2007, 05). Anna Lewis também comenta em sua tese corroborando com a acima mencionada:

[...] a composição do texto envolveu um ‘intercâmbio de colaboração com alguns dos instruídos diretores espirituais’. [...] Juliana pode ter sido parte de uma ‘comunidade irregular’, um ‘grupo informal de padres, monges, anacoretas, e leigos’, que se identificaram como ‘amigos de Deus’, e que seu texto pode inicialmente ter circulado entre os membros desse grupo. Seja qual for o caso, que Juliana era parte de uma comunidade com estratégias interpretativas compartilhadas é ainda sugerido pelo posfácio, anexo ao texto das *Revelações* como se encontra no manuscrito (Sloane), geralmente atribuído a um círculo de Juliana. Em seu foco em Deus como o autor

---

<sup>6</sup> Para mais detalhes sobre os místicos ingleses medievais cf. ARTZ, 1959.

das visões ('revelação do ... revelada pelo nosso salvador Jesus Cristo'), sua ênfase é no acordo entre a *Revelação* com a Igreja e as Escrituras, e sua convicção de que foi mostrada não só para Juliana, mas para 'nosso conforto e consolo sem fim' [...]. Um grupo de leitores, unidos pelo cumprimento desses requisitos foram certamente criando uma verdadeira comunidade interpretativa, [...] para preservar a verdade, dada por Deus, ou seja, do texto. (LEWIS, 2009, 89.)

Assim, o que queremos destacar, não é o fato em si, pois não existem evidências que possam comprovar as ligações de Juliana com a existência da chamada comunidade de interpretação 'amigos de Deus' postulada por vários estudiosos. O que frisamos é o fato de que, assim como em Juliana, também foi comum para outros místicos a formação de um grupo de recepção, elaboração e partilha de novas ideias, concepções, conceitos recebidos pelas vias contemplativas ou místicas. Talvez tenha sido essa prática, à que deu origem aquilo que sublinhamos ser importante em nosso trabalho, o desenvolvimento de uma Ascética-Teologia. Thornton destaca que existem duas formas ou concepções de vermos a Teologia, uma é a Ascética-Teologia a outra a Teologia-Ascética.

Eu disse que ascética é principalmente uma abordagem prática e sintética para todos os outros ramos da Teologia, e apenas em um sentido secundário é um 'sujeito' dentro da Teologia. Poderá ser conveniente pensar primeiro como 'ascética-teologia', uma abordagem ou processo de pensamento teológico, e o assunto secundário como 'teologia-ascética': Na primeira fase 'ascética' é um adjetivo, a segunda fase é um pronome composto. O segundo resulta do primeiro, o sujeito se desenvolve a partir do processo. (THORNTON, 1963, 20).

Essas duas dimensões são o foco de nossa preocupação maior com a Teologia. É bem sabido que a Teologia convive com uma crise de método na sociedade contemporânea. Boa parte de todo o instrumental desenvolvido desde o século XIX com o Liberalismo Teológico, o Método Histórico-Crítico, a logicidade e racionalização da Teologia Dogmática, elevaram a Teologia ao *status* de ciência, nos padrões 'cartesianos', mas tornaram-na uma terra improdutiva no que tange à transcendência do espírito. Longe dos padrões da Teologia Patrística, dominada fortemente pelo Método Alegórico, a Ascética-Teologia, como definida por Thornton é muito mais uma questão de método que de *fazer* teológico, mesmo assim, sua

implicação é fortemente sentida no resultado final da reflexão. Da mesma forma, o teólogo reformado suíço K. Barth destaca que a Teologia “é trabalho que não só inicia com oração e que não só vai sendo acompanhado por ela – mas que deverá ser realizado de forma específica e característica – em meio ao próprio ato da oração.” (BARTH, 1969, 126). Não é possível o *fazer* teológico sem o pressuposto metodológico, que deve ser intrínseco ao teólogo, o ascetismo. Mesmo assim, nossa pretensão desdobra-se aqui num segundo sentido, o da Teologia-Ascética, ou seja, não se trata apenas de uma questão de método, mas também de refletir profundamente sobre o sentido teológico dos escritos dos grandes místicos. A Teologia dos Místicos não é aqui confundida com Teologia-Ascética. A Teologia dos Místicos tem a ver com o grau de intensidade de suas experiências e suas percepções e impressões sobre elas, por meio de metáforas, alegorias, poesias, etc. O Teólogo procura a partir desse material, *fazer* Teologia, não sob os postulados da Dogmática ou da Exegese Bíblica, mas sob o viés livre e autônomo das experiências dos místicos. Thornton destaca o que o Arc. de Cantuária Temple outra vez disse:

[...] a Teologia ascética é a doutrina cristã interpretada e aplicada por um mestre de oração, juntamente com as disciplinas físicas e mentais que fomentam e apoiam. A experiência da Igreja, codificada por seus santos e doutores, nos assegura que esta disciplina total é necessária como meio para um fim. O jejum, a mortificação, e assim por diante são necessários, mas eles não constituem a Teologia Ascética, são partes subsidiárias da mesma. (THORNTON, 1963, 20).

Ao contrário do que parece, as disciplinas espirituais são apenas parte do estudo da Teologia-Ascética, isso porque os místicos investiram boa parte de suas obras, para a orientação espiritual, visto que eram guias espirituais muito conhecidos. Podemos dizer que as disciplinas apenas retratam o escopo dos conteúdos a serem estudados pela Teologia-Ascética. Em suma, Ascética-Teologia definimos como uma disciplina metodológica-epistemológica do Teólogo, ou seja, o exercício de práticas espirituais que fazem com que o teólogo produza algo não apenas provido do instrumental técnico-filosófico mas também transcenda incorporando em sua produção os elementos fundantes da fé. A Teologia dos Místicos é a colaboração que homens e mulheres deram e dão no diálogo da experiência de fé com os problemas concretos da sociedade. São abordagens livres e autônomas, despreocupadas em harmonizar com sistemas filosóficos ou com os rígidos dogmatismos da

Igreja. A Teologia dos Místicos é toda aquela coleção de Literatura Mística Medieval de que temos falado. A Teologia-Ascética é aquela produzida pelo intelectual que irá debruçar-se sobre os escritos dos místicos e dela produzir uma Teologia com rigor acadêmico, como este trabalho pretende ser, um olhar fixo no conceito de Maternidade de Deus elaborado a partir das *visões* místicas de Juliana de Norwich. Destacamos que em todas essas definições, o ascetismo é uma disciplina irrevogável e indispensável. Para o místico é necessário uma intensa vida de oração e disciplina espiritual em que Deus possa revelar-se em sua vida normal, e para o Teólogo, o ascetismo será fundante para a produção de uma reflexão que de fato, queira atingir seu *fim* último, a adoração a Deus por meio do estudo.

Pretendemos desenvolver nesta dissertação, o *status* da questão sobre a Maternidade de Deus na Teologia até os dias de Juliana. Também pretendemos contextualizar o texto das *Revelações do Amor Divino* e de sua autora no momento histórico vivido pelos ingleses do século XIV bem como também as implicações e reflexões na vida da Igreja Continental e das relações da Inglaterra com a Igreja e perceber nisso, o otimismo teológico de Juliana. A seguir, seguindo uma própria metodologia sugerida por Juliana, desejamos desenvolver o tema da Maternidade de Deus a partir de três vias fundamentais de sua análise: A Maternidade de Deus na Criação, a Maternidade de Deus na Encarnação e a Maternidade de Deus na Graça. Em cada um desses aspectos, temas subjacentes como Trindade, Cristologia, Pneumatologia, Soteriologia, etc. estarão profundamente conectados pelo mesmo fio condutor que é a concepção de Maternidade. Finalizaremos com as considerações e aplicações da Teologia-Ascética de Juliana para a Eclesiologia, para a Teologia de Gênero<sup>7</sup> e para o próprio método do *fazer* teológico.

---

<sup>7</sup> Referimo-nos ao ramo da Teologia que se dedica à análise, estudo e crítica das relações de gênero no desenvolvimento das religiões, em particular o cristianismo, os reflexos das relações de poder e domínio no campo simbólico-imaginário e em todo o campo das representações simbólicas. Cabe a Teologia de Gênero a tarefa de clareza dos desequilíbrios operantes no sistema religioso e a desmistificação das reproduções sociais com o objetivo de um maior inclusivismo religioso-teológico.



## 1. Contexto Histórico de Juliana

Para melhor compreendermos a natureza da reflexão teológica e da profundidade da experiência mística de Sta. Juliana de Norwich, precisamos sim, mergulharmos a fundo no contexto histórico-social-econômico-cultural em que ela viveu. Quando consideramos o que aconteceu durante a sua vida na Inglaterra, os paralelos se apresentam com clareza impressionante. Ela viu o assassinato de um rei e um arcebispo, ela viu o tumulto a nível nacional da Rebelião Camponesa (e a supressão dura do movimento - especialmente pelo exército de seu próprio bispo Henrique le Despenser de Norwich). Em sua vida, ela viveu por pelo menos três cercos da epidemia enorme que atingiu a Anglia Oriental e matou mais da metade da população. Ela viu o início do que veio a ser chamado Guerra dos Cem Anos entre a Inglaterra e França. Ela viu a rocha firme do papado desabar em ruínas, em primeiro lugar, o Cativeiro Babilônico em Avignon, e depois em completo colapso no Grande Cisma, quando, por um tempo, havia três homens que afirmavam ser o verdadeiro Papa. Ela assistiu a degeneração contínua da maioria dos mosteiros e centros de oblação e devoção para o auto-engrandecimento dos senhorios da Inglaterra. Ela viu os resultados do colapso moral do movimento franciscano em que tantos na Inglaterra tinham colocado grandes esperanças. E ela viveu durante a ascensão dos primeiros hereges da Inglaterra nas pessoas de João Wycliffe de Oxford e seus seguidores posteriores, os Lollardos. Alertamos que, no tocante aos dados biográficos de Juliana existem poucos dados de confiança, entretanto há estudiosos que nos intrigam com algumas especulações que achamos pertinentes e também decidimos destacar. Reproduzimos o quadro abaixo (HANSEN, 2007), que destaca a questão da divergência entre alguns autores sobre a data da produção do texto *Revelações do Amor Divino* de Juliana, em suas versões Curta (TC) e Longa (TL).

<b>Crítico</b>	<b>Texto Curto</b>	<b>Texto Longo</b>
Lynn Staley(1996)	[sem estimativa]	Completo em 1399
Nicholas Watson (1993)	Completo 1382-88, provável 1385-88	Iniciou em 1393 / Completo em 1413-15
Colledge and Walsh (1978)	Completo logo após 1373	Iniciou em 1388 / Completo em 1393

Como percebemos, embora haja discordância sobre a provável data de confecção dos textos, isso porque, não dispomos dos manuscritos originais, e com o trabalho de copistas, algumas discordâncias surgiram, a obra está dentro do contexto do longo século XIV, longo porque os principais eventos na história da Igreja e da Inglaterra sucederam-se nesse tempo. Vejamos alguns deles.

Os rudimentares parâmetros de 1342-1416, período em que se supõe, Juliana ter vivido, levam em conta um caleidoscópio de eventos e influências dentro dos quais a experiência e os ensinamentos de Juliana foram enfocados. A Guerra dos Cem Anos entre Inglaterra e a França gerou uma mortandade contínua em todas as classes sociais, e uma tributação crescente para sustentá-la. Eduardo III (1327-1377) era um administrador medíocre e extravagante cujo principal interesse estava em travar guerra contra os franceses. A guerra foi primariamente uma luta para assumir a província de Flandres, que era o centro da indústria de lã, um lugar de comércio vital para o inglês que fornecia a maior parte da lã crua para as lojas flamengas. Apesar deste importante objetivo, a guerra foi um grande desastre para a Inglaterra. A Coroa e nobreza foram enriquecidas monetariamente, mas as classes trabalhadoras sofreram com a má administração inglesa da agricultura, culturas fracassaram, desnutrição e tributação excessiva são alguns exemplos desta administração. A Guerra dos Cem Anos, embora não tenha sido a causa de muitos dos problemas prementes da Inglaterra, exacerbou uma situação já tensa entre o senhor feudal e o trabalhador, e acelerou o declínio da ordem social feudal. No entanto, a guerra também encorajou o crescimento de Norwich como um importante porto europeu para substituir as cidades mais vulneráveis na costa meridional.

Sob o seu reinado (Eduardo I) a língua inglesa que, desde a Conquista, seguia um curso subterrâneo entre os artífices e os vilãos, vai reaparecer livremente. Desde o tempo de Simão de Montfort, ela é empregada num documento oficial. Entre os novos clérigos, ‘não há um por cento que possa ler uma carta em língua nenhuma, a não ser latim ou inglês’. Antes do fim do século XIV, o francês deixará de ser estudado nas escolas da Inglaterra, e João de Trévisse lamentar-se-á porque os próprios nobres já não o ensinam a seus filhos. Como a língua, as instituições de Eduardo I prefiguram a Inglaterra moderna. As suas leis exercem influência duradoura na estrutura social do país. Enfim, apesar da sua sincera piedade, a atitude de Eduardo para com o

Papa já será a de um chefe de Estado ‘nacional e insular’.  
(MAUROIS, 1959, 125).

Como sabemos, o idioma escrito oficial durante a Idade Média foi o latim, uma reminiscência do Império Romano que ainda unificava a Europa após o colapso. Isso tão pouco significa que não existissem as línguas regionais. Na Inglaterra mesmo, o bretão foi língua falada até as sucessivas invasões vikings que acabaram suprimindo o idioma. Depois, com a invasão normanda ao sul da ilha, o francês tornou-se idioma oficial da corte, juntamente com o uso escrito do latim. Curiosamente, é no século XIV que o sentimento nacional inglês ressurgiu, o desejo pela autonomia e emancipação, e o inglês será símbolo cultural dessa resistência<sup>8</sup>. Por isso, Juliana é conhecida como a primeira mulher a escrever em inglês, ainda em sua forma arcaica, pois a língua era apenas oralizada, e por isso, este indicativo já é importante em si, pois destacam várias incógnitas, como a questão de se ela seria de fato simpatizante da causa nacional ligada aos movimentos literários de Chaucer e Langland, ou se estava mais associada ideologicamente à concepção pré-reformada de Wycliffe que foi o primeiro tradutor das Sagradas Escrituras em inglês, ou se ela de fato, não conhecia o latim e por isso escreveu em inglês. Os poetas ingleses estavam absolutamente engajados com o nacionalismo. Este sentimento é expresso no poema de Langland, *‘Visões de Piers, o lavrador’*. O grito do poeta é *‘Inglaterra para a Inglaterra!’* Ele denuncia o papa por intervir nos benefícios ingleses e indicar estrangeiros para eles; ele denuncia a exportação de dinheiro inglês para Avignon ou Roma e propõe que os piedosos homens ingleses façam as suas peregrinações, não para S. Pedro, em Roma, mas para cadeias, hospitais e casas de

---

<sup>8</sup> Segundo Alister McGrath “havia uma ansiedade complexa dentro da academia inglesa sobre a própria natureza do idioma inglês. Para os latinos - e os críticos de língua francesa, inglês era uma língua bárbara, sem qualquer estrutura gramatical real, incapaz de expressar as verdades profundas e nuances da Bíblia, em particular, e da fé cristã em geral. Esse descontentamento foi implicitamente rejeitado no século XIV do inglês como uma séria linguagem de fé, e se tornou um importante debate em Oxford em 1401. Ricardo Ullerston defendeu o inglês contra seus críticos bravamente, mas acabou em vão. Concluiu-se que o inglês não era uma linguagem apropriada para a tradução da Bíblia. Foi um pequeno passo, mas a partir deste julgamento literário houve a decisão essencialmente política de proibir o idioma inglês de todos os aspectos da vida da Igreja inglesa. Esta decisão, tomada em 1407-9 por Tomás Arundel, Arcebispo de Cantuária, teve especial relevância para a questão da tradução bíblica. O inglês [...] tornou-se assim a linguagem religiosa subterrânea. Escrever em inglês era o equivalente a pregar ideias heréticas. Até o fim de 1513, João Colet - então reitor da Catedral de S. Paulo, em Londres - foi suspenso de seu cargo por traduzir a Oração do Senhor para o inglês.” Passim. Apud: JOHN-JULIAN. 2009, 49-50. Susan Mahan destaca em sua dissertação que “até meados do século XIV havia duas línguas vernáculas, anglo-normando e inglês médio, para duas classes da sociedade, os mais instruídos e os camponeses. Mas por volta de 1363, o inglês médio estava bem estabelecido como língua oficial dos tribunais civis e do Parlamento. Por volta de 1380, tornou-se a língua diária do comércio entre o público em geral. O anglo-normando não foi expurgado, mas foi integrado e fornece grande parte de sua precisão e riqueza, especialmente em seu legado de sinônimos.” MAHAN, 1987, 12.

pobres em suas próprias vizinhanças. Não pode haver dúvida de que Langland expressava o sentimento de um crescente grupo de ingleses.

Juliana se descreveu como ‘analfabeta’ e ‘indecente’ (ignorante), mas ela revela um profundo conhecimento da Bíblia (Vulgata) e de uma série de clássicos espirituais, incluindo os escritos de S. Guilherme de Thierry, muito pouco do trabalho inteiro, mas de algum que tivesse sido traduzido do latim para o inglês no momento. (FURLOG, 1996, 186-187).

A citação acima é uma alusão ao fato de que a própria Juliana descreve-se como uma mulher iletrada. Furlog em sua tese argumenta que ela provavelmente conhecia apenas o inglês, apesar de seu conhecimento bíblico, em grande parte atribuído a sua vida religiosa, especialmente a disciplina da *Lectio Divina*. Ainda assim, parece-nos intrigar, o fato de que Juliana em sua argumentação, costura muito bem sua redação com a inspiração de outros grandes clássicos do misticismo medieval além de seu profundo conhecimento bíblico. Se ela não lia latim, que versão das Escrituras teria utilizado? A única versão em inglês disponível era a de Wycliffe (1380-1388). Não há estudioso de Juliana que conteste a proposição de que Juliana demonstra uma familiaridade com as Sagradas Escrituras. Alguns acreditam que ela foi educada (provavelmente em um convento) e que ela poderia ler o texto da Vulgata Latina da Bíblia, fazendo suas próprias traduções. O Pe. John-Julian (2009, 57), comenta “[...] pode-se notar que no capítulo 4 (das *Revelações do Amor Divino*), Juliana cita as palavras da Santíssima Virgem: ‘*Lo me, Gods handmayd*’ (Lucas 1:38 – Eis aqui a serva do Senhor), e pode ser interessante notar que *somente* Wycliffe traduz a palavra (Grego: *idou*; latim: *ecce*) como ‘*lo ...*’ *Todos* os outros têm a palavra traduzida como ‘Behold ...’ (Eis que ...) ou omitem completamente.” (grifo do autor). A presença desses elementos, faz-nos entender uma certa familiaridade com a tradução de Wycliffe, visto que as demais traduções para o inglês surgem depois, como é conhecida a versão do Novo Testamento de Tyndale (1526) e a Versão do Rei Tiago (1611). Conforme o Pe. John-Julian (2009, 52) durante a vida de Juliana, a Vulgata Latina de S. Jerônimo foi à única versão ‘autorizada’ da Escritura em uso geral em toda a Igreja. Ele acredita que é cultural e literariamente improvável que Juliana conhecia o latim - pelo menos não no momento do primeiro registro de suas revelações.

Parte do processo contra os lollardos era de que eles escreveram em inglês, e não em latim, (o termo Lollardo passou a ser usado genericamente para aqueles que caíram em desgraça eclesiástica). Juliana, que escreveu em língua vernácula, seja por escolha ou porque não podia escrever em latim, poderia estar arriscando um bom trabalho usando sua própria língua. (FURLOG, 1996, 187).

Porque Juliana se arriscaria escrevendo em inglês, num período em que apesar do forte sentimento nacionalista surgindo na Inglaterra, o uso do latim é considerado quase dogma pela Igreja não somente em sua liturgia, mas no ambiente acadêmico e documental? Porque Juliana se arriscaria escrevendo em inglês, num período em que Wycliffe e os Lollardos tentam tirar o monopólio de interpretação das Escrituras traduzindo a Bíblia e por isso serem considerados hereges eles, e seus seguidores e suas traduções serem queimadas como espúrias? Ao mesmo tempo em que parece estar associada ideologicamente ao movimento lollardista, não nos parece provável, visto que o foco de maior tensão dos lollardos era justamente os mosteiros, eremitérios, abadias e conventos, e parece-nos pouco provável que Juliana teria estado ao lado de um movimento que condenava suas práticas e disciplinas religiosas. Não nos parece então muito inteligente da parte de Juliana ter escrito em inglês, a menos que tenha sido de fato, intencional, pontuando seus posicionamentos ideológicos e eclesiásticos.

É neste período que a situação das relações da Inglaterra com o Papado mudam muito. Houve uma séria instabilidade na Igreja. No estágio mais amplo, a cristandade ocidental foi dividida pelo Grande Cisma de 1378-1414 com dois, e às vezes três, pretendentes a papa. Foi durante esse século que o papado foi submetido à humilhação do seu ‘Cativeiro Babilônico’, em Avignon. O conceito hildebrandino<sup>9</sup> de soberania papal tinha encontrado a sua mais brilhante expressão no pontificado de Inocêncio III (1198-1216). Deste zênite papal, a história é só de declínio e desilusão. Os apelos temporais do papado receberam golpes sobre golpes, até que os papas foram forçados a deixar Roma. De 1309 até 1377, o papado ficou alojado em Avignon, no Reno, e todos os papas foram franceses. Parecia ao mundo que o papado tinha se tornado uma instituição francesa. Para os olhos ingleses, o papado aparecia como um aliado e instrumento do inimigo nacional. (cf. Oliveira. 1994)

---

<sup>9</sup> Hildebrando, também conhecido como Papa Gregório VII desenvolveu o Conceito de Soberania Papal, em que a Igreja era soberana a qualquer poder temporal e o Papa é a maior autoridade da Terra. O papa é o senhor absoluto da Igreja estando acima de fiéis e clérigos, da igreja local e nacional e acima dos concílios. Todos lhe devem submissão, incluindo os príncipes e imperadores.

Em 1305, Clemente V foi eleito papa. Ele era, na época, o arcebispo de Bordeaux, e sua maior preocupação era que o papado tinha desenvolvido relações muito pobres com o poderoso trono francês. Como um francês, ele procurou maneiras de melhorar essa relação. Desde que a cidade de Roma tinha fisicamente e socialmente degenerada em grandes lutas internas das famílias Colonna e Orsini, tornando Roma uma cidade literalmente insegura, Clemente primeiro pensou em mudar o trono papal para a Espanha ou Áustria, mas decidiu que a melhor jogada política seria encontrar um local sob a proteção da França. Ele fixou-se em Avignon, na província independente de Arles (mas, na verdade, sob o controle do rei francês). Diante da insistência do rei francês, Clemente foi coroado em Lyon, em vez de Roma, e em seguida, começou a construir a corte papal em Avignon, que se tornou em um palácio suntuoso e opulento. Curiosamente, o Papa Clemente - presumivelmente, o herdeiro de S. Pedro como bispo de Roma - nunca pôs os pés na cidade de Roma, em toda a sua vida. (JOHN-JULIAN, 2009, 49-50).

Sabemos que a luta pela hegemonia política e comercial entre Inglaterra e França é anterior à mudança do papado de Roma para Avignon. O surgimento do sentimento nacional inglês, o início do conflito que foi conhecido por Guerra dos Cem Anos entre Inglaterra e França, atrelado ao fato da entronização de um papa francês que muda a sé para o território do inimigo, tornam as relações entre a Inglaterra e Papado complexas. Esta situação de desconforto irá eclodir no próximo conclave em que a pressão para que o papado volte para Roma, e a revolta do povo italiano que pressionava para a escolha de um Papa Italiano, acabou por eleger Urbano VI, que era um arcebispo napolitano, e foi o último papa eleito que não era cardeal. Urbano começou seu pontificado por fazer várias reformas, particularmente no poder e privilégios dos cardeais. Desgostosos com esta situação, um grupo de cardeais, reunidos em Anagni, na Itália, declararam a eleição de Urbano VI nula e escolheram Roberto de Genebra, outro francês, que foi entronizado como Clemente VII. Logo Clemente VII restaurou a antiga corte papal em Avignon e o papado estava dividido. Uma cruzada foi pregada na Inglaterra por Spencer, bispo de Norwich, cujo objeto foi a de reunir um exército que poderia apoiar as pretensões de um Papa contra o outro. Como um Papa teve o apoio da França, o outro Papa estava ansioso para o apoio da Inglaterra. Ele prometeu, portanto, a absolvição, e salvação eterna para aquelas pessoas que fossem e lutassem contra seu rival. O Bispo Spencer trabalhou duro pela causa, e tendo reunido um exército pobre e mal equipado de devotos iludidos, começou em Calais, massacrando toda a população, mas finalmente encontrou-se em cheque, e foi obrigado a se render. (cf. CARPENTER, 1905, 152-153).

[...] em 1414, o Concílio de Constança, depôs João XXII, aceitou a renúncia de Gregório XII, e negou a validade de Bento XIII. Em 1417, o concílio elegeu Martinho V. Apesar da dispersa oposição, a fadiga da Igreja em geral e exasperação com as disputas das últimas quatro décadas, tornou a solução aceitável, e o Grande Cisma chegou a um fim. Curiosamente, uma das primeiras ações papais, do Papa Martinho V, foi de trair seus eleitores conciliaristas e repudiar o princípio de que nenhum Concílio poderia manter a autoridade sobre o papado. (JOHN-JULIAN, 2009, 51).

Como vemos, entre a entronização de Clemente V em 1305 a entronização de Martinho V em 1417, se passou mais de um século. Durante esse período, conhecido primeiro por Cativo Babilônico da Igreja e depois de o Grande Cisma, com a questão da eleição de Urbano VI e Clemente VII, as relações de legitimidade e confiança entre Inglaterra e o Papado ficaram abaladas<sup>10</sup>. Essa relação acabou protagonizando alguns dos principais documentos da coroa inglesa que irá fundar a nação sob si mesma. Outro grave conflito que não podemos dissociar do período suscitou-se quando o Papa Bonifácio VIII, em 1296, pela *Clericis laicos* proibiu ao clero pagar imposto às autoridades temporais. Eduardo I, justamente irritado, ordenou que se sequestrassem os bens da Igreja e a lã dos monges. O clero regular tomou o partido de Roma, o clero das paróquias, mais inglês que romano, mostrou-se sensível às razões do Rei. Desde o século XIV, o nacionalismo novo e o catolicismo tradicional tornam-se, aos olhos dos ingleses, dificilmente compatíveis, e o estatuto dos *Provisors* proíbe a todo súdito, e em particular ao clero, pagar taxas, rendas ou benefícios fora do reino. (cf. MAUROIS, 1959, 126-127). Em 1351 o primeiro dos famosos Estatutos, o *Provisors* garantia os direitos dos patronos, afirmando que a Santa Igreja da Inglaterra foi fundada pelos ancestrais do rei e seus barões para ensinar a lei de Deus, e de exercer a hospitalidade e a caridade. A lei passou a decretar que as eleições para os bispados deveriam ser livres, sujeitas à licença e parecer real favorável. Dois anos após o primeiro Estatuto *Provisors*, outro passo anti-papal foi dado no primeiro Estatuto *Praemunire* (1353). O estatuto não cita diretamente a Cúria Romana, mas foi dirigido contra aqueles que tiram do reino qualquer fundamento reconhecível na corte real, ou impugna todas as decisões de tribunais dadas por outra corte real. O consentimento dos prelados não é mencionado no texto do estatuto. No ano de 1365, o Papa foi imprudente o suficiente para exigir os pagamentos em atraso do tributo prometido

---

<sup>10</sup> “Após o cisma papal de 1378, quando havia duas obediências e papas rivais que anatematizavam e lutavam entre si, Wycliffe chegou a considerar o papado como o Anticristo, um anátema. Ele desafiou toda a teoria do poder papal, e negou as reivindicações papais como bíblicas.” PATTERSON, 1937, 157.

por D. João para si e seus sucessores. Esta alegação foi enfaticamente rejeitada pelo Parlamento, e a susserania papal renunciada. Por um tempo, mesmo o pagamento do Óbolo de S. Pedro<sup>11</sup> foi interrompido. Foi possivelmente nesta ocasião, mas mais provavelmente em 1374, que Wycliffe foi contratado pelo Rei para escrever uma resposta rebatendo a alegação papal.

Apesar do Grande Cisma ter relativamente pouco efeito prático sobre o cristão local, na Inglaterra, foi certamente parte da percepção geral de que a Igreja e seus poderes sobre as pessoas estavam se enfraquecendo. Adicione a isso a degeneração moral geral das ordens religiosas inglesas, a prevalência de clero paroquial iletrado e inadequado, o engajamento esmagador dos bispos e arcebispos na vida política secular, a agitação popular dos Lollardos, e a escalada gradual de textos religiosos disponíveis no vernáculo. O resultado foi um movimento quase inconsciente (mas generalizado), que começou a dar validação significativa para uma espiritualidade séria que dependiam menos e menos das formais fontes eclesiásticas ou de aprovação clerical, e mais na experiência pessoal e santidade - como os escritos de devotos como Juliana de Norwich e seus companheiros místicos ingleses.

A ‘corrupção’ do clero estava sendo denunciada não apenas por Lollardos hereges, mas pelos ortodoxos e leigos, por Langland, Gower e Chaucer e não somente por Wycliffe. ‘Corrupta’ a Igreja certamente era, mas não era o cerne da questão: ela tinha sido ‘corrupta’ e ainda perfeitamente segura em séculos passados, e na época de Chaucer, não era mais ‘corrupta’ do que era a justiça real ou a conduta dos senhores e seus retentores. (JOHN-JULIAN, 2009, 37-38).

O descontentamento com o estado da Igreja não apenas em âmbito universal, com o Cativeiro ou o Grande Cisma, mas também com a corrupção moral e social do clero local passou a desapontar. Na Inglaterra, a insatisfação com a Igreja deu origem aos protestos anticlericais de João Wycliffe, a seu afastamento com desonra de Oxford em 1382 e ao crescimento do movimento popular dos Lollardos que, falando livremente, se inspiraram em algumas das ideias reformistas de Wycliffe. Como Pe. John-Julian cita acima, essa nunca foi uma marca estranha na história da Igreja, entretanto com o humanismo surgindo nas primeiras

---

<sup>11</sup> Esmola ou oferta dos fiéis ao Papa para fins específicos de caridade a fiéis em situação de risco, dioceses e institutos em dificuldades, a manutenção institucional, etc. cf. <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/obolo\\_spietro/documents/actual\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/obolo_spietro/documents/actual_po.html)>



universidades, muitos intelectuais não associados à estrutura hierárquica da Igreja irão denunciar estas incoerências. Não apenas os problemas com a Igreja eram causa de preocupação e revolta entre os ingleses como também a Peste Negra<sup>12</sup> que assolou o país e dizimou entre um terço à metade da população, conforme atestam alguns estudiosos.

Havia um outro evento no reinado de Eduardo III que agiu como um poderoso solvente sobre a estrutura da vida social. A Peste Negra visitou a Inglaterra em 1349, e novamente em 1362-3. Os efeitos morais imediatos eram, como sempre, em tempo de peste, duplos. Alguns homens foram levados por ele em extremos de ascetismo e penitência, enquanto outros, para fazê-los esquecer dos horrores da vida, mergulharam nas mais grosseiras formas de excesso e auto-indulgência. A mortalidade foi assustadora. (PATTERSON, 1937, 152-153).

Alguns estudiosos atribuem à Peste Negra, como um dos fatores importantes ao declínio da vida monástica. Norwich sucumbiu primeiro à Peste Negra no início de 1349 e houve duas outras epidemias nos anos 1360. Ao todo, cerca de um terço da população morreu. “Entre 1348-1406, a Peste Negra visitou Norwich cinco vezes, reivindicando milhares de vidas, incluindo cerca de 50 por cento do clero. Mas a Peste Negra não foi à única tragédia a visitar Norwich. O gado ficou atormentado pela doença. Houve uma série de colheitas muito ruins e, como resultado, o país quebrou pela fome. Com as tragédias aumentado, as tensões e violência eclodiram em 1381, com a Revolta dos Camponeses. Em um estado de frenesi assassino, os camponeses se rebelaram contra seus senhores, seculares e eclesiásticos.” (BIOLLO, 1999, 19-20). A Peste Negra tinha criado um descontentamento forte. Já que muitos tinham morrido por ocasião da peste, então os trabalhadores podiam barganhar com seus patrões, que necessitavam desesperadamente de sua ajuda. A combinação de guerra, tributação e praga contribuiu para a depressão econômica e uma crescente instabilidade social, o que culminou com a revolta camponesa de 1381, brutalmente reprimida, nada menos que pelo bispo Despenser de Norwich. Muitos estavam em condições de adquirir liberdade da servidão e tornarem-se homens livres, fazendeiros proprietários, embora pobres. Tendo saboreado um ar de liberdade, esses homens queriam mais. O governo, temendo a

---

<sup>12</sup> Peste Negra é a designação pela qual ficou conhecida, durante a Baixa Idade Média, a pandemia de peste bubônica que assolou a Europa durante o século XIV e dizimou entre 25 e 75 milhões de pessoas, sendo que alguns pesquisadores acreditam que o número mais próximo da realidade é de 75 milhões, um terço da população da época.

inquietação, decretou o Estatuto dos Trabalhadores, em 1351, que tratava de limitar salários e sujeitar os trabalhadores a sua ocupação presente. Os trabalhadores não puderam ser tolhidos e se rebelaram abertamente contra as altas taxas estabelecidas em 1380 e 1381. Um exército desses rebeldes rurais, liderado por Walt Tyler, marchou sobre Londres e ocupou a cidade. Entre esses rebeldes estavam alguns clérigos, notadamente João Ball. Esses clérigos denunciavam arrojadamente, às injustiças políticas e sociais, mas eram, na maioria, integrantes do clero menor. Essa rebelião foi, pois, contra o sistema feudal e à Igreja, já que esta, em si, era uma enorme e rica proprietária feudal de terras. (cf. OLIVEIRA, 1994, 52). À Revolta dos Camponeses eclodiu em Norwich em 17 de junho de 1381, quando um bando rebelde, liderado por Geoffrey Lister, forçaram a abrir as portas da cidade. Lister saciava-se com o espetáculo, banquetes e orgias enquanto os seus, saqueavam a cidade. Nada era considerado sagrado, a propriedade foi tomada, mosteiros saqueados e igrejas destruídas. A paz foi finalmente restabelecida pelo bispo de Norwich, Henrique Despenser. A execução de G. Lister, segundo estudiosos, se deu muito próximo o local onde Juliana viveu. (cf. FURLOG, 1996, 187). No entanto, com a paz veio o ressentimento porque à revolta havia sido enraizada no desespero dos pobres conduzidos a medidas extremas por causa da fome.

Em Norwich, pode-se dizer, que os eventos ocorriam primeiro, pois era à segunda principal cidade da Inglaterra, sendo um importante porto de navegação e comércio europeu. Norwich desfrutava de riqueza econômica, principalmente por causa de sua posição dominante no comércio de lã. Ela está localizada na Anglia Oriental no Rio Yare e seu afluente, o Wensum. Isto permitiu o acesso direto à cidade de Great Yarmouth e as rotas do Mar do Norte para o continente. Não só os bens materiais, tais como a lã, passaram por Norwich, mas também novas ideias seculares e religiosas. Quase todas as grandes ordens religiosas (franciscana, beneditina, dominicana, carmelita e os frades de Austin), tinham casas em Norwich. É provável que cada um destes mosteiros tinham uma boa biblioteca pois eles produziam um número significativo de estudiosos. Havia também 46 guildas (agremiações) de artesanato e confrarias piedosas em 91 diferentes artes. (cf. BIOLLO, 1999, 19-21).

Outro importante fator para entender à Inglaterra nos dias de Juliana, e já temos destacado anteriormente, está associado à figura de J. Wicliffe que viveu cerca de 1320 a 1384, de espírito ousado, reformado muito antes da Reforma, mestre dos Hussitas da Boêmia e puritano antes da existência do termo, pertencera nos primórdios da sua carreira à ‘Igreja cesariana’. Estivera a serviço da Coroa, veio a ser em Oxford um dos teólogos mais célebres

da Universidade. Impressionado com a imoralidade do seu tempo, chegou à conclusão de que, para restituir à Igreja às suas virtudes, cumpria despojá-la dos seus bens e reconduzi-la à pobreza primitiva. O homem pode salvar-se, não por cerimônias, indulgências e penitências, mas pelos seus méritos, isto é, por suas obras. O sermão parecia-lhe a parte essencial de todo o ofício divino. Era por uma pregação séria (e não divertida como os sermões dos frades) que os fiéis podiam ser levados ao arrependimento e à vida cristã. Wycliffe, condenado, repudiou a autoridade pontifícia e, durante os seus últimos anos, ensinou que a Bíblia é a única fonte das verdades cristãs. Formou discípulos que deviam viver tão pobremente quanto os primeiros frades de S. Francisco. Os ‘pobres padres’ de Wycliffe foram a princípio homens de Universidade, resolvidos a dar a vida pela salvação da Igreja; depois essa dura existência pareceu excessivamente penosa para jovens ricos e instruídos. Wycliffe não os autorizava a possuírem dinheiro algum; nem mesmo deviam, como os frades, carregar um saco para depositar donativos; não podiam aceitar senão alimento, e só na ocasião em que careciam. Vestidos de longos hábitos de lã bruta, andando descalços, iam de aldeia em aldeia, pregando sem descanso a doutrina de Wycliffe. Dentro em pouco o recrutamento só se fez entre os pobres. Era a época em que, nas tavernas, os camponeses começavam a discutir acerca dos livros sagrados. (cf. MAUROIS, 1959, 152-153).

Apesar de toda a agitação na Inglaterra e Continente, não foi um tempo totalmente improdutivo para a Inglaterra. Floresceu o estilo gótico e do típico ‘perpendicular’ Inglês na arquitetura. Scotus e Ockham<sup>13</sup> desenvolveram seus sistemas durante este século. A Matemática também fez grandes progressos na Inglaterra. Os grandes poetas Langland e Chaucer escreveram suas obras-primas durante este século. Pela primeira vez, depois de 300 anos de ocupação estrangeira e uma longa guerra, a Inglaterra estava agora consciente de sua nacionalidade. Ao mesmo tempo, um extraordinário desabrochar da espiritualidade na Inglaterra, inclusive dos escritos de Walter Hilton, Ricardo Rolle, do autor anônimo de *‘A nuvem do não-saber’* e tratados correlatos e, mais tarde, de Margarida Kempe. Muitos desses escritos estavam em língua popular e foi paralelo ao grande desabrochar da literatura inglesa

---

<sup>13</sup> João Duns Scotus, ou Scot, nasceu em Maxton, condado de Roxburgh na Escócia (ou Ulster) em 1265, viveu muitos anos em Paris, em cuja universidade lecionou, e morreu em Colônia no ano de 1308. Membro da Ordem Franciscana, filósofo e teólogo da tradição escolástica, chamado o Doutor Sutil, foi mentor de outro grande nome da filosofia medieval: Guilherme de Ockham, conhecido como o ‘Doutor Invencível’, nasceu na vila de Ockham, nos arredores de Londres, na Inglaterra, em 1285, e dedicou seus últimos anos ao estudo e à meditação num convento de Munique, onde morreu em 9 de abril de 1347, vítima da Peste Negra.

associado com Chaucer e Langland. Os dois textos de Juliana são, de fato, os mais antigos escritos populares de uma mulher inglesa hoje conhecidos. (SHELDRAKE, 2005, 129-131).

## 2. Alguns apontamentos biográficos sobre Juliana

Como já dissemos anteriormente, não existem muitos dados sobre a vida de Sta. Juliana de Norwich. Muito do que os pesquisadores afirmam, são dados coletados a partir de sua própria obra, *Revelações do Amor Divino*, em suas versões Texto Curto e Texto Longo. A anacoreta Juliana de Norwich (1343-1413) foi a primeira escritora inglesa conhecida. Foi uma reclusa da mesma época do autor anônimo que escreveu *A Nuvem do não-saber*. Alguns autores para a busca da compreensão de sua vida dedicam-se ao desvelar dos hábitos e costumes de uma mulher, inglesa e anacoreta para elencar uma maior quantidade de dados. Entretanto, há estudiosos que, numa base mais especulativa, põe em cheque aquilo que se pressupõe ao longo da Tradição, ter sido a identidade de Juliana. Tentaremos elencar aqui, alguns dos dados biográficos que consideramos importantes para o entendimento teológico dos textos de Juliana. Iniciaremos com a reconstrução dos hábitos de Juliana a partir de documentos externos. “Juliana [...], morava em um mosteiro ligado à Igreja de S. Julião [...] o seu nome foi derivado da Igreja. [...] ela nasceu em 1342, mas nada se sabe de sua filiação. [...] a data de sua morte não é conhecida, só que deve ser depois de 1416.” (FURLOG, 1996, 186). A partir dessa citação tentaremos esboçar aqui algumas das principais impressões e referências importantes à prática mística de Juliana.

A melhor regra conhecida para reclusos é à Ancrene Riwle, que remonta ao século XII. Funcionou como um manual estipulando a prática de vestuário, alimentação, boas maneiras, mas especialmente a programação da oração que os contemplativos deveriam seguir. A preocupação central da Ancrene Riwle é a vida interior. (BIOLLO, 1999, 22-23) (grifo do autor).

A Tradição afirma ter sido Juliana uma reclusa, um tipo de monasticismo anacoreta bastante comum na Idade Média e ainda hoje resistente na Tradição Carmelita. O texto acima citado *Ancrene Riwle* (ou *Ancrene Wisse*) nada mais é que uma *regra* específica para reclusos, evidentemente muito mais disciplinada e severa que às conhecidas regras monásticas, porque os anacoretas eram conhecidos pelo isolamento, solidão, reclusão em suas celas. Alguns pesquisadores associam hábitos e usos de Juliana àquilo que é previsto pelo *Ancrene Riwle*.

De acordo com o The Ancrene Riwe, a morada do anacoreta era para ser muito simples e limitadamente mobiliada. O eremitério deveria ter duas janelas, uma que abria para o altar da igreja e uma que dava para a rua. O tempo que o anacoreta passava na janela com os visitantes era mínimo, e somente com mulheres. Só em exceções a anacoreta ia entreter os visitantes, e novamente, apenas mulheres. Como outras anacoretas, Juliana provavelmente tinha um servo ou dois, envolvidos em sua vida doméstica. (BIOLLO, 1999, 23) (grifo do autor).

A vida num eremitério era existencialmente voltada para a adoração. A exigência de apenas duas janelas reflete bem o alto grau de isolamento a que o anacoreta livremente se submetia. Suas celas eram simples, sem muito conforto ou luxos, uma verdadeira privação<sup>14</sup>. A janela que dava acesso à rua é atribuída pelos estudiosos, no caso de Juliana, ao seu talento como *guia* espiritual de leigos<sup>15</sup>. Como dissemos anteriormente, o alto grau de corrupção do clero e baixo nível moral, fizeram com que muitos buscassem leigos que ainda preservavam alguma esperança para a espiritualidade da Igreja. Embora o estilo de vida do anacoreta pode parecer muito estranho para a mente moderna, foi encarado como uma vocação própria, talvez até o mais alto cargo à disposição de uma mulher na Igreja. Foi reconhecida e regulamentada. Só tornava-se um anacoreta, com a permissão do bispo que confirmava esta vocação em ritual centrado no *Requiem*, porque a pessoa era entendida como ‘morta’ para o mundo. Uma vez no eremitério, o indivíduo não mais o deixava. Na verdade, ele/a era fisicamente murado.

Havia apenas uma porta para a cela, e na cerimônia de clausura, a porta teria sido trancada e selada permanentemente com o selo de cera do bispo. Um anacoreta não era livre para mudar sua vontade sobre a clausura se ele tornou-se ‘desconfortável’ - pelo menos não sem o perigo de excomunhão. Na verdade, havia mais do que um eremitério na Inglaterra, onde o eremita estava literalmente murado em pedra

<sup>14</sup> M. Furlog (1996, 188), falando sobre o ambiente vivencial dos reclusos fala que o ambiente poderia ser maior do que imaginamos hoje. “Se pode consistir de um quarto, mas muitas vezes consistia de dois ou três quartos e um jardim. Um servo era mantido para obter comida ou outras necessidades do mundo exterior.”

<sup>15</sup> Ainda sobre o espaço do eremitério, o Pe. John-Julian dá outros detalhes: “A cela teria três janelas: a abertura de uma ‘vesgo’, pequena janela para a igreja para o anacoreta poder ver o altar da igreja com a píxide (onde o Sacramento foi reservado) podendo pender sobre ele, e também receber a Santa Comunhão, uma segunda janela seria aberta em uma espécie de alpendre, sala onde as irmãs leigas ou funcionários podem preparar a comida, lavar a roupa, e entregar coisas como livros ou vestes para ser bordado, uma terceira janela estreita iria abrir para a via pública. Esta terceira janela teria sido coberta com uma cortina feita de um pedaço de pano branco ensanduichado entre duas peças de tecido preto, e um corte transversal no meio do tecido negro, de modo que um corte de cruz branca era mostrado no centro. Esta cortina nunca era de ser puxada de lado, para que o anacoreta nunca visse realmente o rosto de alguém que veio falar com ele ou ela, e ninguém (exceto os servos) realmente podiam ver o rosto do anacoreta.” cf. JOHN-JULIAN, 2009, 39.

argamassada com enchimento na entrada. Havia também eremitérios na Inglaterra que, ao contrário de Juliana, incluía dois a quatro quartos, ou de dois andares, ou que incluía um jardim murado no recinto. (JOHN-JULIAN, 2009, 39).

A citação acima corrobora com a que outros autores também vêm afirmando. O que desejamos destacar é o alto nível de clausura a que eram submetidos os anacoretas. Tendo ou não mais de um quarto ou jardim, a privação de relacionamentos, inclusive entre outros anacoretas, era total. O ritual de enclausuramento fundamentado sobre o ritual de *Requiem* atesta o fato de que o anacoreta deveria ser ‘esquecido’ como alguém que vive, e lembrado por ele mesmo, como alguém que morreu para o mundo. Desde o *Ancrene Wisse* que se proibem anacoretas de ter qualquer tipo de animal, exceto um gato, que tornou tradicional para mostrar a hagiografia de Juliana<sup>16</sup>, outros dados sobre Juliana podem ser obtidos a partir de documentos, cartas e textos que atestam sua existência.

A segunda fonte de dados biográficos sobre Juliana é a evidência encontrada em testamentos no Consistório Tribunal de Norwich. Em 20 de março de 1393/4, Rogério Reed, Reitor da S. Miguel de Coslany, em Norwich, deixou dois xelins para ‘Julian anakorite’. Em 1404, Tomás Edmund, um padre da capela Aysesham em Norwich, deixou um shilling para ‘Julian anacoreta apud St. Juliane in Norwice’. Em 1415, João Plumpton de Norwich deixou 40 pence para ‘le ankeres in ecclesia santi Juliani de Conesford in Norwice’, bem como apresentou dinheiro para as criadas. Finalmente, em 1416, Isabel Ufford legou dinheiro para ‘Julian recluz a Norwich’. A partir disso, pode ser assumido que Juliana ainda estava viva no ano 1416. (BIOLLO, 1999, 13).

A existência desses documentos, é importante para atestar a veracidade da identidade de Juliana como anacoreta, que vivia em Norwich, reclusa na Igreja de S. Julião. Há uma provável referência a uma visita feita a Juliana nos escritos de Margarida Kempe, uma jovem figura espiritual contemporânea, provavelmente por volta de 1413. A partir disso, podemos apenas supor que a última referência a ela data de 1416. A data de sua morte é desconhecida. Seu nascimento em 1343 é uma alusão com base no próprio argumento que ela apresenta no

---

<sup>16</sup> O gato tinha um uso prático, o de manter baixa a população de ratos.

início de sua obra, dizendo ter 30 anos e meio no dia das visões e com base na data do documento, há um consenso sobre o ano de seu nascimento.

Juliana recebeu suas revelações em cerca de 13 de maio de 1373, e logo depois escreveu o Texto Curto. De acordo com Colledge e Walsh, o Texto Longo teve duas edições, uma, escrito em 1388, e a segunda em 1393. Não há manuscrito original do texto. A edição crítica das Revelações de Juliana apareceu em 1978 com o título de 'Livro das Visões da Anacoreta Juliana de Norwich'. (BIOLLO, 1999, 33) (grifo do autor).

A data das visões também é motivo de debate, pois na manuscritologia existem incoerências atribuídas aos copistas, que determinam alguma dificuldade<sup>17</sup>. Se a data do início das revelações foi 13 de maio, então é provável que a última liturgia que uma piedosa Lady Juliana teria experimentado antes de sua doença, teria sido a comemoração da festa de S. João de Beverly (que caiu em 7 de Maio). Isto pode sugerir por que ela chamou a atenção para o um tanto obscuro S. João de Beverley no capítulo 38 de seu livro. Pelo seu próprio texto, sabemos que ela sofria uma grave doença. A cópia do manuscrito geralmente aceita como o mais antigo é a 'Versão Curta'. Por muitos anos, os estudiosos de Juliana acreditavam que este poderia ter sido uma versão mais abreviada do manuscrito longo, mas especialistas mais recentes tendem a concordar que esta 'Versão Curta' era um manuscrito inicial, escrito relativamente pouco tempo depois que Juliana experimentou sua visão, e ampliado mais tarde, em uma 'Versão Longa' depois de muitos anos de contemplação e reflexão sobre elas. Abaixo destacamos alguns dados da manuscritologia:

1. British Library, Sloane Manuscript No. 2499. Provavelmente copiado cerca de 1650, aparentemente por monjas beneditinas inglesas em Paris. [Texto Longo].
2. Paris, Bibliothèq̃ue Nationale, Fonds Anglais No. 40. Provavelmente copiado no século XVII, imitando um

<sup>17</sup> O Pe. John-Julian em sua análise sobre os manuscritos afirma que: "a data real do início das visões não é totalmente clara, porque os dois manuscritos importantes discordam: o Manuscrito Sloane diz no capítulo 2, que as visões ocorreram no '*viiiith day of May*' [dia 08 de maio], enquanto o Manuscrito Paris lê '*the xiiij daie of May*' [no dia treze de maio]. Um dos escribas cometeu um erro na transcrição de um 'x' para um 'v', ou vice-versa. Desde o Manuscrito Sloane que era o mais popular e mais familiar na década de 1970, foi decisão de ambas, a Igreja da Inglaterra e Igreja Episcopal dos Estados Unidos incluir a comemoração de Juliana nos calendários eclesiásticos em 8 de maio. cf. JOHN-JULIAN. 2009, 35-36.



roteiro de cerca de 1500. [Texto Longo]. 3. British Library, Additional Manuscript No. 37790. Provavelmente copiado em meados do século XV em um ambiente monástico. Provavelmente o exemplar mais antigo do manuscrito sobrevivente. [Texto Curto]. 4. British Library, Sloane Manuscript No. 3705. Provavelmente copiado no século XVIII por um desconhecido. 5. St. Joseph's College, Upholland (Lancashire, England). Provavelmente copiado por volta de 1650, aparentemente por monjas beneditinas inglesas em Cambrai, França. 6. Westminster Archdiocesan Archives, London. Provavelmente a partir do século XV ou início do século XVI. 7. Cressy Text: Primeira versão impressa. Publicada por R.F.S. Cressy em 1652, provavelmente na Inglaterra. (JOHN-JULIAN, 2009, 17-18).

Ao contrário de outros textos místicos medievais, o que temos sobre Juliana não são tão profusos como os textos de Rolle ou Hilton, bastante popularizados, particularmente por trazerem sistemas disciplinares para uma ascensão espiritual, bastante desejada pelos indivíduos, por conta de um forte sentimento penitencial visto as grandes misérias do século XIV particularmente. O texto de Juliana não apresenta um 'sistema' de ascensão espiritual, muito além disso, é uma profunda reflexão teológica sobre suas visões que muito certamente não teve o mesmo interesse ou apelo popular na publicação, prova disso são os poucos manuscritos sobreviventes. É provável que o Texto Longo tenha surgido depois do Texto Curto, visto que algumas interpretações sobre as visões, no Texto Longo, são por ela mesma, corrigidas. O que percebemos é que o Texto Curto é uma compilação rápida e instantânea que seguiu o momento das visões, e o Texto Longo, ela menciona ter redigido apenas 20 anos (cap. 51) após a data das visões, datando de 1393 provavelmente.

Os escritos de Juliana são particularmente ricos do ponto de vista do tema de seu estudo. Seus escritos *Revelações* (muitas vezes denominados *Revelations of Divine Love* [Revelações de amor divino]) estão entre os textos mais teológicos dos medievais místicos. Juliana é uma teóloga otimista. Firme, diante do pessimismo e do interesse pelo pecado na Teologia de muitos na Idade Média e, apesar de viver no meio da agitação cultural devastadora e o colapso dos séculos, Juliana está à frente como uma voz primária de clareza e de esperança.

Seus escritos revelam Juliana ser uma mulher do século XIV altamente educada. De acordo com Colledge e Walsh, ela teve uma

excelente base no latim, Escrituras, e nas artes liberais. Eles baseiam sua opinião sobre o fato de que ela mostra o conhecimento de Agostinho, de Gregório, o Grande e Guilherme de St. Thierry. Sua escrita, especialmente no Texto Longo, tem um parentesco notável com os tradicionais e contemporâneos escritos em inglês. Juliana também utiliza todas as grandes figuras da retórica clássica, 47 no total. Ela faz isso com a habilidade de quem os estudou por muitos anos. Sua interpretação de suas revelações é quase totalmente bíblica, tanto em seu uso de imagens bíblicas e em seu uso muito conhecedor do método exegético medieval quando ela busca os significados alegóricos, tropológicos e anagógicos sob o sentido literal. Há muitas indicações ao longo dos textos (especialmente o Texto Longo) que Juliana tinha uma compreensão do complexo de questões teológicas que eram pertinentes à suas revelações e sua interpretação deles. Ao analisar e comparar as duas versões, também podemos ver que Juliana cresceu em seu conhecimento do conteúdo e na melhor forma de comunicar. Não se sabe como Juliana adquiriu sua educação. É claro que ela não adquiriu por conta própria e que em algum momento, em sua juventude, recebeu a atenção de um estudioso ou escola. Houve muitas conjecturas de que Juliana recebeu sua educação como parte de uma comunidade monástica, talvez no convento beneditino em Carrow, que ficava fora dos muros de Norwich. Esta é uma possibilidade, pois Juliana demonstra um conhecimento muito bem integrado da tradição monástica ocidental da *lectio divina*, que teria sido mais facilmente adquirida a partir de uma comunidade monástica religiosa. (MAHAN, 1987, 04-05) (grifo do autor).

Alguns autores defendem a tese de que ela não tinha tanto conhecimento de latim, e que provavelmente seu conhecimento era fundado no culturalmente conhecido, particularmente as expressões litúrgicas. Ainda assim, não há algum estudioso que afirme não ter um conhecimento bíblico aprofundado para os padrões medievais e também grande parte dos críticos afirma que ela tem de fato um conhecimento da tradição dos escritos místicos e escolásticos. O fato de que sua forma de escrever, dando a impressão de alguém que conhece os fundamentos da retórica clássica e também de sua consciência sobre a profundidade dos temas teológicos por ela abordados, aponta para que ela talvez tivesse tido uma educação privilegiada. O fato de que há um salto de qualidade de reflexão teológica e de escrita entre o Texto Curto e Longo é inegável. A questão é como e onde ela poderia ter recebido sua educação e o que representa este ‘salto’ qualitativo entre os textos. Uma indicação óbvia de imersão de Juliana na Tradição Monástica ocidental é a proliferação de empréstimos e de alusões aos escritores monásticos da Tradição. Grande parte da Teologia trinitária de Juliana e de sua antropologia cristã é baseada nos escritos de Guilherme de S. Thierry, que por sua vez

se baseia na Tradição que o precedeu. Parece evidente que ela leu a *Epístola Dourada* e há indícios de que ela tinha acesso, a pelo menos trechos de vários outros de seus trabalhos. No Texto Longo de Juliana se encontram as pegadas de outros teólogos monásticos. É claro que ela foi exposta a muitos dos escritos fundamentais da Tradição Monástica. Alguns autores indicam familiaridade com as cartas de sua grande contemporânea Sta. Catarina de Siena<sup>18</sup>, e há várias outras partes de seu texto que parecem ter sido sugeridas pelo ensino de Eckhart<sup>19</sup>. Teria sido realmente estranho, se ela não tivesse sido influenciada pelo reavivamento espiritual no continente, por Norwich, como a segunda maior cidade da Inglaterra e do centro do comércio de lã, que estava em comunicação estreita e constante com os Países Baixos. Como uma mulher poderia ter galgado algum conhecimento e educação no contexto medieval, se não fosse oriunda de uma classe aristocrática ou religiosa?<sup>20</sup> Não nos parece tão óbvio a tese mais defendida entre os autores e a discussão pode ser relevante a partir do seu próprio nome. Segundo boa parte dos estudiosos, era uma prática comum os monges, frades, freiras, mudar seus nomes para o nome de um santo quando faziam os seus votos. Por isso, muitos supõem que ela teria recebido o nome de Juliana por conta da ligação com a Igreja de S. Julien de Le Mans. Mas há contestações que indicam que não era comum que uma monja ou freira recebesse um nome de santo masculino mesmo que na Inglaterra da época tivessem mulheres com nome de batismo Julian ou Juliana. A questão é que não era comum que uma mulher recebesse o nome de um santo masculino.

---

<sup>18</sup> Catarina de Siena nasceu em 25 de Março 1347 e morreu em 29 de Abril 1380 aproximadamente. Foi uma leiga da Ordem Terceira de São Domingos, venerada como Santa Catarina na Igreja Católica. Nasceu em Siena, Itália. Embora analfabeta, Catarina ditou mais de 300 cartas endereçadas a todo o tipo de pessoas, papas, reis e líderes, e ao povo em geral. Uma das suas obras ditadas, *Diálogo sobre a Divina Providência*, é um livro ainda hoje considerado um dos maiores testemunhos do misticismo cristão e uma exposição clara de suas ideias teológicas e espiritualidade.

<sup>19</sup> Eckhart de Hochheim, O.P., mais conhecido como Mestre Eckhart, nasceu em Tumbach, Turíngia, em 1260 e morreu em Colonia, 1328. Era chamado de Mestre em reconhecimento aos títulos acadêmicos obtidos durante sua estadia na Universidade de Paris. Foi um frade dominicano, reconhecido por sua obra como teólogo e filósofo e por suas visões místicas.

<sup>20</sup> Alguns autores não assumem uma posição categórica, não seguindo nem a tradição, mas também não confirmando as especulações recentes, um exemplo é Philip SHELDRAKE (2005, 129) que diz: “Como era prática comum entre eremitas, o nome ‘Juliana’ foi tirado da igreja de Norwich, S. Julian, à qual seu convento ou eremitério era agregado. Não sabemos se ela chegou a ser casada, se era originalmente freira ou se pertencera a um dos grupos religiosos mais informais de mulheres, vindos de Flandres (beguinas) que existiam em Norwich.” Em contrapartida, há também os autores que, com base na própria definição de Juliana no primeiro capítulo de seu Texto Curto afirmam ter sido ela uma mulher quase-analfabeta mas que teve um salto de conhecimento para o Texto Longo. cf. HERBERT THURSTON, S. J. DONALD ATTWATER. 1956, 301-302.

[...] todos se referem à Juliana de Norwich como ‘Lady Julian’. Uma vez que ‘Dame’ (Inglês para a denominação em latim *Domina*) foi o título apropriado e comum para uma freira beneditina ou anacoreta no século XIV. O fato de que Juliana tenha sido referida como ‘Lady’ sugere que o título pode ter sido possivelmente um título secular corretamente empregado a uma mulher aristocrática, em vez de um título honorífico eclesiástico. (JOHN-JULIAN, 2009, 22).

A referência nos textos deste pronome de tratamento tipicamente aristocrático nos aponta para uma outra impressão de quem possa ter sido Juliana, sua formação e sua identidade. O Pe. John-Julian aponta que, isto sugere que Juliana, como a grande maioria dos anacoretas da Inglaterra no século XIV, mantiveram seus nomes de batismo, contrariando assim a tese popular de que ela teria sido re-nomeada com o nome do santo padroeiro da Igreja de S. Julian. Se Juliana era uma mulher aristocrática, isso justifica seu conhecimento e educação, mas quem é essa mulher? Pe. John-Julian seguindo esta linha de raciocínio sugere que Juliana de Norwich era Juliana Erpingham, uma mulher residente em Norwich e aristocrática.

Lady Juliana Erpingham, irmã mais velha do famoso cavaleiro de Norfolk Sir Banneret Thomas Erpingham (que lutou em Agincourt, foi um Lord Guardião do Cinque Ports, e amigo pessoal do Rei). Esta Juliana está registrada, se casou com Roger Hauteyn, e, sem filhos, ficou viúva em 1373 (o mesmo ano das *Revelações* de Juliana!), Quando seu marido foi morto (provavelmente em um duelo) por Sir João Colesby. (JOHN-JULIAN, 2009, 23).

A estranha coincidência do pronome de tratamento, do mesmo nome, e do fato de que as visões ocorrem no mesmo ano do falecimento do marido de J. Erpingham são entusiastas. Ainda debaixo do olhar de Pe. John-Julian sabe-se que Juliana Erpingham casou-se novamente depois que ela ficou viúva, desta vez com Sir João Phelip (I) de Dennington, Suffolk, e ela lhe deu três filhos: Rosa, Guilherme, e João (II). Seu último filho (João) nasceu em 1389, no mesmo ano que seu segundo marido morreu. Juliana Erpingham Phelip morreu em 1414, e, então, pode ter sido uma anacoreta por até 21 anos. Isto poderia significar que quando (em 1373), ela escreveu: ‘Eu desejava saber de uma determinada criatura que eu amava se ela iria continuar vivendo bem (o que eu esperava, pela graça de Deus)’, ela poderia

ter falado de um de seus filhos. Assim, Pe. John-Julian contesta a versão de que ela tenha sido uma anacoreta com os argumentos abaixo:

Embora os primeiros estudiosos pensaram por algum tempo que Juliana pode ter sido uma freira de Carrow Abbey (ela é retratada como uma freira na janela da Catedral ‘beneditina’ de Norwich), a evidência parece apontar fortemente para longe essa conclusão: (a) Juliana nunca sequer insinuou sobre a vida do convento, (b) a sua mãe e, aparentemente, vários outros estavam presentes no que eles acreditavam ser o seu leito de morte, e que é improvável no caso de uma freira reclusa, (c) Juliana disse que sua ‘cura’ veio para ela com o crucifixo, e que a palavra indica um padre secular e paroquial, e não um capelão de um convento; (d) Juliana duas vezes [...] utilizou o latim - em ambos os casos, foi gramaticalmente incorreto. Sua frase (se os manuscritos britânicos precisamente relatam) foi *Benedicite Domine*. É derivado das palavras de encerramento do Ofício Monástico de Prime no Rito de Sarum e da saudação tradicional do monge ou freira que desperta os outros na parte da manhã e da resposta do desperto: V. Benedicite R. Domino. Se Juliana tivesse sido freira, esta frase acima de todas as outras, teria sido fixada firmemente em sua memória e ela não teria cometido o erro. (JOHN-JULIAN, 2009, 25-26).

A controvérsia sobre quem foi Juliana é relevante, uma vez que documentos externos como os anteriormente citados, destacam-na como uma anacoreta, e em contraponto, a partir de elementos internos ao texto, John-Julian parece refutar totalmente a ideia de que ela tenha sido uma anacoreta. Parece-nos estar muito mais inclinado a aceitar o fato de que ela tenha sido uma religiosa de vida monástica ou semi-monástica mas não uma reclusa. De qualquer forma, é consenso de que ela tinha um aprofundado conhecimento das Sagradas Escrituras, dos escritos teológicos da Tradição e também da Literatura Mística.

### 3. Status da Questão até Idade Média

Sabemos que o conceito de Maternidade de Deus não é exclusivo de Juliana. Neste capítulo desejamos investigar quais foram suas possíveis influências, nas Sagradas Escrituras, na Tradição, no Misticismo, que poderiam influenciá-la a ir tão longe e tão profundamente em seu conceito que nos parece singular desde a Patrística e que ainda hoje é preservado de uma particularidade ímpar. “Seu ensino sobre Deus como Mãe tem alguns fundamentos em alusões bíblicas. Isaías se refere ao amor de Deus sendo como o amor de uma mãe. ‘Como alguém a quem consola sua mãe, assim eu vos consolarei; e em Jerusalém vós sereis consolados.’ (Is. 66.13) E Mateus relata a referência de nosso Senhor ao seu amor ser como o de uma mãe galinha para sua prole (23.37).” (OMI, 2001, 114). Essas metáforas bíblicas, tanto do Antigo quando do Novo Testamento, são importantes fontes de inspiração, mas são poucas e insuficientes para cunhar um conceito teológico. É bem evidente, e falaremos disso mais tarde que há muitas outras alusões, que não necessariamente tomam a palavra ‘mãe’, nas Escrituras, que serão utilizados para a confecção e trama argumentativa de Juliana.

A ideia da maternidade, mas não a palavra em si, tem raízes bíblicas. Os textos hebraicos descrevem Deus como tendo um trabalho de parto, dando a luz e oferecendo cuidados maternos. Nos textos cristãos Jesus [...] descreve Deus figurativamente como uma mulher que procura uma moeda perdida. Na Bíblia hebraica, a presença da *shekinah* é um reconhecimento do Espírito como feminino. Isto é ainda mais desenvolvido na literatura sapiencial, onde, em grego, é a sabedoria *Sophia*. Na verdade, é só no Ocidente que o Espírito Santo se torna masculino como *Sanctus Spiritus*. (BIOLLO, 1999, 110).

Como lemos acima, mesmo não estando explicitamente dita a palavra mãe, cunhada em algumas passagens bíblicas que já citamos, vemos que essas referências são entendidas, na concepção hebraica e depois grega, como características/atributos femininos, como é o conceito de *Shekinah* e *Sophia* e que depois na tradução para a cultura latina e ocidental, serão entendidos como um atributo masculino. S. Tomás de Aquino em sua reflexão ontológica sobre Deus elimina a concepção de gênero presente na Escritura. Embora as expressões sempre fossem metafóricas, elas buscam explicar a relação do *ser* de Deus e sua ação com a humanidade.

[...] parece que Deus não está em gênero algum como uma espécie, a adição da diferença ao gênero é o que constitui a espécie; logo a essência de toda espécie compreende algo além do gênero. O ser, que é a essência de Deus, não contém em si adição alguma, logo Deus não é espécie de gênero algum. Além disso: como todo gênero contém diferenças em potência, em todo ser cuja constituição está baseada no gênero e as diferenças tem ato misto de potência: é assim que Deus é um ato puro sem mescla de potência, segundo se tem mostrado antes; logo sua essência não consta de gênero e diferenças, e pelo mesmo não está em gênero algum. (AQUINO, 1943, 23).

Não por acaso, S. Tomás, fundado em postulados da filosofia grega, isola o *ser* ontológico de Deus em uma categoria abstrata, estranha ao pensamento oriental, na qual se funda a Teologia Escolástica Medieval<sup>21</sup>. Pensar em Deus a partir de categorias terrenas seria uma deformação da própria realidade divina. Ele não apenas critica a noção de gênero como também fala sobre a questão da *potência*, conceito latino para o termo grego *dynamis*, e toda discussão está atrelada a noção de *espécie*, ou seja, se Deus é macho ou fêmea, então isso pressupõe ser uma *espécie*, pois a concepção medieval de gênero está intrinsecamente ligada ao ato reprodutivo. Deus não se reproduz, logo não se reproduzindo não é espécie, logo não é macho nem fêmea, assim não há distinção de potência em sua natureza. A citação abaixo explicita mais a concepção tomasiana.

Necessário é demonstrar que é impossível que Deus seja gênero; em efeito, o gênero indica o modo de ser, não a feitura do ser, porque as diferenças específicas são as que fazem que uma coisa esteja constituída em seu ser próprio: é assim que Deus é seu próprio ser; logo é impossível que seja um gênero. Além disso, todo gênero se divide em diferenças, entretanto seu ser não consiste na agregação destas diferenças, porque as diferenças não participam do gênero, mas que por acidente, e na medida em que as espécies constituídas pelas diferenças participam deste gênero: é assim que não pode ter nenhuma diferença que não participe do ser, porque nele não ser não há nem pode ter diferença, logo é impossível que Deus seja um gênero que se divida em espécies. (AQUINO, 1943, 24).

---

<sup>21</sup> Entendemos por teologia escolástica medieval àquela teologia que se utilizou do método do escolasticismo que nada mais foi que a tentativa da conciliação da fé cristã com o pensamento racional, especialmente com a filosofia grega. Tem como seus principais expoentes Anselmo de Cantuária, Alberto Magno, Roberto Grosseteste, Rogério Bacon, Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval, João Escoto Erígena, João Duns Scot, entre outros.

Tomás de Aquino está interessado na substância ou essência do *ser* de Deus. E a concepção de gênero para ele não explicita o *ser*, mas tão somente o *modo de ser*. Em tese, tomamos como exemplo o ser humano, que para ele, independentemente de ser macho ou fêmea, a substância é a mesma, e no gênero contém muito mais suas atribuições e seu papel a ser desempenhado na história e sociedade. Embora Tomás de Aquino em suas categorias sobre a ontologia divina não compreendia a elaboração metafórica da tradição bíblica como boa e suficiente para desenvolver o conhecimento sobre Deus, há outros teólogos medievais, na escolástica, que emprestam a imagem e aplicam-na em suas explicações. É o caso de Sto. Anselmo de Cantuária.

Na tradição cristã, a ideia também tem seu lugar. Sto. Anselmo, em sua oração de Paulo (na qual ele compara Paulo a uma mãe) fala de Cristo: ‘E você, Jesus, não é também uma mãe? Você não é a mãe, que, como uma galinha, reúne os seus pintinhos debaixo das asas? Verdadeiramente, Senhor, você é uma mãe, pois tanto os que estão em trabalho de parto e os que são produzidos são aceitos por você’. (OMI, 2001, 115).

Acima, Anselmo retoma a metáfora bíblica em uma de suas reflexões devocionais. Esta imagem materna associada ao cuidado de Deus com sua criação parece-nos um contraponto no argumento ontológico de Tomás de Aquino, que logicamente diria que essa aproximação seria insuficiente e caricatural para explicar o *ser* de Deus. Esta metáfora recuperada por Anselmo da Tradição Bíblica está em íntima conexão com a Tradição Litúrgica Medieval, presente ainda hoje na iconografia cristã. “A imagem em Mateus da mãe galinha, aqui parece se fundir com outro símbolo tradicional cristão, o pelicano. O pelicano foi visto como uma figura do amor maternal de Cristo na Eucaristia.” (OMI, 2001, 115). O Pelicano sempre foi uma imagem emprestada do cristianismo patrístico na iconografia dos templos e na catequese para explicar a paixão de Cristo. A imagem do Pelicano é sempre representada por sua atitude oblativa de abrir seu próprio peito para alimentar seus filhotes com sua própria carne e sangue. A forte imagem influenciou a Teologia Patrística, que pelo método alegórico e por empréstimos culturais, atribuíram ao próprio Cristo no ensino catequético e no mistério litúrgico. Como dito acima, a imagem estará diretamente associada ao sacramento eucarístico, imprimindo duas concepções mais tarde trabalhadas por Juliana, de Cristo como Mãe alimentando seus fiéis e da Igreja como Mãe.



Sabe-se que a imagem materna para descrever Deus e Cristo era popular entre os monges cistercienses do século XII. Em seu Sermão 9 no Cântico dos Cânticos, S. Bernardo cita seu primeiro verso dizendo ‘seus seios são melhores do que o vinho’. Observando que o orador não é identificado, Bernardo consecutivamente atribui estas palavras para o noivo, a noiva, e companheiros do noivo. Associando o noivo com Jesus, Bernardo fala da graça, alegria, doçura, e leite de consolação do fluxo dos seios do noivo. Em uma carta Bernardo escreve: ‘Não deixe a rugosidade da nossa vida assustar seus anos de ternura. Se você sentir as picadas da tentação [...] não sugue tanto as feridas como os seios do Crucificado. Ele vai ser sua mãe, e você vai ser seu filho’. Curiosamente, Bernardo também aplica a imagem da mãe a Moisés, Pedro, Paulo, os prelados em geral, abades em geral, e mais frequentemente a si mesmo como abade, mas ele não desenvolve a imagem da mãe a Jesus, tanto quanto Juliana fez. Talvez seja porque, nessa analogia para o amor, seu foco é a criança mais do que na mãe. Ele escreve que, embora as crianças devam amar seus pais, elas estão mais inclinadas a honrá-los, na verdade, alguns só amam seus pais por preocupação com sua herança. Inquestionavelmente, Bernardo vê o vínculo da noiva e do noivo como o epítome do amor, mais forte do que o vínculo entre pais e filhos. (MASKULAK, 2010, 371-372).

Os Cistercienses<sup>22</sup> contribuíram grandemente para a literatura mística medieval, e os empréstimos que S. Bernardo faz do livro de Cânticos dos Cânticos, com as figuras eróticas de noivo e noiva, particularmente da palavra *seio* estão em consonância com o que temos dito anteriormente. A ideia de que o noivo, Jesus, abre seu peito na cruz para alimentar a humanidade, uma alusão à quinta chaga. A ideia do *leite de consolação* está intimamente associada aos conhecimentos da anatomia humana medieval que entendia que o leite materno era sangue processado, e por isso, a ideia de leite e sangue não é estranha, e a associação do sangue ao vinho é outra referência ao ato eucarístico. Ainda assim, Bernardo não irá explorar tanto essa imagem como Juliana o faz. Enfim, podemos dizer que embora haja referências à

---

<sup>22</sup> A sua origem remonta à fundação da Abadia de Cister, na comuna de Saint-Nicolas-lès-Cîteaux, Borgonha, em 1098, por Roberto de Champagne, abade de Molesme. Este, juntamente com alguns companheiros monges, deixara a congregação monástica de Cluny para retomar a observância da antiga regra beneditina, como reação ao relaxamento da Ordem de Cluny. A ordem cisterciense promove o ascetismo, o rigor litúrgico e erige, em certa medida, o trabalho como valor fundamental, conforme comprovam seu patrimônio técnico, artístico e arquitetônico. Além do papel social que desempenha até a Revolução Francesa, a ordem exerce grande influência no plano intelectual e econômico, assim como no campo das artes e da espiritualidade, devendo seu considerável desenvolvimento a Bernardo de Claraval (1090-1153), homem de excepcional carisma. Atualmente, a ordem cisterciense é de fato constituída de duas ordens religiosas e várias congregações. São comumente chamados "trapistas", pois a criação da ordem resultou da reforma da abadia da Trapa (em Soligny-la-Trappe, Baixa-Normandia, França). Mesmo separadas, as duas ordens têm ligações de amizade e relações de colaboração. O hábito também é semelhante. Os cistercienses são conhecidos como *monges brancos* em razão da cor do seu hábito.

ideia materna ou feminina de Deus na Tradição Bíblica, Escolástica e mística que antecedem Juliana, elas não passam de citações rápidas e não muito sistematizadas num conceito crítico como será pensado e aprofundado por Juliana em *Revelações do Amor Divino*. Nos próximos capítulos, iremos explorar o conceito a partir da própria concepção de Juliana como ela mesma o entende, a Maternidade de Deus na Criação, a Maternidade de Deus na Encarnação (Paixão) e a Maternidade de Deus na Graça (Trabalho).

#### 4. Maternidade de Deus na Criação

*E portanto, a nós nos corresponde amar a nosso Deus, em quem temos nosso ser, agradecendo-lhe reverentemente e louvando-lhe por nossa criação, orando vigorosamente a nossa Mãe pela misericórdia e a piedade, e a nosso Senhor o Espírito Santo por graça e ajuda. (Juliana de Norwich, cap. 59).*

O conceito de Maternidade de Deus na Criação no pensamento de Juliana de Norwich tem uma estrutura bastante coesa e imbricada, uma argumentação amplamente teológica sugerida pela Tradição Bíblica e sua imaginação teológica profundamente criativa. A partenogênese<sup>23</sup> é um elemento especial para a compreensão da Criação. Deus, por meio de seu amor cria tudo e todas as coisas emanam dele, de forma que tudo está nele e ele em tudo e em sua infinita misericórdia e bondade, redime e recria todo o cosmo. “Não existe criatura que saiba quanto e com que doçura e com que ternura nosso Criador nos ama.” (DOYLE, 1993, 34), estas são as palavras que Juliana utiliza em seu Texto Curto. Os atributos iniciais dados por ela a Deus vêm de um jargão literariamente feminino, doçura e ternura são palavras muito utilizadas na literatura cristã, atribuídas à Virgem Maria, por exemplo, que ela transporta a Deus. Para ela a palavra ‘mãe’ antes de qualquer coisa, deveria ser, como atributo divino, apenas utilizada para a divindade, “esta palavra agradável e adorável [...] não pode ser usada de forma qualquer, mas a Ele [...] em essência, maternidade significa amor e benevolência, sabedoria, conhecimento, bondade.” (JULIANA de Norwich, cap. 60). Algumas dessas palavras serão chaves para compreender o conceito.

Para Juliana, Deus carrega consigo toda a Criação, preserva em unidade consigo, e essa unidade se dá por duas vias, primeiro por uma ideia remota de cuidado uterino que gera o cosmo, depois pela ideia da Encarnação, em que Jesus Cristo assume nossa *substância* e *sensualidade* como ela define, unindo mais uma vez, na recriação, Deus e a Criação. Essa unidade *substancial* pode ser percebida em sua citação abaixo:

---

<sup>23</sup> Em geral, o termo *partenogênese* está associado ao dogma da imaculada concepção de Maria ou nascimento virginal de Jesus. A referência está em consonância com o uso que S. Mateus faz em sua narrativa do termo *parthenos* retirado de sua interpretação da Septuaginta da Profecia de Isaías 7,14. Evidentemente que os críticos concordam que o termo original em hebraico é *‘almah* que não refere-se a virgindade senão a uma moça jovem ou menina. O uso que fazemos do termo partenogênese, que biologicamente é uma reprodução assexuada ou virginal, não está vinculado às narrativas do nascimento de Jesus, mas à Teologia da Criação, em que Deus pari de si mesmo toda a Criação e dá a luz a humanidade à sua imagem e semelhança.

Pois nesta unidade é onde reside a vida de toda a humanidade que será salva. Pois Deus é tudo o que é bom, segundo vi, e Deus tem criado tudo o que tem sido criado, e Deus ama tudo o que Ele tem criado, e todo o que ama em conjunto a todos seus semelhantes cristãos devido a Deus, ama tudo o que é. Pois na humanidade que será salva está compreendido tudo, quer dizer, tudo o que tem sido criado e o Criador de tudo. Pois Deus está no homem e em Deus está tudo, e quem assim ama, ama tudo. (JULIANA de Norwich. cap. 9).

Para ela Deus está no homem, e todas as coisas estão em Deus, pois Ele é a mãe de todas as naturezas e nele estão todas elas, mesmo assim, Deus não é elas, de forma que Deus é em natureza, maior que elas, portanto Deus não se confunde com o cosmo, mas está presente nele, de forma que a implicação ética do amor a Deus, implica num amor de cuidado e preservação de toda a Criação, pois quem ama a Deus, segundo Juliana, ama a tudo ou a todas as coisas, pois Deus está em todas elas uma vez que tudo fluiu de sua bondade e amor criacional e toda a natureza foi assumida pelo Cristo. “A Natureza está na existência de Deus: isto é, a Bondade que a Natureza é, é Deus. Deus é a Base, a Substância, a mesma coisa que a essência da Natureza. Deus é verdadeiramente Pai e Mãe da Natureza e todas as naturezas que fluem de Deus para cumprir a vontade divina serão renovadas e trazidas de volta para Deus, pela libertação das pessoas por meio da obra da graça.” (DOYLE, 1993, 110). Aqui, não somente o dado ontológico sobre Deus, mas também a cosmologia e soteriologia de Juliana se confundem, e estão intimamente imbricadas, associadas, de forma que não é possível entender a salvação de todo o cosmo sem compreender a natureza ontológica do próprio Deus e a cosmogonia. “Assim como Deus é verdadeiramente nosso Pai, Deus também é verdadeiramente nossa Mãe.” (DOYLE, 1993, 107). Em sua visão, a concepção de Deus-Pai está presente do início ao fim de seus textos, não havendo conflito, pois para ela, tanto a paternidade quanto a maternidade são atributos de Deus que a humanidade empresta e não o contrário, como S. Tomás entendia. Para ela, dizer que Deus é Mãe, não se trata de emprestar uma imagem humana para metaforizar o *ser* de Deus, mas o inverso é verdadeiro, trata-se de um empréstimo que Deus faz daquilo que é, por isso, para ela, apenas Deus deveria ser chamado verdadeiramente de ‘Mãe’. “O serviço materno é mais próximo, mais pronto e mais certo. Essa função ninguém tem capacidade nem sabe como preencher a contento, exceto Deus.” (DOYLE, 1993, 109). Em minha análise, essa afirmação de Juliana supera os enfoques que alguns estudiosos dão ao atribuir a Juliana um olhar sobre a Teologia de Gênero. Pelo contrário, é olhando fixamente para o *ser* ontológico de Deus, sua natureza amorosa e ação,

que ela encontrará a imagem da verdadeira Mãe e no voltar sua atenção à humanidade, ela revela que somente Deus é verdadeiramente Mãe. “Deus sente grande prazer em ser nosso pai, e Deus sente grande prazer em ser nossa Mãe, e Deus sente grande prazer em ser nosso verdadeiro Esposo e nossa alma a Esposa amada. Cristo sente grande prazer porque Ele é nosso Irmão, e Jesus sente grande prazer, porque Ele é nosso Libertador. São cinco grandes alegrias que Deus quer que desfrutemos.” (DOYLE, 1993, 89). Essa definição de Juliana em seu Texto Curto parece-nos apontar para uma diversidade de atributos, mas todas elas estão envolvidas pelo conceito de maternidade. Como dissemos, para ela Deus é Pai-Mãe, mas ela também diz ser Ele nosso Esposo, utilizando aquelas imagens típica do Cântico dos Cânticos. A imagem de ‘esposo’ poderá ser compreendida no contexto da Maternidade da Encarnação, assim como a de ‘irmão’ e por último a de ‘libertador’ que será compreendida na concepção de Maternidade na Graça. Essas são as cinco alegrias da humanidade.

Em suas visões, Deus diz a ela: “Eu sou – a aptidão e a bondade da Paternidade. Eu sou – a sabedoria da Maternidade. Eu sou – a luz e a graça que é tudo amor. Eu sou – a Trindade. Eu sou – a Unidade. Sou a bondade soberana de todas as coisas. Sou o que faz você ansiar e desejar. Eu sou – a realização infinita de todos os desejos.” (DOYLE, 1993, 108). Seu trabalho sobre o conceito de Trindade é bastante amplo e profundo, ela é bastante complexa na análise da *pericorese* trinitária<sup>24</sup>, talvez um dos trabalhos mais teológicos sobre isso na literatura mística. Mas o que desejamos destacar desde então, é que na ação trinitária, a maternidade é vista sob o prisma da *sabedoria*. Sabemos que este conceito é bíblico. A literatura sapiencial do Antigo Testamento é uma das mais antigas das Sagradas Escrituras, e as definições sobre a Criação, especialmente no livro de Salmos são as que mais se aproximam da reflexão judaica sobre a cosmologia, ao contrário do que aparentemente o Gênesis nos apresenta.

Na escritura, Sabedoria consistentemente executa papéis femininos em que ela simboliza o transcendente poder, ordenando e deliciando-se com o mundo. A sabedoria é um poder transcendente que está sempre perto de criação. Ela estava lá quando a Terra foi criada e está engajada em sua recriação. Além disso, ela está envolvida na palavra

<sup>24</sup> O termo *pericorese* trinitária tem apresentado o Deus cristão enquanto uma comunhão de amor que se efunde, como um amor comunicativo. Pericorese é a relacionalidade típica do Deus trinitário como amor que se comunica e ajuda a entrever no Deus-Comunhão o ícone da comunidade dos homens chamada a fazer da experiência humana familiar, pessoal, social, um reflexo da circulação pericorética do amor do Deus de Jesus Cristo.

da salvação: ‘em cada geração que passa para as almas santas e as torna amigos de Deus’. No Novo Testamento, Paulo nomeia ‘Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus’. Para Juliana, Sabedoria não está simplesmente relacionada a Deus, a sabedoria é Deus, a segunda pessoa da Trindade, que se fez carne na pessoa da Mãe Jesus, em quem estamos incluídos. (BIOLLO, 1999, 113-114).

É na literatura sapiencial que a *Sabedoria* estará presente desde os fundamentos do universo, sendo para Juliana, o aspecto materno da ação pericorética da Trindade. “Assim, em nossa criação, Deus Todo Poderoso é o Pai de nossa natureza, e Deus Todo Sabedoria é a Mãe de nossa natureza, com o Amor e a Bondade do Espírito Santo, que em sua totalidade é um Deus, um Senhor.” (JULIANA de Norwich, cap. 58). Trilogias ântico-testamentárias como Força(Poder)-Beleza-Sabedoria(conhecimento) estão presentes no conceito trinitário de Juliana e a Sabedoria de Deus é permeada de uma natureza de perfil materno. Em alguns lugares, ela atribui a Jesus Cristo, como a Sabedoria de Deus. “[...] vi e compreendi que o elevado Poder da Trindade é nosso Pai, e a profunda Sabedoria da Trindade é nossa mãe, e o grande Amor da Trindade é nosso Senhor; e tudo isto o temos em nossa natureza e em nossa criação substancial.” (JULIANA de Norwich, cap. 58). Quando Juliana destaca que tudo isso nós temos em nossa criação substancial, é uma reminiscência tanto *unidade* primordial de todas as *substâncias*, mas fundamentalmente à Teologia da *Imago Dei*, ou seja, a natureza do próprio Deus transmitida à humanidade como dom da criação, em sua *substância*, que pode ser compreendida pela noção de *alma*. “Porque Deus ama a alma e a alma é feita à imagem de Deus.” (DOYLE, 1993, 32). A relação entre a doutrina da *Imago Dei* com a concepção de partenogênese é íntima. Deus nos cria semelhante a si mesmo, mas esta semelhança não é com nossa *sensualidade* (conceito que Juliana usa para a noção de corporeidade – a compreensão da semelhança com a noção corporal apenas tomará impulso quando ela destaca Jesus Cristo, nossa Mãe na *substância* e *sensualidade*, que falaremos mais tarde), mas de nossa *substância* (noção para alma). A alma carrega em si a alteridade mínima em que somos reconhecidos com Deus.

Na criação, Deus é o Pai e Mãe da humanidade ou natureza: ‘E assim, em nossa obra, Deus Todo-Poderoso é o nosso Pai amoroso, e toda a sabedoria de Deus é nossa Mãe amorosa, com o amor e a bondade do Espírito Santo, que é tudo, um só Deus, um só Senhor’. Deus é a mãe na natureza. O *locus* dessa relação familiar ocorre especificamente em

Cristo: ‘O mediador queria ser a base e cabeça desta natureza, da qual todos nós temos vindo, em quem todos nós estamos inclusos, para quem todos nós devemos ir’. O papel único que Cristo tem como fundamento e cabeça da natureza humana ocorre na Encarnação. (HIDE, 1999, 283).

Em sua análise da pericorese trinitária, Jesus Cristo terá um papel importante na conexão com a natureza humana, uma vez esta procedendo de Deus, retorna a Deus por meio da ação redentora da Paixão de Jesus, incluindo a toda Criação, todas as naturezas em si e por esta graça, antecipando o retorno de todas as naturezas para o interior da presença da Trindade. A contemplação do trabalho pericorético da Trindade em suas visões, determina também para Juliana, a prática devocional cristã focada na ação de cada pessoa trinitária. Mônica Furlog destacando um trecho das *Revelações* chama a atenção para o fato de que a busca pelas virtudes, particularmente na Idade Média, é o instrumento para a luta contra o pecado e a mal.

Fora deste conhecimento, em seu mais maravilhoso profundo amor, pelo conselho presciente eterno de toda a Santíssima Trindade, que queria a segunda pessoa tornar-se nossa Mãe, nosso Irmão, e Salvador. A partir disto é que segue tão verdadeiramente que Deus é nosso Pai, e é verdadeiramente nossa Mãe. Nosso Pai deseja, nossa Mãe trabalha, nosso bom Senhor o Espírito Santo confirma. E, portanto, é a nossa parte amar o nosso Deus, em quem nós temos o nosso ser, com reverência agradecendo e elogiando-o por nossa criação, poderosamente orar à nossa Mãe por misericórdia e piedade, e para nosso Senhor, o Espírito Santo, por socorro e graça. Porque nestes três está toda a nossa vida; natureza, misericórdia e graça, de que temos suavidade, paciência, compaixão e ódio do pecado e da maldade, pois as virtudes em si mesmas odeiam o pecado e maldade. (FURLOG, 1996, 237).

Em cada ação do indivíduo ao trabalho pericorético da Trindade, está explícita a Teologia Trinitária encapsulada na concepção de maternidade. Amar a Deus pela criação, agradecendo-o e louvando-o é uma ação em vista do ato geracional do cosmo, ou seja, da partenogênese de tudo. Orar a Deus por misericórdia e piedade tem relação com a participação na Paixão de Cristo, participar contemplativamente da unidade com Ele de sua dor e sofrimento que será o *trabalho* de parto do próprio Deus para a recriação da

humanidade. Orar ao Espírito Santo por socorro e graça tem relação direta com a vida e presença sacramental no interior do mistério da Igreja, seja no sacramento do Batismo seja na Eucaristia que serão entendidos como o Novo Nascimento e a Alimentação divina a nossa *substância* e transformação de nossa *sensualidade*. A “maternidade incorpora propriedades que pertencem à unidade trinitária da divindade.” (HIDE, 1999, 279). Em Juliana, o conceito de *substância* irá repousar no interior do próprio ser ontológico da Trindade e para ela Deus em sua *sabedoria* assume a maternidade de toda humanidade quando ela diz: “E nossa substância está em nosso Pai, Deus Todo-poderoso, e nossa substância está em nossa Mãe, Deus todo Sabedoria, e nossa substância está em nosso Senhor, o Espírito Santo, Deus todo Bondade, pois nossa substância está integralmente em cada Pessoa da Trindade, que é um só Deus.” (JULIANA de Norwich, cap. 58). A *sabedoria* identificada depois com a segunda pessoa da Trindade, Jesus Cristo exerce fundamental importância na arquitetura do raciocínio.

Juliana identifica Cristo, a sabedoria do Pai, com o papel de mãe: ‘Assim, em nossa verdadeira Mãe Jesus a nossa vida está fundada em sua própria presciente sabedoria sem começo, com o grande poder do Pai, e da Suprema bondade do Espírito Santo’. A Mãe Cristo, a vida da humanidade, é *fundamentada* [...] na presciente [...] sabedoria de si mesmo [...] eternamente em uma unidade trinitária. [...] A Tradição identificou Cristo com sabedoria. Ela descreveu o cuidado de Cristo como sendo uma mãe. A grande contribuição de Juliana é que ela liga estas duas ideias. Juliana inter-relaciona o tema sabedoria materna para que os papéis que identificam fluam. Ao referir-se a Cristo como a mãe fundamentada na sabedoria de si mesmo eternamente, ela aponta para uma união ontológica entre a identidade de Cristo como a sabedoria e seu papel como mãe. Isso cria uma dialética entre o nosso *ser* ontológico em Cristo e o *ser* através de seu tratamento contínuo existencial. A justaposição das imagens da sabedoria e da mãe muda à ênfase para longe do gênero de Cristo. [...] Isso torna o papel salvífico de Cristo absolutamente inclusivo. Todas as distinções entre masculino e feminino são anuladas. (HIDE, 1999, 275-276).

A ligação ontológica da *sabedoria* com a *maternidade* em Jesus é fundante na Teologia de Juliana, pois a *sabedoria* é um atributo feminino da Tradição Bíblica, que é presciente em si mesma, a *sabedoria* das sabedorias, que está presente na fundação de tudo. Juliana começa a transferir, em sua análise ontológica de Jesus no seio da Trindade, uma analogia sempre atribuída a Virgem Maria particularmente na literatura medieval. “E na Segunda Pessoa, em entendimento e sabedoria, temos nossa perfeição no que concerne a



nosso ser sensível, nossa redenção e nossa salvação, pois Ele é nossa Mãe, Irmão e Salvador.” (JULIANA de Norwich, cap. 58). Cristo é verdadeiramente a mãe de todos os que serão salvos. Mesmo que ela continue a aludir Maria como mãe da ‘Santa Mãe Igreja’, a propriedade da maternidade pertence a Cristo e à Santíssima Trindade como um todo. A imagem de Cristo como Mãe não é simplesmente uma única visão, mas recapitula toda a relação, no amor divino, entre a humanidade e Deus, que se desenvolve através das Revelações de Juliana. A maternidade de Cristo é um ‘símbolo’ ou resumo da soteriologia. “Assim pois Jesus Cristo, que opõe o bem ao mal, é nossa verdadeira Mãe, dEle temos nosso ser, de onde começa o fundamento da maternidade, com toda a doce proteção do amor que acompanha a isto por toda a eternidade.” (JULIANA de Norwich, cap. 59). Juliana considera a maternidade de Jesus sob três aspectos: Jesus nossa mãe presenteia-nos com a nossa humanidade, a sustenta, e guia-a até sua maturidade.

A Mãe Cristo como sabedoria e misericórdia é nossa Mãe em um sentido triplo. No ato de criação, em que a humanidade veio à existência, Cristo como a Sabedoria estava presente. Na jornada humana por meio do Espírito, Cristo está presente para ajudar-nos no nosso caminho e, finalmente, Jesus, através da misericórdia, dá-nos a vida eterna. Tudo o que era necessário para a nossa vida física e espiritual, Jesus fez. Juliana ouviu Cristo perguntando-lhe se havia mais alguma coisa que pudesse fazer por ela, até mesmo sofrer mais por ela por amor. Da mesma forma que uma mãe está pronta para suportar todo o sofrimento de seu filho, Cristo, nossa Mãe tomou sobre si a dor da morte para nos trazer a vida espiritual. (BIOLLO, 1999, 118).

A segunda pessoa da Trindade, Jesus Cristo, assume em plenitude toda a maternidade divina. Se ela entende a maternidade enquanto um processo em três atos, Cristo por assim dizer, está presente protagonizando esses três momentos. “Nosso grande Pai, Deus Todo-Poderoso, que é *Ser* em si mesmo, nos conheceu e nos amou desde antes que o tempo começasse, e deste conhecimento, em seu maravilhoso amor profundo, pelo antecipado e eterno acordo de toda a Santíssima Trindade, Ele desejou que a Segunda Pessoa se convertesse em nossa mãe, nosso irmão e nosso Salvador.” (JULIANA de Norwich, cap. 59). O desejo pericorético da Trindade foi de que Jesus tornasse nossa Mãe. “Todas as formosas obras e todas as doces funções naturais da amorosa maternidade estão unidas a Segunda Pessoa; pois nEle temos esta vontade divina completa e segura para sempre, tanto em natureza

como em graça, por Sua própria bondade.” (JULIANA de Norwich, cap. 59). As funções da maternidade, além de presentear-nos com nossa *sensualidade*, estão ligadas também ao sustento, particularmente a amamentação no seio da mãe, e o acompanhamento até nossa maturidade, pela via sacramental, em que as graças maternas nos conduzem a plenitude da salvação, o retorno íntimo e unidade em comunhão com a Trindade. “E assim, Jesus é nossa verdadeira Mãe enquanto a natureza, por nossa primeira criação, e Ele é nossa verdadeira Mãe enquanto a graça por ter assumido nossa natureza criada.” (JULIANA de Norwich, cap. 59). Com essa citação de Juliana passaremos para o segundo ato materno de Deus, em Jesus Cristo, por meio da *kenosis* ou *encarnação*. A Teologia da Encarnação em Juliana terá um papel a exercer que está centralizado na Paixão que é o *trabalho* do Filho para a recriação de todo o cosmo.

## 5. Maternidade na Encarnação

“... pois a unidade da Divindade dava força a sua natureza humana para, por amor, sofrer mais do que todos os homens poderiam sofrer.” (Juliana de Norwich, cap. 20).

Neste capítulo, adentraremos mais afundo no conceito de Maternidade de Deus, conforme a própria sistematização de Juliana em três atos. A Paixão será o eixo fundamental de sua compreensão teológica, não apenas porque ela é central nas visões, mas porque nela se expressa sua soteriologia maternal, um verdadeiro *trabalho* de parto para recriar a nova Humanidade e restaurar toda a Criação. Uma leitura comparativa das *Revelações* de Juliana com as obras de outros autores místicos do século XIV (na Inglaterra e no Continente) indica que, embora a experiência de Juliana e suas descrições gráficas da crucificação eram características de muitos escritores místicos de seu dia, uma distinção radical deve ser feita entre os místicos, escritos teológicos e didáticos sobre a base de sua motivação e estilo. Praticamente todos os outros escritores pretendem fazer o seu público sentir a culpa horrenda, a culpabilidade vergonhosa, degradante e ignomínia da Paixão, Juliana, única e brilhante, vira a visão da humanidade sofredora de Jesus em uma questão de gratidão e alegria. Exatamente como sua visão do rosto do sofrimento de seu Salvador, Juliana reconhece a dor, mas a vê unicamente transformada em bem-aventurança. Antes propriamente de trilharmos os passos do *trabalho* de parto realizado na Paixão, temos que aprofundar o elemento ontológico de Jesus como nossa verdadeira Mãe e a relação com nossa *substância* e *sensualidade*.

Jesus, para Juliana, assume uma dupla maternidade, a primeira dada na Criação, como dissemos anteriormente, que está intrinsecamente conectada com nossa natureza *substancial*, o elemento ontológico que nos liga a Deus, que em alguns lugares podemos entender como nossa *alma*. Mas também Jesus, pela Encarnação, torna-se nossa mãe em nossa natureza *sensual*, que podemos entender aqui como nossa matéria carnal. “E também, vi que a Segunda Pessoa, que é nossa mãe no que concerne à substância, essa mesma Pessoa amada se tem convertido em nossa Mãe em nosso ser sensível, pois somos duplos pela Criação de Deus: quer dizer, substanciais e sensíveis.” (JULIANA de Norwich, cap. 58). A dupla maternidade, criacional e soteriológica no pensamento de Juliana é fundante, pois em sua antropologia, o ser humano é dotado de uma dupla natureza. “Nossa substância é a parte mais elevada, que

temos de nosso Pai, Deus Todo-Poderoso; e a Segunda Pessoa da Trindade é nossa Mãe no que concerne à natureza humana na Criação de nossa substância: em quem estamos fundamentados e enraizados. E Ele é nossa Mãe devido à misericórdia, assumindo nossa parte sensível.” (JULIANA de Norwich, cap. 58). A Encarnação é a ação misericordiosa de Deus que deseja tornar-se a Mãe de nossa natureza, tomando *nossa parte sensível*. Muito provavelmente, Juliana faz uma reminiscência longínqua com as condições sociais de miséria que abalaram a visão medieval sobre a situação humana e possivelmente sua natureza concupiscente, com a inclinação ao pecado, e que Jesus misericordiosamente toma esta natureza *sensível*, como o Segundo Adão.

Na Encarnação, Cristo não apenas se torna nossa mãe em substância (que nós essencialmente somos em Deus), mas também se torna nossa mãe na sensualidade (no aspecto mais corporal da nossa existência): ‘E, além disso, eu vi que a segunda pessoa, que é nossa Mãe, substancialmente, a mesma pessoa amada, agora se tornou nossa mãe sensualmente, porque somos duplos pela criação de Deus, isto é substancial e sensual’. Assim, tomando a nossa natureza, Cristo torna-se *nossa mãe sensual*. Através desta imagem de Cristo, como mãe de nossa substância e sensualidade, Juliana mostra que estamos ontologicamente com Cristo em substância e sensualidade. Ela sustenta que Deus, através de Cristo está intimamente presente na carne e no espírito da humanidade. Deus através de Cristo escolhe a carne como uma realidade eterna pessoal. (HIDE, 1999, 284-285).

A citação acima revela um importante dado ontológico sobre a natureza de Deus, o fato de que escolheu a *carne*, ou natureza *sensível*, para participar em sua realidade eterna. A tomada de nossa natureza *sensual* por Jesus, nossa verdadeira Mãe, não apenas redime a todas as naturezas criadas por Deus, mas insere pela Encarnação, no próprio *ser* de Deus, a fragilidade de nossa natureza *sensível*. (MILLS, 2007, 32) “Em Jesus temos a habilidosa e sábia harmonia de nossa Sensualidade e também de nossa cura e libertação, pois Ele é nossa Mãe, nosso Irmão e nosso Libertador.” (DOYLE, 1993, 105). A harmonia das naturezas *substancial* e *sensual* é o fundamento da nova humanidade em Cristo. O uso do termo *irmão* para Jesus retoma a ideia da Encarnação, tornando-se semelhante, *irmanando-se* conosco. E o termo *libertador*, está vinculado à união ontológica da *natureza sensível* com o próprio *ser* de Deus. Kerrie Hide destaca a dialética utilizada por Juliana quando diz:

[...] significativamente, Juliana nunca polariza essas perspectivas por associação da Sabedoria com a Divindade e da Divindade e Mãe com a humanidade de Cristo. Em vez disso, ela utiliza a dinâmica dessas imagens para expor uma tensão dialética que une os dois aspectos de como estamos ontológica e existencialmente unidos em Cristo. (HIDE, 1999, 272).

Essa unidade ontológica dialética se expressa muito bem no contexto da *gestação* da nova humanidade. A unidade é dialética pela origem *substancial*, mas unida pela vontade amorosa de Deus que faz a humanidade participar de sua dor, que é por Juliana traduzida por alegria. “Sabemos que todas nossas mães nos dão a luz somente para o sofrer e o morrer, e até aqui nossa verdadeira Mãe Jesus, – todo amor – nos dá a luz para a alegria e a vida eterna.” (JULIANA de Norwich, cap. 60). A crucifixão é o parto para à vida verdadeiramente abundante, no interior da própria realidade trinitária, à alegria eterna.

[...] Cristo é ‘nossa Mãe na natureza e criação substancial’, porque Ele é o representante da humanidade e o primeiro humano (desde a queda de Adão) a possuir uma alma completa. Seja qual for a interpretação que adotamos [...], não há dúvida sobre o que significa quando Juliana passa a dizer que Cristo é ‘nossa Mãe em misericórdia em nossa sensualidade, tendo encarnado’[...] (MILLS, 2007, 33).

À referência de Cristo como o Segundo Adão não é nova, mas uma referência bíblica. Essa identificação para Juliana essencialmente está prefigurada pela natureza em plenitude de Cristo. Sua alma *completa* ou plena é o resgate da verdadeira intenção primordial da Criação. Juliana falando sobre o ato *kenótico* de Deus em Jesus destaca sua humildade, mas também à desejada preparação para ser nossa Mãe em tudo. Para isso ela utiliza sempre a imagem da Virgem Maria, mas sempre em papel secundário, em contraponto a Teologia Medieval que em boa parte da Tradição, destaca seu papel na História da Salvação. Jesus é “nossa Mãe enquanto à natureza, nossa Mãe enquanto à graça, porque Ele desejou converter-se completamente em nossa Mãe em tudo, Ele aceitou ao fundamento de Sua obra muito humildemente e muito docilmente no ventre da virgem.” (JULIANA de Norwich, cap. 60). A Maternidade da graça será destaque em nosso próximo capítulo, em que Juliana elaborará o terceiro ato da maternidade divina. Humildade e docilidade são às palavras que Juliana utiliza para a submissão de Jesus para a união ontológica de nosso ser à natureza *substancial* da

realidade trinitária. “Ou seja, nosso altíssimo Deus, a suprema Sabedoria de tudo, neste humilde ventre se vestiu e se preparou gostosamente com nossa pobre carne, a fim de que Ele mesmo pudesse realizar o serviço e a tarefa da maternidade em todas as coisas.” (JULIANA de Norwich, cap. 60). Juliana utiliza um paralelo com o hino *kenótico* de Filipenses 2, quando S. Paulo utiliza a palavra ‘*despiu-se* de sua glória’ e no ventre de Maria, ele se *veste* com nossa carne. “Quando Deus estava unido a nosso corpo no ventre da Virgem, Deus tomou nossa Sensualidade e uniu-a a nossa Substância. Assim, nossa Senhora é nossa Mãe em quem todos estamos e, em Cristo, dela nascemos. E Jesus é nossa verdadeira Mãe, em quem sempre somos carregados e de quem nunca sairemos.” (DOYLE, 1993, 103). Nossa vinculação à Virgem Maria não se dá por qualquer aspecto soteriológico, mas única e exclusivamente porque estamos unidos maternalmente em Cristo, pela encarnação de nossa *natureza sensível*, desde o ventre de Maria. Juliana está bastante alinhada à doutrina nestoriana do *Cristotokos*<sup>25</sup>, em que Maria é genitora da humanidade ou *natureza sensível* de Jesus, mas é Cristo, nossa verdadeira Mãe, que em sua Paixão, o *trabalho* de parto, pari a nova humanidade redimida.

Ao mesmo tempo, eu vi essa visão da cabeça ensanguentada, nosso bom Senhor me mostrou uma visão espiritual de Seu amor humilde. Vi que Ele é para nós tudo o que para nós é bom e consolador. Ele é a nossa veste, o amor que nos envolve, nos sustenta, e tem-nos completamente, por causa de Seu terno amor, de tal forma que nunca pode nos abandonar. (JULIANA de Norwich. cap. 5).

Uma vez utilizada à metáfora *kenótica*, em que Jesus se despe de sua *natureza* e encarna no ventre de Maria, *vestindo-se* de nossa carne (*natureza*), agora ela inverte a realidade inserindo-nos no contexto da *divina gestação* da nova humanidade. Jesus nos envolve, sustenta e nos possui, em seu divino amor. É a infinita bondade amorosa de Jesus, que permite que toda a humanidade esteja envolta em seu ventre de amor para ser concebida na graça. “Oh, o que é isso? Senão a nossa verdadeira Mãe Jesus, ele carrega-nos para a alegria e vida eterna, bendito seja. Ele carrega-nos dentro de si no amor de um trabalho de parto, até o final quando ele desejou sofrer as maiores dores e cruéis espinhos que existiram

---

<sup>25</sup> A doutrina nestoriana da *Cristotokos* foi uma tentativa frustrada de Nestório, arcebispo de Constantinopla entre 428 a 431 a.D., de ser uma via média entre as disputas daqueles que entendiam a virgem Maria como *Theotokos*, por ser mãe de Jesus, e por isso ‘Mãe de Deus’ e os que acreditavam que ela não era merecedora de algum título, pois o Eterno não pode simplesmente nascer. Nestório foi excomungado no Concílio de Éfeso (431 a.D.) por sua crença de que Maria era Mãe do Deus Encarnado.

ou existirão, e no final ele morreu.” (JULIANA de Norwich. Apud. FURLOG, 1996, 238). Como dissemos anteriormente, Juliana transfigura a Paixão de vergonha para alegria, mas a analogia da crucifixão com as dores de parto são simétricas. Antes, Jesus nos carrega *dentro de si no amor*. Essa gestação amorosa de Jesus é que muda ontologicamente o *ser* de Deus e o *ser* da humanidade. A imagem de maternidade de Juliana não é passiva, mas vista como uma obra. Ela destaca o processo de dar à luz tanto em nossa criação natural como no renascimento da salvação (p.ex. Texto Longo 57, 60, 63, 64). A Paixão é um trabalho, e é comparada às dores do trabalho de parto (60). Há a nutrição (Texto Longo 60 e 63) e o aleitamento (Texto Longo 43, 57 e 60) como dimensões do amor de Deus. Mas a maternidade não é meramente uma questão de proteção amorosa. Há também uma maternidade de sabedoria e conhecimento. “À propriedade da maternidade pertencem à natureza, o amor, a sabedoria e o conhecimento” (JULIANA de Norwich, cap. 60). Essa função orientadora traz a alma humana à sua apropriada realização.

Aqui vi uma grande unidade entre Cristo e nós, segundo pude compreender, pois quando Ele sofria, nós sofríamos. E todas as criaturas que podiam sofrer, sofriam com Ele: quer dizer, todas as criaturas que Deus tem criado para nosso serviço. O firmamento e a terra deixaram de funcionar segundo sua natureza, devido à tristeza, no momento da morte de Cristo, pois é uma característica natural deles o reconhecer-lhe como seu Senhor, em quem reside todo o poder que eles possam ter. (JULIANA de Norwich, cap. 18).

Com essa citação acima, percebemos um novo ato da Maternidade da Encarnação, o próprio *parto*. Em Juliana há uma *unidade* entre Cristo e nós, essa unidade é ontológica pela gestação amorosa, mas há também uma co-participação em sua dor e sofrimento, e não apenas a humanidade sofre com Ele como também toda a Criação. O *parto* da Paixão é não apenas o novo nascimento da Humanidade em Cristo, mas de todo o *cosmo*. A *tristeza* sentida pelo firmamento e a terra é também a dor e sofrimento do parto. Este é um parto único, no entanto, estamos infinitamente nascidos. Cristo continuamente re-cria-nos. Estamos eternamente incluídos no corpo de Cristo, nunca deixamos o corpo de Cristo. Juliana associa o nascimento em Cristo à dor da morte na cruz. A dor da paixão reflete as dores de parto de nosso nascimento através de Cristo. (HIDE, 1999, 276-277). Em Cristo, o novo Adão, herdamos a nova *natureza* redimida pela graça das dores da Paixão. Ele torna-nos parte de seu *corpo*,

enxertados organicamente por seu divino amor. Thornton (1963, 216) falando sobre a Teologia de Juliana, particularmente sobre o *parto* da nova humanidade diz: “... a paixão está ligada à alegria através da ‘Maternidade de Cristo de trabalhar espiritualmente parindo’. É o nascimento da nova humanidade, o parto do Segundo Adão, que incorpora o sofrimento de nossa Senhora, a Segunda Eva. No renascimento da humanidade, ‘a nossa Santa Mãe Cristo’ [...] ‘esquece a angústia, para a alegria de que a humanidade nasce para o mundo.’” O uso gerúndio do verbo parir está intrinsecamente ligado com o que estamos dizendo sobre o infinito nascer em Cristo. NEle, todos renascem com sua *natureza*, e Cristo exerce, pela graça, o mistério espiritual do *novo nascimento*.

Compreendi que, segundo o propósito de nosso Senhor, estamos agora com Ele em Sua cruz, com nossas dores e nosso sofrimento, morrendo; e se permanecemos voluntariamente na mesma cruz com sua ajuda e sua graça até o último momento, subitamente Ele transformará sua aparência para nós, e estaremos com Ele no céu. Entre um e outro não haverá espaço de tempo, e então todos seremos levados à alegria. (JULIANA de Norwich, cap. 21).

Juliana acima revela uma contemplação do nascimento em Cristo, não como uma proposta alienante do indivíduo do caminho da santificação, nem como um caminho de irresponsabilidades espirituais e morais, mas ela insere o nascimento no contexto da Cruz. Nascer em Cristo implica em estar na cruz com ele, participar de toda sua humanidade e divindade, de toda sua dor e alegria, morrendo e nascendo. A persistência cristã no sofrimento da Cruz prenuncia a base da Soteriologia de Juliana. Estar no céu não nos parece estar em outro lugar, mas estar com o próprio Cristo crucificado, nossa verdadeira Mãe, que revela toda a alegria e amor, em sua Paixão. Nessa visão, todas as gerações estão justapostas no tempo, sendo a crucifixão o ápice do tempo em que tudo converge e nesse encontro de todas as gerações de filhos e filhas gerados pelo amor, somos reunidos para a alegria. “E a razão de que Ele sofra é que Ele deseja, por sua bondade, fazer-nos herdeiros com Ele em sua alegria.” (JULIANA de Norwich, cap. 21). A filiação, prerrogativa do recebimento da herança, está condicionada ao fato de que busquemos estar unidos com Ele na Cruz, de sermos concebidos por seu amor em uma nova humanidade, e de participar de sua alegria.



A mãe humana amamentará seu filho com o seu próprio leite, mas a nossa amada Mãe, Jesus, alimenta-nos com ele próprio, e, com a mais terna cortesia, faz isso por meio do Santíssimo Sacramento, a preciosa comida de toda a verdadeira vida. E ele nos mantém-nos unidos em sua misericórdia e graça por todos os sacramentos. Isto é o que ele quis dizer quando ele disse: ‘Sou eu quem prego e ensina a Santa Igreja’. Em outras palavras, ‘toda a saúde e vida dos sacramentos, toda virtude e graça da minha Palavra, toda a bondade depositada para vocês na Santa Igreja – isto sou Eu. (JULIANA de Norwich, cap. 60).

A participação da alegria e dor do *parto*, na crucifixão, tem um sentido prático na Teologia da Maternidade na Encarnação. A amamentação é o ato típico da mãe para com seus filhos, e Cristo, nossa Mãe, irá amamentar-nos com seu seio, com seu próprio sangue. Como dizemos em outro lugar, o leite materno era entendido como sangue processado, e essa imagem da chaga aberta no peito de Jesus, vertendo dele sangue, é utilizada por Juliana como o oferecimento de nossa verdadeira mãe em alimentar-nos em seu seio de amor. Estar na cruz participando com Ele, tem o sentido também de alimentarmos-nos com a *verdadeira* comida. A unidade ontológica com Cristo se mantém por meio da participação misteriosa nos sacramentos. Aqui a Teologia Sacramental começará a ganhar relevância no bojo da concepção de Maternidade em Juliana. A Eucaristia em particular será vista por ela como o sacramento da alimentação/amamentação de nossa *natureza* substancial em Cristo. “E com ele o trouxe minha memória seu muito amado sangue e sua preciosa água, que Ele, por amor, permitiu que se derramasse. E com a doce visão Ele mostrou seu bendito coração partido em dois.” (JULIANA de Norwich, cap. 25). Aqui, claramente temos a experiência iconográfica da visão de Juliana que nos remonta a imagem do Pelicano, muito presente na iconografia patrística e medieval. O Pelicano é aquele pássaro que em tempos de escassez, abre seu próprio peito para que seus filhotes se alimentem de sua própria carne. Juliana vê Jesus não apenas em seu derramamento de sangue, mas com seu peito aberto e seu coração dilacerado, para que toda a humanidade possa *alimentar-se* e viver a alegria da graça. Juliana pode começar suas reflexões sobre a maternidade com imagens humanas convencionais, tais como nutrição e sustento, mas ela rapidamente passa para a maternidade divina e para outro plano (p.ex. no cap. 60). Se a mãe humana alimenta uma criança com leite, Jesus alimenta o cristão com sua própria vida na Eucaristia. A ferida do lado de Cristo é uma espécie de paralelo com o seio da mãe humana, mas nesse caso Ele nos nutre para a ‘certeza interior da eterna bem-aventurança’. (cf. SHELDRAKE, 2005). Nesse panorama, Juliana perfaz todo o trabalho

materno na Encarnação, seguindo os passos da gestação em uma aproximação ontológica, do *trabalho* de parto na Paixão, do Parto com a morte de Jesus e da amamentação em seu sangue.

## 6. Maternidade na Graça

*“Deus é um manto que nos envolve, abraça e agasalha para nunca nos abandonar.”*

*(DOYLE, 1993, 28).*

Neste capítulo, se complementa uma visão totalizante da Maternidade de Deus em Juliana de Norwich. Às duas anteriores, da Criação e da Encarnação não podem ser dissociadas da Maternidade da Graça, visto que ela encerra o *trabalho* de Deus na dimensão soteriológica, mas também encerra sua explicação ontológica numa análise antro-po-filosófica sobre a unidade das *naturezas substancial e sensual*. À Graça para Juliana é dotada de todos os aspectos maternos, pois ela é substancialmente *amor*.

Quando Juliana contempla a propriedade da graça, ela também contempla a propriedade da misericórdia. Isto sugere que a graça está intrinsecamente relacionada à misericórdia de Cristo. Misericórdia e graça são duas propriedades que têm duas maneiras de trabalhar em um amor. A graça é a abundância de amor, a vida no amor que se comunica no amor. [...] A graça é identificada com o senhorio de Deus expressa no amor cortês. (HIDE, 1999, 288).

Como vemos acima, graça e misericórdia são componentes elementares para a compreensão do *amor divino*, tema que perpassa todas as visões de Juliana. À graça é na prática uma ação pericorética do Espírito Santo, por isso ela à identifica com o senhorio de Deus, pois em muitas partes do Texto Longo e Curto ela identifica o Espírito Santo como Senhor. Apesar disso, à graça mesmo sendo uma ação pericorética do Espírito, ela está associada a maternal ação do amor de Jesus, à segunda pessoa da Trindade. À graça é *abundância* deste amor, e em muitos casos ela lembra que o sangue de Jesus lavou a todo o mundo abundantemente por seu misericordioso amor. “Pois contemplei a propriedade da misericórdia, e contemplei a propriedade da graça, que são dois tipos de ação em um só amor. A misericórdia é uma propriedade cheia de compaixão que pertence a Maternidade, pelo amor cheio de ternura; e a graça é uma propriedade honorável que pertence ao senhorio real, pelo mesmo amor.” (JULIANA de Norwich, cap. 48). Misericórdia é a qualidade ativa do amor,

que tem uma profunda propriedade. Ela expressa o terno amor de maternidade divina. Perpetuamente incorporada no amor, à fonte da misericórdia é o amor e à obra de misericórdia é manter os seres humanos em amor. Em última análise, à misericórdia é todo amor no amor. Na misericórdia Cristo restaura e reforma-nos através de sua paixão, morte e ressurreição, nossa natureza sensual para a nossa substância. (HIDE, 1999, 289). Como vimos no capítulo anterior, à misericórdia se expressa fundamentalmente na Paixão, Jesus nossa mãe na misericórdia. Entretanto, à Graça é parte da ação de Deus no amor.

O amor é à base da compaixão e, exercendo a compaixão, permanecemos no amor. A compaixão é um doce e indulgente exercício no amor, associado a uma bondade profunda: pois a compaixão esforça-se por tomar conta de nós e faz todas as coisas serem boas. A compaixão nos permite o erro mensurável e, na mesma medida em que erramos, também caímos e, na mesma medida em que caímos, também morremos, pois devemos morrer, se não conseguimos ver e sentir Deus que é nossa vida. Nosso erro é temerário, nossa queda é vergonhosa e nossa morte é lamentável, mas, em tudo isso, o meigo olhar da bondade e do amor nunca nos abandona, nem cessa o exercício da compaixão. (DOYLE, 1993, 84).

À Graça nesse contexto é compreendida como a ação infinda e incansável de Deus em nunca abandonar-nos. A Compaixão é a atitude de que Jesus deseja tornar-se nossa Mãe em todos os aspectos, e particularmente na Encarnação, sofrendo junto/com em nossa *natureza sensível*. Na base desta ação crística está o amor trinitário que quer tomar conta de nós, como crianças, e é por esta compaixão, que mesmo errando, em nossa infância espiritual, que Ele não desiste de nós, por sua bondade e compaixão.

A compaixão é qualidade bondosa e meiga, que faz parte da Maternidade no amor cheio de ternura. A graça é qualidade bela que faz parte da realeza do Senhor no mesmo amor. A compaixão protege, aumenta nossa sensibilidade, cura e vivifica. A graça reconstrói, recompensa, nunca levando em conta aquilo que merecemos, espalhando-se por toda a parte e mostrando a mui abundante e generosa hospitalidade do domínio real, na admirável cortesia divina para conosco. (DOYLE, 1993, 85).

A definição de Graça como algo imerecido ecoa de fundo a Teologia Paulina, entretanto o que desejamos destacar é a qualidade da *hospitalidade* generosa, uma *cortesia*. Essa é outra característica da Maternidade da Graça, a de acolher, envolver, agasalhar os filhos. A Graça é envolvente, nos abraça e não nos abandona.

Assim como o corpo está envolto em panos, os músculos na pele, os ossos nos músculos e o coração no peito, nós também, corpo e alma, estamos envoltos pela Bondade divina e dela revestidos. Pois o único desejo de nosso Amado é que a ele nossa alma se apegue com todas as forças. (DOYLE, 1993, 33).

Para Juliana não há como dissociar o envolvimento de Deus em nossa dupla natureza, *substancial* e *sensível*. Nossa própria existência depende deste *envolvimento* e o desejo de Deus é de que nos apeguemos a Ele assim como o corpo é indissociável de sua alma, Deus é indissociável de nosso *ser*. “A natureza da Bondade divina está mais próxima e sua graça é mais bem entendida, porque é a mesma graça que a alma busca até aprendermos de verdade que todos estão guardados dentro de Deus.” (DOYLE, 1993, 31).

Num século em que a insegurança era total, tanto do aspecto da seguridade de vida, por conta das várias epidemias e guerras, quando da seguridade da salvação, por conta do declínio moral e institucional da Igreja, a Maternidade de Deus expressa na Graça torna-se relevante, muito embora ela não esquematize em um modelo de ascensão pessoal ou exercícios espirituais, muito típico dos escritores místicos medievais, para ela a Graça é algo dado a toda a humanidade, a *hospitalidade* é dEle. “Assim compreendi que todos Seus benditos filhos, que têm sido gerados por Ele segundo a natureza, serão levados novamente a Ele pela graça.” (JULIANA de Norwich. cap. 63). A graça é por assim dizer, o religamento da humanidade e seu Criador. Juliana parece desconsiderar esquemas ascensionários e rigorosas disciplinas ascéticas, bem como os esquemas penitenciais da Igreja baseado em indulgências por um religamento suave e simples, fundado no amor (compassivo e gracioso) de Deus que nos acolhe e nos envolve como um manto.

Não identifico uma situação nesta vida que seja maior enquanto a debilidade e enquanto a falta de poder e inteligência de nossa infância,

até o momento em que nossa Mãe cheia de graça nos leva à felicidade de nosso Pai. E então verdadeiramente saberemos o que Ele desejava dizer com estas doces palavras, com que Cristo diz: ‘tudo estará bem, e tu verás por ti mesma que todo tipo de coisas estará bem’. (JULIANA de Norwich, cap. 63).

Juliana vê na Graça, a atitude de nossa Mãe Jesus levar-nos de volta ao *Pai*. O pecado passa a ser visto como parte indissociável da vida, embora o pecado não tenha procedência de Deus, pois segundo Juliana, o pecado não é uma criação de Deus. Paradoxalmente à Teologia Medieval, a atitude pecaminosa passa a ter um aspecto pedagógico, pois em sua visão, não passamos de infantes carentes absolutamente de Deus, nosso Pai e Mãe. Quando Cristo em sua visão diz que ‘*tudo ficará bem, e tudo ficará bem, e toda sorte de coisa ficará bem*’, é uma boa resposta a ansiedade gerada pela culpa e da ação misericordiosa e bondosa de Deus. Através da *contemplação*, a maternidade em Deus assume à nossa natureza e torna-se a mãe da graça, Juliana estende a dimensão cristológica de sua soteriologia de *unidade*. Nós somos um com Cristo, nossa mãe de *natureza*, e somos dirigidos para um relacionamento de unidade através do trabalho de misericórdia e graça. No íntimo da natureza humana, misericórdia e graça responde aos efeitos do pecado na condição humana, transformando a experiência de fraqueza e debilidade da infância em uma experiência de graça. (HIDE, 1999, 293).

Há também um destaque ontológico importante a ser feito sobre o *retorno* da nossa humanidade à divindade, sobre o *religamento* de toda a Criação. Juliana destaca isso quando fala sobre a questão da natureza e o serviço operado pela Graça. “A Natureza está na existência de Deus: isto é, a Bondade que a Natureza é, é Deus. Deus é a Base, a Substância, a mesma coisa que a essência da Natureza. Deus é verdadeiramente Pai e Mãe da Natureza e todas as naturezas que fluem de Deus para cumprir a vontade divina serão renovadas e trazidas de volta para Deus, pela libertação das pessoas por meio da obra da graça.” (DOYLE, 1993, 110). Esse movimento de expansão e recolhimento de Deus é percebido nesta citação acima. Deus expande-se em todas as formas de Naturezas, mas Ele reagrupa, recolhe, religa à todas elas em sua obra da graça, uma vez que todas elas são libertas do pecado.

Na antropologia de Juliana, encontramos o outro efeito da obra da Graça da Maternidade de Deus. Trata-se da *união* de nossa *substância* e *sensualidade*. Assim como no

conceito de *hüpostasis*<sup>26</sup> das naturezas de Jesus, tendo à natureza divina e humana coexistentes ao mesmo tempo, nós temos essas duas naturezas, uma substancial e sensível, mas pela ação do pecado, elas estavam incomunicáveis. A gestação de nossa humanidade, e a tomada de nossa frágil carne, tornou a comunicabilidade de nossas naturezas acessível. “Enquanto nossa alma não receber todos os seus poderes, não poderemos, de modo algum, ser perfeitos. Com isso quero dizer que quando nossa Sensualidade une-se à nossa Substância nós nos completamos pela força dos sofrimentos de Cristo e nossos méritos. Isso acontece por intermédio da compaixão e da graça.” (DOYLE, 1993, 100). Poder pode ser entendido muito mais como a restauração das faculdades humanas tal como idealizadas na Criação que domínio.

A restauração de nossa natureza e a complementação dela com os dons da graça são o ápice do trabalho de Deus. “Assim, em nosso pai, Deus Todo-Poderoso, temos nosso ser; e em nossa Mãe de misericórdia temos nossa redenção e nossa restauração, em quem se unem nossas partes e todas conformam um homem perfeito; e pelas recompensas e dons da graça do Espírito Santo, somos complementados.” (JULIANA de Norwich. cap. 58). Juliana reelabora todo o plano existencial humano, primeiro a partir do resgate de nosso *ser* no próprio *ser* de Deus, uma vez fazendo parte do interior da Trindade, nossa própria natureza, por meio da Encarnação, outra pelo reelaboração de nosso *ser* consigo mesmo, unindo pela ação da graça propiciada pela Mãe Jesus, a *hüpostasis* de nossas naturezas. “E assim como fomos criados a semelhança da Trindade em nossa primeira criação, nosso Criador deseja que sejamos como Jesus Cristo nosso Salvador, eternamente no céu, pelo poder de nossa nova criação.” (JULIANA de Norwich. cap. 10).

Nossa Nova Criação, para Juliana, está intimamente ligada à vida Sacramental da Igreja. Para ela, os Sacramentos são fundamentalmente importantes para o sentido de nossa filiação com Cristo, nossa Mãe. Temos dito anteriormente sobre a importância do sacramento eucarístico para Juliana, entretanto aqui também estamos nos referindo ao sacramento do Batismo, que na Igreja Primitiva era também chamado de sacramento da *iluminação*,

---

<sup>26</sup> O termo *Hüpostasis* na Teologia é originariamente utilizado para a definição da dupla natureza de Cristo, entretanto, em toda a idade média, na antropologia filosófica, a humanidade também foi separada em duas naturezas, a substancial e a sensual (conforme a nomenclatura de Juliana de Norwich), a espiritual e a física. Essas duas substâncias são conflituosas entre si. Em Juliana de Norwich, essas duas naturezas, a substancial e a sensível, eram separadas pela ação do pecado, entretanto, na ação amorosa e misericordiosa de Deus, essas duas naturezas são unidas e reconciliadas, daí o uso do termo *hüpostasis*, enquanto uma união de naturezas num ser.

associado ao *novo nascimento*, ter sido parido, dado à luz. Moltmann falando sobre isso, destaca a retomada da concepção ântico-testamentária da *ruah*.

Se os fiéis ‘nascem’ de novo no Espírito Santo, então o Espírito é a ‘mãe’ dos filhos de Deus, e sob este aspecto ele pode ser chamado também de ‘espírita’ [‘Geistin’]. Se o Espírito Santo é o ‘Consolador’ (Paráclito) então Ele consola assim como a ‘mãe consola’. Sob este aspecto ela é a consoladora dos fieis. Sob o aspecto linguístico voltam, com isto, a adquirir importância os traços *ruah Jahweh* hebraica. (MOLTMANN, 1999, 152).

A ideia de um novo nascimento gerado pelo sacramento do Batismo aponta para uma divindade parturiente. Deus é a ‘fonte da vida’, ‘consoladora’, pois o Espírito (Paráclito) é nosso consolador tal como a mãe consola seus filhos. Esse nascimento místico não nos parece ter relação com a Teologia batismal que incorpora a ideia de arrependimento e conversão, mas de um nascimento para uma nova realidade soteriológica porque insere o fiel no mistério da graça de Deus, e escatológica, porque na restauração da natureza humana, insere-o prolepticamente em uma nova realidade, a do Reino de Deus.

A contemplação de Cristo, como a mãe na graça revela que a graça de Deus é auto-comunicação para a humanidade. A Graça está instantaneamente presente quando Cristo assume nossa natureza sensual na Encarnação. Na Encarnação não só tornamos um com Cristo na natureza como também nos tornamos um com Cristo em graça. A graça é a presença de Deus em nossa humanidade em Cristo, que é todo *amor abençoado*, ou *caridade* dada. É importante lembrar, porém, que, como mãe na graça em assumir a nossa sensualidade, existe um envolvimento trinitário subjacente a essa partilha do amor incriado, que é a essência da Trindade. Assim, a graça flui do amor incriado da Trindade com um local específico da revelação em Cristo. A sabedoria e bondade da Mãe Cristo comunica a tangível resposta pessoal do amor divino na história. Significativamente, contemplar a maternidade na graça revela que graça não é um dom adicional externo à natureza humana adicionada para ajudar a salvação. A graça é um componente da natureza que começa a funcionar quando Cristo toma *nossa natureza*. Em assumir nossa natureza, Cristo insere a graça dentro da natureza humana. (HIDE, 1999, 285-286).



Quando vemos claramente nossas falhas e nossa miséria pela doce luz da graça e sentimos vergonha e desgraça, a mãe de misericórdia deseja que assumamos a condição de uma criança e fuçamos para os seus braços, confiando no terno amor e pedindo a ela para ter misericórdia. Sempre coerente no amor, a Mãe celestial gradualmente permite aos seres humanos amadurecer ou *crescer*, embora muitas vezes eles cometam erros e sintam vergonha. Em vez de uma retirada de ternura maternal e amor, os pecadores recebem mais virtude e graça. Apesar do pecado, a Mãe de misericórdia e graça incessantemente trabalha na sensualidade humana. Esta presença da misericórdia e da graça na mãe Cristo, que nos permite ver nossa miséria e pedir perdão, habitando a misericórdia e graça no meio do pecado humano. Quando nos deparamos com a mãe Cristo em nossa pecaminosidade encontramos nascimento espiritual em nossa sensualidade que nos cura do pecado e da culpa, até que nos tornemos um com a nossa *substância*. Através do sensível cuidado nos alimentando da mãe Cristo, experimentamos o efeito santificante e divinizante da graça.

Finalmente, a Maternidade na Graça em Juliana encerra sua Teodiceia. Ela é entendida em seu discurso ontológico sobre a natureza humana, em seu discurso sacramental, tecendo suas relações com o batismo e a eucaristia, sacramentos do novo nascimento e da alimentação materna na Mãe Igreja, e também em sua dimensão antropológica, na reunião de uma natureza dividida pelo pecado e reunida pela obra da graça. A Teologia da Maternidade de Deus, muito além que uma mera metáfora, é compreendida por Juliana como o próprio ser de Deus sem cair em sexismo<sup>27</sup> típico de algumas teologias, ela mantém um equilíbrio. Suas visões e sua posterior reflexão sobre elas, muito além de acabar com o patriarcalismo sobrepondo um matriarcalismo, ela retrata Deus tal como ela o concebe em suas visões, e naturalmente equilibra em afirmações como Deus é verdadeiramente nosso Pai, mas Deus é verdadeiramente nossa Mãe. Suas reflexões parecem estar muito mais preocupadas em responder a dilacerante realidade do século XIV, e faz muito bem com sua Teologia da Maternidade em três atos, retomando de forma sistemática, todos os principais capítulos da Teologia Dogmática. À Graça de Deus pode ser resumida em suas próprias palavras, quando Deus diz a ela: *‘Tudo ficará bem, tudo ficará bem, e toda sorte de coisa ficará bem.’*

---

<sup>27</sup> Postura teórica que defende e privilegia um ente de determinado gênero em detrimento do outro.

## 7. Atualidade da Teologia da Maternidade de Deus

*“E por tanto, é algo incerto, algo bom e virtuoso, o desejar humilde e fortemente estar sujeito e unido a nossa Mãe, a Santa Igreja, quer dizer, Jesus Cristo. Pois a torrente de misericórdia que é Seu amado Sangue e Sua preciosa Água é suficiente para fazer-nos justos e puros.” (JULIANA de Norwich, cap. 61).*

Estaríamos perdendo nosso tempo aqui analisando os impactos da Teologia da Maternidade de Deus em Juliana de Norwich para seus dias. Como percebemos, seu texto teve poucas cópias, diferentemente de outros místicos ingleses que foram profusamente copiados como Rolle e Hilton. Ainda assim, sabemos que ela era muito popular e conhecida e seus conselhos inspiraram outros místicos como Margarida Kempe. Nosso trabalho aqui é o de avaliar quais são os impactos dessa Teologia para nossos dias, suas implicações práticas e teológicas.

O primeiro destaque que fazemos é do impacto na equidade de gênero<sup>28</sup> causada pela imagem de Deus como Mãe. Evidentemente que Juliana não está preocupada com isso em pleno século XIV. Na Igreja Medieval esse assunto não era o mais popular e nem era cogitado um lugar de destaque na hierarquia da Igreja pelas mulheres. Juliana, muito além de expressar um tratado sobre Teologia de Gênero, está preocupada com outras perguntas existenciais, ainda assim, indiretamente sua obra vai impactar profundamente como se concebe Deus a partir de uma imagem feminina, tão combatida pelos teólogos apologistas contra a literatura cristã-gnóstica e hermética<sup>29</sup>. “É claro que o efeito adicional de sugerir que a verdadeira maternidade *começa* em Deus é para realçar que o ‘ser’ e a obra das mulheres são tanto à imagem de Deus quanto os dos homens.” (SHELDRAKE, 2005, 145). A primeira doutrina tradicional da Igreja que deverá ser impactada é a doutrina da *Imago Dei*. A interpretação medieval mais comum é a de que graficamente, Deus é representado pela figura masculina,

<sup>28</sup> Equidade de gênero refere-se à busca pela igualdade de gênero. O termo pode referir-se a palavra *justo*, no sentido dos gêneros não se diferenciarem entre si em grandeza por critério discriminatório, mas encontrarem-se em mesmo patamar, plano ou nível em suas potencialidades e virtudes.

<sup>29</sup> A literatura cristã-gnóstica inicia no primeiro século sob diversos grupos como os Nestorianos, Cátaros, Albigenses, Cavaleiros Templários, Hermetistas, Beguinas, Lollardos, etc. e a literatura Hermética tem como expoente a literatura de Hermes Trismegisto. É farta a atribuição a Deus nas literaturas gnósticas do aspecto hermafrodita, ele é o que ‘tudo contém’. Por isso, a figura feminina nunca foi excluída da imagem de Deus e a experiência feminina com Deus tampouco foi suprimida.

atribuída ao relato do Gênesis em que Deus cria o *homem* a sua *imagem e semelhança*, e depois cria a *mulher* a partir da costela de Adão. Essa imagem consolidou na Teologia cristã que o homem é possuidor dessa *imagem de Deus*. Isso colocava as mulheres num segundo plano, inferior aos homens. Juliana destacando o atributo feminino e ação materna de Deus resgata a dignidade e recupera o feminino em Deus impactando profundamente a doutrina tradicional da *Imago Dei*.

As implicações são de que as imagens tanto masculinas quanto femininas são essenciais ao descrever quem é Deus em relação às criaturas. Sem sistematicamente defender seu ponto de vista, a declaração de isto é Deus, indubitavelmente levanta o status das imagens femininas de Deus. Indiretamente, esta valida a posição das mulheres e de sua experiência de Deus. (HIDE, 1999, 280).

Não apenas uma mudança na perspectiva ontológica de Deus, mas também da valorização da experiência religiosa feminina é destacada. Tradicionalmente, Deus é possuidor de aspectos viris e este antropomorfismo valorizou ao longo da história, a realidade e experiência masculina na prática religiosa.

O uso de Juliana do termo ‘maternidade’ de Deus é introduzido, não porque ela sente a necessidade de equilíbrio de gênero na nomeação de Deus, mas porque, na busca de uma imagem para encapsular suas considerações sobre a obra salvífica de Cristo, a noção de mãe parecia adequar melhor seus propósitos. Sua experiência inspirou sua linguagem. Em Juliana, longe de ser uma imagem meramente incidental, a maternidade de Deus é uma parte vital da solução para o seu problema teológico fundamental. (BIOLLO, 1999, 118).

Esta virada teológica vai implodir aqueles arquétipos psicanalíticos<sup>30</sup> da Tradição e irá exigir uma mudança nas representações simbólicas e no imaginário cristão. Às mudanças,

---

<sup>30</sup> Para Jung, arquétipo é uma espécie de imagem apriorística incrustada profundamente no inconsciente coletivo da humanidade, refletindo-se (projetando-se) em diversos aspectos da vida humana, como sonhos e até mesmo narrativas. Imagens universais, arcaicas, primordiais, que existiram desde os tempos mais remotos. Elas se originam de uma constante repetição de uma mesma experiência, durante muitas gerações. Eles são as tendências estruturantes e invisíveis dos símbolos. Por serem anteriores e mais abrangentes que a consciência do ego, os arquétipos criam imagens ou visões que balanceiam alguns aspectos da atitude consciente do sujeito.

sobretudo, repercutirão na linguagem, pois é nela que às estruturas elementares da humanidade se fundam, e essa mudança ontológica exige uma revisão.

Do ponto de vista psicológico, o libertar-se interiormente da mãe faz parte do amadurecimento das pessoas, da mesma forma como o emancipar-se do pai. O cristianismo, da mesma forma que os profetas de Israel, colocou como base propriamente dita da esperança e como início dos tempos futuros o *messianismo* do *Filho*, em lugar dos primitivos poderes patriarcais e matriarcais. (MOLTMANN, 1999, 155).

Juliana irá utilizar uma linguagem andrógena para suas referências a Trindade, a Jesus, ao Espírito, etc., numa criatividade típica dos místicos. Que o discurso teológico hoje, como sempre, precisa ser viável e prático, equilibrado e abrangente, não precisa ser demonstrado. Que as mulheres devem fazer ouvir a sua voz que para Deus é uma exigência é verdadeiro. Juliana pode dar força a essas vozes e ajudar a abrir uma estrada, tanto para o que ela diz quanto pelo tom em que ela diz. Não é uma reivindicação de feminilidade contra masculinidade, não é uma proposta que celebra a maternidade em detrimento da paternidade, o que seria contra todo o seu caminho e pensamento, que não caminha em direção da oposição, mas sim para integração. Sua contribuição leva a uma visão de Deus mais rica e mais equilibrada, mais completa e, portanto, mais atraente. (GIULIANA Di Norwich, 2003, 86).

Outro impacto importante é a compreensão da Eclesiologia. Juliana também irá implodir com a Eclesiologia de sua época, fortemente marcada pela hierarquia, institucionalização, dogmatismo, etc., mas também irá reafirmar sua crença profunda na Igreja que para ela é o próprio Cristo. “E Ele deseja que nos entreguemos fortemente à fé da Santa Igreja e que encontremos ali a nossa amada mãe, no consolo da verdadeira compreensão, com toda a bendita Comunhão dos Santos. Pois uma pessoa isolada pode ser quebrada, segundo a ela lhe parece, mas todo o Corpo da Santa Igreja nunca é quebrado, e nunca o será, por toda a eternidade.” (JULIANA de Norwich. cap. 61).

---

Funcionam como centros autônomos que tendem a produzir, em cada geração, a repetição e a elaboração dessas mesmas experiências. Eles se encontram entrelaçados na psique, sendo praticamente impossível isolá-los, bem como a seus sentidos.

Seu forte senso de resistência da unidade do corpo, de anelo individual a realidade comunitária da Igreja é uma resposta ao abandono e descrença típicos de seus dias, pelo declínio moral do sacerdócio, dos abalos da hierarquia, particularmente no papado, do posicionamento da Igreja em relação aos camponeses e da descrença diante das epidemias. Ela aposta toda sua esperança de que vale a pena viver comunitariamente e acreditar na Igreja, e para isso ela retomará a figura bíblica da Igreja como corpo, típico da Teologia Paulina, em sua especificidade materna. “Juliana mantém uma profunda identificação entre Cristo e a Igreja. Em ambos os Textos Curto e Longo, ela faz esta identificação de Cristo com a Igreja, perfeitamente clara.” (HIDE, 1999, 304). Juliana ressalta a presença de Cristo no interior da Igreja, quando muitos talvez já não mais o percebessem nela, Juliana recupera a noção de Igreja como o próprio Cristo. Este resgate torna a Igreja muito mais um organismo que uma instituição, muito mais uma comunidade que uma instância de poder hierárquica. “Em nossa jornada terrena, Cristo nos mantém, unindo-nos à Trindade, através da Igreja. Cristo nos alimenta e nos cura. Estamos ‘incluídos’ em Cristo como uma criança é colocada no útero. Em Cristo, ‘somos infinitamente suportados e nunca sairemos dele’. Juliana nos diz que Cristo como Mãe participa do trabalho de transformação atribuído ao Espírito.” (BIOLLO, 1999, 115). A Igreja é esse útero que nos liga ao interior da Trindade, por meio do cuidado e por meio da nutrição. Juliana acredita que uma vez nascidos para essa nova realidade, não saímos dela jamais, pelo acolhimento amoroso de Deus. Esse apontamento nos indica a uma transformação dos laços eclesiais que unem os cristãos no interior da Igreja. Muito mais do que laços sociais, movidos pela importância da instituição no mundo, muito além de laços *post mortem*, do drama existencial dos indivíduos e o terror do inferno, Juliana descreve um espaço de vivência terapêutica centrada na vida sacramental (nutrição) e preservação em Jesus.

Natureza e graça, ambas desempenham um papel importante na salvação. Juliana faz então um salto significativo em sua eclesiologia, identificando a *Santa Igreja* como o *Peito de Nossa Mãe*, e igualando esta com *Nossa própria alma, onde Nosso Senhor habita*. Esta identidade entre o corpo da mãe Cristo, o peito da mãe Igreja e da habitação de Cristo dentro de indivíduos cria uma dialética entre a presença interior no indivíduo e da presença residente comunitariamente. Interiormente, a Igreja nos indivíduos experimenta-se como locais de habitação de Cristo tecidas em um todo místico na Igreja, que também é a morada do Cristo. (HIDE, 1999, 309).

O resultado da imbricação de natureza de Cristo na Encarnação, a mudança ontológica das naturezas *substancial* e *sensível*, não estranham a ligação que ela faz com a *habitação* de Cristo no interior de cada indivíduo. Há no fundo, uma sensível noção de *unidade ontológica*. A questão importante é que ela *distribui, dispersa* a presença real de Cristo no mundo, nas pessoas, uma vez que ela estava contida apenas no sacramento e administrada pelos sacerdotes. Novamente, o resultado disso é a des-hierarquização e dispersão da presença de Cristo para o povo. Mesmo assim, Juliana não contrapõe uma visão à outra, mas complementa. Cristo também está presente comunitariamente na Igreja, e a eclesiologia está fortemente ligada a sua Teologia Sacramental. É nela que o *ser* da Igreja expressa a presença real e materna de Cristo. “Significativamente, a união entre Cristo e a Igreja não ocorre *por meio* de Cristo ou *em* Cristo. A Igreja é Cristo. Há uma identidade ontológica entre Cristo e a Igreja.” (HIDE, 1999, 307). Nesta concepção, a Igreja é o sinal visível da Ressurreição de Cristo, sinal externo e concreto do Reino de Deus, numa tensão escatológica. Cristo presente na vida sacramental da Igreja gera o crescimento, o amadurecimento, de nossa infância em direção à compreensão mais elevada do mistério. “Este salvífico *crescimento* através de Cristo tem um lugar específico na Igreja. A Mãe Cristo continua presente e atuante na Igreja através dos sacramentos.” (HIDE, 1999, 302). Cristo dá a luz à nova humanidade através do batismo e nutre a nova humanidade com sua própria carne e sangue na eucaristia. Essa conexão eclesiológica-sacramental integra a vida religiosa numa dimensão em que não dissocia a vida comunitária com a sacramental.

Sabe-se que em toda a Idade Média, os sacramentos estavam sendo mal administrados, as controvérsias sobre a Eucaristia acabaram fixando-as nas festas de Páscoa e Natal, e a adoração ao Santíssimo e venerações a sacrários e relíquias acabaram tornando-se o centro da vida comunitária. Além disso, a vida comunitária era entendida muito mais enquanto cristandade do que como eclesialidade. Juliana centra a atenção para esses dois fundamentos da vida cristã que, nos parecem ser salutares para uma revisão atual, uma vez que o fenômeno de igrejas massificadas está cada vez mais popular e os sacramentos sendo deixados de lado a favor de novas práticas cúlticas. Gostaria de destacar que Juliana parece afirmar a doutrina católica dos sacramentos, evidentemente seu contexto ainda não é o da Reforma Protestante, mas ela não parece ser convencida pelas teorias sacramentais de Wycliffe, e sua concepção eucarística está de acordo com a doutrina da Presença Real e o batismo de novo nascimento e não de arrependimento. Um sacramento eucarístico que fosse apenas *memorial* ou *consustancial* para ela não refletiria a nutrição materna designada por Cristo na Mãe Igreja,

nem tampouco um batismo de arrependimento, uma vez que em sua soteriologia, não há espaço para a culpa, mas a consciência do pecado é transformada em ação pedagógica e necessária para o amadurecimento.

A sexta estrofe do antigo hino medieval ‘Adoro te’ continha a referência do pelicano para a alimentação de sua cria com seu próprio sangue. E a mãe humana amamenta seu filho com seu próprio leite. A Eucaristia é, então, o ponto em que todas estas imagens naturais e bíblicas se fundem. Na Comunhão podemos experimentar a ‘mais terna cortesia de Cristo’, cujo auto-esvaziamento e auto-doação são o significado deste ‘precioso alimento de toda a verdadeira vida’. Aqui está ‘saúde e a vida’, encontrada somente em Jesus. E ele vem até nós com a ternura e o carinho que Juliana associa à palavra ‘Mãe’. (OMI, 2001, 115).

Apesar de Juliana não desenvolver uma Teologia extensamente sacramental, a importância dos sacramentos parece ser algo que ela toma como certo no texto. No início do capítulo 57, ela refere-se aos sete sacramentos: também em nossa fé, vêm os sete sacramentos, um após o outro na ordem que Deus ordenou para nós. Ao referir-se a Cristo como mãe, ela escolhe nosso *bem aventurado* sacramento (Eucaristia), como o local da presença contínua de Cristo como mãe na Igreja. Ela cria uma imagem de uma mãe alimentando uma criança em seu peito e apresenta uma comparação entre a nutrição do leite materno e os alimentos que à mãe Jesus nos alimenta, que é *precioso alimento da verdadeira vida*. Esta refeição que Jesus compartilha expressa a realidade presente do alimento espiritual e esperança futura da festa experimentada na visão beatífica. Em contraste com as mães terrenas, Jesus *alimenta-nos consigo mesmo* e nós nos tornamos um só corpo com Cristo. Embora esta passagem não dê nenhuma indicação de que Juliana está se referindo a comunhão sob as duas espécies, ela observa: “*Nós oramos a Deus por sua santa carne e por seu santo e precioso sangue.*” Nesta passagem, ela destaca que alimentando-nos com Ele, Cristo torna-se à vida e salvação dos seres humanos. A imagem coloca Cristo no centro da vida sacramental da Igreja. (HIDE, 1999, 303).

Juliana oxigena à Teologia Contemporânea, sendo uma figura moderna em um mundo medieval. Sua compreensão teológica da Maternidade de Deus corta transversalmente todos os principais temas da Tradição, Liturgia, Teologia e Doutrina. Seus posicionamentos não

refutam os tesouros das sucessivas gerações, mas fazem um diálogo dialético e um contraponto histórico. Sua herança é uma preciosidade da Teologia dos Místicos, que deve ter seu *status* recuperado no interior da academia uma vez que os místicos, ao seu próprio jeito, fundam um novo jeito de fazer Teologia, com à mesma profundidade que a Patrística e à Escolástica pretenderam ter.



## CONCLUSÃO

Finalmente, concluímos esta dissertação não na expectativa de encerrar, mas apenas de abrir o tema e o pensamento de Juliana de Norwich para os pesquisadores brasileiros. Sabemos que a pesquisa tem seu grau de singularidade, visto que quase toda a bibliografia da mística e tudo o que se tem feito em pesquisas atuais acerca do tema na abordagem de Juliana tem sido produzido em língua inglesa, isso por si só já representa uma difícil fronteira a ser superada. Além de que, apesar de Juliana ter vivido num contexto histórico que antecede a Reforma Anglicana na Inglaterra, seus escritos tem sido mais habitualmente estudados no interior da Tradição Anglicana, sendo também outra fronteira a ser superada para sua popularização no Brasil como uma grande escritora da literatura mística medieval. Outra fronteira que destacamos que deva ser superada é o *status* da Teologia Ascética no interior das sérias escolas no Brasil. Sabemos por experiência própria que o misticismo é lido na perspectiva hermenêutica das experiências subjetivas e por isso, a Teologia dos Místicos permanece hermeticamente desconhecida. Boa parte das grandes e boas escolas de Teologia na Europa preservam à Teologia Ascética o mesmo *status* acadêmico da Dogmática ou Bíblica. Em minha experiência como estudante de Teologia, tive a disciplina no primeiro ano e sempre numa leitura espiritualizante, como uma transição acadêmica para as disciplinas ‘mais teóricas’. Estas são algumas das dificuldades que o estudante de Teologia-Ascética irá enfrentar, mas isso não deverá desanimá-lo, mas encorajá-lo a apresentar ao público brasileiro, as muitas riquezas da Teologia ainda desconhecidas ou submersas do denso ‘mar do tempo’, língua e preconceitos.

A proposta da Teologia-Ascética não é a de desenvolver o ascetismo, pois este é elemento intrínseco ao ato de fazer Teologia, ou seja, componente epistemológico do método indispensável, que em maior ou menor grau, se expressa no *fazer* teológico. A Teologia-Ascética levará em consideração um olhar sério e rigoroso do extenso e profundo material existente deixado pelos místicos ao longo da Tradição, ou seja, a matéria prima do Teólogo-Asceta é a experiência de fé articulada aos problemas concretos. Um bom exemplo de como a Teologia-Ascética tem subsistido hoje pode ser encontrado na Teologia Oriental ou Ortodoxa, que é profundamente marcada pelo ascetismo. Antes de procurar harmonizar a Teologia com a arquitetura do pensamento filosófico, ou de buscar um amparo de legitimidade nas Escrituras Sagradas, ou ainda de utilizar os novos instrumentos de análise científica como a

sociologia, psicologia, entre outras para fomentar a Teologia, a Teologia-Ascética irá fundar-se na experiência do *fazer* Teologia por meio da expressão da fé, tal como ilustrar uma obra de arte, encharcada de transpiração, ou de tentar explicar a difícil realidade das coisas divinas a partir de um universo metafórico, será assim que a Teologia-Ascética irá propor um jeito diferente de olhar para a Realidade de Deus e o trabalho do teólogo.

Como vimos, Juliana escreve para um tempo muito difícil da história da Humanidade, talvez um dos séculos mais tensos, pela amplitude do caos estabelecido. Não temos informações precisas sobre sua vida e posicionamentos, o que temos é uma reconstrução de seus hábitos e conjecturas fundadas em seu próprio texto, que podem ser consideradas relevantes para a compreensão de sua identidade. Mas, nos parece que seu texto é um Grande Consolo à nação inglesa do século XIV. Em meio à epidemia que colhia as jovens vidas dos filhos, em meio às guerras que colhiam muitos que se quer ainda tinham constituído suas famílias, garotos enfileirados em vaidosas batalhas, em meio à escassez de alimentos gerada pela crise e o padecimento geral das classes mais pobres, entre elas a dos camponeses, em meio à descrença institucional com o declínio moral e o Grande Cisma, parece que a voz de Juliana surge como alguém que porta uma Boa Notícia, um Evangelho revigorado, uma Revelação para o povo de Deus, um consolo às almas aflitas e a certeza de que Deus sofre por nós, mas que transmuta nosso sofrimento em uma nova realidade. Poucos foram os que se preocuparam como ela, em apascentar o povo em seu desespero. A luta pela manutenção institucional e o clima apocalíptico propiciaram um clero, salvo raras exceções, medíocre e descolados da realidade dos que sofrem. Juliana foi esta voz pastoral, pois sua preocupação foi a de preservar a esperança e fé, profética, pois não se intimidou com as barreiras de seu tempo e nem com os riscos de suas revelações, e ao mesmo tempo sacerdotal, pois convoca toda a realidade da Igreja para a agregação e reafirmação da vida sacramental.

Juliana é hoje considerada pelos Teólogos Ascetas, uma das mais importantes figuras de seu século. Sua obra desafia a própria literatura asceta do período. Como já dissemos, muitos místicos, impulsionados pelo espírito do tempo, redigiam verdadeiros tratados de exercícios espirituais, disciplinas severas, progressos ascensionistas, com o objetivo de oferecer um aporte àqueles que se preocupavam com a degeneração social e religiosa. Este gênero literário da Mística foi muito popular, panfleteado profusamente nos dias de Juliana. Entretanto, ela, assim como outros poucos místicos, não irá sucumbir a esta preocupação ‘individualista’ ou a sedução da fama por ter um escrito popular. Como Meister Eckhart que

se dirige a nação alemã, Juliana de Norwich dirige seu texto à nação inglesa, e o resultado disso é que ela foi à primeira mulher a escrever em sua língua materna. Até então, poucos haviam feito isso, como Chaucer e Langland, mas todos eram homens. Juliana rompe a tradição latinista, e escreve em inglês como um indicativo de que seu público não eram os acadêmicos, mas o povo simples, de que sua preocupação não era individualista para com os projetos ascensionários, mas com o amparo da nação. Por isso, seu lugar de destaque, embora não tivesse tido essa pretensão, é garantido, pois seu texto funda, juntamente com outros, o nacionalismo inglês, numa época em que o anglo-normando e o latim dominavam a ilha, numa época em que a interferência externa era equânime ao poder do monarca. Juliana tornou-se numa heroína nacional nas letras e na religião.

A Teologia da Maternidade de Deus, embora não seja o único destaque de sua obra, é a que corta transversalmente todos os seus temas. Juliana é muito versátil em seus escritos, comentando e tecendo sua originalidade, sobre muitos aspectos, que irão encontrar paralelos importantes entre autores escolásticos e místicos de seus dias ou ao longo da Tradição. Mas o tema da Maternidade de Deus não encontrou espaço privilegiado na Tradição, exceto por pequenos excertos nas literaturas da Patrística Antioquena, da literatura Gnóstica-cristã, ou de alguns místicos que muito superficialmente trataram do tema, em rápidas alusões ou passagens em seus extensos escritos. Não há um tratado sistematizado sobre o tema antes de Juliana. Isso se deve ao forte patriarcalismo pelo que se estabeleceu a Igreja no Ocidente, ao combate das imagens femininas presentes na literatura hermética e exotérica medieval, ao preconceito social do lugar da mulher no mundo e particularmente na Igreja, etc. A Teologia da Maternidade de Deus, sozinha e despreziosamente, implode com esses fundamentos embora não fosse à intenção primeira de Juliana. Só por isso, ela ainda é relevante para nossos dias, uma vez que o imaginário cristão ainda é fundado na concepção viril de Deus e a Igreja ainda resiste ao papel da mulher em seu interior.

A Teologia da Maternidade de Deus é um novo filtro hermenêutico pelo qual os diversos capítulos da Teologia podem passar. Ela mesma faz isso em seu trabalho, tornando a Maternidade o eixo pelo qual os demais assuntos gravitam. Considerar esse elemento em nossa hermenêutica contemporânea parece-nos salutar, não apenas por uma questão de Gênero, mas pela enorme complexidade que a inversão sugere, uma perversão no bom sentido, dos tradicionais conceitos. A Maternidade de Deus implica numa outra dimensão ontológica em olhar Deus na Criação muito além de seu aspecto retórico, como alguém de

chama a existência, mas de um Deus que tira de si, de dentro de si, a existência de todas as naturezas e seres. A Maternidade de Deus implica em outra Cristologia, muito além de ver na Paixão um paralelo sacrificial e expiatório, a Paixão é o próprio desejo de Deus em Jesus de gestar novamente a humanidade em sua Encarnação e dar à luz, embora mediante o sofrimento, como todo o parto implica, Deus nos pari para outra realidade elevando nossa própria *sensualidade* para o interior da Trindade, nos nutrindo para uma vida santa com seu próprio sangue e carne, transmutando toda dor do pecado em alegria da nova criação. A Maternidade de Deus implica em outra Eclesiologia, muito além de conceber a Igreja como uma assembleia em que cada um busca individualmente conforto espiritual em absolvição, a Igreja é o próprio Cristo que continua *em trabalho de parto*, dando à luz no Batismo à nova humanidade, *nutrindo* a toda humanidade com seu precioso *leite/sangue* eucarístico. A Igreja é um todo orgânico, vivo e dinâmico, onde na vida sacramental encontramos a ternura e cuidado de Deus-Mãe.

Por fim, Juliana exerce uma fundamental importância em sua afirmação da Igreja, não enquanto instituição, mas como o próprio Cristo. A Igreja sendo o *corpo* vive a experiência da Graça de Deus por meio da vida sacramental. A Igreja é a realidade externa e visível que nos liga ontologicamente a realidade da própria Trindade, não é um lugar, não é uma organização, mas um corpo dinâmico e vivo formado pelos nascidos da Mãe Deus e por ele sustentados em seu misericordioso amor. A vida sacramental não é um serviço que a Igreja oferece, muito menos uma coletânea de ritos e cerimônias que configuram o cristianismo, mas é a seiva de vida pela qual emana o *ser* da Igreja, eles existem não como um fim em si mesmos, mas porque o próprio Deus deseja nos dar à luz e nos nutrir com sua Graça. Ser Igreja é ser profundamente sacramental. Juliana reconcilia tudo em Deus, nossas *naturezas substancial e sensual*, nossa *existência* ao próprio *ser* de Deus, nossa criação ao propósito soteriológico de Deus, nossa vocação humana e a iniciativa divina. Desejamos poder ter colaborado mais para o debate da literatura mística e teológica a partir destas frentes vanguardistas que Juliana de Norwich nos convida a fazer.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Tomás de. *Compendio de Teologia*. Buenos Aires: Editora Cultural, 1943.

ARTZ, Frederick B. *The Mind of the Middle Ages – A.D. 200-1500*. New York: Alfred A. Knopf, Third Edition, Revised, 1959.

BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 2<sup>a</sup>. ed., 1979.

BIOLLO, Elaine Marie. *A God with many names: an exploration of the naming of God in Showings by Julian of Norwich*. 1999. 212 f. Tese (Doutorado em Teologia) Faculty of Regis College and the Theology Department of the Toronto School of Theology. Toronto, 1999.

CARPENTER, William Boyd. *A popular history of the Church of England – From the earliest times to the present Day*. New York: E. P. Dutton and Company, 1905.

COULTON, G. G. *Medieval Panorama – The English Scene from Conquest to Reformation*. Cambridge/New York: University Press/Mcmillan Company, 1945.

DOYLE, Brendam (org.). *Meditações com Julian de Norwich*. São Paulo: Ed. Gente, trad. Barbara Theoto Lambert, 1993.

FURLOG, Monica. *Visions & Longings – Medieval Women Mystics*. London: Mowbray, 1996.

GIULIANA DI NORWICH. *Libro delle Rivelazioni*. Milano: Ancora, 2003.

HANSEN, Elisabeth Marie. *A vision of her place: Julian of Norwich and the contemplative's role in the Christian Community*. 2007. 90 f. Dissertação (Mestrado em Artes-Inglês) Department of English and the Graduate Scholl of the University of Wyoming, Laramie, 2007.

HIDE, Kerrie Margaret Mary. *Gifted origins to graced fulfillment the soteriology of Julian of Norwich*. 1999. 440 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Australian Catholic University, School of Theology, Faculty of Arts and Sciences, Ascot Vale, 1999.

JOHN-JULIAN. *The Complete Julian of Norwich*. Brewster, Massachusetts: Paraclete Press, 2009.

JULIAN OF NORWICH. *Revelations of Divine Love*. Christian Classics Ethereal Library, EUA, 1901.

LEWIS, Anna. A Picture of Christendom: the Creation of an Interpretative Community in Julian of Norwich's A Revelation of Love. *Parergon. Australian and New Zealand Association of Medieval and Early Modern Studies* (Inc.), vol. 26, N. 1, 2009.

MAHAN, Susan M. Thrift. *The Christian anthropology of Julian of Norwich*. 1987. 270 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculty of the Graduate School Marquette University, Milwaukee, 1987.

MASKULAK, Marian. The love Mysticism of Bernard of Clairvaux and Julian of Norwich. *Review for Religious – A journal of Catholic Spirituality*. St. Louis/Missouri: Quarterly 69.4, 2010.

MAUROIS, André. *História da Inglaterra*. Rio de Janeiro: irmãos Pongetti Editores, trad. Carlos Domingues, Nova Edição Revista, 1959.

MILLS, Luke William. *Julian of Norwich's concept of the human soul*. 2007. 50 f. Dissertação (Mestrado em Artes) Graduate Faculty of North Caroline State University, Raleigh, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida – Uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MOORMAN John R. H. *A History of the church in England*. London: Adam and Charles Black, 1963.

Óbulo de São Pedro. *O Óbulo de São Pedro nos dias de hoje*. Roma. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/obolo\\_spietro/documents/actual\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/obolo_spietro/documents/actual_po.html)> Acesso em: 12 de fev. de 2013.

OLIVEIRA, Vera Lucia Simões (trad. e adap.). *A História da Igreja da Inglaterra*. (Partilha Teológica), n. 1, Seminário Teológico Nacional da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, 1994.

OMI, Austin Cooper. *Julian of Norwich – Reflections on Selected Texts*. London: Continuum/Burns & Oates, 2001.

PATTERSON, M. W. *A History of the Church of England*. London: Longmans, Green and CO. 1937.

SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e Teologia – Vida cristã e fé trinitária*. São Paulo: Paulinas, 2005.

THORNTON, Martin. *English Spirituality (an outline of ascetical theology according to the english pastoral tradition)*. London: SPCK, 1963.

THURSTON, Herbert, ATTWATER, S. J. Donald. *Butler's Lives of the Saints*. New York: P. J. Kenedy & Sons. Volume II, complete edition, 1956.

UNDERHILL, Evelyn. *Collected Papers of Evelyn Underhill*. London: Longmans, Green and CO. 1949.