

**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Doutorado em História**

Roberta Alexandrina da Silva

**A Ambigüidade da Ordenação Feminina: Mulher e Subjetividades nas Comunidades
Paulinas nos Dois Primeiros Séculos**

Campinas - 23 de fevereiro de 2010.

ROBERTA ALEXANDRINA DA SILVA

***A AMBIGÜIDADE DA ORDENAÇÃO FEMININA: MULHER E
SUBJETIVIDADE NAS COMUNIDADES PAULINAS DURANTE OS
PRIMEIROS SÉCULOS.***

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento
de História do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação do Prof. Dr. André Leonardo
Chevitarese e Co-Orientação do Prof. Dr. Pedro
Paulo Abreu Funari.

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 23 / 02 / 2010.

BANCA



Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese (orientador)



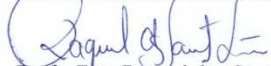
Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira



Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan



Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva



Profa. Dra. Raquel dos Santos Funari

Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro (suplente)

Profa. Dra. Marta Mega de Andrade (suplente)

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho (suplente)

FEVEREIRO/2010

Resumo

Este trabalho discute como os discursos são apropriados e selecionados, com o intuito de legitimar posturas e comportamentos, como no caso, do problema da Ordenação feminina no âmbito católico nos séculos XX e XXI, depois do Concílio do Vaticano II (1962-1965), que se tornou ponto de partida para debates entre teólogas feministas e o grupo ‘conservador’ da Igreja Católica.

Com isso, a questão da Ordenação perpassa, por ambos os grupos, por uma apropriação do passado cristão, as suas origens, em que o *corpus paulinum* se tornou um ponto de partida para debates e discussões na atualidade. Foi a partir dessas origens que o trabalho, no segundo momento, se centrou ao abordar o contexto desse mundo paulino, século I e.c., onde valores como honra e vergonha foram trabalhados nas comunidades paulinas e que refletem no *corpus paulinum*.

O problema da Ordenação é o ponto inicial da tese, pois esta pesquisa se centra como Paulo foi apropriado e utilizado, tanto por grupos na contemporaneidade quanto por escritos pós-paulinos, onde, a figura de Paulo foi utilizada para legitimar e endossar condutas e posturas, e um processo de institucionalização da Igreja.

Em suma, este trabalho sugere algumas concepções distintas para conceitos como feminino e masculino, analisados numa perspectiva de gênero. Emerge, dessa análise, outro olhar sobre o papel sexo-social nas comunidades paulinas do I século e.c., o que permite um confronto dessa leitura com discursos acadêmicos sobre o assunto.

Palavras-chaves:

Igreja Católica, Cristianismo, Ordenação de mulheres, gênero.

Abstract

This work discusses like the discourses are appropriate and selected in order to legitimize and behaviors, such as the problem of female Ordination in Catholic scope in the twentieth century and after the Second Vatican Council (1962-1965), that became the starting point for debates among feminist theologians and the 'conservative' of the Catholic Church.

Thus, the question of ordination passes, by both groups, for a Christian appropriation of the past, its origins in the *corpus paulinum* became a starting point for debate and arguments today. It was from these origins that the work the second moment, focused to address the context of this world Pauline century, where values like honor and shame were worked in the Pauline communities and reflect the *corpus paulinum*.

The issue of ordination is the initial point of the thesis, because this research focuses as Paul was appropriated and used by both groups in contemporary writings as a post-Pauline, where the figure of Paul was used to legitimize and endorse behaviors and attitudes, and a process of institutionalization of the Church.

In short, this work suggests some ideas for different concepts such as male and female, analyzed from a gender perspective. It emerges, of that analysis, another look at the social-sex role in Pauline communities of first century CE, which allows a comparison of this reading with academic discourses on the subject.

Keywords:

Catholic church, Christianity, ordination of women, gender.

Agradecimentos

Quero registrar os meus sinceros agradecimentos:

Aos meus amados parentes: aos meus pais, Severino Nivaldo da Silva e Amara Alexandrina da Silva, e ao irmão, Roberto José da Silva, pelo grande apoio, carinho e incentivo dados aos meus estudos.

Aos Professores André Leonardo Chevitarese e Pedro Paulo Abreu Funari pela valorosa orientação, apoio e estímulo. Ao meu orientador e amigo André Leonardo Chevitarese por me nortear na orientação e pela paciência constante que teve comigo, agradeço imensamente o respeito e a bondade que devotastes. Ao Professor Pedro Paulo Funari pela ajuda e pelos conselhos que valeram para mudar a minha vida, novamente vos agradeço.

À Professora Margareth Rago pela alegria e seriedade com que discutiu as questões de Teoria da História e de Gênero, essenciais para a realização desse estudo. Aos colegas do grupo de orientadores da Profa. Margareth Rago que durante muito tempo fiz parte, em especial à Carô, Luana, Susel e Priscila. As reuniões de que participei com eles foram de extrema importância na elaboração de problemas, na discussão de textos e de pertinência dos temas dessa tese.

Ao apoio dos Profs. Gilvan Ventura da Silva (UFES), Paulo Augusto de Souza Nogueira (Unesp – São Bernardo dos Campos), Claudio Umpierre Carlan (Unifal), Glaydson José da Silva (Unifesp), Margarida Maria de Carvalho (Unesp – Franca), Ivan Esperança Rocha (Unesp – Assis), Claudinei Magno Mendes (Unesp – Assis), Lúcio Menezes (Ufpel) e Marina Cavicchioli (UFBA), Lourdes Feitosa e Raquel dos Santos Funari.

Faço alguns agradecimentos especiais aos amigos Renato Pinto, Keila Fernanda Rodrigues, Ziara Roque e Alexandre Guida Navarro. Ao amigo Renato Pinto pelo apoio incondicional e amizade que me deteve em pouco tempo; à minha grande amiga Keila Fernanda Rodrigues por está no momento mais difícil da minha vida; à Ziara Roque, ex-secretária do Núcleo de Estudos Estratégicos, pelo amor maternal e auxílio; e ao meu

amigo Alexandre Guida Navarro pela ótima acolhida que me favoreceu no México e pelas longas noites de conversas que tivemos antes da sua ida ao Maranhão e, também, à grande amizade e carinho. A todos esses tenho uma imensa gratidão.

Aos meus colegas Adilton Luis Martins, Natalia Monseff Junqueira, Solange Nunes Schiavo, Gabriella Rodrigues, Luciano César Pinto, Andrés Alarcon, Renata Barbosa, Natália Campos, Viviene Garcia de Figueiredo e Talita Inácio da Silva.

À FAPESP, pela concessão da bolsa de doutorado, pelos recursos concedidos para a aquisição de materiais; livros; participação em Congressos, Eventos e Simpósios sem a qual a realização da presente pesquisa teria sido muito difícil.

A todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a realização e finalização da tese.

Por fim, agradeço a Deus, por ter me dado força, inspiração e coragem para levar adiante esse projeto, mesmo com alguns percalços.

Abreviaturas e Símbolos Utilizados no Decorrer do Texto

//	Paralelo
1 Cor	Primeira Epístola aos Coríntios
1 Sm	Primeiro Livro de Samuel
1 Tm	Primeira Epístola a Timóteo
1 Ts	Primeira Epístola aos Tessalonicenses
2 Cor	Segunda Epístola aos Coríntios
2 Rs	Segundo Livro dos Reis
2 Sm	Segundo Livro de Samuel
2 Tm	Segunda Epístola a Timóteo
2 Ts	Segunda Epístola aos Tessalonicenses
a.e.c.	Antes da Era Comum.
Ant.	Antiquitates (Antiguidades Judaicas) Flávio Josefo
ARA	Almeida Revista e Atualizada
ARC	Almeida Revista e Corrigida
AT	Antigo ou Primeiro Testamento
At	Atos dos Apóstolos
B.J.	Bellum Judaecum (Guerra dos Judeus) Flávio Josefo
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium
BJ	Bíblia de Jerusalém
C.f.	Confira
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
Cl	Colossenses

CP	Corpus Paulinum
Dn	Daniel
Dt	Deuteronômio
e.c.	Era Comum
e.g.	Exempli Gratia, por exemplo
Ecl	Eclesiastes
Eclo	Eclesiástico
Ef	Carta aos Efésios
Esd	Esdras
Est	Esther
Ex	Êxodo
Fl	Carta aos Filipenses
Fm	Carta a Filemon
Gl	Carta aos Gálatas
Gn	Gênesis
Hb	Carta aos Hebreus
HDR	Harvard Dissertations in Religion
HE	Historia Ecclesiastica, Eusébio de Cesaréia
Is	Isaías
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JBL	Journal of Biblical Literature
Jo	Evangelho Segundo João
Jr	Jeremias
Js	Josué

Jt	Judite
Jz	Juízes
Lc	Evangelho Segundo Lucas
LCO	Library of Congress online
Lv	Levítico
LXX	Setenta ou Septuaginta
Mc	Evangelho Segundo Marcos
Ms	manuscrito
Mt	Evangelho Segundo Mateus
NH	Nag Hammadi
Nm	Números
NT	Novo ou Segundo Testamento
NTS	New Testament Studies
P.	Página
Pd	Epístola de Pedro
POxy	Oxyrhynchus Papyri
PP.	Páginas
Pr	Provérbios
RIBLA	Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana
Rm	Carta aos Romanos
Rt	Rute
Sl	Salmos
Tt	Carta a Tito
USQR	Union Seminary Quarterly Review

V.	Versículo
VV.	Versículos
VVAA	Vários Autores
Zc	Zacarias

Palavras ou Expressões Latinas Utilizadas no Decorrer do Texto

Apud	Citação de Citação
Et al.	et alli (e outros)
Ibidem ou ibid.	No mesmo lugar
Idem ou id.	O mesmo
In	Em
Ipsis litteris	pelas mesmas letras ou literalmente
Ipsis Verbis	pelas mesmas palavras ou textualmente
Op. Cit.	Opus citatus (obra citada)
Passim	Aqui e ali
Scripto Sensu	Em Sentido Estreito
Sic	Assim
Supra	Acima

Wagner

*Perdão, mas é um prazer, deveras,
Entrar no Espírito das Eras,
Ver como já pensou um sábio antes de nós,
E a que suplimes fins temos chegado após.*

Fausto

*Oh, sim! Até ao céu estrelado!
São, meu amigo, os tempos do passado
Livro lacrado, de mistério infundo.
O que chamais de espírito de outrora
É o espírito que em vossas testas mora,
No qual o outrora está se refletindo.
E quanta vez é uma miséria vil!
A gente de vós foge enjoada;
De trastes uma alcova e de lixo um barril,
E, quando muito, alguma fantochada
De axiomas de pragmática, fanecos,
Como convém aos lábios de bonecos.*

Johann Wolfgang Von Goethe – **Fausto**
1ª Parte da Tragédia – A Noite

Índice

Introdução	21
1. Primeiro Capítulo: A Ambigüidade da Ordenação Feminina	29
1.1.Algumas Considerações Introdutórias	29
1.2. Debates: Religião, Política e Gênero	30
1.3.Os Novos Paradigmas Epistemológicos Feministas e os Entrelaçamentos com a Teologia Feminista	38
1.4.O Concílio do Vaticano II e os Discursos sobre a Ordenação Feminina entre a Cúria Eclesial Católica e Teólogas Feministas	50
1.5.Algumas Considerações Conclusivas	74
2. Segundo Capítulo: Sexualidades no Mundo de Paulo – Entre a Honra e a Vergonha	81
2.1.Algumas Considerações Introdutórias	81
2.2.Entre a Honra e a Vergonha – Subjetividades e Estéticas de Existências na Antigüidade	81
2.3.As Assembléias Paulinas e sua Práxis Dentro do Império Romano	100
2.3.1. As Cartas paulinas e seus Contextos	101
2.4.Algumas Considerações Conclusivas	109
3. Terceiro Capítulo: Discursos e Subjetividades em Paulo	111
3.1.Algumas Considerações Introdutórias	111
3.2.A Ambigüidade Paulina: Misógino ou Feminista?	113
3.3.Referências Femininas no <i>Corpus Paulinum</i>	119

3.4. I Bloco – Cartas Autênticas	121
1ª Perícopes: Gl 3,23-29	121
i. Comentários	122
A Mixórdia em Corinto	132
2ª Perícopes: 1 Cor 7	133
i. Comentários	135
ii. “Questões sobre as Relações Sexuais” (vv. 1-7).	136
iii. “Os fiéis devem casar?” (vv.8-16; 25-38)	141
3ª Perícopes: 1 Cor 11,1-16	148
i. Comentários	149
4ª Perícopes: 1 Cor 14,33-36	155
i. Comentários	156
ii. “Que as mulheres Fiquem Caladas”	158
A Comunidade na Capital do Império	162
5ª Perícopes: Romanos 16,1-16.	162
i. Comentários	163
ii. Febe	164
iii. Júnia	167
iv. Prisca/Priscila	169
6ª Perícopes: Filipenses 4,2-3	172
i. Comentários	173
3.5.II Bloco – Cartas Pós-paulinas	174
3.5.1. Introdução	174
3.5.2. Os Códigos Domésticos	175
1ª Perícopes:	181
Colossenses 3,18-25	181
Efésios 5,22,24-25,33	181
i. Comentários sobre as Cartas	182
2ª Perícopes: 1 Tm 2,11-15	190
i. Comentários	190
3.6.Algumas Considerações Conclusivas.	197

4. Considerações Finais	199
5. Bibliografia	
5.1. Fontes Antigas	203
5.2. Fonte do século XIX	206
5.3. Fontes Contemporâneas: Decretos, Encíclicas, Declarações e Cartas Apostólicas.	206
5.4. Dicionários	207
5.5. Enciclopédia	207
5.6. Epígrafe	207
5.7. Textos Teóricos	208
5.8. Obras Específicas	211
5.8.1. História das Mulheres, Feminismo e Gênero	211
5.8.2. Cristianismo Antigo, Império Romano e Relações de Gênero	213
Anexos das Imagens	
Figura 1	227
Figura 2	228
Figura 3	229
Figura 4	230
Figura 5	230
Figura 6	231

Figura 7	232
Figura 8	233
Anexos de Textos	
Anexo I	235
Anexo II	237
Anexo III	247
Anexo IV	259
Anexo V	261
Anexo VI	274
Anexo VII	284
Anexo VIII	291
Anexo IX	292
Anexo X	335
Anexo XI	340

Introdução

Ao criar sua obra: *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien* em 1944, quando esteve numa prisão nazista, Marc Bloch escreveu sobre a característica da cientificidade da História:

Porque a história não é apenas uma ciência em marcha. É também uma ciência na infância [grifo meu]: como todas as que têm por objeto o espírito humano, que chegou tarde ao campo do conhecimento racional. Ou, melhor dizendo, velha sob a forma embrionária da narrativa, durante muito tempo atravancada de ficções, durante mais tempo ainda vinculada aos eventos mais imediatamente perceptíveis, a história é, como empresa refletiva de análise, novíssima¹.

Como bem se posicionou Marc Bloch acerca da história, 'uma ciência na infância'; que sofreu profundas mudanças epistemológicas nas últimas décadas; tanto é assim que, no início dos anos de 1980 e, especialmente, dos anos de 1990, a cultura historiográfica perdeu sua capacidade de dar explicações estruturais e globalizantes dos movimentos socioculturais e dos processos civilizatórios. Por isso, historiadores têm repensado suas práticas, diante de questões teóricas e metodológicas muito complexas e de demandas atuais.

Para Leopold von Ranke, o maior nome da chamada escola cientificista alemã no século XIX, a história tinha um único objetivo – a verdade. A busca de uma veracidade histórica como concordante com os “fatos” fez, durante bastante tempo, adeptos na historiografia moderna. Esse ideal de verdade está presente na célebre afirmação de Ranke, espécie de petição de principio e profissão-de-fé do historiador científico: “Eu quero

¹BLOCH, M., *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p.19.

mostrar como isso ocorreu na realidade”².

Hannah Arendt, na obra: *Entre o Passado e o Futuro*, diz que o ideal de objetividade de Ranke, que na sua época já fora denunciado por Gustav von Droysen como uma “objetividade eunuca”, ia além de uma extinção do “eu” como uma visão pura, definindo o papel do historiador como um observador neutro e a-político³. Com isso, para Ranke, a subjetividade era um fator comprometedor do conhecimento produzido, impedindo, portanto, o que realmente aconteceu no passado. Desde o século XIX, as alegações de que a história é científica têm se apoiado não apenas em sua suposta objetividade, mas no trabalho efetivamente realizado na busca da “verdade”⁴.

A história rankeana torna-se o território dos historiadores como profissionais. O século XIX foi a época dessa profissionalização, com seus departamentos nas universidades e suas publicações específicas, como a *Historische Zeitschrift* e a *English Historical Review*⁵. A História, como ciência dos fatos, tinha sua posição solidificada ao mesmo tempo em que se estabelecia o moderno Estado-nação⁶. E, embora a relação entre a história e o estado-nação seja, muitas vezes, invocada como um elo entre história e homens, esta foi vista durante muito tempo como apolítica e neutra. Em contraste, escrever a história de mulheres e de minorias é, em geral, um ato desacreditado, por ser considerado partidário e político⁷.

Contudo, o século XX minou essa concepção de uma história científicista, acarretando uma crítica epistemológica, que, graças, aos avanços científicos explicitou o fracasso da ânsia Iluminista, mostrando a utilização nefasta da ciência que, a título de

²BURKE, P. (org.) *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Unesp, 1992, p.15.

³ARENDT, H., *Entre Passado e o Futuro*. 5ª edição, trad. Mauro W. Barbosa, revisão Mary A. Leite de Barros, São Paulo, Ed. Perspectiva S. A., 2003, p.78. C.f. também a obra de BURKE, P., *O que é História Cultural?* Tradução de Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

⁴SMITH, B. G., *Gênero e História: Homens, Mulheres e a Prática Histórica*. Trad. Flávia B. Rossler, Bauru/SP, EDUSC, 2003, p.217.

⁵Ibid., p. 16.

⁶Ibid., 308.

⁷Ibid., 310. “Os historiadores profissionais escreveram história política factual, conceberam seu trabalho como uma importante contribuição para a virtude cívica e alinharam-se abertamente como o poder do estado-nação. Por mais de um século, observadores de vários campos relacionaram enfaticamente ciência com cidadania, e dados factuais com o estado-nação”.

salvamento da humanidade, muitas vezes pôs, e ainda põe em risco, essa mesma humanidade. O ideal salvador de um razão trouxe, em seu rastro, as grandes guerras mundiais, a ameaça atômica, as autocracias, os colonialismos, os imperialismos, os conflitos étnicos, religiosos, econômicos, sexuais entre outros. Juntamente, com essas questões, durante o século XX, as noções de Humanidade e de Homem começaram a ser repensadas e diluídas; e, com isso, ao lado da descrença nos grandes discursos que legitimaram uma “história universal”, figurou a falência de categorias ligadas a modelos modernos de sociedade, calcadas em acepções essenciais ontológicas como a família, homem, mulher, classe e etnia⁸.

Pedro Paulo Funari explicita a consequência do declínio da efígie de progresso da humanidade, postulado pelos Iluministas, durante o século XX, que refletiu, insofismavelmente, no repensar a concepção de história e, também, numa crítica epistemológica:

A concepção de verdade iluminista, como algo existente e por ser apreendido, e seus corolários, perde espaço para epistemologias menos pretensiosas que, de uma perspectiva sociocultural, percebe indivíduos e práticas para construções discursivas, conferindo à linguagem e seus meandros importante papel na elaboração dos fatos [...]. O lugar ocupado pela linguagem no cenário pós-moderno é, dessa forma, essencial na descentralização dos sujeitos. Não mais “o homem”, “a mulher” e “a classe”, mas “os homens”, “as mulheres”, “os indivíduos”, “os grupos”. Paralelo à falência de velhos modelos normatizadores e essencialistas [grifo meu] se dá a constituição de uma história mais democrática, includente, revisionista, mesmo, dos moldes classificadores e domadores do século XIX⁹.

A falência de 'modelos normatizadores e essencialistas' acarretou numa crítica

⁸FUNARI, P. P. A., & SILVA, G.J., *Teoria da História*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008, p.86.

⁹Ibid., pp.86-87;

metodológica e epistemológica. Com isso, atualmente, pululam pesquisas que ambicionam repensar a narrativa e os objetos históricos, questionando categorias e conceitos, na tentativa de desvencilhar a história da áurea de uma ciência neutra, apolítica e absoluta, e assinalando o seu caráter plural¹⁰.

Assim, nessa prática historiográfica de privilegiar a pluralidade, concentra-se toda a atenção em minar a acepção categórica de que há um *Sujeito Universal* e uma narrativa totalizadora calcada em explicações racionalistas e objetivas da realidade¹¹. O historiador Paul Veyne, na obra: *Como Se Escreve a História- Foucault Revolucionaria a História*, se utilizando da crítica epistemológica das ciências humanas formulada por Michel Foucault, afirma que pesquisa histórica não passa de uma construção definida pelo historiador, mostrando-nos que a realidade não pode ser apanhada na sua integridade, por entes globalizantes e com sentidos universais a-históricos¹².

Ainda, de acordo com Paul Veyne, o itinerário que o historiador apresenta é o campo acontecimental, sendo impossível descrever a totalidade; além disso, não existe uma categoria particular de acontecimentos, como, por exemplo, a história política ou a história cultural¹³. Para o autor, a História, na sua forma institucionalizada, com inicial maiúscula, não existe; contudo, há *histórias de...*, em que um acontecimento só pode ter sentido numa série, e o número de séries é indeterminado, não se dirigindo hierarquicamente. Com isso, a idéia de uma História é a de um limite inacessível ou, antes, uma idéia transcendental; não se pode escrever ou cogitar essa história¹⁴.

¹⁰ Para melhores detalhes sobre o assunto confira os textos de JENKINS, K., *A História Repensada*. Tradução de Margareth Rago, São Paulo: Editora Contexto, 2001; Peter Burke (Org.) *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992; DIEHL, A. A., *Cultura Historiográfica: Memória, Identidade e Representação*. Bauru/SP, EDUSC, 2002; ARÓSTEGUI, J. A., *Pesquisa Histórica: Teoria e Método*. Trad. De Andréa Dore, revisão técnica José Jobson A. Arruda, Bauru/SP, EDUSC, 2006.

¹¹ FEITOSA, L. M. G. C. “Teoria da História e a Questão de Gênero na Antiguidade Clássica”. In: RAGO, M. & GIMENES, R. A. O. *Narrar o Passado, Repensar a História*. Coleção Idéias 2, Campinas/SP: IFCH/UNICAMP, 2000, p.236.

¹² C.f. VEYNE, P. *Como se escreve a História: Foucault Revolucionaria a História*. Tradução Alda Baldar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora da UnB, 1983, pp.14-54.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibid., pp. 38-39.

Com a crítica epistemológica e metodológica no campo historiográfico, advindo do século XX, na atualidade os historiadores se interessam pelo que seus predecessores haviam ignorado e essa preocupação, em perceber a história e o ofício do historiador como algo que não se centra nos grandes feitos ou que tem cunho essencialmente político, é importante por abordar outras realidades e experiências. O historiador é o intérprete-leitor de um passado que não é dado e muito menos pronto, mas observado, revisto, revisado, construído e desconstruído. Nesse sentido, compartilho da aceção do historiador italiano Carlo Ginzburg, na obra: *O Queijo e os Vermes*, ao afirmar que “no passado, podia-se acusar os historiadores de querer conhecer somente as ‘gestas dos reis’”¹⁵.

Todos esses movimentos influenciaram de modo decisivo as Ciências e, em especial, a História, como vimos anteriormente. Assim sendo, dentro dessas abordagens, os debates sobre os estudos feministas e, mais recentemente, as propostas de análises baseadas em questões de gênero. Os movimentos feministas se caracterizaram como opositores às desigualdades entre homens e mulheres, nas sociedades contemporâneas, e denunciadores da exclusão feminina na análise histórica. Como direcionamento de tais reflexões adeptos do movimento passou a investigar as suas atuações ao longo da história. Essas reflexões de gênero têm se oposto aos modelos rígidos e estereotipados construídos de feminilidades e masculinidades.

Convencida de que um entendimento sobre o sentido de ser mulher e de ser homem depende das relações estabelecidas entre eles, e em função dos elementos culturais partilhados e das posições sociais ocupadas, desenvolvo esta pesquisa com o objetivo de analisar sobre questões de gênero, particularmente nas relações e representações entre mulheres e homens no movimento cristão primitivo no primeiro século, em especial nas comunidades paulinas. Certamente esta é uma pesquisa inovadora, no campo da História, em especial no âmbito brasileiro, a área de estudo é razoavelmente recente, poucos são os trabalhos, neste contexto, tratando da Antigüidade e do movimento cristão em seus momentos iniciais.

¹⁵GINZBURG, C., *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as Idéias de Um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. Tradução dos Poemas de Jose Paulo Paes. Revisão Técnica de Hilário Franco Junior. São Paulo: Cia da Letras, 2006, p.11.

Esse interesse surgiu com a minha trajetória acadêmica como pesquisadora que há algum tempo analiso as relações de gênero no movimento cristão. Em minha pesquisa de mestrado, com o título: *O Reino para Elas – Mulheres no movimento cristão no primeiro século*, pude considerar as representações de feminino no movimento de Jesus, na Palestina, dentro do contexto judaico.

Esta pesquisa persuadiu-me ao questionamento de que não temos uma única representação de homens e mulheres no movimento cristão, pois os textos canônicos e não-canônicos não são homogêneos nas feições acerca do masculino e feminino. Com isso, também, outra questão consistente a partir do debate sobre as várias representações de masculino e feminino no movimento cristão, foi que pude perceber a variedade de *cristianismos* dentro do movimento cristão.

Essas questões foram elaboradas através de certos paradigmas interpretativos salientados pela historiografia contemporânea, em particular pelos textos de historiadores da antigüidade como Paul Veyne e Peter Brown; e de críticos como Michel Foucault que discutem questões identitários e materialização do discurso. Estes autores criticaram as fontes literárias, no sentido, de reduzir os papéis sociais e culturais atribuídos às mulheres e homens modelos rígidos e fixos.

Portanto, a partir disto, trilho o caminho da pesquisa. No primeiro capítulo, apresento o percurso teórico-metodológico considerado para o desenvolvimento desta pesquisa e, em particular, os elementos que priorizo para a sua aplicação no estudo do primeiro século da era cristã. Nele, o leitor também encontrará uma breve análise dos estudos feministas, desde o século XIX, e de sua ligação com os estudos de gênero. É necessária para a compreensão entre a ligação do movimento feminista e da teologia feminista nos últimos trinta anos, como também a importância de ambos os movimentos para o debate da participação feminina no ministério católico, pós-Concílio do Vaticano II (1962-1965). Um dos assuntos abordados envolveu a noção dos *usos do passado*, como crítica metodológica para discutir os debates entre o meio eclesial católico, com os Pontificados de João Paulo II e Bento XVI, e algumas teólogas feministas como no caso da obra de Elisabeth S. Fiorenza, *In Memory of Her*, sobre suas visões de participação feminina no ministério eclesial.

O capítulo seguinte enfoca a respeito o contexto histórico e cultural do primeiro século da era cristã. Tanto que no terceiro capítulo, exponho como as atitudes de Paulo - como um estrategista - estavam interligadas aos aspectos que envolvem honra e vergonha no Mediterrâneo. Com isso, me utilizo de alguns trabalhos que a antropologia cultural influenciou, como de J. G. Peristiany, para abarcar as diversas feições dos papéis sexuais no primeiro século. Para isso alguns trechos do *corpus paulinum*, as denominadas Epístolas autênticas, foram imprescindíveis para compreender estas questões, onde possuímos uma fluidez das relações entre Paulo e as mulheres.

Depois desse resumido percurso, no terceiro capítulo, análise o anacronismo acerca da misoginia Paulina entre alguns estudos acadêmicos que abordam este assunto. Para tanto, elaboro uma alternativa sobre esta questão afirmando que a misoginia é algo anacrônico abordado por alguns autores e proponho abordagens alternativas como: da proposta de Michel de Certeau, sobre as noções de *táticas* e *estratégias*. A partir dessa questão abordo que diversas formas e posicionamentos de Paulo são caracterizados como *subjetividades* a determinadas situações.

Com isso, ainda no terceiro capítulo, apresento uma discussão do *corpus paulinum*, dividindo-o em dois blocos: Cartas autênticas e Pós-Paulina. Com o intuito de inferir que o discurso nesse corpus documental é fluído e heterogêneo, pois temos posicionamentos distintos frente à participação feminina dentro das comunidades cristãs. Com isso, compartilho, ao longo do texto, de alguns pressupostos de Michel Foucault, Paul Veyne e de Peter Brown ao abordarem que o cristianismo não trouxe nada de inovador em suas práticas e atitudes morais, contudo, foram frutos de um debate anterior dentro dessa sociedade greco-romana.

Nesse sentido, no último capítulo, cotejo algumas considerações finais sobre toda a pesquisa. Assim, ao enveredar todas essas questões que envolvem uma crítica aos conceitos homogeneizantes e fixos como da sexualidade dentro das comunidades paulinas e, posteriormente, no espaço eclesial católico atual, fiz a proposta ao título da tese: *A Ambigüidade da Ordenação Feminina: Mulher e Subjetividades nas Comunidades Paulinas nos Primeiros Séculos Cristãos*, com o intuito de debater sobre a materialização de discursos que visavam debater sobre as relações de gênero.

Em resumo, espero que apreciem as páginas ulteriores.

Primeiro Capítulo

A Ambigüidade da Ordenação Feminina

1.1. Algumas Considerações Introdutórias

A pesquisa em História tem, como já explanado na introdução, ampliado e mudado seu enfoque tradicional, centrado em questões econômicas e políticas, para temas diversos como a família, a mulher, o marginal, o imaginário, a sexualidade, a criança, dentre muitos outros. Essas novas abordagens, de uma maneira ou de outra, são marcadas por questionamentos sociais e culturais desenvolvidos, nesse período, em diversos lugares do mundo em que impulsionaram alterações às relações de trabalho, na participação política, nas questões de etnicidade, na atuação feminina e, de maneira marcante, nos valores morais e sexuais. Todos esses movimentos influenciaram de modo insofismável as Ciências Humanas e, em especial, a História.

Dentre essas abordagens e debates estão os estudos feministas e, mais, recentemente, as propostas de análises baseadas em questões de gênero. Os movimentos feministas se caracterizaram como opositores às desigualdades entre homens e mulheres nas sociedades atuais, e denunciadoras de uma exclusão feminina na história. A partir da década de 1980 as propostas de gênero, desabrochadas no interior desse movimento, buscam novas visões para se entender os significados dados aos conceitos “mulher” e “homem” e os papéis a eles atribuídos em tempos, espaços e culturas diversas. Essa crítica contemporânea possibilitou um crescimento quantitativo e qualitativo de trabalhos que abordam, de forma sistemática, questões que eram ignoradas, como no caso sobre gênero.

A partir, disto a primeira parte da tese centrar-se-á numa descrição do percurso feito pelo movimento feminista entre os séculos XIX e XX, com o intuito de analisar os diálogos que permearam os estudos feministas e as ciências religiosas. Antes, de adentrar nesta questão proposta acima, torna-se necessário perscrutar as permanências do projeto *The Women's Bible* no trabalho de algumas teólogas feministas - como, principalmente, no caso de Elisabeth S. Fiorenza (Ver Figura 1), na sua obra: *In Memory of Her*.

Em seguida, preocupar-me-ei qual o tipo de ‘origem’ que foi utilizada para validar discursos e que imagens de passado, no caso o cristianismo antigo, foram cruciais com o intuito de justificar e legitimar verdades acerca da ordenação feminina, da parte da Cúria católica e de teólogas feministas católicas, durante o período pós-Concílio Ecumênico do Vaticano II (1962-1965).

1.2. Debates: Religião, Política e Gênero

A Historicidade do Movimento Feminista e sua luta política perpassaram o século XIX e adentra as primeiras décadas do século XX. Desde aí, foram se conformando feminismos vinculados a diferentes correntes político-ideológicas: liberal, cristão, socialista, anarquista¹⁶. Esse momento foi denominado de *first wave feminism*, primeira onda do feminismo, e suas participantes foram chamadas de *suffragettes*, sufragistas; que culminou com a emergência do pensamento feminista que se centrava na luta das mulheres pelos direitos políticos e legal, pressupondo equiparidade entre os sexos; essa mobilização ocorreu no continente europeu, na América do Norte e em outros países¹⁷.

As *suffragettes* exigiam uma visibilidade política, quebrando o silêncio imposto às mulheres, limitadas ao âmbito do privado, defendendo a causa do próprio sexo e exigindo leis mais igualitárias¹⁸. Para filósofa Andrea Nye, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa Ocidental, essas mulheres se identificavam, em geral, como feministas liberais que

¹⁶No Brasil, da mesma forma, a primeira fase do feminismo teve como foco a luta das mulheres pelos direitos políticos, a participação eleitoral, como eleitoras ou candidatas. Esta luta teve a participação de Bertha Lutz, que exerceu liderança durante a década de 1920 e se manteve ligada às causas da mulher até sua morte em avançada idade, na década de 1970. C.f. ALVES, B. M., *Ideologia e Feminismo: A Luta da Mulher pelo voto no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1980; BRUSCHINI, C & SORJ, B. (orgs.) *Novos Olhares – Mulheres e Relações de Gênero no Brasil*. São Paulo: Marco Zero/ Fundação Carlos Chagas, 1994; BRUSCHINI, C. & HOLLANDA, H., (orgs.) *Horizontes Plurais – Novos Estudos de Gênero no Brasil*. São Paulo: Editora 34/ Fundação Carlos Chagas, 1998. PINTO, C. R. J., *Uma História do Feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

¹⁷PISCITELLI, A. “Re-criando a (categoria) mulher?”. In.: ALGRANTI, L. *A Prática Feminista e o conceito de Gênero*. Textos Didáticos, nº 48, novembro de 2002. Campinas/SP: Editora da Unicamp, p.09.

¹⁸KÄPPELI, apud FRAISSE & PERROT, *Historia das Mulheres no Ocidente*, vol 4, O século XIX. Tradução de Cláudia Gonçalves e Egito Gonçalves. Porto: Edições Afrontamento, 1991, p. 541.

reivindicavam a participação, como indivíduos, na sociedade democrática¹⁹.

De 1790 a 1850, o entusiasmo da Revolução Francesa levou, segundo Andrea Nye, às novas estruturas políticas e sociais, que cada vez mais tinham uma postura de excluir a mulher²⁰. A participação política na nova sociedade do século XIX, com uma áurea democrática, tem um grande valor por posicionar a mulher, antes relegada ao espaço do privado, em decisões no âmbito do público. Esses direitos possibilitaram às mulheres protestar contra a sua degradação na ordem social, voltando-se para a Bíblia como uma resposta imediata para resolver os próprios problemas.

So perverted is the religious element in her nature, that with faith and works she is the chief support of the church and clergy; the very powers that make her emancipation impossible. When, in the early part of the Nineteenth Century, women began to protest against their civil and political degradation, they were referred to the Bible for an answer [grifo meu]. When they protested against their unequal position in the church, they were referred to the Bible for an answer²¹.

A utilização da Bíblia como ponto axiomático neste debate, possibilitou por parte destas feministas uma discussão envolvendo a interligação entre a religião e a política. Para Michele Perrot, na obra: *As Mulheres ou os Silêncios da História*, as feministas, as mediadoras entre a política e o conjunto das mulheres, foi “um momento crucial de um

¹⁹ NYE, A. *Teoria Feminista e as Filosofias do Homem*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Ventos, 1995, p. 18.

²⁰ Ibid., 27. A primeira defesa sistemática e pormenorizada dos direitos da mulher se deveu a John Stuart Mill e Harriet Taylor, representantes da corrente reformista democrática na Inglaterra do século XIX. John Stuart Mill fazia parte de um grupo Radical Filosófico que tomava como base as idéias de Bentham para a reforma parlamentar. Ao encontrar-se com Harriet Taylor, aproximou-se dos Radicais Unitaristas.

²¹ STANTON, Elizabeth Cady, *The Women's Bible*. New York: European Publishing Company, 1898, p.XI. Minha Tradução: “Tão pervertido é o elemento religioso na sua natureza, que com a fé e as palavras, ela é o suporte do chefe da Igreja e do Clérigo; os vários poderes que fazem sua emancipação impossível. Quando uma parte, nos primórdios do século XIX, das mulheres começou o protesto contra sua degradação civil e política, elas se voltam à Bíblia para uma resposta. Quando elas protestam contra sua posição desigual na Igreja, elas se voltam à Bíblia para uma resposta”.

combate incessante em que elas podem testar sua representatividade”²². Nos feminismos²³ desse período, a dimensão jurídica é essencial porque o Direito é a figura do Pai²⁴. A figura do Pai, ressaltada por Michelle Perrot, é a figura de Deus e, portanto, o da religião.

Para Michelle Perrot, a intensidade dos vínculos entre mulheres e a religião conferiu uma particular ressonância aos acontecimentos religiosos, tanto que a sua importância é crucial para os novos movimentos missionários protestantes durante o século XIX²⁵. Fato, contudo, o que não ocorreu no meio católico. Segundo Susan Ross, a Reforma promulgada por Martinho Lutero, durante o século XVI, e a sua teologia em centrar-se no ministério abriu uma oportunidade, para a participação feminina no meio eclesial, diferentemente, da concepção do Catolicismo Romano em atrelar ministério com sacerdócio²⁶. A autora argumenta que a teologia luterana em basear-se, propriamente, na imagem da Escritura do ministério, incluindo o chamado universal para o ministério, foi, de fato, mais congregacional e menos hierarquizante²⁷.

A Reforma foi portadora de uma concepção de mulher que se tornou, de certa forma, um contraponto para o ideal católico, ao se recusar às idealizações acerca da virgindade e do universo do convento²⁸. Com isso, segundo Michelle Perrot, o protestantismo foi mais rico em rupturas do que o catolicismo, tanto que durante o primeiro terço do século XIX, houve o surgimento de seitas agitadas por profetisas, como Jemina Wilkinson e Anna Lee, fundadoras do *shakerismo*²⁹.

As feministas se fixaram nos movimentos de dissidência religiosa: assim se deu, no início, e em meados do século XIX, com as reuniões de oração dos *quarks*, nos Estados Unidos e na Inglaterra ou, durante os anos 1830-1840, com as obras filantrópicas; e na Alemanha, em 1840, com os partidários do *Freiprotestantismus*, “protestantismo livre”, e

²²PERROT, M., *As Mulheres ou os Silêncios da História*. Tradução de Viviane Ribeiro, Bauru/SP: EDUSC, 2005, p.309.

²³Termo usado pela autora. Ver nota anterior.

²⁴PERROT, M., *Op. Cit.*, 1995, p. 309.

²⁵Ibid., p. 310.

²⁶ROSS, S.A., “Church and Sacrament – Community and Worship”. In: PARSONS, S. F. (edited) *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. UK: Cambridge University Press, 2002, pp. 229.

²⁷Idem

²⁸Ibid., p.239.

²⁹Ibid., p.310. A doutrina ou prática dos shakers, membros de uma seita religiosa e dita milenarista, afirmava que o segundo advento de Cristo já se realizou.

do *Deutschkatholizismus*, “movimento católico alemão”, que colocaram radicalmente a questão do destino da mulher ³⁰.

Se na Europa, as feministas se beneficiavam do espírito da Revolução e da dissidência religiosa, nos Estados Unidos da América, o feminismo era caracterizado pelo pioneirismo. Para dois historiadores como Christopher Larsh e Anne-Marie Käppeli, mulheres da classe média norte-americana, durante a década de 1830, aprenderam a exprimir e a exercer seu papel político, a partir, do movimento antiescravista ³¹.

Em suma, o século XIX foi um período crucial para se compreender a importância da religião como um mote político, ou seja, como esta legitima e justifica a submissão feminina. Para isso as feministas tiveram que fazer uma leitura, em que Bíblia desempenhou um papel vital nessa batalha. Para Christopher Hill, em sua obra: *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do século XVII*, a Bíblia sempre foi um grande arcabouço teórico para legitimar posturas e atitudes políticas, tanto que:

*A Bíblia foi usada de maneira específica como um padrão de comparação que servia para medir e criticar as práticas e instituições existentes. Se tais práticas e instituições não pudessem ser encontradas na Bíblia, elas eram suspeitas. Os pontos sobre os quais a Bíblia se calava tornaram-se quase tão importantes quanto o seu próprio texto*³².

Durante esse período, foram fundadas três sociedades antiescravistas femininas, como a *Boston's Society*, organizadas em torno de Mary Weston Chapman e três de suas irmãs; a *Filadelphia's Society*, fundada por Lucrecia Coffin Mott, com a participação de algumas integrantes negras como Sarah Mapps Douglas, Margaretta e Harriet Forten; o último centro ficava em New York, onde se reuniam presbiterianas com atividades,

³⁰ KÄPPELI apud FRASSIE & PERROT, *Art. Cit.*, 1991, p.545.

³¹ *Ibid.*, p. 545.

³² HILL, C. A., *Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*. Tradução e Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.62.

diferentes dos outros lugares, menos vanguardistas e ainda de caráter separatista³³.

O entrelaçamento entre o movimento escravista e feminista nos Estados Unidos pode-se medir através do Primeiro Congresso antiescravista feminino, realizado em New York, em 1837, que no mesmo ano houve uma grande ronda em numerosas cidades dos Estados Unidos contra o sistema escravista. Dentre estas conferencistas há de se destacar as irmãs Grimké, Angelina e Sarah, que tomaram a palavra diante de um auditório numeroso, de homens e mulheres, e denunciavam o regime conferido aos negros³⁴.

No ano de 1838, Sarah Grimké publicou as suas *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*, que foi o primeiro manifesto do feminismo protestante contemporâneo. Para Sarah, a Bíblia não ensina a desigualdade entre os homens e as mulheres, sendo criados com os mesmos direitos e deveres. Em seguida, faz uma crítica da citação bíblica do Gn 3, 16 “multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás a luz a filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará”, freqüentemente utilizado para ressaltar a relação de dominação sexual, e que, para a autora, era uma simples previsão do que iria acontecer devido ao pecado original e não uma ordem iminente de Deus, como justificativa da predominância masculina³⁵.

Outro momento crucial na relação entre a política e a religião, nos Estados Unidos, foi à famosa Convenção do “direito das mulheres” de *Seneca Falls* em New York, em 1848, uma resolução exigia o fim do monopólio masculino da pregação do alto de um púlpito. Durante muito tempo, estas reivindicações se chocaram contra fortes oposições, uma vez que, segundo as autoridades eclesiásticas, não existia qualquer passagem do Antigo Testamento e do Novo Testamento que permitisse pensar que Deus queria que as mulheres exercessem funções de ministério religioso³⁶.

Com isso, um grande passo na crítica, durante o século XIX, acerca dessa “legitimidade masculina” em exercer as funções importantes no ministério religioso e,

³³BEATTIE, T., *New Catholic Feminism: Theology and Theory*. London and New York: Routledge, 2006, pp. 339-350.

³⁴BAUBÉROT apud FRASSIE & PERROT, *Art. Cit.*, 1991, p. 248.

³⁵CEPLAIR, L., (edited) *The Public years of Sarah and Angeline Grimké: Selected Writings 1835-1839*. New York: Columbia University, 1989, p. 129.

³⁶SENTILLES, S., *Op. Cit.*, 2009, pp. 123-128.

também, sobre uma releitura da Bíblia foi dado por Elizabeth Cady Stanton. Segundo Luise Schottroff, teóloga e feminista alemã, o projeto de Elizabeth Cady Stanton (*Ver Figura 2*) parecia para os círculos oficiais da Igreja e de uma parte dos movimentos organizados de mulheres como uma obra satânica ou como um sectarismo prejudicial aos esforços de emancipação³⁷.

Contudo, o projeto *The Women's Bible* comprovou-se, com efeito, muito impopular por suas implicações políticas. Não só algumas *suffragettes* argumentaram que o projeto era desnecessário, como também, a Associação Americana de Sufrágio da Mulher rejeitou-o formalmente como um erro político³⁸. Na introdução da obra, Cady Stanton comenta: “there are some who write us that our work is a useless expenditure of force”³⁹.

A postura de Elizabeth Cady Stanton foi também um ponto importante, para a impopularidade do *The Woman's Bible*. Ela se recusou a participar de um encontro de oração de sufragistas que principiou com o cântico que dizia: *Guia-nos, ó Grande Jeová*. O motivo estava no fato que para Cady Stanton, Jeová nunca fez parte do movimento sufragista⁴⁰, com isso, ressalta a importância do Antigo Testamento: “from the inauguration of the movement for woman's emancipation the Bible has been used to hold her in the ‘divinely ordained sphere’ prescribed in the Old and New Testaments”⁴¹.

É unânime entre as teólogas que história da teologia feminista foi marcada pela publicação da obra *The Women's Bible* (*Ver figura 3*), de Elisabeth Cady Stanton, com mais de setenta anos, e mais trinta colaboradoras; e está relacionada, também, ao surgimento do primeiro movimento feminista dos Estados Unidos, em especial, entre as mulheres

³⁷SCHOTTROFF, L., SCHROER, S. & WACKER, M.-T., *Exegese Feminista: Resultados de Pesquisas Bíblicas a Partir da Perspectiva de Mulheres*. Tradução Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

³⁸FIORENZA, E. S., *Em Memória Dela: As Origens Cristãs A Partir da Mulher*. Tradução de João Rezende. São Paulo: Editora Paulus, 1992, p.31.

³⁹STANTON, E. C., *Op. Cit.*, 1898, p. XII. Minha tradução: “Há alguns que nos escreve que o nosso trabalho é um emprego desnecessário de força”.

⁴⁰C.f. WELTER, B. “Something Remains to Dare: Introduction to the Women's Bible”. In: STANTON, E. C. org., *The Original Attack on the Bible: The Woman's Bible*. New York: European Publishing Cia, 1898, p. 212.

⁴¹STANTON, E. C., *Op. Cit.*, 1898, p. IX. Minha Tradução: “Desde a inauguração do movimento para a Emancipação da Mulher, a Bíblia foi usada para manter-se na ‘esfera divinamente ordenada’, prescrita no Velho e no Novo Testamento”.

envolvidas com a causa abolicionista, bem como à “Primeira Convenção Americana para os Direitos da Mulher”, realizada em 1854, na Filadélfia, Estados Unidos, quando foi aventada a possibilidade e a necessidade de as mulheres interpretarem a Bíblia por si mesma.

Foi contra essa noção de “ordenação divina”, que o projeto iniciado por Elizabeth Cady Stanton pretendia fazer, ao selecionar várias exegetas e teólogas de várias partes do mundo, - em especial a anglo-saxã e a escandinava - uma revisão da Bíblia que coligasse e interpretasse todas as afirmações referentes às mulheres na Bíblia. Ao longo da introdução da obra *The Woman's Bible*, vislumbram-se três argumentos pelos quais Elizabeth Cady Stanton afirma que a interpretação da Bíblia é fundamental:

1. No decorrer da História a Bíblia foi usada como um instrumento de sujeição da mulher e um empecilho para a sua emancipação;
2. Não somente os homens, mas, sobretudo as mulheres são os crentes mais fiéis na Bíblia conforme a palavra de Deus. Não somente para os homens, mas também para as mulheres, a Bíblia tem uma autoridade numinosa;
3. Nenhuma reforma é possível numa área da sociedade, se ela não for promovida, também em outras áreas. Não se pode reformar a lei e outras instituições culturais sem reformar também a religião bíblica que reivindica a Bíblia como Escritura Sagrada (*Ver Anexo I*).

A edição da *Woman's Bible* de Elizabeth Cady Stanton, logo na introdução da obra, radicaliza com sua perspectiva hermenêutica, que desdobrou e recolocou o argumento apologético das *suffragettes*, de que a mensagem da Bíblia estava obstruída pelas traduções e interpretações do homem. Sua crítica era exatamente que a Bíblia não é apenas entendida equivocadamente ou mal-interpretada, mas que ela pode ser usada na luta política contra o voto das mulheres. A exegeta católica Elisabeth Schüssler Fiorenza considera que as razões políticas levantadas por Elizabeth Cady Stanton, em favor de uma interpretação feminista

corretiva, continuam válidas até hoje⁴². Tanto que os capítulos iniciais da obra de Elisabeth S. Fiorenza fazem um balanço da influência arrebatadora na maioria das pesquisas e estudos atuais.

*Uma vez que ela queria saber quais eram os ensinamentos “reais” da Bíblia, a Bíblia da Mulher assumiu a forma de um comentário científico sobre as passagens bíblicas que falam da mulher. Esta abordagem exegetico-tópico dominou e ainda domina a pesquisa acadêmica e a discussão popular de a ‘mulher na Bíblia’.*⁴³

A estrutura da *Woman's Bible* segue a ordem dos escritos bíblicos. No entanto, esses não são comentados sequencialmente, contudo, são avaliados por uma narração sumária (como por exemplo, o livro de Rute), ou estudadas por meio de seções (como por exemplo, o Pentateuco e o Evangelho de Mateus). A seleção é orientada, por um lado, pelas passagens usadas nos Estados Unidos para legitimar a desigualdade de mulheres diante da Lei, com isso, se explica a importância que as participantes do Projeto atribuem ao Pentateuco na obra. Segundo Luise Schottroff, na obra: *Exegese Feminista – Resultados de pesquisas bíblicas A Partir da Perspectiva de Mulheres*, para Elizabeth Cady Stanton “significava principalmente mobilizar a razão iluminada contra a palavra de homens da Bíblia, historicamente limitada, e, dessa maneira, promover a discussão pública sobre a igualdade das mulheres”⁴⁴.

A *The Woman's Bible* como foi impopular, não teve um impacto esperado, pois ficou desaparecido, segundo Luise Schottroff, do público depois da publicação⁴⁵. Para a teóloga brasileira Ivone Gebara, o projeto *The Women's Bible* foi tão impopular que não tiveram seguidoras, de imediato, e acarretou um grande ônus para a idealizadora Elizabeth

⁴² FIORENZA, E. S., *Op. Cit.*, 1992, p. 43.

⁴³ *Ibid.*, p. 50

⁴⁴ SCHOTTROFF, L., *Op. Cit.*, 2008, p.14.

⁴⁵ *Ibid.*, p.15

Cady Stanton, terminando os seus dias na solidão e na impopularidade⁴⁶. Contudo, somente a partir da década de 1970 que o projeto *The Women's Bible*, se tornou viável, principalmente, com um novo contexto que foram desenvolvendo no movimento das mulheres⁴⁷.

A contribuição do projeto de Elizabeth Cady Stanton foi importante, posteriormente, para muitas biblistas feministas que olham para os textos bíblicos sob uma ótica diferenciada. De acordo com Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Cady Stanton tinha uma visão radical das Escrituras, vendo-a como um produto do sexismo⁴⁸.

A proposta *The Women's Bible* culminou no nascimento do que se chamou de hermenêutica feminista da Bíblia, ou seja, uma leitura e interpretação dos textos partindo das mulheres e, com isso, o texto bíblico passa a ser analisado a partir do seu meio cultural e os seus limites pode ainda inspirar comportamentos⁴⁹.

1.3.Os Novos Paradigmas Epistemológicos Feministas e o Entrelaçamento com a Teologia Feminista.

Foi o feminismo chamado de *second wave feminism*, segunda onda do feminismo, emergido depois da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), onde se priorizou as lutas pelo direito ao corpo, à sexualidade, ao prazer, e contra o patriarcado – entendido como o poder dos homens na subordinação das mulheres⁵⁰. Deveu-se, justamente, à *second wave feminism* que a categoria de gênero foi desenvolvida e criada, como tributária das lutas do feminismo e do movimento de mulheres.

⁴⁶GEBARA, I., *O Que é Teologia Feminista?* São Paulo: Editora Brasiliense, 2007, p.17.

⁴⁷Ibid., p. 18-19.

⁴⁸RUETHER, R. R. “The Emergence of Christian Feminist Theology”. In: PARSONS, S. F. (edited) *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. UK: Cambridge University Press, 2006, p. 06.

⁴⁹Idem, pp. 06-07; Fiorenza, *Op. Cit.*, 1992, p.58.

⁵⁰Ver: DELPHY, Christine., “Patriarcat (Théories du)”. In: HIRATA, Helena et alii. (org.). *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris: PUF, 2000.

Essa “segunda onda” foi fortemente influenciada pela publicação de um trabalho que foi a base para esse movimento feminista pós-Segunda Guerra Mundial, *Le Deuxième Sexe*, em 1949. Teve tão grande repercussão não somente na França, mas como em outras partes do mundo que para Michelle Perrot, a análise feita por Simone de Beauvoir contribuiu para a contestação radical da idéia de uma natureza feminina, - *ninguém nasce mulher, tornar-se mulher* – abrindo caminho para a idéia de gênero⁵¹. Simone de Beauvoir atribui ao capitalismo uma cultura misógina, no conjunto da sociedade e nas religiões. Da mesma forma que muitas outras feministas socialistas, a autora propõe como alternativa o projeto socialista, de inspiração marxista, para tornar homens e mulheres co-produtores, agentes socioeconômicos iguais⁵². Adota a concepção sartriana de sujeito humano inteiro, responsável por seu projeto histórico existencial e pelo projeto da humanidade. Além dessa crítica à ontologia da natureza humana, Simone de Beauvoir, também fez sérias críticas à imagem de Deus, formulada pelo catolicismo, como reflexo das relações entre homens e mulheres na sociedade:

*Os emissários de Deus sobre a terra: o papa, os bispos cujo anel beijamos, o padre que reza a missa, que prega, diante de quem nos ajoelhamos no segredo do confessionário, são homens. Para uma menina piedosa, as relações com o pai eterno são análogas às que ela entretém com o pai terrestre; como se desenvolve no plano imaginário, ela conhece mesmo uma demissão mais total. A religião católica, entre outras, exerce sobre ela uma influência extremamente perturbadora*⁵³.

A importância do *Deuxième Sexe* centrou-se por ter sido o texto base de várias feministas estadunidenses em 1960, influenciando, insofismavelmente, a americana Betty Friedan, em *The Feminine Mystique*, que denunciou a mistificação da identidade feminina que mantém as *housewives* num estado de imaturidade social, ao relegá-las à esfera do

⁵¹ PERROT, M., *Op. Cit.*, 1995, p. 211.

⁵² BEAUVOIR, S., *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. Tomo I. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1956, p. 307-310.

⁵³ *Ibid.*, p. 316.

privado⁵⁴. O problema da identidade e da condição das mulheres decorrentes dessa mistificação passava do individual para o coletivo; e nenhuma mudança em profundidade seria possível, segundo Friedan, se não atravessassem as tradições religiosas, como, aliás, já haviam denunciado antes dela, no século XIX, Sarah Moore Grimké, em *Letters on The Equality of the Sexes and the Condition of Women*, e Elizabeth Cady Stanton, em *The Women's Bible*. Betty Friedan foi uma das fundadoras do *National Organization of Women* (NOW), em 1966.

No meio acadêmico teológico, *Le Deuxième Sexe*, influenciou, também, o trabalho de outra estadunidense, Mary Daly na obra: *The Church and The Second Sex*, de 1969. Esta obra se centra numa denúncia às instituições eclesiais católicas romanas, criticando-as por serem patriarcais e prejudicarem a socialização das mulheres⁵⁵. A autora acusa o ensino teológico de ser restrito ao homem, concebendo o masculino como exemplar da humanidade e, por consequência, das representações de Deus⁵⁶. Sublinha a distorção cristológica que faz da masculinidade de Cristo um dado de revelação, para confirmar a aptidão do tipo humano masculino e representá-lo publicamente como “*cabeça da Igreja*”, nas celebrações sacramentais públicas da Eucaristia⁵⁷. No entanto, mesmo que a autora tenha feito um trabalho que aponta o anacronismo sociocultural e o abuso de poder que essa tradição entretém, e realizado um deslocamento hermenêutico na sua leitura da tradição cristã, ela acreditou que o acontecimento do Concílio do Vaticano II (1962-1965) possibilitaria a reforma da instituição católica romana em todos os espaços⁵⁸.

Além da influência de Simone de Beauvoir foram trabalhadas categorias para compreender como se articulou a dominação e submissão feminina. Portanto, a denominada *hermenêutica da suspeita*, são conceitos heurísticos adotados no final dos anos de 1960 e, sobretudo, no início dos anos de 1970, como pontos articuladores entre os métodos e as teorias.

⁵⁴ LARSCH, C., *Woman and the common life: Love, marriage and feminism*. Edited for Elisabeth Lasch-Quinn. New York: W. W. Norton, 1997, p.57.

⁵⁵ DALY, M., *The Church and the Second Sex*. New York: Harper & Row, 1975, p. 124.

⁵⁶ Ibidem, p. 34.

⁵⁷ Ibid., p. 40.

⁵⁸ Ibid., p. 79.

A *hermenêutica da suspeita*, utilizada no final da década de 1960, é um suporte teórico que articula três conceitos principais: *patriarcado*, *androcentrismo* e *sexismo*. Para definir cada uma dessas categorias, alguns trabalhos foram de suma importância nesse período: como o de Kate Millet, *Sexual Politics* (1969), que caracterizou o *patriarcado* como um sistema sociopolítico e religioso que, endemicamente, oprime a mulher. A autora explana que a opressão feminina é algo de cunho político, já que a vivência pessoal das mulheres é política, e a política regida pelos homens é pessoal, o privado é público e vice-versa. Ademais, todo sistema religioso é estruturado em torno das relações sexuais, que são relações de poder⁵⁹.

Outro trabalho importante foi o de Shulamith Firestone, em *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, publicado em 1970, aponta um traço da ordem patriarcal como outro nível da opressão das mulheres, o da dependência com respeito as “regras culturais fixadas pelos homens e que, - como uma super-barragem – só deixam lugar para o ponto de vista masculino”⁶⁰. Shulamith Firestone, Segundo Adriana Piscitelli, representou uma das principais pensadoras do feminismo radical e liberal da década de 1970, que tinha como principal característica uma proposta de liberar as mulheres e derrotar o que consideravam como patriarcado⁶¹. Ela se utilizou da categoria denominada de *androcentrismo* que, no entanto estava já em uso desde o início do século XX. Um pioneiro da sociologia americana, Lester Frank Ward (1843-1913), teria talvez criado esse termo no seu livro *Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society* (1903). Eis o que ele entende por teoria androcêntrica:

The androcentric theory is the view that the male sex is primary and the female secondary in the organic scheme, that all things center, as it were, about the male, and that the female, though necessary in carrying out the scheme, is only the means of continuing the life of the globe, but is

⁵⁹ MILLET, K., *Política Sexual*. Tradução de Alice Sampaio, Gisela da Conceição e Manuela Torres. Lisboa: Dom Quixote, 1974, pp. 35-74.

⁶⁰ FIRESTONE, S., *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. 1972, p.201.

⁶¹ PISCITELLI, A., *Art. Cit.*, 2002, p. 37.

*otherwise an unimportant accessory, and incidental factor in the general result*⁶².

Essa teoria, que ele julga predominante tanto no saber como nas instituições sociais, ele opõe outra, que qualifica de *ginocêntrica*, que admite a superioridade natural da mulher⁶³. O trabalho de Lester Frank Ward foi crucial para Shulamith Firestone, pois ao chamar a atenção para o *androcentrismo*, foi na categoria do *sexismo*; que a autora desenvolveu e adotou sistematicamente⁶⁴. A autora entende por sexismo como um comportamento de discriminação negativa e sistemática em relação a qualquer pessoa, baseados no sexo; a teoria androcêntrica, que posiciona o homem como exemplar para a humanidade, é ensejo para o sexismo⁶⁵. Essa teoria de Shulamith Firestone, em *The Dialect of Sex*, tinha como meta que não houvesse, somente, a eliminação do privilégio do homem, mas a eliminação da própria distinção sexual⁶⁶.

A emergência da categoria “mulheres” como uma identidade política, contra a opressão que sofriam pela cultura patriarcal, ficou, também, entrelaçada com a emergência de uma história das mulheres; visto que era acompanhada por uma análise que atribuída à opressão das mulheres e sua falta de visibilidade histórica e à tendenciosidade masculina.

Segundo Michel de Certeau, na obra: *Cultura no Plural*, a história das mulheres traz à luz as questões de domínio e de objetividade sobre as quais as normas disciplinares são edificadas. A solicitação, supostamente modesta, de que a história seja suplementada com

⁶²WARD, L. F., *Pure Sociology: A treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society*. New York: Macmillan, 1925, p. 292. Minha tradução: “a teoria androcêntrica é o ponto de vista segundo o qual o sexo masculino é essencial e o sexo feminino secundário no plano orgânico, que tudo está centrado, por assim dizer, no macho, e que a fêmea, embora necessária à realização do plano, é apenas o meio de perpetuar a vida do globo; não é mais do que um acessório sem importância e um elemento contingente no resultado geral”.

⁶³ Idem.

⁶⁴ FIRESTONE, S., *Op. Cit.*, 1972, pp. 34-35

⁶⁵ A palavra *sexismo* e seu composto tiveram sua aparição nos textos de teólogas em 1974, por ocasião de uma conferência ecumênica realizada em Berlim, que reuniu, em consulta, 170 mulheres de diversas igrejas e regiões do mundo, em torno da questão do sexismo nas Igrejas e na sociedade. C.f.: BAM, B., *Sexism in the 1970s: Discrimination Against Women*. A Report of a World Council of Churches Consultation West Berlin 1974, Genebra, World Council of Churches (WCC), 150 p.

⁶⁶ FIRESTONE, S., *Op. Cit.*, 1972, p.34.

informação sobre as mulheres sugere, não apenas que a história como está incompleta, mas também que o domínio que os historiadores têm do passado é necessariamente parcial⁶⁷.

À medida que todo esse aparato crítico foi utilizado e desenvolvido em alguns trabalhos, durante a década de 1970, outra categoria se revelou como um método útil de análise: a de *gênero*. A responsável por inaugurar essa categoria, adotada em vários estudos feministas, de diversas áreas, a partir de 1980, foi Simone de Beauvoir, quando, em 1949, através da afirmação que se tornou célebre – “*não se nasce mulher, torna-se mulher*” – denunciou o gênero *feminino* como efeito mais cultural que biológico.

Para Judith Grant, na obra: *Fundamental Feminism, Contesting the Core Concepts of Feminist Theory*, a categoria “mulher” tem raízes na idéia do feminismo radical segundo a qual, para além de questões de classe e nação, as mulheres são oprimidas pelo fato de serem mulheres, pela sua *womanhood*⁶⁸. Como descrito acima, neste início do movimento feminista de *second wave*, a palavra gênero não estava presente, contudo a categoria usada na época era mulher - esta pensada em contraposição à palavra homem, considerada universal.

Foi na década de 1980 que a ‘história das mulheres’ apareceu como um campo definível, como se percebe, por exemplo, pela referência que a historiadora Joan Wallach Scott faz ao gênero como categoria útil de análise, que por si só rejeita uma oposição binária e os saberes tradicionalistas⁶⁹. Segundo Joan W. Scott, a conexão entre a história das mulheres e a política é ao mesmo tempo óbvia e complexa, pois os relatos se situam na origem do campo na década de 1960, e numa crítica epistemológica que a autora faz, quando as ativistas feministas reivindicaram uma história que estabelecesse heroínas, provas da atuação das mulheres, e, também explicações acadêmicas acerca das suas lutas, orientando para uma atividade política⁷⁰.

⁶⁷CERTEAU, M., *Cultura no Plural*. Tradução de Enid Abreu Dobranszky. Campinas, SP: Papirus, 2004, pp. 217-218.

⁶⁸GRANT, J. *Fundamental Feminism: Contesting The Core Concepts Of Feminist Theory*. New York: Routledge, 1993.

⁶⁹SCOTT, J. W., *Gênero, uma categoria útil de análise histórica*. In Revista Educação e Realidade. Porto Alegre: UFRGS, v.20,n.2,1990, p.13.

⁷⁰SCOTT, J. W., “História das Mulheres”. In: BURKE, P., *A Escrita da História: Novas Perspectivas*.

O conceito gênero foi um rompimento definitivo com a política e propiciou a este campo conseguir o seu próprio espaço, pois gênero é um termo neutro e desprovido de propósito ideológico⁷¹. Na atualidade é comum opor os “*estudos sobre a mulher*” aos “*estudos de gênero*”. Essa diferenciação iniciou-se no espaço anglo-saxão com o intuito de findar a confusão entre os estudos de “gênero” e da “mulher”; todavia, as duas situações são compreensíveis quando se pensa na história do pensamento feminista⁷².

Mas, até mesmo a questão de gênero foi repensada. No final da década de 1970 era corrente a diferenciação entre sexo e gênero. Para a antropóloga estadunidense, Judith Shapiro, foi definida da seguinte forma:

Sexo e gênero são úteis para a análise uma vez que contrastam um conjunto de fatos biológicos com um conjunto de fatos culturais. Sendo escrupulosa em meu uso dos termos, utilizaria o termo “sexo” apenas para falar da diferença biológica entre macho e fêmea, e “gênero” quando me referisse às construções sociais, culturais, psicológicas que impõem sobre essas diferenças biológicas. Gênero designa um conjunto de categorias às quais outorgamos a mesma etiqueta porque elas têm alguma conexão com diferenças sexuais. Estas categorias, no entanto, são convencionais ou arbitrarias⁷³.

Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Unesp, 1992, p.64.

⁷¹Ibid., p. 65.

⁷²Foi com um artigo de 1975 de Gayle Rubin, *The Traffic in Woman: Notes on the “Political Economy of Sex”*, que o termo *gender* começou a difundir-se com uma força inusitada. Entretanto, esse termo já era aplicado à diferença sexual pela primeira vez em linhas de pesquisa desenvolvidas por psicólogos estadunidenses. C.f.: RUBIN, G., “The Traffic in Woman: Notes on the “Political Economy of Sex”_In.: NICHOLSON, L., *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. New York: Routledge, 1997, pp. 356-380.

O termo identidade de gênero foi introduzido pelo psicanalista Robert Stoller, no Congresso Psicanalítico de Estocolmo em 1963. Em 1968, Robert Stoller, publicou a obra: *Sex and Gender*, em que empregou a palavra *gender* como o sentido de separação entre em relação ao sexo. Neste livro, Robert Stoller, estava discutindo sobre o tratamento de pessoas consideradas “intersexos e transexuais”, tratava de intervenções cirúrgicas para adaptar a anatomia genital (considerada por ele como sexo) com sua identidade sexual escolhida (considerada como sexo). C.f.: STOLLER, R. J., *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity*. London: H. Karnac Ltd, 1984, p. 23.

⁷³SHAPIRO, J. “Anthropology and the study of gender”. In: *Soundings, an interdisciplinary journal*, 64, nº4:446-465.

A distinção sexo/gênero, expressa nessa citação, remete à história intelectual feminista dos últimos trinta anos, constituindo o debate que sobre o conceito de gênero na virada da década de 1990 até a atualidade. A teoria feminista das últimas décadas moveu-se além de ambas, a crítica liberal feminista do sexismo e a crítica estrutural das teorias patriarcais que prevaleceram nos anos de 1970. Entretanto, as teorias feministas pós-modernas nos anos de 1990 se focaram na crítica da linguagem, os quais afirmavam a confiabilidade nos modelos universais para representar ambos os sexos nos termos que eram apropriados para os homens⁷⁴.

A postura de autoras que discutem atualmente o conceito de gênero é extremamente variada; por isso, minha intenção é, apenas, alçar algumas questões que me parecem significativas e pertinentes; centrar-me-ei nos escritos de alguns autores contemporâneos que trabalham no âmbito de horizontes disciplinares diversos. Contudo, o ponto crucial nessa nova abordagem consiste na mudança de paradigma dentro da crítica feminista, como ficou conhecido como a nova onda do movimento feminista, saindo de um 'feminismo radical' que tomava o sexismo e as mulheres como seus objetos de análise, em direção a uma investigação crítica da teoria feminista por ocultar sua masculinidade. A categoria de gênero, como abordado anteriormente, amplia as opções e os sentidos numa multiplicidade de significados, tomando como nevrálgico à compreensão dos engendramentos implicados nos conceitos, preocupando-se com as distinções em espaços e tempos históricos⁷⁵.

Nessa nova perspectiva, a figura da mulher, como categoria universalizante e com um papel determinado na sociedade, na cultura e na política, passa por um redimensionamento e por uma historicização, a partir do momento em que se concebe a identidade não mais como algo fixo e estagnado, mas construído com base em experiências vividas. E a inserção da categoria de gênero, colocando a mulher como um sujeito histórico pensável, não gerou apenas um estudo suplementar, que estabelece uma distância significativa entre a determinação lingüística do passado e a nossa própria terminologia⁷⁶,

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ BUTLER, J. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 23-35.

⁷⁶ SCOTT, J. W., *Op. Cit.*, 1990, p. 19.

mas contribuiu substancialmente para tornar as mulheres, no caso as representações, visíveis e participativas.

Nesse sentido, as décadas de 1980 e 1990, a crítica de cunho pós-estruturalistas⁷⁷, deram um novo realce ao movimento feminino e um suporte teórico nas áreas das ciências humanas. Pois, juntamente com a categoria de gênero, outra contribuição teórico-metodológica importante foi a perpetrada pelo filósofo francês Michel Foucault, ao trabalhar com uma história genealógica, ou seja, com as rupturas e descontinuidades que marcam as formações discursivas e informam as práticas sociais, mais do que com as linhas da continuidade, que impedem a percepção das diferentes temporalidades dos acontecimentos⁷⁸. Michel Foucault estava preocupado em questionar e desestabilizar as formas autoritárias do pensamento moderno, fundado em oposições binárias e na construção de seu 'regime de verdades'⁷⁹. Refrearei-me, por ora, na importância de Michel Foucault como uma virada epistemológica e metodológica nas ciências humanas, pois foi extensa a sua contribuição; contudo, no decorrer da tese, haverá momento em que o posicionarei, estrategicamente, para mostrar a sua aplicabilidade e *insights* nesta pesquisa histórica.

⁷⁷Existe uma notória diferença entre pós-estruturalismo e pós-modernidade. O primeiro, advém do estruturalismo, é uma forma particular de um gênero teórico ou teorização social, que não se confunde nem pelo nome, com o modernismo, pois dá privilégio a noção de estrutura e na análise teórica a estrutura é uma característica das relações entre o fenômeno e o objeto não se tratando de elemento nem de um e nem de outro (fenômeno e objeto).

São representantes de primeira geração do pós-estruturalismo Michel Foucault e Derrida. Na segunda geração dos pós-estruturalistas encontramos Gilles Deleuze, Félix Guatarri, Julia Kristeva e Jacques Lacan. O pós-estruturalismo é muitas vezes confundido com o pós-modernismo, o que se trata de um grande equívoco porque o pós-estruturalismo não se trata de uma época histórica, mas sim de um sistema teórico ou uma sistematização teórica. Desse modo limita-se a uma sistematização teórica sobre as regras de linguagem e significação. Já o pós-modernismo abrange um campo bem mais amplo. O pós-estruturalismo, embora não se trate de uma época histórica, representa uma continuação no tempo, e também uma transformação e transição do paradigma do estruturalismo. O pós-modernismo é pois uma resposta filosófica ao estado que se diz científico. C.f.: DOSSE, F., *História do Estruturalismo: O campo do Signo (1945-1966)*. Vol. 1. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Ensaio/Unicamp, 1993; *História do Estruturalismo: O Canto do Cisne – De 1967 até os nossos dias*. Vol. 2. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Ensaio/Unicamp, 1994.

⁷⁸Ver FOUCAULT, M., *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 14ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

⁷⁹FOUCAULT, M., *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005, p. 11.

Outro trabalho importante, que vigora atualmente entre teóricas feministas e que foi influenciado por Michel Foucault, foi da filósofa estadunidense Judith Butler, na obra: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, discuti a distinção entre sexo/gênero questionando suas raízes epistemológicas⁸⁰. Desenvolvendo uma discussão crítica sobre os modos de operação das relações binárias – gênero/sexo, homens/mulheres, sujeito/outro – a autora confronta as conceitualizações que pensam as identidades como fixas. A autora considera necessário refletir, de maneira crítica, sobre os meios através dos quais sexo e gênero passaram, a ser considerados como 'dados'⁸¹. Com esse objetivo a autora propõe uma pesquisa genealógica que, ao mostrar como foi construída a dualidade sexual, como diversos discursos científicos produziram essa dualidade discursivamente, desafie o caráter imutável do sexo⁸².

A autora parte do reconhecimento de que gênero se intersecta com diversas modalidades de identidades constituídas discursivamente – raciais, de classe, étnicas, sexuais, etc. - motivo que torna impossível separar *gênero* das intersecções políticas e culturais nas quais é produzido e sustentado⁸³. A autora afirma, também, que o gênero não se constitui de modo coerente ou consistente em diversos contextos históricos. A análise de Judith Butler centra-se basicamente neste último aspecto mostrando que através dos exemplos de diferentes momentos de “culturas ocidentais” que as incoerências possibilitam perceber a fluidez do gênero⁸⁴.

Ao abordar de forma rápida e selecionar a autora Judith Butler para caracterizar essa mudança epistemológica no movimento feminista nestes últimos anos, tive como pretensão aludir com a radicalização dos esforços em eliminar qualquer naturalização na conceitualização da diferença sexual, pensando gênero não de maneira identitária, como se posicionou os primeiros teóricos que utilizaram a categoria de gênero. Com isso, várias

⁸⁰ BUTLER, J., *Op. Cit.*, 2003, p. 12.

⁸¹ Ibid., p. 15.

⁸² Idem.

⁸³ Ibid., pp. 23-27.

⁸⁴ Ibid., p. 37.

teóricas na atualidade, com críticas pós-estruturalistas, compreendem que a crítica tem que se centrar na questão identitária, ou seja, nas estruturas⁸⁵.

Esses estudos, também denominados de desconstrutivistas, direcionaram para a produção de estudos sobre a masculinidade e aos estudos *queer*⁸⁶. Nesse sentido, atualmente, a distinção entre estudos sobre as mulheres e gênero é tão latente, que tanto nos países da Europa, nos Estados Unidos e no Canadá, ter a diferenciação acentuada entre *gender studies*, estudos sobre masculinidades e feminilidades, e *women's studies*, que abriga livros feministas.

Outro ponto que gostaria de ressaltar, sobre essa diferenciação entre estudos feministas e estudos de gênero, consiste numa cisão clara que provocou, por parte das feministas, reações negativas sobre as formulações desconstrutivistas. Pois, essa cisão assinala a incompatibilidade entre essas abordagens e a prática política feminista - “*gênero sem mulheres?*”⁸⁷ -, mostram questionamentos à “despolitização” da pesquisa acadêmica e um acirramento nas tensões entre produção teórica e mobilização política. Portanto, acredito que a partir dessa questão torna-se interessante observar o posicionamento da teologia feminista, em especial a desenvolvida por Elisabeth Schüssler Fiorenza.

Todo esse percurso, que os métodos feministas e os novos paradigmas filosóficos atrelados aos estudos teológicos empreenderam nas últimas décadas, ampliou a compreensão da participação feminina no movimento cristão e, conseqüentemente, a desconstrução de saberes tidos como tradicionais.

Com isso, se percebe que, durante os anos de 1970, tais estudos demonstraram uma solidariedade no seu objetivo de luta contra uma religião de dominância masculina. Contudo, foram na década de 1980 que por tentativas de reconstrução no domínio do saber, observam-se diversas abordagens críticas e construtivas tão complexas quanto os lugares de pesquisas e de fala das pesquisadoras, como as suas posições de intelectuais e de crentes em

⁸⁵ Ibid., p. 125.

⁸⁶ Termo utilizado no Brasil como estudos de gays e lésbicas. Uma das grandes influenciadoras a esses estudos sobre masculinidade se deveu à obra de Judith Butler.

⁸⁷ BUTLER, J., *Op. Cit.*, 2003, p. 09.

relação ao religioso, assim como às suas situações sociais, culturais e étnicas. Judith Plaskow e Carol Christ descrevem, deste modo, a divisão que se operou:

*The work of women of color and other minority women has made very clear that the continuing existence of racism, hetero sexism, class oppression, imperialism, and anti-semitism within feminism theory and practice raises serious question about whether all feminists share a common vision*⁸⁸

Antes da utilização dessa categoria no meio teológico, um trabalho que se destacou como polêmico e pioneiro foi o da já citada biblista protestante Elizabeth Cady Stanton, ao publicar *The Women's Bible*, que enfatizava a não-neutralidade da Bíblia como um entrave à libertação da mulher e justificativa da inferioridade desta perante os homens. Ao 'resgatar' a participação feminina na Bíblia, a autora foi alvo de oposição, não somente de fundamentalistas, mas de *suffragettes*⁸⁹. No entanto, ela e suas colaboradoras abriram caminho para um processo de caráter interpretativo que amadureceu vertiginosamente, durante o século XX, juntamente com a ascensão do movimento feminista, que levou, em torno dos anos de 1960, à elaboração da teologia feminista.

Todo esse percurso descrito anteriormente, sobre os paradigmas feministas e a influência desta na ciência da religião durante o século XX, torna-se essencial na observação dos debates sobre sexualidades, identidades, subjetividades e moralidade, no espaço eclesial católico, no período pós-Concílio do Vaticano II, entre grupos antagônicos que se firmaram através de discursos legitimadores. A partir da análise desses debates, tem-se a pretensão em abordar como as Epístolas Paulinas foram utilizadas com o intuito de legitimar os discursos.

⁸⁸ Minha Tradução: Os trabalhos das mulheres de cor e das mulheres de outras minorias demonstraram muito bem que a persistência do racismo, do heterossexismo, do classismo, do imperialismo e do anti-semitismo no seio da teoria e da prática feministas levanta sérias questões quanto, a saber, se todas as feministas partilham uma visão comum. CHRIST, C. & PLASKOW, J., *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper & Row, 1979, p. 287.

⁸⁹ FIORENZA, E., *Op. Cit.*, 1992, p.31.

1.4.O Concílio do Vaticano II e os discursos sobre a Ordenação feminina entre a Cúria Eclesial Católica e teólogas Feministas.

O grande legado do Papa João XXIII foi o Concílio Ecumênico do Vaticano II, que depois coube ao seu sucessor, o Papa Paulo VI, findar. O Concílio teve uma grande importância na História da Igreja, pois durante quatro anos (1962-1965) cerca de mais de dois mil bispos advindos de várias partes do mundo, e não quase exclusivamente da Europa como acontecia nos Concílios anteriores, discutiram os problemas fundamentais acerca da fé, da Igreja e de sua relação com o mundo moderno. O resultado foi que depois desse Concílio decorreram várias consequências profundas. A doutrina começou a ser revista e questionada, como a noção de pecado, inferno, anjos, milagres, santos, obrigatoriedade da missa e idioma nas missas, passando a ser discutidos com uma liberdade maior⁹⁰.

Quando os trabalhos terminaram, os textos do Concílio compreendiam dezesseis documentos, sendo quatro Constituições, três declarações e nove decretos⁹¹. Dentre desses documentos dois são fundamentais – o *Lumen Gentium*⁹² (*Ver Anexo II*), constituição sobre a Igreja, e o *Gaudium et Spes*⁹³, a constituição da Igreja no Mundo Moderno. Contudo, ao analisarmos os vários textos oficiais do Concílio do Vaticano II, não encontraremos nada de ‘revolucionário’, mas o espírito e a própria característica desse Concílio foi diferente. Pois, a Igreja Católica pós-conciliar entraria em plena ebulição a partir da ação de católicos progressistas.

Tanto que um proeminente teólogo jesuíta alemão, Karl Rahner, professor de Joseph Ratzinger, resumiu o que foi o Concílio:

⁹⁰ ALBERIGO, G. (org.) *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida e revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 393-441.

⁹¹ Todo o texto do Concílio traduzido em português encontra-se em *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1987. E, também, no site www.vatican.va.

⁹² *Documentos do Concílio do Vaticano II*. Organização geral e Cotejo com os textos originais de Lourenço da Costa. São Paulo: Paulus, 2007, pp. 101-197.

⁹³ *Ibid.*, pp. 539-661.

Reforma litúrgica; o diálogo com o ecumênico, a ordem permanente dos diáconos; o Colégio Episcopal em ação conjunta e eficiente; a reforma prometida da Cúria Romana; a elaboração do Código de Direito Canônico dentro do espírito conciliar; a renovação dos seminários e da vida sacerdotal; a atualização dos religiosos dentro do espírito de fidelidade à vocação religiosa e à nova exigência dos tempos; a permissão aos leigos de exercerem o múnus que o Concílio lhes atribui e deles exige; o apostolado bíblico que permite o encontro dos Homens de hoje com a revelação viva de Deus; as missões; a liberdade religiosa; a Igreja dos pobres finalmente realizados⁹⁴.

Durante o Concílio se travou uma batalha entre bispos renovadores, progressistas, em especial, bispos franceses, holandeses e alemães que desejavam reformas na Igreja, facilitando o ecumenismo e tornando-a mais adaptada ao mundo contemporâneo; enquanto o outro grupo, que se baseava na Cúria Romana e no Santo Ofício, no momento ainda não era a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, que era contrário a qualquer reforma de mudanças⁹⁵. Torna-se latente a divisão dentro da própria Igreja, como observou o cardeal Garrone, o secretário geral do Concílio do Vaticano II:

Entre os motivos aparentes de inquietação existem: a exploração partidária do Concílio; opiniões que tomaram freios nos dentes; a ruptura da tradição e, finalmente, a conversão para o mundo que parece inverter a corrente evangélica... O Concílio é visto como uma arena... a tal ponto que se constrói uma 'teologia de direita' – ortodoxa pura e simples para uns, para outros integrismo absoluto; e uma 'teologia de esquerda' – qualificada aqui como progressista, considera além como simples fidelidade ao progresso da revelação⁹⁶.

⁹⁴ RAHNER, K., *Vaticano II – Um Começo de Renovação*. São Paulo: Herder, 1966, p.26.

⁹⁵ MADRIGAL, S., *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: Tras las huellas del Concilio*. Santander: Presencia Teologica, 2006, pp. 25-38.

⁹⁶ CARDEAL GARRONE, *O Concílio, Orientações*. Lisboa: Edições Paulistas, 1968, p.18.

Essa característica dos grupos durante o Concílio calçou uma grande marca dentro da Igreja e dos debates públicos posteriores. A ebulição das idéias pós-conciliares, principalmente partidos da ala progressista que queria reformas, fomentou vários debates, como no caso da Igreja da América Latina com a Teologia da Libertação e, também, acerca da inserção da mulher no sacerdócio e na liturgia católica. Tanto que, para a teóloga feminista católica Rosemary R. Ruether a consequência do Concílio do Vaticano II, foi:

*The emergence of Catholic women as equal participants in feminist theology reflects another conjunction of movements in the mid-1960s, namely the Second Vatican Council and the eager reception of Vatican II reform among a wing of American Catholics. Progressive Catholic nuns adopted a feminist critique of the church and applied it to the renewal of their religious communities*⁹⁷ [grifo meu].

Logo após o término do Concílio Vaticano II, em 1965, na Europa e nos Estados Unidos, as católicas passaram a reivindicar seus direitos também dentro da Igreja católica⁹⁸. Como foi apontada acima, Mary Daly, no período católica, ao escrever a sua obra: *The Church and Sex Second*, publicado em 1968, criticava a exclusão das mulheres do ministério pastoral dentro da Igreja Católica e propôs mudanças radicais para a situação das mulheres⁹⁹. Concomitante, a esses debates, entre as décadas de final de 1960 e início de 1970 viam-se várias Revoluções Estudantis, tanto na China, França e na América Latina; contestação Anti-Guerra do Vietnã, tanto nos Estados Unidos; o Movimento Feminista, se organizando e desenvolvendo modelos de explicação para a submissão feminina; a força do Movimento Negro nos Estados Unidos, o *Black Power*, entre muitos outros movimentos de

⁹⁷Minha tradução: “O surgimento de mulheres católicas como participantes iguais na teologia feminista reflete outra conjunção de movimentos na metade da década de 1960, a saber, o Segundo Concílio do Vaticano e a recepção ávida de reformas Vaticano II de uma ala de católicos americanos. Freiras católicas progressivas adotaram uma crítica feminista da igreja e o aplicou à renovação de suas comunidades religiosas”. RUETHER, R. R. “The Emergence of Christian Feminist Theology”. In: PARSONS, S. F. (edited) *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. New York: Cambridge University Press, 2002, pp. 07-08.

⁹⁸ SENTILLES, S., *Op. Cit.*, 2009, p. 08; BEATTIE, T., *Op. Cit.*, 2006, p. 13.

⁹⁹ DALY, M., *Op. Cit.*, 1975, p. 37.

contestação étnica, social e sexual, ou seja, movimentos contra-culturais.

A Igreja não estava alheia a essas questões macro-históricas, e o Papa Paulo VI, observando que tanto a sua autoridade e a própria ortodoxia de fé estavam ameaçadas, abandonou, em grande parte, a posição de mediador entre as duas correntes para tomar uma posição clara, ou seja, a defesa da estabilidade da Igreja enquanto instituição de seu sistema de autoridade hierárquica, e do caráter absoluto de sua doutrina e moral, nos termos em que foram transmitidos pelas **Escrituras** e pela **Tradição**¹⁰⁰.

Dentro desse quadro, descrito acima, que se devem compreender as várias Encíclicas de Paulo VI que reforçam valores morais direcionados à família e à unidade eclesial; algumas destas são importantes para compreendermos os pontificados posteriores, como de João Paulo II e de Bento XVI. Encíclicas como: a *Sacerdotalis Coelibatus*¹⁰¹, que reafirma o celibato sacerdotal, a *Humanae Vitae*¹⁰², que proíbe o uso da pílula anticoncepcional, e a *Ecclesia sum*, que reforça a unidade da Igreja¹⁰³, reafirmam a postura

¹⁰⁰ Ibid., p. 15; DALY, M., *Beyond God the Father – Toward a Philosophy of Women's Liberation*. With an Original Reintroduction by the Author. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1992, p. 27.

¹⁰¹“Os nossos caríssimos sacerdotes têm o direito e o dever de encontrar em vós, veneráveis irmãos no Episcopado, auxílio valiosíssimo e insubstituível para a observância mais fácil e mais feliz dos deveres assumidos. Fostes vós que os aceitastes e destinastes ao sacerdócio, vós quem lhes impôs as mãos sobre as cabeças, convosco estão aparentados pela honra do sacerdócio e pela virtude do Sacramento da Ordem, representam-vos na comunidade dos fiéis, estão unidos a vós, com magnanimidade e confiança, tomando sobre si, na medida do seu grau, os vossos encargos e a vossa solicitude. Escolhendo o celibato, eles seguiram o exemplo dos Prelados do Oriente e do Ocidente, em vigor desde a antiguidade. E este é novo motivo de comunhão entre o Bispo e o sacerdote, e deve ser fator propício para essa comunhão ser vivida mais intimamente”. *Encíclica Papal decretada em 24 de junho de 1964*.

¹⁰² A doutrina da Igreja sobre a regulação dos nascimentos, que promulga a lei divina, parecerá, aos olhos de muitos, de difícil, ou mesmo de impossível atuação. Certamente que, como todas as realidades grandiosas e benéficas, ela exige um empenho sério e muitos esforços individuais, familiares e sociais. *Encíclica de sua santidade o Papa Paulo VI sobre a Regulação da Natalidade. De 25 de julho de 1968*.

¹⁰³“Este desejo de que as relações interiores da Igreja se caracterizem pelo tom próprio do diálogo, entre membros de um corpo cujo princípio constitutivo é a caridade, não dispensa da prática da virtude da obediência, quando a ordem que tem de haver em toda a sociedade bem unida, e sobretudo a constituição hierárquica da Igreja reclamam, por um lado, a função própria da autoridade, e, por outro, a submissão. A autoridade da Igreja é instituição de Cristo, representa-O, é transmissora autorizada da sua palavra e da sua caridade pastoral. Deste modo, a obediência procede do motivo de fé, torna-se escola de humildade evangélica, associa o obediente à sabedoria, à unidade, à educação e à caridade que regem o corpo eclesial, e confere, a quem se conforma com ela, o mérito da imitação de Cristo: "feito obediente até a morte" (Fl 2,8). Por obediência, expressa em forma de diálogo, entendemos, portanto, o exercício da autoridade, bem penetrado da convicção de tratar-se de um serviço e ministério da verdade e da caridade; e entendemos também a observância das normas canônicas e a reverência ao governo do superior legítimo, ambas com prontidão e serenidade, como convém a filhos livres e afetuosos. O espírito de independência, de crítica e rebelião concorda mal com o amor que anima a solidariedade, a concórdia e a

da Igreja frente a alguns questionamentos atuais sobre a sexualidade.

É dentro deste quadro de crise e cisão que Paulo VI faz um pronunciamento, na Catedral de São João de Latrão, durante a missa de quinta-feira santa em 1969:

*Como pode ser uma Igreja, que é um povo unido, quando um fermento praticamente de cisma a divide e subdivide, rompe-a em grupos ligados, mais que nada, a uma autonomia basicamente egoísta e arbitrária, disfarçada de pluralismo cristão ou liberdade de consciência?*¹⁰⁴

A postura de Paulo VI depois do Concílio do Vaticano II, foi desanimador para algumas feministas e teólogas, tanto que, como no caso, Mary Daly, ao publicar *Beyond God the Father*, em 1970, despede-se do catolicismo porque julga a religião católica demasiado sexista e autoritária, sem possibilidade de recuperação¹⁰⁵. A autora faz a seguinte argumentação sobre Paulo VI:

*In the early 1970s the Roman Church launched all-out warfare against the international movement to repeal anti-abortion laws. In 1972, Pope VI assumed his place as Champion of “true women’s liberation”, asserting that this does not lie in “formalistic of that specific thing in the feminine personality – the vocation of a woman to become a mother”*¹⁰⁶.

paz na Igreja. Esse espírito transforma facilmente o diálogo em discussão, rixa ou desavença: coisa desagradabilíssima, com que infelizmente sempre se deve contar. Por isso nos acautelava o Apóstolo São Paulo: “Não haja entre vós divisões” (1Cor 1,10) . *Carta Encíclica promulgada em 6 de agosto de 1964.*

¹⁰⁴ Citado em A Tribuna, 04/04/1969.

¹⁰⁵ DALY, M., *Op. Cit.*, 1992, pp. 17-23.

¹⁰⁶ Ibid., p. 3. Minha tradução: “No começo de 1970 a Igreja Romana iniciou uma guerra contra o movimento internacional para repelir leis anti-aborto. Em 1972, Paulo VI assumiu seu lugar como campeão da ‘verdadeira liberação da mulher’, afirmando que não é mentira a ‘igualdade formalista e materialista com outro sexo, mas no reconhecimento da especificidade na personalidade feminina – a vocação da mulher para tornar-se uma mãe”.

Como Mary Daly, um número significativo de teólogas decide deixar o cristianismo, chamando-se a si mesmo “pós-cristãs”. Continuam como teólogas, enfocando diversos eixos temáticos, como o corpo, as questões relativas à sexualidade reprodutiva ou à divindade feminina¹⁰⁷. A crítica ao Deus masculino tem sido uma tônica nas obras teológicas feministas de católicas que tentam dessacralizar a hierarquia masculina da Igreja. É famosa a afirmação de Mary Daly: “If God is man, man is God”¹⁰⁸. A postura de Mary Daly coadunava com a crítica feminista do momento, como de Simone de Beauvoir e da *hermenêutica da suspeita*.

Em 1975, ocorreu em Paris o Primeiro Congresso de Religiosas e pesquisadoras que debatiam sobre a Participação da Mulher na Igreja Católica, tanto que uma das mesas mais polêmicas foi sobre o Problema da Ordenação Feminina na Igreja Católica e a validade desta. Na mesa se encontravam a teóloga Elisabeth S. Fiorenza, ex-aluna de Joseph Ratzinger, que debateria com a filósofa francesa Luce Irigaray, acerca da noção de Igualdade versus diferença sexual¹⁰⁹.

Contudo em janeiro de 1977, o Vaticano publicou a declaração do *Inter Insigniores (Ver Anexo III)*, que condenava a questão acerca da admissão de mulheres ao sacerdócio ministerial, provavelmente em resposta, tanto à ordenação de sacerdotisas na Igreja Anglicana, como um movimento pela ordenação na Igreja Católica dos Estados Unidos. Paulo VI, escreve uma Carta para o Bispo de Canteburry, fazendo a seguinte declaração à William Croggan, bispo sobre a ordenação feminina (*Ver Anexo IV*):

Vostra Grazia è naturalmente ben al corrente della posizione della Chiesa Cattolica su questa materia. Essa sostiene che non è ammissibile ordinare donne al sacerdozio, per ragioni veramente fondamentali. Queste ragioni comprendono: l'esempio, registrato nelle Sacre Scritture, di Cristo che scelse i suoi Apostoli soltanto fra gli uomini; la pratica costante della Chiesa, che ha imitato Cristo nello scegliere soltanto degli uomini; e il

¹⁰⁷ SENTILLES, S., *Op. Cit.*, 2006, p.37.

¹⁰⁸ Ibid., p. 19. Minha tradução : “Se Deus é homem, o homem é Deus”.

¹⁰⁹ BEATTIE, T., *Op. Cit.*, 2006, p. 70.

*suo vivente magistero che ha coerentemente stabilito che l'esclusione delle donne dal sacerdozio è in armonia con il piano di Dio per la sua Chiesa*¹¹⁰.

Em seguida, contra a declaração da *Inter Insigniores* dois estudiosos católicos Arlene e Leonard Swidler, convidaram quarenta e quatro ativistas católicos, estudiosos e teólogos para responderem à questão sobre a não admissão das mulheres ao sacerdócio, na obra: *Women Priests – A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, em 1977. O ponto axiomático deste ensaio foi à crítica ao argumento católico de que a ordenação feminina seria denegada porque os doze apóstolos eram homens¹¹¹.

Outra obra que surge no início da década de 1980 e de extrema influencia no meio teológico foi de Elisabeth Schüssler Fiorenza, o pioneiro, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, segue a mesma proposta de Elizabeth Cady Stanton ao apresentar os problemas exegéticos e hermenêuticos relativos à reconstituição feminista das tradições cristãs. A autora argumenta que a sua obra têm dois objetivos:

As indagações deste livro têm dois objetivos: buscam reconstruir a história cristã primitiva como história de mulheres, no sentido de não apenas restituir as histórias de mulheres à história cristã primitiva, mas também para requerer que se entenda essa história como história de mulheres e varões. Faço-o não só como historiadora feminista, mas também como teóloga feminista. A Bíblia não é mera coleção de escritos,

¹¹⁰ Minha tradução: “Sua Santidade é, naturalmente, ciente da posição da Igreja Católica sobre o assunto. Ela argumenta que não é admissível ordenar a mulher ao sacerdócio, por razões verdadeiramente fundamentais. Estas razões compreendem: o exemplo, registrado na Sagrada Escritura, de Cristo que escolheu seus apóstolos só dentre os homens, e a prática constante da Igreja, que imitou Cristo ao escolher apenas homens, e seu magistério vivo, o qual coerentemente elaborado que a exclusão das mulheres do sacerdócio está em harmonia com o plano de Deus para a Sua Igreja”. Carta de 30 de Março de 1976, entre Paulo VI e F. W. Croggan.

¹¹¹ C.f. SWADLER, Arlene e Leonard (editors) *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. New York: Paulist Press, 1977.

*mas é também Escritura Sagrada, evangelho, para os cristãos de hoje. Todavia, enquanto as histórias e a história das mulheres dos primórdios do cristianismo primitivo não forem concebidos teologicamente como parte integrante da proclamação do evangelho, continuarão a serem opressivos para as mulheres os textos bíblicos e as tradições formuladas e decodificadas por varões [grifo meu]*¹¹².

A proposta de uma 'reconstrução dos primórdios do cristianismo' tem uma função política delineada, ao inserir a história das mulheres como parte integrante e essencial do cristianismo. A mudança de foco, segundo a autora, não contribuiria para que ocorressem mudanças reais, pois não vislumbrava uma humanidade integrada nas suas dimensões históricas, sociopolíticas e religiosas. Propõe, então, um novo modelo de interpretação para as ciências bíblicas, que consiste numa oposição dialética entre a afirmação e o início de práticas igualitárias e a manutenção de práticas patriarcais refletidas no Novo Testamento¹¹³. Para isso, a autora, alude aos problemas das fontes:

*A raridade da menção das mulheres nas fontes refletiria, assim, adequadamente a história real de sua atividade na Igreja Primitiva. Mas semelhante pressuposição negligencia as intuições da crítica das formas, crítica das fontes e crítica da redação, que apontaram para o fato de que os escritos primitivos cristãos não são absolutamente transcrições factuais objetivas, mas escritos pastoralmente empenhados. Os autores cristãos primitivos selecionaram, redigiram e reformularam suas fontes e materiais redacionais com referência as suas intenções teológicas e objetivos práticos*¹¹⁴.

Em suma, a proposta de Elisabeth Fiorenza se coaduna com a da *suffragette*

¹¹² FIORENZA, E. S., *Op.Cit.*, 1992, p.11.

¹¹³ *Ibid.*, p.130.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 74-75.

Elisabeth Cady Stanton no século XIX de que as Escrituras têm uma função política. Diferentemente de Elizabeth Cady Stanton, em que a Bíblia era utilizada como a origem da desigualdade legal entre os sexos; para Elisabeth S. Fiorenza a Bíblia poderia ser utilizada para justificar a igualdade na missão cristã das mulheres e até libertá-las¹¹⁵. Tanto que, para Stanton, o Pentateuco representa a base da Lei norte-americana, quanto que para Elisabeth S. Fiorenza as epístolas autênticas paulinas, como aos Gálatas e Romanos, demonstram a equiparidade sexual que existia nas comunidades cristãs primitivas e, também, evidencia a quebra na concepção da incontestabilidade do saber religioso e teológico tradicional, demonstrando sua incompletude, quanto ao conteúdo e ao método¹¹⁶.

Contudo, uma crítica acirrada à metodologia de Elisabeth S. Fiorenza – já se confrontaram no Congresso para a Ordenação feminina em 1975 - se deveu à psicanalista e filósofa Luce Irigaray - no artigo: *Égales a qui?* De 1987 -, que na edição francesa de *In Memory of Her*, contestou a noção de igualdade e sustentou que a diferença feminina deveria ser divinizada. E, Irigaray argumenta da seguinte forma a questão sobre o sacerdócio feminino:

*Como prioridade, não o igual acesso ao sacerdócio e sim, antes igual quinhão da divindade. Isto significa que aquilo que eu vejo como manifestação de libertação sexual é Deus feito casal: Homem e mulher, e não simplesmente Deus feito homem*¹¹⁷.

A diferença metodológica era tão latente entre as duas pesquisadoras, que Elisabeth S. Fiorenza respondeu com a seguinte argumentação na obra: *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, que reforça sua postura e todo o seu debate político, ao elaborar a sua compreensão de *ekklesia*, que deu origem à sua proposta de

¹¹⁵ Ibid., pp.11, 239-241.

¹¹⁶ Ibid., pp.238-282.

¹¹⁷ IRIGARAY, L. “Egales a qui?” Critique 43 (1987): 420-437.

*Discipulado de Iguais*¹¹⁸:

Por exemplo, num exame crítico da edição francesa do meu livro, In Memory of Her, a psicanalista Luce Irigaray (sic), cujo trabalho muito deve a dois pensadores, dois homens, Jacques Derrida e Jacques Lacan [grifo meu], pergunta: “Igual a Quem?” Uma vez que ela pouco aprecia um método de reconstrução sócio-histórico, conjectura que compartilho da opinião daquelas feministas européias que acham que a igualdade no local do trabalho e na ciência lhes garantirá suficiente status como subordinadas [...]

*É óbvio que Irigaray (sic) e eu utilizamos dois tipos de discursos e de quadros de referência intelectual: o discurso de Irigaray (sic) busca “divinizar” a diferença sexual, se bem que “uma diversidade radical funcionaria em seus próprios termos, além do mundo do falo”, ao passo que meu próprio discurso busca desmistificar as interpretações teológicas e culturais de femininidade e masculinidade, as quais dualistas, heterossexistas e essencialistas, como ofuscações ideológicas das estruturas multi apaziguadoras da dominação patriarcal*¹¹⁹

Ao considerarmos, acima, a resposta dada por Elisabeth S. Fiorenza a Luce Irigaray, o que se observa é a diferenciação, também, de um feminismo cultural, ou seja, o feminismo igualitário e liberal, no caso anglo-americano de Fiorenza; e um feminismo da diferença e francês, calcado em autores pós-estruturalistas, como Jacques Derrida e até mesmo Michel Foucault, de Luce Irigaray. Com isso, pode-se entender a postura de Elisabeth S. Fiorenza, nos seus últimos escritos na não adesão às teorias pós-estruturalistas sobre gênero, pois ainda a autora utiliza como instrumental teórico a *hermenêutica da suspeita*, como prática política.

¹¹⁸ FIORENZA, E. S. *Discipulado de Iguais: Uma ekklesia-logia Feminista Crítica da Libertação*. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995, p.19.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.18.

A proposta metodológica de Elisabeth Schüssler Fiorenza não foi empreendida nos estudos somente sobre o cristianismo, mas também sobre outras religiosidades, como o Judaísmo, com Judith Plaskow – *Jewish Memory from a Feminist Perspective*; o islamismo, com El Saadawi – *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*; e, na exploração de outras tradições religiosas antigas e novas, com Carol Christ – *Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess*¹²⁰.

Entretanto, a importância da obra de Elisabeth Schülsser Fiorenza reside na ênfase de uma teologia que se propõe reconstruir o movimento cristão primitivo, como uma *ekklèsia* de mulheres, um discipulado de iguais, que se une à proposta de movimentos como WOW – *Women's Ordination Worldwide* – que luta para a inserção da mulher no espaço litúrgico de qualquer designação religiosa cristã (Ver Figuras 4 e 5). Tanto que em 2005, trinta anos depois da Primeira Conferência em 1975, foi convidada para ministrar a palestra de abertura da *Conference International Ordination Women*, em Ottawa, com o título: *We are Church – A Kindon of Priests*.

The expression "ekklèsia of wo/men" must not be misunderstood as meaning a church of wo/men that is exclusive of men. Rather, the notion of the "ekklèsia of wo/men" is a contradiction in terms. Qualifying "ekklèsia" with "wo/men," seeks to lift into consciousness that church, society, and religion are still governed by elite powerful men who have excluded wo/men and other servant-peoples for centuries. "Ekklesia of wo/men" seeks to communicate a vision that connects struggles for a more democratic and just church with global, societal and political democratic movements for justice, freedom, and equality. These movements have emerged again and again throughout the centuries because of the disparity between the professed vision of radical democratic equality and the actual reality of domination and subordination in society and church. This is because neither the Protestant reformation nor the French or the American democratic revolutions fought for wo/men to become fully

¹²⁰ PARSONS, J., *Op. Cit.*, 2002, p. 332.

*empowered decision-making citizens in church and society*¹²¹ (Ver Anexo V).

A metodologia de Elisabeth S. Fiorenza foi crucial, como aludido acima, para os movimentos que almejavam a ordenação e, também, para uma crítica do saber religioso; concomitante a isso, o movimento feminista como uma organização estruturada se radicalizou durante a década de 1960, questionando a representação tradicional de feminino, como mulher, mãe, esposa e filha.

Em contrapartida, o espaço eclesial católico depois da década de 1970, durante a década de 1980 e o início do século XX, e do Pontificado de João Paulo II, pulularam encíclicas e documentos que se preocupam em reforçar, para legitimar, um tipo de mulher para os tempos modernos. Com isso, é de suma importância deter-mo-nos em algumas encíclicas e Cartas apostólicas que debatem sobre a representação de mulher almejada pela Igreja, para que compreendamos o discurso inserido para justificar a não-ordenação. De imediato, foi na carta apostólica a *Mulieris dignitatem*¹²² que se encontram, pela primeira vez, escritas por um papa, afirmações sobre as relações entre mulheres e homens. João Paulo II fala da igualdade essencial e da reciprocidade entre estes, expressando o seu pesar pelo papel da Igreja na desfiguração da mulher e proclamando a responsabilidade igual do homem e da mulher na construção da História (Ver Anexo IX).

¹²¹ Minha tradução: “A expressão “assembléia de mulheres” não deve ser entendida mal como significado uma igreja de mulheres que é exclusivo de homens. Antes, a noção de “assembléia de mulheres” é uma contradição em termos. “Igreja” elimina as mulheres, procura levantar em consciência essa igreja, a sociedade, e religião ainda é governado por elite de homens poderosos que excluíram mulheres e outras servas durante séculos. “Assembléias de mulheres procura comunicarem uma visão que liga lutas para uma igreja mais democrática e justa globalmente, com movimentos sociais e políticos democráticos para justiça, liberdade, e igualdade. Estes movimentos emergiram repetidas vezes por todos os séculos por causa da disparidade entre a visão professada de igualdade democrática radical e a realidade real de dominação e subordinação na sociedade e a igreja. Isto é porque nem a Reforma Protestante ou as revoluções francesas e democráticas americanas lutaram para as mulheres se tornarem cidadãs de decisão plenamente autorizadas na igreja e a sociedade”. Este trecho está disponibilizado no site do Congresso: <http://www.womenpriests.org/wow/fiorenza.asp>. Ver os demais textos desse encontro em ANEXOS VI,VII,VIII.

¹²² JOAO PAULO II, *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*, 15 de agosto de 1988.

Nos nossos dias a questão dos “direitos da mulher” tem adquirido um novo significado no amplo contexto dos direitos da pessoa humana. Iluminando este programa, constantemente declarado e de várias maneiras recordado, a mensagem bíblica e evangélica guarda a verdade sobre a “unidade” dos “dois”, isto é, sobre a dignidade e a vocação que resultam da diversidade específica e originalidade pessoal do homem e da mulher. Por isso, também a justa oposição da mulher face àquilo que exprimem as palavras bíblicas: “ele te dominará” (Gên 3, 16) não pode sob pretexto algum conduzir à “masculinização” das mulheres. A mulher—em nome da libertação do “domínio” do homem—não pode tender à apropriação das características masculinas, contra a sua própria “originalidade” feminina[grifo meu]. Existe o temor fundado de que por este caminho a mulher não se “realizará”, mas poderia, ao invés, deformar e perder aquilo que constitui a sua riqueza essencial. Trata-se de uma riqueza imensa. Na descrição bíblica, a exclamação do primeiro homem à vista da mulher criada é uma exclamação de admiração e de encanto, que atravessa toda a história do homem sobre a terra¹²³.

Não obstante, são claras nas palavras do papa uma representação do feminino; para ele, o mistério da mulher é de ser “virgem, mãe e esposa”; é “o esposo quem ama, a esposa é amada, ela é quem recebe o amor, para depois ser capaz de amar também”. Como nos informa o artigo 17 da 5ª parte

Devemos agora dirigir a nossa meditação para a virgindade e a maternidade, duas dimensões particulares na realização da personalidade feminina. A luz do Evangelho, elas adquirem a plenitude do seu sentido e valor em Maria, que como Virgem se tornou Mãe do filho de Deus. Estas duas dimensões da vocação feminina encontraram-se nela e conjugaram-se de modo tão excepcional que, sem se excluírem, se completaram admiravelmente. A descrição da Anunciação no Evangelho

¹²³ Ibid., artigo 15, pp. 30-31.

de Lucas indica claramente que isso parecia impossível à Virgem de Nazaré¹²⁴.

O homem continua a ser visto como o protótipo da humanidade. Em seguida, João Paulo II, se utiliza da Carta aos Efésios, em especial o capítulo 5, para reforçar a diferenciação entre o homem e a mulher, e a submissão feminina:

O autor da Carta aos Efésios não vê contradição alguma entre uma exortação formulada dessa maneira e a constatação de que “as mulheres sejam submissas aos maridos como ao Senhor, porque o marido é a cabeça da mulher” (5, 22-23). O autor sabe que esta impostação, tão profundamente arraigada nos costumes e na tradição religiosa do tempo, deve ser entendida e atuada de um modo novo: como uma “submissão recíproca no temor de Cristo” (cf. Ef 5, 21); tanto mais que o marido é dito “cabeça” da mulher como Cristo é cabeça da Igreja; e ele o é para se entregar “a si mesmo por ela” (Ef 5, 25) e se entregar a si mesmo por ela é dar até a própria vida. Mas, enquanto na relação Cristo-Igreja a submissão é só da parte da Igreja, na relação marido-mulher a “submissão” não é unilateral, mas recíproca¹²⁵!

Em seguida, faz a seguinte observação, em que há uma unidade entre a submissão feminina e a unidade da Igreja.

A passagem já citada da Carta aos Efésios (5, 21-33), na qual a relação entre Cristo e a Igreja é apresentada como vínculo entre o Esposo e a Esposa, faz referência também à instituição do matrimônio segundo as palavras do Livro do Gênesis (cf. 2, 24). Ela une a verdade sobre o

¹²⁴ Ibid., p. 34.

¹²⁵ Ibid., p. 70.

*matrimônio como sacramento primordial com a criação do homem e da mulher à imagem e semelhança de Deus (cf. Gên 1, 27; 5, 1). Graças ao significativo confronto presente na Carta aos Efésios, adquire plena clareza aquilo que decide da dignidade da mulher, quer aos olhos de Deus, Criador e Redentor, quer aos olhos do homem: do homem e da mulher*¹²⁶.

São dois os principais textos que vedam o acesso das mulheres à ordenação. O primeiro é de Paulo VI, *Inter insigniores*, de 1977. O único argumento que o mesmo evoca para negar o sacerdócio à mulher é que: “A Igreja nunca o fez”. Porém, o texto mais importante promulgado por um Papa foi escrito em maio de 1994.

João Paulo II lançou uma carta apostólica, com o nome de *Ordinatio Sacerdotalis*, em que o tema acerca da ordenação foi dado como encerrado e inquestionável, a partir de argumentações de caráter teológico, sendo sintetizadas em três pontos:

1. A missão sacerdotal foi dada por Jesus aos homens, na qual ele os definiu como apóstolos;
2. A necessidade da valorização de uma tradição de tempos longínquos da qual a Igreja é Guardiã;
3. Como consequência do item anterior, se torna irrevogável o ministério sacerdotal à mulher (*Ver Anexo X*).

Com isso, o texto finaliza da seguinte forma a declaração:

¹²⁶ Ibid., p. 80.

Embora a doutrina sobre a ordenação sacerdotal que deve reservar-se somente aos homens, se mantenha na Tradição constante e universal da Igreja e seja firmemente ensinada pelo Magistério nos documentos mais recentes, todavia atualmente em diversos lugares continua-se a retê-la como discutível, ou atribuí-se um valor meramente disciplinar à decisão da Igreja de não admitir as mulheres à ordenação sacerdotal.

Portanto, para que seja excluída qualquer dúvida em assunto da máxima importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude de confirmar os irmãos, declaro que a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitivamente por todos os fiéis da Igreja.

Alguns meses depois, em 1995, surge uma nota da Congregação para a Doutrina da Fé, assinada pelo então cardeal Joseph Ratzinger, ao esclarecer a natureza da *Ordinatio sacerdotalis*. Tratava-se de uma doutrina que implicava a infalibilidade do magistério e exigia, portanto, um assentimento definitivo. De uma regra que se acreditava meramente disciplinar e histórica, fazia-se uma doutrina de fé.

No decorrer da *Ordinatio Sacerdotalis* faz menção a outros documentos como a Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988), quando reforça uma antropologia feminina representada na figura de Maria; à Constituição Dogmática do Concílio do Vaticano II, o *Lumen Gentium* e ao decreto de Paulo VI, o *Presbyterorum Ordinis*¹²⁷, na questão sobre a seleção dos apóstolos como doze homens; e, ainda, se utiliza do *Inter Insigniores*, declaração do Paulo VI, para marca a presença da mulher na Igreja como mãe, mártires, virgens, viúvas e santas, como testemunhas de fé. É um documento curto, contudo, denso e complexo. Pois, foi

a primeira vez na Igreja Católica, que um Papa, deixa claro que a não-participação feminina ao sacerdócio se deve à questão do sexo dos apóstolos.

¹²⁷ Documentos do Concílio do Vaticano II (1962-1965), pp. 491-538.

O teólogo católico Raymond Brown enfatiza que a Igreja Católica parte do ensinamento de que as suas origens e seu ministério hierárquico se encontram nos textos neotestamentários, mais especificamente, na disposição do próprio Jesus com seus apóstolos. De acordo com o autor, os Concílios de Trento e do Vaticano II desejaram afirmar que o ministério tripartido de bispo, presbítero e diácono em sua forma exata poderia ser rastreado no Novo Testamento, em especial, porque a cúria católica pretende manter uma continuidade legítima e factual com as origens da Igreja na comunidade dos seguidores de Jesus¹²⁸.

Em 1998, publica-se uma Carta Apostólica para a defesa da fé, *Ad tuendam fidem*; e, em 2001, a *Liturgiam authenticam*. Na última encíclica de João Paulo II sobre a Eucaristia, *Ecclesia de Eucharistia*, de 2003, é fortemente sublinhado o seu sentido sacrificial e, conseqüentemente, a sua incompatibilidade com a vocação da mulher, que segundo esta é dar a vida e não derramar o sangue¹²⁹. Além disso, a encíclica define com mais precisão o sentido da expressão *in persona Christi*: significa mais que “em nome” e “em lugar de Cristo” – é identificação, uma identificação específica. Dado que Cristo é homem e, portanto, não poderia ser reconhecido numa mulher. Portanto, a imagem e representação de Humanidade são descritas como masculinas.

Desse modo, apesar das prescrições romanas acerca do tema da ordenação sacerdotal feminina não estava encerrado, tanto que em maio de 2004, Joseph Ratzinger, no momento prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, divulga uma carta com o nome de *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a Colaboração do Homem e da Mulher na Igreja e no Mundo*, faz uma crítica à posição da mulher e às teorias feministas argumentando:

Perita em humanidade, a Igreja está sempre interessada por tudo o que diz respeito ao homem e à mulher. Nestes últimos tempos, tem-se refletido

¹²⁸ BROWN, R., *Priest and Bishop: Biblical Reflections*. New York: Paulist Press, 1970, pp.97-105.

¹²⁹ Para melhores detalhes acerca dessa conferência e outra realizada em 2005, Ottawa, existe um site disponível com um Grupo de Mulheres, principalmente com as palestras na íntegra de teólogas como Elizabeth S. Fiorenza, Rosemary Ruether e muitas outras. Site: www.woc.org.

muito sobre a dignidade da mulher, sobre os seus direitos e deveres nos diversos âmbitos da comunidade civil e eclesial. Havendo contribuído para o aprofundamento desta temática fundamental, sobretudo com o ensinamento de João Paulo II, a Igreja sente-se hoje interpelada por algumas correntes de pensamento, cujas teses muitas vezes não coincidem com as finalidades genuínas da promoção da mulher (Ver Anexo XI)¹³⁰.

Em seguida, o documento faz duras críticas às ondas feministas durante o século XX e, principalmente, à categoria de gênero, afirmando que são “*tendências perniciosas*” que provocam confusão, em que o seu principal revés mais imediato e nefasto se centra na estrutura da família. Depois o documento argumenta da seguinte forma:

Muitas são as conseqüências de uma tal perspectiva. Antes de mais nada, consolida-se a idéia de que a libertação da mulher comporta uma crítica à Sagrada Escritura, que transmitiria uma concepção patriarcal de Deus, alimentada por uma cultura essencialmente machista. Em segundo lugar, semelhante tendência consideraria sem importância e sem influência o facto de o Filho de Deus ter assumido a natureza humana na forma masculina¹³¹.

Essa carta é dividida em quatro partes¹³²:

¹³⁰ Retirado do site: WWW.vatican.va. Capítulo 02, artigo 08.

¹³¹ Capítulo 03, artigo 01.

¹³² Declaração feita pelo atual Prefeito, Cardeal Willian Cardinale Levada da *Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé*, promulgada em 19 de dezembro de 2007. “A Congregação para a Doutrina da Fé, a fim de tutelar a natureza e a validade do sacramento da ordem, em força da especial faculdade que lhe foi conferida pela Suprema Autoridade da Igreja (cfr. cân. 30 do Código de Direito Canônico), na Sessão Ordinária do dia 19 de dezembro 2007, decretou: Salva a prescrição do cân. 1378 do Código de Direito Canônico, seja aquele que tenha tentado conferir a ordem sagrada a uma mulher, seja a própria mulher que tenha tentado receber a ordem sagrada, incorrem na excomunhão latae sententiae reservada à Sé Apostólica. Porém se aquele que tenha tentado conferir a ordem sagrada a uma mulher ou a mulher

1. O problema: As novas tendências na abordagem do tema da mulher;
2. Os dados fundamentais de uma antropologia bíblica: Utiliza-se do Gênesis, do Novo Testamento como forma de uma essência feminina;
3. A Atualidade dos valores femininos na vida da sociedade: faz uma crítica às feministas afirmando que a função da mulher é ser protegida e realizar atividades orientadas para o outro;
4. A atualidade dos valores femininos na vida da Igreja: A imagem que se utiliza é a de Maria, mãe.

Ao retornarmos a análise da carta escrita por Joseph Ratzinger, aparecem dois pontos importantes que foram abordados ao definir o que são essas tendências: *teoria feminista e gênero*. E, além disso, têm destaque as cartas em que João Paulo II ressaltava a natureza feminina e participação desta na Igreja. O documento formulado por Joseph Ratzinger há a seguinte afirmação:

Uma segunda tendência emerge no sulco da primeira. Para evitar qualquer supremacia de um ou de outro sexo, tende-se a eliminar as suas diferenças, considerando-as simples efeitos de um condicionamento histórico-cultural. Neste nivelamento, a diferença corpórea, chamada gênero, é sublinhada ao máximo e considerada primária. O obscurecimento da diferença ou dualidade dos sexos é grávido de enormes conseqüências a diversos níveis. Uma tal antropologia, que entendia favorecer perspectivas igualitárias para a mulher, libertando-a de todo o determinismo biológico acabou, de fato, por inspirar ideologias que promovem, por exemplo, o questionamento da família, por sua índole

que tenha tentado receber a ordem sagrada fôr um fiel sujeito ao Código dos Cânones das Igrejas Orientais, salva a prescrição do cân. 1443 deste mesmo Código seja punido com excomunhão maior, cuja remissão também é reservada à Sé Apostólica (cfr. cân. 1423 do Código dos Cânones das Igrejas Orientais)”.

*natural bi-parental, ou seja, composta de pai e mãe, a equiparação da homossexualidade à heterossexualidade, um novo modelo de sexualidade polimórfica*¹³³ [grifo meu].

A crítica da Igreja frente às perspectivas lançadas pelo feminismo torna-se latente numa questão fundamental aos discursos que associavam exclusivamente ao corpóreo; a separação hierárquica entre corpo e alma. Questionar a sexualidade, como afirma o trecho acima, seria questionar a própria estrutura da família, a base da Igreja, e também uma consequência negativa a *uma sexualidade polimórfica*.

A noção de uma sexualidade polimórfica, de alguma maneira, transgride uma forma de antropologia feminina amparada pela Igreja que se remete à figura de Maria, como afirma o documento no seguinte trecho:

*Olhar para Maria e imitá-la não significa, todavia, voltar a Igreja à passividade inspirada numa concepção superada de feminilidade, e condená-la a uma vulnerabilidade perigosa, num mundo em que o que conta é, sobretudo, o domínio do poder... Muito longe de conferir uma identidade fundada sobre um modelo contingente de feminilidade, a referência à Maria, com as suas disposições de escuta e acolhimento*¹³⁴.

Assim, como nas demais encíclicas e Cartas Papais do Pontificado de João Paulo II, a figura de Maria é forte como delimitador de feminilidade para ser seguido pelo crente, definindo, com isso, o papel na Igreja:

Assim, as mulheres desempenham um papel de máxima importância na vida eclesial, lembrando essas disposições a todos os batizados e

¹³³ Capítulo II, artigo 01.

¹³⁴ Capítulo IV, artigo 16.

*contribuindo de maneira ímpar para manifestar o verdadeiro rosto da Igreja, esposa de Cristo e mãe dos crentes*¹³⁵.

E, volta a reforçar no final do artigo 16 o porquê da não-ordenação para as mulheres: “*numa tal perspectiva, também se compreende porque o fato de a ordenação sacerdotal ser exclusivamente reservada aos homens, não impede às mulheres de terem acesso ao coração da vida cristã*”.

A *Mulieris Dignitatem* foi um texto axial para compreender a construção de uma antropologia feminina reforçada a pela Igreja na atualidade, ao trabalhar com duas representações de feminino clássico no espaço católico, o da Eva e o de Maria. Ambas as imagens são antagônicas e, também, complementares. Ao reforçar a imagem da mulher-Eva na Epístola aos Efésios, sobre a proeminência do homem na criação é o mote para se compreender a unicidade contra a diversidade e ressaltar a hierarquia.

Portanto, torna-se compreensível o porquê de haver uma quantidade maior de decretos, cartas, encíclicas e cartas apostólicas, em que advogam à unidade da Igreja frente à diversidade do mundo atual. O discurso paulino define uma representação de feminino para a Igreja. Para tanto, Joseph Ratzinger, no Documento Doutrinal da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, na *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a Colaboração do Homem e da Mulher na Igreja e no mundo*, explana que o trecho 3,28 da Carta aos Gálatas, diferentemente defendido por sua ex-aluna Elisabeth S. Fiorenza, Paulo não defende o fim da distinção, mas que

“Vós que fostes batizados em Cristo fostes revestidos de Cristo... Não há mais homem nem mulher” — escreve São Paulo aos Gálatas (3,27-28). O Apóstolo não declara aqui que deixou de existir a distinção homem-mulher, distinção que alhures diz pertencer ao projecto de Deus. O que, ao invés, quer dizer é o seguinte: em Cristo, a rivalidade, a inimizade e a violência, que desfiguravam a relação do homem e da mulher, são

¹³⁵ Idem.

superáveis e estão superadas. Neste sentido, mais do que nunca é reafirmada a distinção do homem e da mulher, que, aliás, acompanha até ao fim a revelação bíblica. Na hora final da história presente, quando se vislumbra no Apocalipse de João “um novo céu” e “uma nova terra” (Ap 21,1), é apresentada em visão uma Jerusalém feminina “bela como noiva adornada para o seu esposo” (Ap 21,2). A própria revelação termina com a palavra da Esposa e do Espírito que imploram a vinda do Esposo: “Vem, Senhor Jesus” (Ap 22,20).

O masculino e o feminino são, portanto, revelados como pertencentes ontologicamente à criação e, por conseguinte, destinados a perdurar além do tempo presente, evidentemente numa forma transfigurada [grifos meu]. Desse modo caracterizam o amor que “não terá fim” (1Cor 13,8), embora se torne caduca a expressão temporal e terrena da sexualidade, ordenada para um regime de vida marcado pela geração e pela morte¹³⁶.

A Carta aos Gálatas, não tem uma função legitimadora, contudo, as Cartas Pastorais, como principalmente a Carta aos Efésios, são importantes como a base para a relação ente Cristo e Igreja, homem e mulher. Não obstante, torna-se latente e explicativo a argumentação do *Ordinatio Sacerdotalis* em que argumenta a ordenação feminina não ser possível, porque os apóstolos eram homens.

É conveniente essa argumentação, pois não somente na Igreja Católica que vislumbra essa posição, anteriormente, em 1972 o bispo episcopal norte-americano C. Kilmer Myers declarou que a ordenação não seria adequada para a mulher, porque Jesus era homem. Essa declaração ia contra o movimento de vários grupos episcopais estadunidenses que estavam ordenando mulheres desde o século XIX como: os Congregacionistas em 1853 (Antoinette Brown); os Universalistas em 1863 (Olympia Brown); e a Igreja Protestante Metodista em 1880 (Ann Howard Shaw)¹³⁷.

¹³⁶ Capítulo III, artigo 07.

¹³⁷ SENTILLES, S., *A Church of Her Own: What Happens When a Woman takes the pulpit*. With a new preface by author. Boston, New York: Mariner Books, 2008, p.15.

Em contrapartida, a argumentação teológica feminista, principalmente a abordada por Elisabeth S. Fiorenza e que serviu de base para teólogas e movimentos que visam à ordenação, pois se baseiam nos textos paulinos, em especial à Carta aos Gálatas 3, 28. De acordo com Elisabeth S. Fiorenza, essas Epístolas Paulinas têm uma função muito importante hoje:

Grande parte da discussão acadêmica concentra-se nestas passagens, para manter a relevância teológica de Paulo para os dias de hoje. Instrumentos histórico-críticos largamente aceitos para resolver o problema são explicações baseadas em crítica das tradições, crítica das fontes e crítica textual. Desta forma, as passagens sobre subordinação em Colossenses, Efésios, 1 Pedro e nas Pastorais podem se classificar como afirmações deuteropaulinas, e 1Cor 11,2-16 e 14,33-36 podem ser consideradas interpolações pós-paulinas¹³⁸ [grifo meu]

Essas passagens, acima inferidas por Elisabeth S. Fiorenza são importantes para compreendermos a eclesiologia católica e sua postura frente à sexualidade e moral na Igreja.

Assim sendo, se observa a centralidade de alguns textos paulinos para uma dupla justificativa: a legitimação da integridade eclesial, a Carta aos Efésios e as demais pastorais; e a visualização de um discipulado de iguais, como a Carta aos Gálatas e aos Romanos. Neste sentido, o passado desempenha nestes grupos, descritos acima, uma função de sustentar seus discursos e questionar outros na contemporaneidade. Concorro com o medievalista Jacques Le Goff, na obra: *História e Memória*, ao afirmar:

Tal como as relações entre memória e história, também as relações entre passado e presente não devem levar à confusão e ao ceticismo. Sabemos

¹³⁸ FIORENZA, E. S., *Op.Cit.*, 1992, p.39.

agora que o passado depende parcialmente do presente. Toda a história é contemporânea, na medida em que o passado é apreendido no presente e responde, portanto, a seus interesses [grifo meu], o que não só é inevitável como legítimo¹³⁹.

Portanto, para finalizar, não me detive em demasia nos documentos eclesiásticos porque este não era a proposta da pesquisa; contudo me propus abordar a importância que a teologia paulina desempenhou para alguns grupos, como nos casos das teólogas e do movimento de ordenação e na cúria católica. De um lado temos a igreja que se arroga como detentora de uma **tradição** que deve ser mantida, do outro um grupo que a cada dia cresce e pede a redefinição de vários dogmas católicos para que estes se adaptem à atualidade.

Outra dimensão, ao abordar esses discursos acima, está na atenção sobre as construções discursivas constituídas no interior das sociedades com o propósito de justificarem as diferenças sexuais. Formuladas entre os grupos sociais, as representações de si e do outro são alicerçadas em discursos que ratificam marcas das tensões, dos conflitos e das contradições originadas nas relações sociais em que são articuladas.

A partir desta explanação, tornam-se indelével a discussão sobre questões que envolvem corpo, sexualidade, relações de gênero das comunidades paulinas no primeiro século dentro do Império Romano, com o intuito de apreender a fluidez e ressaltar os cristianismos antigos.

¹³⁹LE GOFF, J., *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5ª edição, Campinas/ SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 51.

1.5. Algumas Considerações sobre o Problema da Ambigüidade

Abordei, neste capítulo, vários discursos de algumas pioneiras da teologia feminista – daí a importância dada a Elizabeth Cady Stanton e Elisabeth S. Fiorenza – e, também, da Igreja Católica - durante os Pontificados de Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI -, com o intuito de analisar como esses grupos se apropriam do passado, no caso de um tipo de passado, através das Escrituras para legitimar as suas posições na contemporaneidade.

E, é por isso que se torna fundamental uma análise da apropriação de discursos, os *usos que são feitos do passado*, como forma de legitimar ou excluir a participação feminina na hierarquia sacerdotal na atualidade; pois se temos discursos que visam um retorno a um passado, isso se deve, em especial, ao fato que as origens são mecanismos de poder indispensáveis utilizados. Por isso, compartilho com Michel Foucault, na obra *a Microfísica do Poder*, segundo a qual é preciso tentar estudar em suas origens e formas próprias, a superprodução de saber sociocultural sobre a sexualidade no Ocidente:

*Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem imediatamente adequada a si; é tomar por accidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há algo “inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas*¹⁴⁰

¹⁴⁰FOUCAULT, M., “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do Poder*. 9ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1989, pp. 17-18.

Portanto, o título da tese: *A Ambigüidade da Ordenação Feminina* se centrou no debate das apropriações tanto dos discursos da Igreja Católica e de teólogas feministas católicas, como no caso de Elisabeth S. Fiorenza, e como respondem diferentemente, através de um tipo de passado que justificam suas posições. A apropriação do passado, por ambos os grupos, criam embates em que o domínio da memória e suas correntes reconstruções e anulações, ligam-se e tomam forma para atender a anseios presentes.

Com isso, concordo com o estudioso Glaydson José da Silva, na obra: *História Antiga e os Usos do Passado – Um Estudo de Apropriações da Antigüidade sob Regime de Vichy (1940-1944)*, que as narrativas sobre o presente, que tiveram como escopo o mundo antigo, evidenciaram e evidenciam um caráter marcadamente discursivo a respeito da Antigüidade, que por vezes foi inventada para atender aos interesses daqueles que reivindicavam certa herança antiga, os seus beneficiários¹⁴¹

Retomando a citação de Simone de Beauvoir – “os emissários de Deus sobre a terra: o papa, os bispos... são homens”. Simone de Beauvoir responsabiliza os ditos paulinos por aquilo que se afirma *a tradição judaica ferozmente antifeminista*¹⁴². É, contudo, nas Epístolas Paulinas que a maioria dos estudos sobre os primórdios do cristianismo se centraliza. Bart Ehrmann argumenta a seguinte questão sobre a importância de Paulo para a atualidade:

Sob certo aspecto, creio eu, toda recordação do apóstolo dos Gentios (bem como de Pedro, o apóstolo dos judeus) é uma recordação lendária, uma vez que sempre nos lembramos do passado não por si só, mas por causa do presente. A maioria de nós, historiadores inclusive, revisitamos o passado mentalmente para tentar encontrar sentido nele e, ao fazermos

¹⁴¹ SILVA, G. J., *História Antiga e os Usos do Passado: Um Estudo de Apropriações da Antigüidade Sob o Regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: AnnaBlume: Fapesp, 2007, p.27; c.f. também SILVA, G.J., *Antigüidade, Arqueologia e a França de Vichy: Usos do Passado*. Tese defendida em 2005 sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari pelo IFCH/Programa de Pós-Graduação em História. Campinas, SP: [s.n.], 2005.

¹⁴² BEAUVOIR, S., *Op. Cit.*, 1949, p.150.

*isso, entender o que pode nos influenciar e influenciar o nosso mundo hoje em dia*¹⁴³.

Portanto, é nas imagens de Paulo que posicionei os debates descritos, neste primeiro capítulo, entre a Cúria Eclesial Católico e progressista e teólogas feministas na atualidade, como proêmio para os capítulos seguintes; visto que, acredito que a partir de uma genealogia moral das comunidades cristãs, em especial de tradição paulina, nos dois primeiros séculos, que serão cruciais para entreter representações de gênero dentro dessas comunidades e historicizar debates sobre sexualidade entre os cristãos antigos.

Com isso, compartilho da afirmação de Michel Foucault, ao definir a função da história:

*A história tem por função mostrar que aquilo que é nem sempre foi, isto é, que é sempre na confluência de encontros, acasos, ao longo de uma história frágil, precária, que se formaram as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. Aquilo que a razão experimenta como sendo sua necessidade, ou aquilo que antes as diferentes formas de racionalidade dão como sendo necessária, podem ser historicizadas e mostradas redes de contingência que as fizeram emergir*¹⁴⁴.

Retomemos a argumentação de Michel Foucault na epígrafe acima, de que “é sempre na confluência de encontros, acasos, ao longo de uma história frágil, precária, que se formaram as coisas que nos dão à impressão de serem as mais evidentes”; é justamente no combate dessas “evidências” que será a proposta deste trabalho. Nem sempre o passado é tão evidente, porque os discursos são difusos.

¹⁴³EHRMAN, B., *Pedro, Paulo e Maria: A Verdade e a Lenda sobre os Seguidores de Jesus*. Tradução de Celina Falck-Cook. Rio de Janeiro: Record, 2008.

¹⁴⁴FOUCAULT, M., *Ética, Sexualidade, Política*. Coleção Ditos & Escritos, vol V. 2ª Edição. Organizador Manoel da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 449.

Com isso, abaixo, faço algumas considerações para delimitar e definir a metodologia utilizada na tese.

Três foram os campos de problematização em Michel Foucault: saber (a arqueologia do saber), poder (a genealogia do poder) e subjetividade (genealogia ética). Com esses três enfoques temos uma crítica epistemológica que verberou nas Ciências Humanas, possibilitando que o saber e o método histórico fossem pensados, criticado e analisado. Por isso, se deve compreender certo mal-estar ou adesões entre os historiadores¹⁴⁵.

A crítica epistemológica de Michel Foucault propõe um tipo de estudo que se esforçaria em encontrar a partir de que condições foram possíveis os conhecimentos e teorias, redirecionando nosso olhar para as possibilidades e condições de existência de determinados discursos: O que permitiu o aparecimento histórico de certos discursos? Ou o que possibilitou o surgimento de determinado tema num discurso? Quais as regras que tornaram possível o aparecimento de certos conceitos em discursos?

Em vez de consciência e continuidades, Foucault revida – como destaca Patrícia O’Brien – com descontinuidades, grupos de noções, séries, discursos. Com esse alargamento de horizonte ao quebrar com a noção de continuidade, em prol de um projeto desconstrutivista, aparece um ponto: dar conta da constituição dos saberes, dos discursos e dos domínios de objeto sem ter que se referir a um sujeito. Em suas palavras, Foucault arguiu: “é preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica¹⁴⁶”.

Portanto, me utilizo da afirmação de Margareth Rago, ao definir que:

¹⁴⁵ O’BRIEN, P., “A História Cultural de Michel Foucault”. In: HUNT, L., *A Nova História Cultural*. Tradução de Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992, 34.

¹⁴⁶ FOUCAULT, M., *Microfísica do Poder*. 14ª edição. Organização, revisão e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 07.

*Repentinamente o chão dos historiadores desabou, pois já não contávamos nem com um passado organizado, esperando para ser desvelado, nem com objetos prontos, cujas formas poderiam ser reconhecidas ao longo do tempo, nem com sujeitos determinados, nem tampouco com o fio da continuidade que nos permite pensar de uma maneira sofisticada em termos de processos históricos e sociais*¹⁴⁷.

A partir desse pressuposto o historiador - no espaço onde me posiciono e compartilho desta acepção -, se vê diante de um instigante trabalho que parte do princípio de que os seus objetos – e inclusive o próprio indivíduo – são produções de poder e saber. Ou seja, o sujeito, ou sujeitos, são objetos de constituição histórica podendo ser investigados.

O objeto histórico é entendido como efeito de construções discursivas. Não é mais preocupação do historiador tentar revelar ou explicar os relatos, mas sim desconstruí-lo enquanto discurso; desconstruir e revelar as imbricadas teias de constituição e naturalização. Uma vez que, em toda a sociedade, a produção de discurso é ao mesmo tempo controlada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, além de dominar seu acontecimento aleatório, Michel Foucault destaca entre os procedimentos de exclusão do discurso numa sociedade a ‘vontade de verdade’, ou seja, a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através dos nossos discursos, essa vontade de verdade.

Para Paul Veyne, estudioso que absorveu essa acepção crítica de Michel Foucault, a História é uma narrativa de eventos feita pelo historiador através de sua seleção, simplificação e organização. Para o autor, a História não possui uma articulação natural, um ‘sentido’ e o curso dos acontecimentos não caminha numa rota traçada. É um equívoco imaginar que a História faz reviver os eventos do passado, ou que esta, mais do que uma

¹⁴⁷ RAGO, L. M., “O Efeito-Foucault na Historiografia brasileira”. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*. Vol 7, pp. 67-82, outubro/1995, p. 73.

narração, deva explicar os acontecimentos históricos¹⁴⁸. Em lugar de estruturas fixas de uma identidade pré-estabelecida ao tempo, Paul Veyne propõe uma análise das *formações discursivas*, partindo da descontinuidade interna, da dispersão dos objetos, formulando sua lei de repartição. Não haveria assim um objeto – no caso o cristianismo – como referencial pré-existente, mas um conjunto de enunciados que lhe confere unidade.

Para Paul Veyne os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é uma intriga, uma mistura humana muito pouco científica de causas materiais, de fins e de acasos. Para esse autor, um classicista, um historiador não diz o que foi o Império Romano ou a Resistência Francesa em 1944, mas sim o que ainda é possível saber disso¹⁴⁹.

Outro pensador que trabalha com a mesma assertiva de Michel Foucault foi Hayden White, na obra: *Trópicos do Discurso*, ao afirmar que não é possível resgatar um fato histórico tal como tenha acontecido, porque não existem fatos em ‘estado natural’ a serem descobertos, eles só passam a existir quando formulados pelos historiadores¹⁵⁰. Na questão que envolve a História da Antigüidade tem sido acompanhada ao longo dos últimos anos, de grandes mudanças ocorridas nos domínios da História. Com isso, intensificaram, também, as discussões sobre o significado de História, os modos de produção do conhecimento histórico, como seus métodos, sua escrita e os temas realizados em todo do conhecimento histórico¹⁵¹.

Para Pedro Paulo Abreu Funari um dos aspectos relevantes da História Antiga, a partir de uma visão crítica aos modelos normativos, consiste no estudo das apropriações modernas da Antigüidade, para interesses no presente¹⁵². Com isso, fiz no primeiro capítulo da tese, uma longa digressão para compreendermos como a história do início do cristianismo, que se situa na História Antiga, é crucial para interesses de grupos atuais, ou

¹⁴⁸ VEYNE, P., *Como se Escreve a História*. Tradução de Alda Baltar & Maria A. Kneipp. Brasília: UnB, 1982, p. 11.

¹⁴⁹ Ibid., p. 24.

¹⁵⁰ WHITE, H., *Op. Cit.*, 1994, p.60.

¹⁵¹ VEYNE, P., *Op. Cit.*, 1982, p. 24.

¹⁵² FUNARI, P. P. A., “Apresentação (com texto inédito de Luciano Canfora)”. In: *Repensando o Mundo Antigo – Martin Bernal, Luciano Canfora, Pedro Paulo A. Funari, Laurent Olivier*. Organização e Revisão Técnica de Pedro Paulo A. Funari. Tradutores Fábio Adriano Hering e Gláydson José da Silva. IFCH/UNICAMP, nº 49 – abril de 2005, p. 07.

seja, como o passado é manuseado e recortado, com o intuito de legitimar discursos e posições.

Com esse posicionamento, considero que seria imprópria a crença que a História da Antigüidade se feche em suas fronteiras ou esteja numa ‘torre de marfim’, como aventou Martin Bernal, mas está numa relação tênue com o presente vivido¹⁵³, sendo uma construção desta.

Com isso, trabalho com uma perspectiva, como historiadora, de que o discurso é uma prática instituinte, criadora de imagens e referenciais de comportamento. Instigada por essa problemática e por esse olhar, pretendo nesse trabalho responder a questão que não caiam na ambivalência que crie uma identidade paulina, mas de responder a questões que envolva como discursos sobre sexualidade e relações de gêneros já estavam sendo trabalhadas no primeiro século. Nesse ponto, ao analisar o *corpus paulinum* entendo que trabalho com subjetividades, no sentido de que, Paulo e os que foram influenciados, autores que compuseram a literatura pós-paulina, são sujeitos com ações livres e descontínuas, sem padrões e normas.

¹⁵³ BERNAL, M., “A Imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o Colonialismo e para a Hegemonia Européia”. In: *Repensando o Mundo Antigo – Martin Bernal, Luciano Canfora, Pedro Paulo A. Funari, Laurent Olivier*. Organização e Revisão Técnica de Pedro Paulo A. Funari. Tradutores Fábio Adriano Hering e Glaydson José da Silva. IFCH/UNICAMP, nº 49 – abril de 2005, pp. 13.

Segundo Capítulo

Sexualidades no Mundo de Paulo - Entre a Honra e a Vergonha

2.1. Algumas Considerações Introdutórias

A partir do exercício reflexivo realizado no capítulo anterior, analisarei nesta parte como discursos sobre os masculinos e femininos são construções culturais e que padrões atuais de mulher e homem, muito menos demandas sobre sexualidade, não podem ser enquadrados para se compreender algumas posições na Antigüidade, mesmo que estejamos analisando conceitos estruturais que envolvam questões sobre honra e vergonha.

2.2. Entre a Honra e a Vergonha: Subjetividades e Estéticas de Existências na Antigüidade.

Foi na Antigüidade Clássica que Michel Foucault encontra morais nas quais se evidenciam outros modos de constituição de **subjetividades**, - as “estéticas” ou “artes das existências” -, estilos de vida em que a preocupação maior é da ordem da ética e da liberdade. Contudo, foi no cristianismo, segundo o autor, que houve o processo de uma formação sistemática de regras, que ocasionou uma moral que valorizaria uma renúncia de si. Em 1983, um ano antes do seu falecimento, o autor escreve a última obra de uma trilogia denominada de *História da Sexualidade: Cuidado de Si* a seguinte argumentação:

A desconfiança face aos prazeres, insistência sobre os efeitos de seu abuso para o corpo e para a alma, valorização do casamento e das obrigações conjugais, desafeição com relação á significações espirituais atribuídas ao amor pelos rapazes: existe no pensamento dos filósofos e dos médicos, no decorrer dos dois séculos, toda uma severidade da qual testemunham os textos de Soranus e do Rufo de Éfeso, de Musonius ou de Sêneca, de Plutarco assim como de Epicteto ou de Marco Aurélio. Aliás, constituem um fato os autores cristãos tomarem dessa moral,

empréstimos maciços – explícitos ou não [grifo meu]; e a maior parte dos historiadores atuais concordam em reconhecer a existência, o vigor e o reforço desses temas de austeridade sexual numa sociedade na qual os contemporâneos descreviam, freqüentemente para reprová-los, a imoralidade e os costumes dissolutos¹⁵⁴.

Os temas sobre sexualidade e gênero, como foi debatido anteriormente, tornaram-se mais freqüentes no campo histórico ao longo das últimas décadas do século XX, momento em que se aprofundam e intensificam os debates a respeito dos métodos e da escrita da História e a inserção de temáticas até então desconsideradas em sua análise. A classificação dos indivíduos entre mulher e homem, segundo suas características físicas e com desempenhos e parceiros sexuais específicos, fixados por uma tradição moral baseada em relações heterossexuais, passou a ser incessantemente debatida.

Para Michel Foucault, a preocupação e todo o discurso que envolve a sexualidade é um constructo moderno, uma noção que tem uma carga separatista na definição da biologia dos sexos, legitimada em discursos e instituições particulares dos séculos XVIII e XIX:

Gostaria, inicialmente, de me deter na noção tão cotidiana e tão recente de ‘sexualidade’ [...] o próprio termo ‘sexualidade’ surgiu tardiamente, no início do século XIX. É um fato que não deve ser subestimado nem superinterpretado. O uso da palavra foi estabelecido em relação a outros fenômenos: o desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos [...] a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apóiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; como também as mudanças no modo

¹⁵⁴ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: Cuidado de Si*. Vol. 3. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e revisão técnica de José Augusto Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005, p. 45.

pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos [grifo meu]¹⁵⁵.

De acordo com Michel Foucault nos últimos três séculos, temos a instauração de um conjunto de regras e normas que visa regular e rotular práticas dos indivíduos. Para o autor o contexto histórico geral, o do nascimento das ciências do homem no século XVIII: pelo olhar e pela observação, com efeito, essas ciências contribuíram para situar um conjunto de procedimentos e de técnicas de individuação e de identificação que tendem a concernir a todos os homens numa sociedade¹⁵⁶. Foucault analisa que no curso dos séculos XVII e XVIII surge a prática da ‘disciplina’ que se torna a ‘fórmula de dominação’; as técnicas disciplinares não se limitam mais em definir as relações no interior de um grupo ou de uma classe, mas tendem a invadir progressivamente, e de forma difusa, a sociedade em seu conjunto. Além disso, essas fórmulas gerais de dominação que se inscrevem numa filosofia política utilitarista implicam não mais apenas ‘renúncias’ e ‘apagamentos’ quanto a si, mas um domínio dos outros e de si concretizado em comportamentos produtivos que tendem a uma notoriedade do sujeito. Essa notoriedade das práticas do sujeito foi importante no século XIX para um crescente interesse do homem nas ciências, com isso, a sexualidade humana passou a ser considerada um campo aberto para estudo.

Segundo Lourdes M. G. Conde Feitosa, o estudo sobre questões de sexo e gênero, ainda é recente na pesquisa histórica, contudo, uma das acepções formulada pela autora consiste, em especial por compartilhar de reflexões pós-modernistas, de que a idéia incontestada da supremacia do poder masculino sobre o feminino precisa ser mais ponderada, isso porque é vislumbrada a possibilidade de uma mesma sociedade conceber diversos modelos de comportamentos de homens e de mulheres¹⁵⁷. Essa acepção de Lourdes Feitosa é pertinente ao abordar o mundo mediterrânico durante o primeiro século em que as sociedades antigas não estavam marcadas apenas pela diferenciação básica entre homens de

¹⁵⁵ FOUCAULT, M., *Historia da Sexualidade – Vol.2: O Uso dos Prazeres*. 10ª edição. Tradução de Maria Thereza da Costa Alburquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2003, p. 9

¹⁵⁶ COCHART, D. & HAROCHE, C., “Uma Política da Indiferença: Impassibilidade e Isolamento nas Sociedades Totalitárias”. In: TRONCA, I. (org.) *Foucault Vivo*. Campinas-SP/Pontes, 1987, pp. 89-90.

¹⁵⁷ FEITOSA, L. M. G. C., *Amor e Sexualidade no Popular Pompeiano: Uma análise de Gênero em Inscritões Parietais*. Tese defendida em 2002 sob orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. Campinas, SP: [s.n], 2002, 185p., p.35.

estrato superior e inferior, mas também questões que envolvem gênero – masculino e feminino. Portanto, a partir disso, centrar-me-ei, em especial, nos significados e valores tradicionais anexados ao que seria ser masculino e feminino.

Para a compreensão dessas questões me centrei em trabalhos cruciais de antropólogos como de Mary Douglas e J. G. Peristiany para trabalhar definição de valores culturais que abarcam o campo da sexualidade, uma divisão nítida, visto que recai num debate que envolve questões de gênero, onde o masculino e o feminino são constructos sociais e culturais, na medida em que estabelece as atribuições de papéis sexuais e a distribuição de competências entre os gêneros¹⁵⁸.

Honra era o equivalente à reputação sendo que vergonha era a preocupação com a reputação, uma sensibilidade para com ela e, também, para a opinião dos outros¹⁵⁹. Ou seja, seria o outro – podendo ser um grupo, uma sociedade ou qualquer entidade - que determinaria para o indivíduo valores como honra e vergonha.

Ao transportamos essas questões para o campo do estudo de gênero, como debatido no primeiro capítulo, as diferentes atribuições de papéis e competências a homens e mulheres correspondiam a estereótipos de gênero que estavam associados, além disso, a valores orientadores e supostamente expressavam ‘qualidades’ tipicamente masculinas e femininas.

A honra é um símbolo que define *masculinidade* para o homem. Dessa forma a masculinidade teria várias conotações como, coragem, ação, autoridade sobre a família, com isso, o exercício no espaço público; defesa da sua reputação, contra a submissão e humilhação. No entanto, para a mulher, honra tem um atributo de honorabilidade por comportar-se com vergonha, significando que sua postura tem que ser calcada no entendimento de sua vulnerabilidade sexual e evitando qualquer indiscrição. Feminilidade

¹⁵⁸ DOUGLAS, M., *Pureza e Perigo*. Tradução de Monica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Perspectivas, 1976. PERISTIANY, J. G., *Honra e Vergonha: Valores da Sociedades Mediterrânicas*. 2ª edição. Tradução de José Cutileiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbékian, 1971. PITT-RIVERS, J., *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Antropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

¹⁵⁹ C.f. GILMORE, D., *Honor and Shame and Unity of Mediterranean*. Washington: Special Publication of the American Anthropological Association, 1987. MALINA, B., *New Testament World*. Atlanta: John Knox Press, 1981, p.28.

funciona como um símbolo de vergonha, e o *hímen*, a penetrável fronteira do corpo sexual da mulher. Nesta divisão sexual do trabalho, honra era considerada um aspecto da natureza masculina expressa no desejo natural da agressividade sexual. Vergonha, era definido para a mulher, indicando passividade, subordinação e exclusão no espaço doméstico.

Mary Douglas, na sua obra: *Pureza e Perigo*, faz a seguinte observação sobre esse assunto:

Existem crenças, por exemplo, segundo as quais cada um dos sexos constitui um perigo para o outro quando entram em contato por meio de fluídos sexuais. De acordo com outras crenças apenas um sexo é posto em perigo pelo contacto com o outro, geralmente o sexo masculino pelo sexo feminino, mas, por vezes o inverso. No domínio sexual, estas noções de perigo são a expressão de uma simetria ou de uma hierarquia. É pouco provável que exprimem qualquer aspecto da relação real entre os sexos.

Vejamos abaixo um quadro para compreendermos essa dinâmica:

Homem	Mulher
Ativo	Passivo
Público	Privado
Autoridade	Submissão
Masculino	Feminino

Como fiz uma análise estrutural básica de meandros que envolvem questões sobre honra e vergonha, uma das grandes ‘tentações’ de tomar esses pressupostos seria tomar permutações simbólicas, como o masculino e o feminino, como oposições cristalizadas e funcionais. Não tomemos o esquema pela estrutura: não se trata, aqui, de funções em

primeira instância, mas de significados que podem auxiliar na compreensão de funções que vários discursos nesse mundo mediterrânico no primeiro século. Tomo esse esquema como didático, na medida em que nos esclarece como a cultura greco-romana, em especial como encontraremos no *corpus paulinum*, podia naturalizar os papéis sociais e as relações entre homens e mulheres.

Com isso, percebe-se que nessas sociedades mediterrânicas da antigüidade caracterizam-se por uma diferenciação bastante estrita dos papéis sociais e âmbitos de competência destinados aos gêneros. No entanto, o oposto cultural entre masculino e feminino entrelaçavam-se de múltiplas formas com outros discursos, com isso, os papéis sexuais não eram definidos ou fixados como algo monolítico. Há uma variedade de representações do masculino e do feminino, nos textos produzidos no primeiro século, que não se enquadram em papéis sexuais pré-estabelecidos, mas sim constructos históricos e culturais.

Partindo desta premissa, outro ponto merecedor de críticas centra-se na compreensão de conceitos que abarcam o público e privado, ou seja, espaço do homem e da mulher. Público e privado, espaço político e doméstico, modernamente construídos, podem ser contestados ao se observar como foram concebidas nas várias cidades e culturas ao longo de todo o mediterrâneo na antigüidade, pois autores gregos e romanos nos dão uma visão ampla de representações em que tanto o masculino quanto o feminino se emaranhavam nesses espaços. Com isso, neste capítulo e no posterior, trabalharei com essas categorias, com o intuito de compreender como essas estruturas se aplicavam no *corpus paulinum* e, também, como temos uma fluidez dos papéis sexuais com os exemplos que citarei mais abaixo.

De acordo com Philip F. Esler, um valor central no Mediterrâneo moderno é a concepção de honra, que é entendida como um sentido próprio de valor e de corroboração de compreensão por um grupo relevante. Para Philip F. Esler a oposição de honra é a noção

de vergonha¹⁶⁰, adquirindo múltiplas colorações em diferentes regiões no Mediterrâneo. Segundo o autor:

Honour can either be ascribed (that is, simply attributed to a person by virtue of birth or position) or achieved (that is, actively gained from another in various social arenas in forms of interaction described as the pattern of challenge-and-response). The desire to obtain honor motivates Manu interactions between individuals and the groups whom they represent¹⁶¹.

Esses conceitos advêm da antropologia cultural que está essencialmente preocupada com a compreensão transcultural e comparativa das pessoas em grupos de estrangeiros, especialmente em termos de como eles diferem de nós e do nosso grupo social. Na discussão que se segue, estarei preocupada com o *corpus paulinum*, que foi um conjunto de escritos que procedem do Mediterrâneo Oriental no período greco-romano. Para o estudo sobre esses conceitos algumas obras são fundamentais como de J. G. Peristiany, na obra: *Honra e Vergonha*, que analisa os valores e estruturas sociais do Mediterrâneo atual; sendo essencial para o estudo de Bruce Malina, na obra: *O Evangelho Social de Jesus – O Reino de Deus em perspectiva Mediterrânea*, em que as informações comparativas sobre grupos sociais do Mediterrâneo atual ajudam a estabelecer as dimensões de cenários ‘possíveis’ e até mesmo ‘prováveis’, visto que, descrevem exemplos e casos aproximados que podem servir como um controle negativo da interpretação costumeira¹⁶². Trabalhos de Julian Pitt-Rivers¹⁶³ e de John Davis¹⁶⁴ aludem que grupos mediterrâneos tradicionais atuais vêm o

¹⁶⁰ ESLER, P. F. (edited), *The Early Christian World. Vol. 1.* London and New York: Routledge, 2000, p.16.

¹⁶¹ Idem. Minha tradução: “Honra pode ser atribuída (que é simplesmente atribuído a pessoa em virtude de nascimento ou posição) ou realizada (que é ativamente ganhado de outro em várias arenas sociais em formas de interação descrita como o padrão de desafio-e-resposta). O desejo de obtenção da honra motiva muita interações entre indivíduos e os grupos que eles representam”.

¹⁶² MALINA, B. J., *O Evangelho Social de Jesus – O Reino de Deus em perspectiva Mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004, p.17.

¹⁶³ PITT-RIVERS, J., *People of the Sierra*. Chicago: The University of Chicago Press, 1961; *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge

mundo amplamente em termos de divisão sexual do trabalho enraizada nas concepções de honra e vergonha e que a pesquisa histórica confirma a presença deste cenário em registros textuais tanto em Homero, quanto no Antigo Testamento, em suma, no mundo greco-romano. De acordo com Jerome Neyrey é grande a probabilidade de que esta forma peculiar de divisão sexual do trabalho e da sociedade estivesse presentes nos tempos do Novo Testamento¹⁶⁵.

Contudo, como aludi acima, é um esquema de cunho didático que não vislumbra práticas e descrições acerca da sobreposição desses papéis delimitados. É nesse sentido, que questiono, ao mesmo tempo, essas estruturas. Torna-se válido mencionar alguns debates nesse mundo greco-romano que quebram com a homogeneização do ser homem e do ser mulher. Quando mulheres mostravam certos tipos de comportamentos presumivelmente próprios dos homens por ‘natureza’, eram consideradas masculinas. Temos alguns exemplos de autores tanto gregos quanto romanos de atitudes masculinas que eram atribuídas às mulheres. Na obra de Ésquilo, *Agamenon*, Clitemnestra é descrita como uma mulher de grande inteligência, que por isso tinha atributos masculinos. Salústio na obra *Catilina* dá uma descrição detalhada da aristocrata Sempronia, que é criticada tanto por sua conexão com o conspirador Catilina como por sua falta de inibição:

Ahora entre estas mujeres estaba Sempronia, quien a menudo cometió muchas faltas de osadía masculina. Esta mujer era bastante afortunada con su familia y su aspecto, y especialmente con su marido y sus hijos; había leído bastante literatura griega y latina, era capaz de tocar la lira y bailar con mucha más habilidad que la que cualquier mujer respetable hubiera necesitado tener, y era también habilidosa en otras actividades que eran carne y hueso de la vida de placer. Pero Ella apreciaba cualquier cosa antes que tener decoro y moralidad; pasarías un momento difícil determinando qué derrochó más, si su dinero o su reputación; su apetitos sexuales eran tan ardientes que tomo la iniciativa con los

University Press, 1977.

¹⁶⁴ DAVIS, J., *People of the Mediterranean*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

¹⁶⁵ NEYREY, J. H., *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*. Louisville: Westminster John Knox, 1998.

*hombres mucho más frecuentemente que ellos la tomaron con Ella. Antes de la conspiración había roto a menudo su palabra, no reconoció sus deudas, había estado implicada en asesinato, y se hundió en los abismos de la depravación como resultado de su alto tren de vida y sus pocos fondos. Incluso poseía unas fuerzas intelectuales que no son de ninguna manera desdeñable: la habilidad de escribir versos, decir chistes, hablar ya sea modesta, tierna o insolentemente; en una palabra, tenía mucho ingenio y encanto*¹⁶⁶.

Não somente Salústio, escritor do final da República, que possuímos uma figuração de uma mulher com características masculinas, outro escritor romano, como Juvenal, via essa inversão como danoso:

Aún más desesperante es la mujer que tan pronto se sienta al banquete pide conversar de poetas y de poesía, comparando a Virgilio con Homero: profesores, críticos, legisladores, subastadores – incluso otra mujer – no pueden decir palabra. Ella resuena de tal forma que creerías que todas las ollas y las cacerolas se estuvieran estrellando contra el suelo o que cada campana de la ciudad estuviere sonando. Ella sola, por si misma, hace tanto ruido como una tribu primitiva ahuyentando a un eclipse. Debería aprender la lección de los filósofos: ‘la moderación es necesaria incluso para los intelectuales’. Y si aún quiere aparecer educada y elocuente, deja su vestido como un hombre, ofrece sacrificios a

¹⁶⁶ SALUSTIO, *Catilina y Jugurta*. Texto y traducción por José Manuel Pabon. (Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos). Barcelona: Alma Mater, 1954, 25. Minha tradução: “Agora entre estas mulheres estava Sempronia, quem freqüentemente cometeu muitas faltas de ousadia masculina. Esta mulher era bastante favorecida com sua família e seu aspecto, e especialmente com seu marido e seus filhos; havia lido bastantes obras gregas e latinas, era capaz de tocar a lira e dançar com muito mais habilidade que a qualquer mulher respeitável houvesse necessitado ter, e era também habilidosa noutras atividade que eram carne e osso da vida de prazer. Mas ela apreciava qualquer coisa antes de ter decoro e moralidade; passaria um momento difícil determinado o qual desperdiçou mais, se seu dinheiro ou sua reputação; seus apetites sexuais eram tão ardentes que tomou a iniciativa com os homens muitos mais freqüentemente que eles a tomaram com ela. Antes da conspiração havia quebrado repetidamente sua palavra, não reconheceu suas dúvidas, havia estado implicada em assassinato e se afundou nos abismos da depravação como resultado de seu viver luxuosamente e seus poucos casos. Inclusive possuía uma força intelectual que não são de nenhuma maneira desdeñáveis: a habilidade de escrever versos, contar piadas, falar e ser modesta, meiga ou insolentemente; numa palavra, tinha muita sagacidade e encanto.

los dioses de los hombres y se baña en los baños de los hombres. Las esposas no deberían intentar ser oradores públicas; no deberían utilizar ardides retóricos; no deberían leer a todos los clásicos – deben existir algunas cosas que las mujeres no comprendan. Yo mismo no puedo entender a una mujer que puede citar las reglas de la gramática y nunca comete una falta y cita a confusos y olvidados poetas – como si los hombres se preocupasen de tales cosas -. Si Ella tiene que corregir a alguien, permítasele corregir a sus amigas y deje a su marido en paz¹⁶⁷.

Acima foram citados dois exemplos, contudo, possuímos uma gama variada de textos e discursos que descrevem como para alguns autores os atributos sexuais não eram fixos. Em alguns textos, também, é possível realizar uma inferência em que demonstram atributos e qualidades ‘femininas’ do homem, isso se expressa inclusive nas relações sexuais, no caso quando o homem era passivo, designando terminologicamente *effeminatus* (latim) e *μαλακός* (grego).

Na pesquisa de doutorado desenvolvido por Lourdes Feitosa sobre as relações entre sexo e afeto nos grafites pompeianos, apontou que práticas sexuais que, em seu âmago estão relacionadas à sexualidade masculina e à feminina - a ação de *future* (foder) e de *cunnun lingere* (praticar a cunilíngua) -; temos exemplos de escritos em que essas relações eram invertidas. Como nas inscrições CIL, IV, 2081: “*Colepius pater cunnu linget*”, e em 4304: “*Seruilius amat nec illi sit copia/Seuil cunnulin...e*”, temos exemplos de homens que faziam práticas sexuais atribuídas às mulheres.

¹⁶⁷ Juvenal, 6.434-456. Minha tradução: “Ainda mais preocupante é que uma vez que as mulheres sentem ao banquete podem falar de poetas e poesia, comparando a Virgílio com Homero: professores, críticos, os legisladores, os leiloeiros - mesmo outra mulher - não pode dizer uma palavra. Ela ecos, assim você iria acreditar que todas as panelas estavam colidido com o solo ou que cada pessoa era o toque do sino da cidade. Ela sozinha, por si só, faz tanto barulho como uma tribo primitiva se reunindo a um eclipse. Deveria aprender a lição dos filósofos: ‘a moderação é necessária mesmo para os intelectuais’. E se ainda querem aparecer educadas e eloquentes, se vestem como um homem, oferecendo sacrifícios aos deuses dos homens e se banham nos banhos dos homens. As esposas não deveriam tentar serem oradoras públicas; não deveriam utilizar armadilhas retóricas; não deveriam ler a todos os clássicos – devem existir algumas coisas que as mulheres não compreendam. Eu mesmo não posso entender a uma mulher que pode citar as regras da gramática e nunca cometeu uma falta e citam confusos e esquecidos poetas – como se os homens se preocupassem de tais coisas -. Se ela tem que corrigir a alguém, permita-se corrigir a suas amigas e deixe o seu marido em paz.

Para Michel Foucault, na obra: *História da Sexualidade – Vol 1: A Vontade de Saber*, o saber médico que se profissionaliza durante dos séculos XVIII e XIX, se tornam um ponto importante para a compreensão da análise geográfica que o corpo desempenhou no século XX:

Diz-se que no início do século XVII ainda vigorava uma certa (sic) franqueza. As práticas não procuravam o segredo; as palavras eram ditas sem reticência excessiva e, as coisas, sem demasiado disfarce; tinha-se com o ilícito uma certa familiaridade [grifo meu]. Eram frouxos os códigos da grosseria, da obscenidade, da decência, se comparados com os do século XIX. Gestos diretos, discursos sem vergonha, transgressões visíveis, anatomias mostradas e facilmente misturadas, crianças astutas vagando, sem incômodo nem escândalo, entre os risos dos adultos: os “corpos pavoneavam”. Um rápido crepúsculo se teria seguido à luz meridiana, até as noites monótonas da burguesia vitoriana. A sexualidade e, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, ditam a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos. E se o estéril insiste, e se mostra demasiado, vira anormal: receberá este status e deverá pagar com sanções¹⁶⁸ [grifo meu].

¹⁶⁸ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade – Vol 1: A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005, pp. 09-10.

Com isso, de acordo com as explicações acima de Michel Foucault, certas categorias envolvendo a sexualidade são termos contemporâneos e não aplicáveis à Antiguidade. Portanto, ‘ser ativo’ ou ‘ser passivo’, não qualificava em nada se o indivíduo era ou não homossexual, como acontece na atualidade. Contudo, o estatuto jurídico que definiria a condição de livre, liberto e escravo como imperativo para as delimitações dessas condutas. Para Paul Veyne afirmava que ‘ser ativo’ era ‘ser viril’, qualquer que fosse o sexo do parceiro passivo, contudo, a pederastia constituía em algo menor, se fosse uma relação ativa de um homem livre com um escravo, um homem de baixa condição ou uma mulher¹⁶⁹. De acordo com Paul Veyne práticas sexuais eram vistas da seguinte forma:

Amar a um rapaz ou uma mulher, como expressão aplicada a um homem, volta um sem número de vezes nos escritos dos antigos: um equivalia ao outro e o que se pensava de um pensava-se do outro. Não é exato que os pagãos tenham encarado a homossexualidade com um olhar indulgente: a verdade é que não a viram como um problema à parte; cada um condenava ou admitia a paixão amorosa (cuja legitimidade era a seus olhos discutível) e a liberdade dos costumes. Se por um lado reprovavam a homofilia, não a reprovavam de modo diferente do amor das cortesãs e das ligações extraconjugais – ao menos enquanto se tratava de homossexualidade ativa. Tinham três pontos de referência que nada têm a ver com os nossos: liberdade amorosa ou conjugalidade exclusiva, atividade ou passividade, homem livre ou escravo¹⁷⁰.

É conveniente as afirmações acima feitas, primeiramente, por Michel Foucault e Paul Veyne, pois podemos compreender que categorias como ‘homossexualidade’ e ‘heterossexualidade’ são categorias analíticas inapropriadas para compreendermos a diversidade que temos nos comportamentos entre homens e mulheres na Antiguidade. Com

¹⁶⁹ VEYNE, P., *Op. Cit.*, 2004, p. 197.

¹⁷⁰ VEYNE, P., “A Homossexualidade em Roma”. IN: ARIÉS, P. & BÉJIN, A. (orgs.) *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a história e para a sociologia da Sexualidade*. Tradução de Lygia Araujo Watanabe e Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p. 39.

isso, concordo com a acepção de Judith Butler ao inferir que essas categorias são ambíguas e incoerentes nas práticas heterossexual, homossexual e bissexual – e entre elas – são suprimidas e reescritas no interior de uma estrutura reificada do binário disjuntivo e assimétrico que é o masculino/feminino, contudo, essas configurações culturais de confusão de gênero operam como lugares de intervenção, denúncia e deslocamento dessas reificações. Em outras palavras, ‘unidade’ gênero é o efeito de uma prática reguladora que busca uniformizar a identidade do gênero por via da *heterossexualidade compulsória*¹⁷¹.

Retomando a análise do trecho acima de Paul Veyne, temos uma relação entre escravos e libertos, em que a obrigação seria na satisfação do desejo sexual dos seus senhores, inclusive o sexual; situação que se constituía em desonra para eles¹⁷². Sêneca, na sua obra *Sobre as Controvérsias*, fez a seguinte afirmação: *impudicita in ingênuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium*. Essa máxima de Sêneca reafirma a posição da aristocracia, através do desempenho sexual, definindo cada grupo, por meio de estruturas que condizem como honra e vergonha. Nesse sentido, a partir de vários textos latinos e gregos, temos uma estrutura de pensamento em que os papéis sexuais eram determinados por questões que envolviam o âmbito do público e do privado. Portanto, não se podem negar as comunidades paulinas não fizessem parte de toda essa estruturação.

Segundo Paul Veyne, preocupações similares determinaram as atitudes frentes às relações sexuais. Não se estabelece a distinção entre amor homossexual e amor heterossexual, como definido na contemporaneidade. A vergonha que pode estar ligada a uma relação homossexual reside apenas no ‘contágio moral’ que pode levar um homem das classes superiores a submeter-se ou fisicamente, adotando uma posição passiva no ato sexual, *impudicitia*, ou moralmente se entregando a um inferior de qualquer sexo¹⁷³.

Autores como P. Quignard¹⁷⁴ e Paul Veyne¹⁷⁵ defendem que a virilidade e o papel do ativo na relação como ideal do comportamento sexual e político do homem livre romano, do cidadão, sobretudo se fossem aristocrático. Assim, os que fossem relacionados

¹⁷¹ BUTLER, J., *Op. Cit.*, 2003, p.57.

¹⁷² GALÁN, J. E., *La Vida Amorosa em Roma*. Madrid: Temas de Hoy, 1996, p. 29.

¹⁷³ VEYNE, P., “O Elitismo Pagão”. In: ARIÈS & DUBY, *Op. Cit.*, 2004, pp. 232-233.

¹⁷⁴ QUIGNARD, P., *Le Sexe Et L’Effroi*. Paris: Gallimard, 1994, p. 18

¹⁷⁵ VEYNE, P., “Prazeres e Excessos”. In: ARIÈS & DUBY, *Op. Cit.*, 2004, p. 197-199.

à passividade sexual, aqueles que não pertenciam aos grupos privilegiados, se aplicavam a títulos pejorativos de falta de virilidade, autodomínio e de virtude social.

John Dominic Crossan e Jonathan Reed nos informam sobre a importância do desejo sexual pela elite romana por jovens rapazes da Ásia Menor, com seus cabelos crespos, que eram preferidos para uso sexual: “*eram conquistados e penetrados como se fossem mulheres, e abandonados e substituídos por outros quando se tornavam homens e começava-lhes a nascer a barba, mas jamais poderiam penetrar seus senhores*”¹⁷⁶.

Uma figura proeminente do final do primeiro século a.e.c. e motivo de pilhérias por seus contemporâneos foi Júlio César. O seu notório envolvimento com Nicomedes, rei da Bitínia, tornou-se um assunto muito discutido, como atestou Suetônio. Como no caso em que Dolabella o chamou de ‘rival da rainha e companheiro íntimo do leito real’. Ou durante a conquista da Gália em que os seus soldados entoavam: “*Gallias Caesar subegit, Nicomedes Caesarem*”¹⁷⁷.

Catulo, em sua *Carmen* 57, o define como um *cinaedus* e o acusa, mais uma vez, de *effeminatus* em *Carmen* 29¹⁷⁸. A relação entre Catulo e César, contemporâneos, era um problema político e compreensível o ataque do primeiro em relação ao segundo. Tanto que outro fato para por à prova a ‘virilidade’ de César, como acreditava Catulo, se deveu à sua pele clara; esta tese foi defendida por Amy Richlin, na dissertação: *Sexual Terms and Themes in Roman Satire and Related Genres*, a crença compartilhada entre os gregos de quem tinha e que tinha um significado de ‘passividade’¹⁷⁹.

De acordo com os relatos de Suetônio, Nicomedes foi somente o homem em que César tinha adotado o papel de ‘passividade’, ou pelo menos foi o único caso de *impudicitia* que poderia ser usado contra ele. Contudo, César conquistava mulheres como no caso das esposas de Servius Sulpicius, Postuma; de Aulus Gabinius, Lollia; de Crassus, Tertulla; de

¹⁷⁶ CROSSAN, J. D. & REED, J., *Op. Cit.*, 2004, p. 243.

¹⁷⁷ 49-50. SUETONIO, *A Vida dos Doze Césares*. Tradução de J. G. Simões. Lisboa: Presença, 1979.

¹⁷⁸ CATULO, *Carmina*. Scelta com Introduzione e note Del Ubelto Pestalozza. Milano: Francesco Vallardi, 1922.

¹⁷⁹ RICHLIN, A., *Sexual Terms and Themes in Roman Satire and Related Genres*. Ph.D. diss., Yale University, 1978, p.298; CANTARELLA, E., *Op. Cit.*, 1992, p. 157.

Pompeu, Murcia¹⁸⁰; e Eunoë, esposa do rei Bogudes da Mauritânia¹⁸¹. Havia uma anedota para essa ambivalência sexual de César, novamente descrita por Suetônio: “*omnium virorum mulier, omnium mulierum virum*”¹⁸².

Para Eva Cantarella, essa não delimitação de atitudes sexuais, entre ser homo ou heterossexual, mostrava a ambigüidade das práticas e relações sexuais na Antigüidade. A ‘masculinidade’ era a virtude superior do cidadão e isto era uma qualidade complexa, e isto era uma qualidade complexa que envolvia e incluía força física, superioridade militar, características da sexualidade. Para a autora a comparação entre o amante e o soldado, em alguns casos, era comum literário romana para os romanos. Ovídio escreveu na sua obra: *Amoris*, “*militat omnis amans, et habet sua castra Cupido*”¹⁸³. Julio César, segundo Eva Cantarella, foi o primeiro de uma linha de conquistadores dentro desse mundo romano, homens de poder, que nem sempre foram exclusivamente dominantes quando se trata de sexo¹⁸⁴.

Há uma série de imperadores para quem as fontes atribuem um comportamento sexual semelhante à de Júlio César. E, nisto, as histórias de Suetônio nos auxiliam nessa investida. Augusto, tal como César, tinha uma sexualidade ambígua, pois foi acusado por Pompeu de ser *effeminatus*¹⁸⁵. A libertinagem de Tibério nos últimos anos durante sua estadia na ilha de Capri¹⁸⁶. Calígula com uma relação incestuosa com sua irmã tinha feito sexo com Marcus Lepidus e com o ator Mnester¹⁸⁷. Nero que tinha castrado Sporus e o transformou em sua esposa e depois se casou com o liberto Doriforus, que tinha servido como um marido¹⁸⁸. Galba tinha predileção por homens vigorosos¹⁸⁹. Oto usava uma peruca e massageava sua face com uma cataplasma de pão para prevenir o crescimento da

¹⁸⁰ SUETONIO, 50.

¹⁸¹ SUETONIO, 52.

¹⁸² Idem. Tradução: “o homem de todas as mulheres e a mulher de todos os homens”.

¹⁸³ Tradução: “Todo amante é como um soldado, e o cupido têm seu acampamento”. OVÍDIO, *Amores; Medicamina Faciei Femineae; Ars Amatoria; Remedia Amori*. Editionem curavit E. J. Kenney. New York Oxford University Press, 1994, I.9,1.

¹⁸⁴ CANTARELLA, E., *Op. Cit.*, 1992, p. 158.

¹⁸⁵ SUETONIO, *Augustus*, 68.

¹⁸⁶ Ibid., *Tiberius*, 42-44.

¹⁸⁷ Ibid., *Calígolla*, 24-36.

¹⁸⁸ Ibid., *Nero*, 28-29.

¹⁸⁹ Ibid., *Galba*, 22.

barba¹⁹⁰. Vitelio que passou sua infância em Capri entre o harém masculino de Tibeirus era chamado de *spintria*¹⁹¹. Titus era acusado de abandonar a si mesmo a orgias com um grupo de degenerados¹⁹². Domiciano, segundo conta Suetônio, tinha se oferecido à Clodius Pollio e que tinha um relacionamento com Earinus. Adriano e seu relacionamento com Antínoo, que depois de sua morte o tornou divino¹⁹³.

A vida amorosa de Cláudio parece que foi ‘diferente’. Edward Gibbon menciona que, dos primeiros quinze imperadores, "*Cláudio foi o único cujos gostos sexuais eram completamente corretos*", indicando com isso que foi o único que não manteve relações homoeróticas¹⁹⁴. O comentário de Edward Gibbon se baseia em Suetônio no que afirma que "*Teve uma grande paixão pelas mulheres, mas nenhum interesse pelos homens*"¹⁹⁵. Suetônio e os outros historiadores da antiguidade realmente utilizaram esta questão contra Cláudio, acusando-o de ser dominado pelas mesmas mulheres e esposas, e de agir submetido por elas¹⁹⁶.

Essas descrições das práticas sexuais desses homens ilustres do Império Romano nos dois primeiros séculos mostram-nos como as definições e os comportamentos sexuais não são delimitados entre categorias estanques como homossexualidade ou heterossexualidade.

Além dessa imagem acima, havia outra característica crucial na imagem do *Imperium*, para John D. Crossan e J. Reed, o da exacerbação de um ideal de masculinidade que se atrelava à ideologia política. Como não associar as imagens fálicas difundidas durante o Império Romano, do deus Príapo que segundo Amy Richlin, na obra: *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*, era personificação e encarnação da

¹⁹⁰ Ibid., *Otho*, 12.

¹⁹¹ Termo vulgar usado para denotar prostituição masculina. SUETONIO, *Vitellius*, 3

¹⁹² Ibid., *Titus*, 1.

¹⁹³ 69. 2,3. DIO CASSIUS, *Roman History*. Books 61-70. Translated by Earnest Cary. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1925. LAMBERT, R., *Pederastia na Idade Imperial: Sobre o Amor de Adriano e Antínoo*. Tradução de Jorge de Moraes e introdução de Rui Rocha. Lisboa: Assírio e Alvim, 1990, pp. 12-54. VEYNE, P., *L'Empire Gréco-Romain*. Paris: Seuil, 2005, p. 51.

¹⁹⁴ GIBBON, E., *O Declínio e Queda do Império Romano*. Tradução e Notas suplementares de José Paulo Paes. São Paulo: Cia das Letras, 2005, 230.

¹⁹⁵ SUETONIO, *Claudius*, 33.

¹⁹⁶ CANTARELLA, E., *Op. Cit.*, 1992, 159.

sexualidade essencial dos textos romanos no período do Principado: “*masculino, agressivo, e disposto a controlar limites*”¹⁹⁷.

O mundo do século primeiro século era a do imperialismo romano no qual havia a sobreposição do poder deste povo e os elos com as aristocracias locais; e, além de tudo, um mundo mais ‘globalizado’, com o grande fluxo de viajantes e comerciantes para várias áreas do Império, denominada, nos livros de História, como *Pax Romana* de Augusto. Segundo Norberto Luiz Guarinello, o processo de expansão do Império Romano não foi uniforme, pois:

*Nem um Império de uma cidade sobre um vasto território, nem um Império de cidades homogêneas, mas um Estado articulado por uma relação entre o centro acumulador e uma periferia explorada. Essa relação, no entanto, não foi duradora. Pouco a pouco, o Império Romano foi se transformando, de um Império de conquista, mantido pela força de um exército expansionista, num amplo Estado territorial, no qual imperava a paz. Era um Estado, como disse marcado por uma profunda heterogeneidade*¹⁹⁸.

O Império Romano tinha como pretensão reunir o mundo a partir de uma unidade política surgida pelas conquistas. A imagem que ornava a efígie do selo de Augusto fosse a imagem de Alexandre e não seria incômodo para os ideais almejados de unicidade, divinizar o imperador. Victor Davis Hanson, na obra: *The Wars of the Ancient Greeks and Their Invention of Western Military Culture*, argumentou que foi durante o reinado de Augusto que Alexandre começou a ser visto em seu papel familiar de Alexandre Magno¹⁹⁹.

¹⁹⁷ RICHLIN, A., *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 16.

¹⁹⁸ GUARINELLO, N. L., “Império Romano e Identidade Grega”. In: FUNARI, P. P. A. & SILVA, M. A. O. (orgs.) *Política e Identidades no Mundo Antigo*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009, p.150.

¹⁹⁹ HANSON, V. D., *The Wars of the Ancient Greeks and Their Invention of Western Military Culture*. Cassell’s History of Warfare. General editor, John Keegan. London: Cassell, 1999.

Tanto que no fórum de Augusto, Alexandre era retratado como um protótipo do humano que se torna divino por um meio da conquista do mundo.

Para Richard Alston, no artigo: *Soldiers, masculinity and Power in Republican and Imperial Rome*, argumenta que o atrelamento entre a imagem do soldado e de masculinidade foi bem trabalhado no período de Augusto. Este foi um período em que as estruturas sociais e políticas de Roma foram afetadas pelo seu sucesso militar em conquistar várias regiões do Mediterrâneo²⁰⁰. Os benefícios do Império e seus custos, promulgados por Augusto, teve um impacto considerável em muitos setores da sociedade²⁰¹. Na era de Augusto, segundo Richard Alston, temos uma transformação e questionamento de certos valores tradicionais e algumas mudanças na ideologia dominante de masculinidade.

F. Santoro L'Hoir faz uma análise do uso das palavras *vir* e *homo* – duas palavras latinas distintas que normalmente são traduzidas como homem – que no período Republicano Romano e de Augusto foram utilizadas de forma distintas²⁰². Ambas as palavras, *homo* e *vir*, pode ser ideologicamente neutra em certos contextos, mas em geral *vir* aparece como um valor atribuído para muitos aristocráticos, ou homens dignos de honrarias; entretanto, *homo* é usado, muitas vezes, como um termo genérico ou em contexto hostil²⁰³. *Vir* é a raiz do conceito de *virtus*, um termo bastante utilizado na literatura do período de Augusto, sendo utilizado posteriormente, denotando em textos de latinistas e historiadores antigos virtude e masculinidade. Com isso, para Santoro L'Hoir, *vir*

²⁰⁰ ALSTON, R., "Arms and the man: soldiers, masculinity and Power in Republican and Imperial Rome". In: FOXHALL, L. & SALMON, J. (edited), *When Men Were Men: Masculinity, Power & Identity in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1998, pp. 206.

²⁰¹ Segundo Claudio Umpierre Carlan o período de Augusto foi importante, pois houve a primeira reforma monetária do período imperial, sendo realizada no ano 15 a.e.c., que assegurava ao Imperador o controle das cunhações em ouro e prata. Essas amoedações vêm acompanhadas de uma nova leva de símbolos, que legitimam Augusto como herdeiro político de Júlio César. CARLAN, C. U., *Moeda e Poder em Roma: Um Mundo em Transformação*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História – IFCH/UNICAMP, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari. Campinas, SP: [s.n], 2007, p. 123.

²⁰² SANTORO L'HOIR, F., *The Rhetoric of Gender Terms: 'man', 'Woman' and the Portrayal of Character in Latin Prose*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 1-22,63.

²⁰³ Ibid., p. 60.

qualificava um *status* de superioridade do que *homo*. *Vir* conotava a identidade do ‘homem ideal’ no Império Romano²⁰⁴.

A expansão e conquista de Roma, também tinha conotações que vislumbravam padrões de delimitações sexuais. De acordo com alguns estudiosos como Eve Cantarella, P. Quignard e J. Robert, a sociedade romana do primeiro século era guerreira e conquistadora que consolidara uma imagem de virilidade associada à força física, à superioridade bélica e ao caráter e à sexualidade do cidadão romano²⁰⁵. É a partir dessa concepção que afirma Eva Cantarella:

Para os romanos a virilidade não era apenas um acontecimento sexual: era uma virtude política. Criado na mais tenra idade na ótica da conquista, alcançar a idade adulta na qual os cidadãos romanos devem dominar o mundo. Como se surpreender, assim sendo as coisas, de terem conservado seu direito de impor a própria vontade a todos, também no campo sexual? Em relação a isso, a regra era “não se deixar submeter”. A sua virilidade, como é justamente dito, era uma “virilidade de estupro”²⁰⁶.

Assim posto, com a função de comando e organização da sociedade, o homem livre, cidadão e aristocrático assumiria o domínio social no qual a imposição sexual faria parte do papel a ser assumido na construção de sua identidade aristocrática e de *status quo* sobre os seus subordinados. É interessante essa assertiva, pois para Martin Bernal, essa característica perpassou, também, o projeto imperialista de nações européias no final do século XIX. O autor argumenta os Estudos Clássicos justificaram uma ideologia de superioridade européia frente à inferioridade das colônias; e, como isso, fomentou no século XX, a ascensão de movimentos nazi-fascistas na Europa.

²⁰⁴ ALSTON, R., *Art. Op.*, 1998, p. 206.

²⁰⁵ C.f. CANTARELLA, E., *Passato Prossimo. Donne Romane da Tacita a Sulpicia*. Milano: Feltrinelli, 1998; QUIGNARD, P., *Le Sexe et Effroi*. Paris: Gallimard, 1994; ROBERT, J., *Eros Romano: Sexo y moral en la Roma Antigua*. Traducción de Eduardo D. Alvarez. Madrid: Complutense, 1999.

²⁰⁶ CANTARELLA, E., *Op. Cit.*, 1998, 122.

Longe, portanto, do estereótipo de isolamento e alienação que lhe é atribuído, a área de Estudos Clássicos tem sido marcada por uma atitude francamente ‘política’. Os Estudos Clássicos, dessa forma, teriam incorporados os padrões sociais e culturais dos contextos em que se desenvolveram, fornecendo, em troca, argumentos em favor da noção de um incontestável superioridade européia [...]. Assim como na mitologia ou nas histórias de conquistas, existem aqui fortes conotações de gênero: a imagem aventada pelo modelo é claramente aquela dos ‘masculinos’ arianos capturando e dominando os ‘femininos’ nativos²⁰⁷.

Portanto, finalizo o debate sobre sexualidade no Mediterrâneo do século I e.c., pois, acredito que foi imprescindível para a compreensão de alguns pressupostos que inferi na análise do *corpus paulinum*, no próximo capítulo.

2.3.As assembléias Paulinas e sua práxis dentro do Império Romano

Conjeturarei alguns pontos cruciais para a compreensão das várias questões que envolvem o apostolado e a missão de Paulo. Temos que compreender sobre a estrutura do seu texto e a estrutura comunal das ἐκκλησίαι Paulina. Com isso, nesta seção me centrarei nesses pontos para que em seguida analise os trechos que abordem questões de gênero.

²⁰⁷ BERNAL, M., “A Imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o Colonialismo e para a Hegemonia Européia”. In: *Repensando o Mundo Antigo – Martin Bernal, Luciano Canfora, Pedro Paulo A. Funari, Laurent Olivier*. Organização e Revisão Técnica de Pedro Paulo A. Funari. Tradutores Fábio Adriano Hering e Glaydson José da Silva. IFCH/UNICAMP, nº 49 – abril de 2005, pp. 13-14.

2.3.1. As Cartas Paulinas e seus contextos

O Novo Testamento compreende uma coleção de vinte e sete escritos, que em parte se diferenciam por particularidades de linguagem e de período; e a distinção é latente se considerar o conteúdo e a intenção de cada autor. Com isso, é costume em uma boa parte das bíblias terem ‘introduções’ para que o leitor moderno se familiarize com cada texto bíblico que ler.

A divisão das edições do NT é orientada pelos gêneros literários de acordo com essa ordem: os quatro evangelhos, Atos dos Apóstolos, as vinte e uma cartas e o Apocalipse. Entre os textos mais antigos que temos de todo esse composto neotestamentário, são as cartas paulinas, as *autênticas*. Elas remontam aos anos de 50 a 60; são a Primeira aos Tessalonicenses, Primeira e Segunda aos Coríntios, Romanos, Filêmon e Filipenses. A autoria das outras demais cartas de Paulo é discutida, pois aparecem no final do primeiro século ou inícios do segundo, como: Segundo aos Tessalonicenses, Colossenses, Efésios, Tito, Primeiro e Segundo Timóteo; e representam a força da influência paulina nas comunidades, denominadas de pós-paulino ou deuteropaulino. Esse segundo grupo de cartas, composta depois da morte de Paulo, de influência paulina, foram as comunidades paulinas ou fora dela, foram acompanhadas de uma reinterpretação e atualização dessas cartas: Paulo devia fazer-se ouvir no presente, isto é, na situação atual da comunidade que se fazia Igreja.

Uma coleção de dez cartas paulinas é claramente atestada pela primeira vez no *canôn* marcionita (cerca de 140). Já no final do primeiro século e início do segundo já temos alguns autores que já conhece algumas cartas paulinas: como Clemente Romano que em sua Carta aos Coríntios faz citação da Primeira Carta aos Coríntios²⁰⁸; e Inácio de Antioquia, que segundo J. Quasten, foi influenciado pelo pensamento paulino e que já se

²⁰⁸ CLEMENTE ROMANO, *Primeira Carta de Clemente aos Coríntios*. 47,1. *PADRES APOSTÓLICOS: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias e Didaqué*. Coleção Patrística nº 1. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti; tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

refere às Cartas aos Romanos, Primeiro Coríntios, Colossenses e Efésios²⁰⁹. Contudo, a intenção das cartas paulinas foi unicamente para comunidades determinadas e em situações precisas. Contudo, a preservação do material paulino indica que tinha uma função determinada de conservar a memória de Paulo, depois de sua morte na década de 60 do primeiro século, e, também, servia de orientação comunal.

Para Helmut Koester as cartas paulinas foram instrumentos “político eclesiástico que operavam a par do veículo político e propagandístico de comunicação oral durante a ausência do apóstolo, promovendo a organização contínua e a manutenção das comunidades cristãs que haviam sido fundadas por Paulo²¹⁰”. Embora essas cartas fossem elaboradas com base nos modelos judaicos e greco-romanos, sua retórica foi inspirada em situações específicas enfrentadas, como afirmei anteriormente, no contexto imediato das necessidades e problemas de cada comunidade²¹¹. O autor continua a argumentação afirmando que como instrumento político, as cartas paulinas, exerceu um forte impacto sobre o período seguinte, de modo que o uso do meio literário da carta com objetivos de organização eclesial se tornou popular²¹².

Outro ponto importante era para qual setor social Paulo escrevia. Segundo Peter Brown os principais impulsionadores do missionarismo paulino eram homens abastados que vivia em cidades do Império Romano e eram letrados²¹³.

²⁰⁹ QUASTEN, J., *Iniciation aux Pères de l'Eglise*. Paris: Gallimard, 1955, p. 76.

²¹⁰ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento: História e Literatura do Cristianismo Primitivo*. Volume II. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005, p. 05.

²¹¹ Idem.

No *corpus paulinum* (com exceção da Carta aos Hebreus) a extensão média é de 2.488 palavras; Romanos com 7,105 palavras, é a mais longa de todas as Cartas antigas, figurando, ao lado oposto, Tito com 658 e Filemon com 335 palavras. A diferença entre a questão de ser Carta ou Epístola consiste, em especial, na forma. Para J. Shreiner e G. Dautzenberg as Cartas neotestamentárias fogem, contudo, a um estudo baseado unicamente em distinção e na comparação com o seu respectivo correspondente na antiguidade. S Cartas do NT que mais se aproxima da antiga carta pessoal são 2 e 3 João e Filêmon; mas, mesmo estas se inscrevem no contexto da missão das comunidades cristãs. DAUTZENBERG, G., & SHREINER, J., *Op. Cit.*, 2004, p. 52-53.

Mesmo que fossem escritos ocasionais, temos uma estrutura na forma e nos conteúdos elevados que se aproximam de textos oficiais mais ou menos literários²¹¹. Um exemplo é a Carta aos Romanos onde encontramos: 1,3 fórmulas de profissão de fé; 13,1-7 diatribe; 1,18-32 pregação missionária profética e apocalíptica; 4,1-25 *midrash*.

²¹² Idem.

²¹³ BROWN, P., *Op. Cit.*, 1992, p. 65.

Para produzir essa literatura, os cristãos recorreriam às cartas de Paulo como modelo. Foi, contudo, assim que o gênero da carta de paulina que gerações depois de Paulo imitaram nas chamadas pós-paulina ou deuteropaulina: 2 Tessalonicenses, Colossenses, Efésios, as Pastorais (1 e 2 Timóteo e Tito) - *Laodicenses e 3 Coríntios* não se encontram no cânon neotestamentário. Todos esses escritos não somente imitam o esquema da carta paulina, mas também atribuem o seu conteúdo à autoridade do apóstolo.

Portanto, as características das cartas paulinas são documentos que tem por finalidade o alargamento do campo da atividade missionária, contendo o elemento oficial e pessoal e a causa do Evangelho se interpenetram.

Outro ponto crucial nestas Cartas Paulinas foi à herança cultural que legou à Cristandade. Pois, como debatido no capítulo anterior, os textos paulinos fundaram uma boa parte da estrutura eclesial e ditou questões envolvendo a moralidade. Tanto que Paulo se torna um personagem marcante nos estudos do cristianismo antigo. Ora, é tão impressionante a marca paulina que James Dunn faz a seguinte afirmação: “Pois o mais notável no decorrer dos séculos não foi tanto o respeito por Paulo o canonizado fundador da Igreja, e sim o impacto da própria teologia de Paulo²¹⁴”.

Como James Dunn enfatizou acerca da importância dos textos paulinos para a teologia cristã posterior foi crucial, contudo, gostaria de ressaltar que Paulo não foi fundador de nenhuma ‘nova religião’. Embora suas cartas tenham de fato se tornado parte central das Escrituras do cristianismo, que se desenvolveu em parte como resultado de sua missão é historicamente sem fundamento imaginar que já existissem na época de Paulo uma religião chamada judaísmo e outro chamado cristianismo. Da mesma forma como não se pode compreender Paulo como um homem que teve uma revelação e se ‘converteu’ de uma religião a outra no caminho de Damasco, como relatado nos Atos dos Apóstolos.

O reexame das Cartas Paulinas num contexto histórico mais amplo sugere, entretanto, que ele entendia sua missão como bem mais do que instituir um novo culto religioso ou uma seita do judaísmo. Concorro com André Leonardo Chevitarese e Gabriele Cornelli, na obra: *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo*, ao afirmar que o judaísmo e o

²¹⁴ DUNN, J., *Op. Cit.*, 2004, p. 27.

cristianismo, os autores citaram também o helenismo, não são blocos monolíticos e absolutamente imutáveis, uma vez que o seu desenvolvimento e dinâmica situam-se no dinamismo e na dialética da história. Os autores fazem a seguinte argumentação:

‘o’ judaísmo. ‘o’ cristianismo, ‘o’ politeísmo grego nunca existiram, enquanto formas culturais autônomas e independentes, fora das simplificações manualísticas ou das identificações ideológicas posteriores.

A esta visão impõe-se a necessidade de substituir uma teoria mais flexível, que possa explicar interações que se dêem em níveis culturais diferentes²¹⁵

A aceção dos autores acima é crucial para compreender como Paulo não se tornou repentinamente um ‘cristão’, antes do cristianismo. O movimento a que Paulo se uniu e depois liderou em áreas como a Grécia e a Ásia Menor iniciaram, sem dúvidas, na Galiléia e na Judéia, tendo sido um desenvolvimento de tradições israelitas. Para Shaye J. D. Cohen os judeus da Antiguidade constituíam um ἔθνος(*ethnos*), um grupo étnico. Eles eram um grupo nomeado, juntado em um território específico, cujos membros partilhavam de um senso comum de origem, reclamam uma comum e distintiva história e destino; possuíam uma ou mais características distintivas, era designado pela palavra grega de ἰουδαϊσμός (judaísmo)²¹⁶.

De acordo com Richard Horsley, na obra: *Paulo e o Império*, não havia uma distinção entre as dimensões religiosas e políticas dentro do movimento do ἰουδαϊσμός (judaísmo) no âmbito do povo contemporâneo de Israel com que Paulo estava envolvido antes de adentrar no movimento de Jesus, pois seu interesse era manter a

²¹⁵ CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G., *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itu, SP: Ottoni Editora, 2003, p.16.

²¹⁶ COHEN, S. J. D., *The Beginnings of the Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 05.

independência de Israel no contexto do Império Romano²¹⁷.

A tolerância romana para com os judeus se traduziu na permissão da reprodução das práticas religiosas judaicas mais importantes e na declaração da santidade de suas Escrituras²¹⁸. Pois havia a inserção de judeus em relação à obrigatoriedade do recrutamento militar e em relação ao culto aos deuses das cidades onde residiam. Para Monica Selvatici, mesmo com essas concessões e a proteção que os judeus adquiriram por parte de Roma, o sentimento anti-judaico só aumentou²¹⁹.

A província da Ásia possuía no século I numerosos altares a deuses benfeitores. Para piorar a situação, a partir do momento em que o senado romano conferiu a Otavio o título de *Augustus*, em 27 e.c., houve o desenvolvimento do culto imperial à figura de Augusto. A Ásia e a Bitínia foram às primeiras províncias a pediram permissão a ele para a realização do culto à sua pessoa²²⁰.

Desta forma, no fim do Principado de Augusto, uma série de delegações judaicas da Ásia foi apelar junto ao imperador contra as muitas infrações das autoridades citadinas aos seus direitos e também contra as várias manifestações de violência da população gentílica em relação às suas comunidades naquela província. Mais tarde, quando ocorrem os eventos relacionados a Paulo e aos judeus da Ásia em Jerusalém, a memória que tais judeus possuem de sua história naquela província é de conflito e hostilidade generalizados por parte da população gentílica.

Simon Price tem outra opinião sobre a questão de como os judeus foram afetados pela instituição do culto ao imperado. O autor acredita que, diferentemente dos cristãos, os judeus soubessem acomodar a prática do culto ao imperador à simples homenagem, enquanto os cristãos se recusavam a fazê-la. Mas a hostilidade adquirida pelos judeus nesse

²¹⁷ HORSLEY, R. A., *Op. Cit.*, 2004, p.206.

²¹⁸ SMALLWODD, E. M., "The Diaspora in the Roman Period Before CE 70". In: HORBURY, W., DAVIES, W. & STURDY, J., *The Cambridge History of Judaism, 3: The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 168-191.

²¹⁹ C.f. SELVATICI, M. "Conflitos Sociais Entre Judeus e Gentios no Mediterrâneo Romano e o Cristianismo de Paulo de Tarso". *Boletim do Centro do Pensamento Antigo n° 12*, julho-dezembro 2001. Campinas: Editora da Unicamp, 89-108.

²²⁰ PRICE, S. R. F., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University, 1984, p.58.

momento contradiz essa argumentação de Simon Price²²¹.

Paul trebilco, em seu estudo sobre as comunidades judaicas da Ásia Menor, aponta que os privilégios que os judeus pediram e receberam de Roma permitiram a eles “*manter a sua identidade judaica em face da hostilidade local*”. Paul Trebilco observa, num panorama geral da identidade judaica manifestada pelos judeus da Ásia Menor, uma série de características que reforçam essa identidade em termos das suas particularidades propriamente judaicas. Assim, ele lista que: “*tais judeus estavam comprometidos com a sinagoga, com o imposto do Templo, com o Templo e o seu culto, com o culto ao sábio, com as leis de comida, enfim, com a vivência de acordo com as suas próprias tradições*”²²².

Diante do panorama analisado por Trebilco, a trajetória inicial de Paulo dentro do judaísmo – com o seu abandono da terra natal e a escola por seguir o estudo do farisaísmo em Jerusalém – parece confirmar o contexto de um compromisso muito forte dos judeus da Ásia Menor para com as crenças, instituições e práticas de seu povo e, sobretudo, para com a terra santa²²³. Quando se refere às suas origens, Paulo não escreve que era um fiel ou praticante do judaísmo, mas membro de um ‘povo’ ou ‘*ethnos*’ de Israel, que tinha subdivisões tribais e diferentes compreensões da Lei.

Para José Luiz Izidoro, ao determinar o conceito de *judeu*, *judaísmo* encontraremos “*sérias dificuldades no que concerne ao próprio substrato dos termos e de seu desenvolvimento histórico, considerando que se trata de categorias dinâmicas que estão interagindo com outras geografias, etnias e pensamentos*”²²⁴.

A descrição que Paulo faz do seu próprio empenho em Gálatas 1,13-14 reforçam a questão inserida acima: “*Ouvistes certamente da minha conduta de outros no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a Igreja de Deus e como progredia no judaísmo [ἰουδαϊσμός] mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo*

²²¹ Idem.

²²² TREBILCO, P., *Jewish Communities in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press (Society for New Testament Studies/ Monograph Series 69), 1991, p. 34.

²²³ Ibid., p. 40.

²²⁴ IZIDORO, J. L., “**O Problema da Identidade no Cristianismo Primitivo: Interação, Conflitos e Desafios**”, Revista Oráculo – UESP – São Bernardo do Campo, 4.7, 2008, (01-13) p. 06.

pelas tradições ancestrais”. É adequada a compreensão de ἰουδαϊσμός.

Para Wayne Meeks, como o cristianismo era ramificação do judaísmo, os grupos de cristãos que viviam nas cidades tinham a sinagoga da Diáspora como o modelo mais aproximado para constituir as antigas comunidades cristãs, pois incorporava dois traços importantes: o espaço doméstico e as associações. O cristianismo paulino se utilizou desta estrutura para a formação de suas comunidades²²⁵. Existe, de fato, numerosas semelhança entre as comunidades judaicas nas cidades greco-romanas e nos grupos paulinos que se desenvolveram ao lado delas. O principal termo utilizado por Paulo para se referir ao seu movimento como todo e às comunidades locais foi ἐκκλησία.

O termo ἐκκλησία, tal como foi usado por Paulo, pressupõe o uso especial por judeus de língua grega, por meio da LXX, com conotações de ‘assembléia’ de todo Israel, mas o significado primevo no Império Romano oriental falante de grego era o de ‘assembléia’ de cidadãos da *polis* grega. Essa expressão ocorre no total 114 vezes no Novo Testamento, sendo que nas Cartas Paulinas as ocorrências chegam a ter 62, sendo mais freqüente na Primeira Carta aos Coríntios.

Para James Dunn, a ἐκκλησία em seu sentido tinha uma tonalidade política, pois não usou o termo συναγωγή (sinagoga)²²⁶. Na LXX o termo ἐκκλησία ocorre cerca de cem vezes, em que a palavra hebraica é principalmente *qahal* (קָהָל), ‘assembléia’. Para este autor o termo ἐκκλησία τοῦ κυρίου (assembléia do Senhor) tinha uma função importante nesse mundo da ‘gentilidade’, diferentemente se usasse o termo *qahal Yahweh*, pois as comunidades paulinas eram compostas tanto de judeus como de não-judeus. Com isso, o autor finaliza essa questão afirmando que

Podemos falar de Paulo como representante da corrente mais inclusiva da herança de Israel contra os que enfatizavam a exclusividade, embora ainda não como antítese simplificada entre ‘exclusividade judaica’ e

²²⁵ MEEKS, W. A., *Op. Cit.*, 1983, pp. 128-129.

²²⁶ DUNN, J., *Op. Cit.*, 2003, p. 608.

‘inclusividade cristã²²⁷’.

O outro ponto de diferença está no fato de que Paulo mencionava ‘assembléias de Deus’, enquanto que o uso na LXX é sempre no singular. Toda a reunião de batizados em nome do Cristo era a ‘assembléia de Deus’, como atestam as várias citações nas Cartas Paulinas. A casa de Priscila e Áquila, de Nínia e de Filemão, também eram ἐκκλησία. O fato de que o fiel se reunisse, para o culto ou conveniência estavam em continuidade direta com a assembléia de Israel, eram a Assembléia de Deus. Nesse sentido, é compreensível o trecho da Carta aos Gálatas 3,27-29

²⁷ *pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo.*

²⁸ *Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vos sois um só em Cristo Jesus.*

²⁹ *E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa.*

Foi essa noção de unidade comunal, em que é perpetuada a descendência de Abraão que essas comunidades paulinas se definiam, mas como constatamos com a análise que faremos a seguir, surgiram problemas de ordem comportamental.

De acordo com Paulo Nogueira, o ‘cristianismo paulino’ tinha a pretensão de se distinguir ante outros grupos e lideranças como os hierosomilitanos e os antioquenos; além de pregadores e profetas que atuavam em nas comunidades paulinas²²⁸. Com isso, acredito que não se podem analisar as cartas paulinas como um bloco harmônico, mas temos um

²²⁷ Ibid., p. 610.

²²⁸ NOGUEIRA, P. A. S., “O Poder da Diferença: O judaísmo como Problema para as Origens do Cristianismo”. In: FUNARI, P. P. A. & SILVA, M. A. O. (orgs.) *Política e Identidade no Mundo Antigo*. AnnaBlume: São Paulo: Annablume, 2009, p. 138.

bloco multifacetado de discursos onde se vislumbram elementos que visam à construção de uma identidade comunal frente a outros grupos.

É deveras interessante que um aspecto essencial da estratégia da missão de Paulo, por meio da qual ele estava construindo uma sociedade alternativa, era a maneira como usava as formas básicas e os termos-chave da retórica política greco-romana para persuadir suas assembléias a manter a solidariedade mútua em oposição à sociedade imperial dominante. Para Margareth Mitchell, na obra *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, na Primeira Carta aos Coríntios, de modo particular, Paulo se utiliza da retórica política para impelir as comunidades a buscar a concórdia e a vantagem mútua, em vez de dividir-se em facções. É, pois, a partir deste pressuposto que posiciono Paulo como um estrategista que se utiliza de um discurso para legitimar sua autoridade e responder a membros comunais questões de cunho interno.

2.4. Algumas Considerações Conclusivas

Ao analisar o contexto do primeiro século, fiz uma análise sobre como questões que envolvem honra e vergonha são importantes para compreendermos o mundo das comunidades cristãs, em especial, as comunidades paulinas. Com isso, poderemos entreter como algumas imposições e posturas de Paulo, ou de uma tradição paulina, coadunavam com as estruturas que dividem o sexo num campo binário e estanque.

Masculinidades e feminilidades são discursos construídos culturalmente, pois ao mesmo tempo em que temos posicionamentos que visavam delimitar os papéis sexuais, em outros espaços, ou momentos, visualizamos como masculino e feminino são categorias fluídas e inseridas historicamente por questões políticas. Em resumo, percebemos que as identidades são fluídas e fogem de imposições e regras fixadas.

Portanto, no próximo capítulo será abordada a fluidez do discurso paulino, a partir da proposta do *locus classicus* da Carta aos Gálatas 3,28.

Terceiro Capítulo

Discursos e Subjetividades em Paulo

3.1. Algumas Considerações Introdutórias

Uma das figuras mais idiossincráticas do movimento cristão nos seus anos iniciais foi a de Paulo de Tarso. Para James D. G. Dunn, na obra *A Teologia do Apóstolo Paulo*, a importância de Paulo de Tarso é ímpar, sendo o *primeiro e o maior teólogo cristão*²²⁹. Conforme o autor, sua influência teológica nos séculos posteriores foi crucial, pois

*Paulo foi 'primeiro' no sentido de ser preeminente entre os teólogos cristãos. Ele pertenceu àquela geração que foi mais criativa e mais definitiva para a formação e a teologia do cristianismo do que qualquer outra desde então. E nessa geração ele mais do que qualquer outra pessoa contribuiu para que o novo movimento originário de Jesus se tornasse religião realmente internacional e intelectualmente coerente. Paulo foi efetivamente chamado o 'segundo fundador do cristianismo', que, 'em comparação com o primeiro, exerceu, sem dúvida alguma, a influência... Mais forte'*²³⁰.

Mesmo com o entusiasmo de James Dunn, no trecho acima, tem-se que considerar a influência dos escritos de Paulo sobre o cristianismo mais do que o fizeram os escritos e a teologia de qualquer outro pensador cristão. A teologia paulina foi tão significativa, particularmente, na formação da Igreja nos séculos posteriores que podemos perceber em alguns momentos como: na era patrística sua autoridade sobre Clemente de Roma, Inácio

²²⁹ DUNN, J. D.G., *A Teologia do Apóstolo Paulo*. Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003, p.25.

²³⁰ Ibid., p.26.; WREDE, W., *Paul*. London: Philip Green, 1907, p. 180.

de Antioquia e Irineu de Lyon; na Antigüidade Tardia, Santo Agostinho reafirmou a teologia cristã que veio a dominar a maior parte da Idade Média. Além disso, foi predominantemente o alcance da teologia de Paulo que moldou a Reforma. E no período moderno alguns autores como F. C. Baur e Karl Barth atestam a mesma influência formativa.

Assim sendo, percebe-se a importância que cada geração de teologia cristã refletiu sobre a teologia paulina. Com isso, compreendo a fundamentação que a exegese feminista no meio teológico, em especial a abordagem de Elisabeth S. Fiorenza, como a análise dos escritos paulinos foi crucial. Outro que compartilha a consideração de James Dunn foi o teólogo Bart D. Ehrman, que fez a seguinte observação:

Será que já existiu uma figura cristã tão controvertida quanto o apóstolo Paulo? Foi uma nova compreensão das Cartas de Paulo que levou Martinho Lutero a afastar-se da Igreja Católica, levando à Reforma Protestante e a uma divisão da Cristandade que continua até hoje. Igrejas de todo tipo continuam a discutir os ensinamentos de Paulo: Algumas insistem em que seus textos proíbem que as mulheres sejam ordenadas presbíteras, ao passo que outras denominações insistem justamente no contrário [grifo meu]; alguns alegam que suas cartas denunciam as relações homossexuais, e outros afirmam o contrário; alguns argumentam que suas cartas apóiam as formas ocidentais de capitalismo, outros dizem justamente o oposto²³¹.

A aceção de Bart D. Ehrman demonstra como Paulo inspira controvérsias na atualidade, sendo crucial para a negação e justificação da submissão feminina dentro do espaço eclesial, como no capítulo anterior, vislumbrei como o espaço eclesial católico, em

²³¹ ERHMAN, B. D., *Pedro, Paulo e Maria Madalena*. Tradução de Celina Falck-Cook. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 139.

especial durante o século XX, debateu com um discurso feminista que construiu uma imagem de um Paulo ‘igualitário’.

Os escritos de Paulo pesam muito em qualquer debate sobre o lugar da mulher na vida e no ministério da Igreja. Não seria exagero dizer que a literatura paulina se tornou o campo de combate do Novo Testamento, onde se altercam as questões das mulheres na Igreja. Para Robin Scroggs a questão acerca do igualitarismo se centra no fato de que é a única voz clara do Novo Testamento a afirma a liberdade e igualdade das mulheres na comunidade²³².

Neste capítulo aventarei sobre as construções discursivas acerca de Paulo e introduzirei uma abordagem alternativa para compreender essa ambigüidade paulina que resultou em visões dúbias sobre Paulo.

3.2.A Ambigüidade Paulina: Misógino ou feminista?

Simone de Beauvoir, como mencionado no primeiro capítulo, teve um papel importante no movimento feminista durante as décadas de 1960 e 1970, ao propalar a máxima que *não se nasce mulher, se torna*. Contudo, a crítica de Simone de Beauvoir não se restringiu à análise de que a categoria mulher é uma construção cultural e histórica, mas centrou-se, também, de que a religião auxiliou a opressão feminina na sociedade, ao declarar que:

A ideologia cristã não contribuiu pouco para a opressão da mulher. Há, sem dúvida, no Evangelho um sopro de caridade que se estende tanto às mulheres como aos leprosos; são os pequenos, os escravos e as mulheres que se apegam mais apaixonadamente à nova lei. Logo no início do cristianismo, eram as mulheres, quando se submetiam ao jugo da Igreja, relativamente honradas; testemunhavam como mártires ao lado dos

²³² Robin Scroggs, “Paul and The Eschatological Woman”. JAAR 40 (1972) 283-303, p. 302.

homens; não podiam, entretanto, tomar parte no culto senão a título secundário; as diaconisas só eram autorizadas a realizar tarefas laicas: cuidados aos doentes, socorros aos indigentes. E se o casamento é encarado como uma instituição que exige fidelidade recíproca parece evidente que a esposa deve ser totalmente subordinada ao esposo: com São Paulo afirma-se a tradição judaica ferozmente antifeminista[grifo meu]. São Paulo exige das mulheres discrição e modéstia; baseia, no Antigo e no Novo Testamento, o princípio da subordinação da mulher ao homem²³³.

Essa aceção de Simone de Beauvoir de que *com Paulo afirma-se a tradição judaica ferozmente antifeminista*, têm vários pontos questionáveis. Primeiramente, porque a autora não tinha conhecimento de que muitos dos textos atribuídos a Paulo foram escritos muito tempo depois de sua morte; outro, também, tem um problema anacrônico ao rotulá-lo de *antifeminista*. Enfim, a postura de Simone de Beauvoir em relação à Paulo se centra, em especial, no que a sua teologia significou, e significa, para a Cristandade.

De acordo com Teresa M. Shaw, não seria exagerado afirmar que a literatura paulina se tornou o campo de batalha do Novo Testamento, onde se altercam as questões das mulheres na Igreja, cita-se Paulo como responsável pela manutenção do silêncio das mulheres na assembléia, pela exclusão destas no ministério²³⁴.

Brendan Byrne, jesuíta, argumenta que problemática envolvendo os textos paulinos sobre a participação feminina no ministério está na ambigüidade:

Suas declarações acerca das mulheres não ocupam o centro de seus escritos. Raras vezes representam o melhor de Paulo. Por muito tempo, em meus cursos e palestras sobre Paulo, procurei contorná-las, atendo-me ao que a meu ver eram os pontos mais centrais, mais criativos. Mas se

²³³ BEAUVOIR, S., *Op. Cit.*, 1956, p.118.

²³⁴ SHAW, T. M., *Sex and Sexual Renunciation*. In: ESLER, P. F.(edited by), *The Early Christian World. Vol. 1*. London and New York: Routledge, 2004, p. 407. BYRNE, B., *Paulo e a Mulher Cristã*. Tradução de Edson Gracindo. São Paulo: Edições Paulinas, 1993, p. 13.

comprovou ser impossível prosseguir neste caminho. Minha experiência mostrou que, ao falar e debater sobre Paulo, quando boa parte dos ouvintes está envolvida, uma pergunta estampa nas mentes: “Paulo não seria Misógino?”, “Ele não teria rancor das mulheres?”²³⁵.

É significativa a afirmação de Brendan Byrne porque manifesta a relação dúbia que a teologia paulina apresenta a respeito do papel feminino dentro das comunidades paulinas. Com isso, estudos como de Elaine Pagels²³⁶, D. R. MacDonald²³⁷, Joël Delobel²³⁸ e John P. Meier²³⁹ argumentam que Paulo propôs uma inferioridade feminina; do outro lado a maioria de teólogos como Morna D. Hooker²⁴⁰, Robin Scroggs²⁴¹, Jerome Murphy O'Connor²⁴² e Elisabeth S. Fiorenza²⁴³ consideraram que Paulo propõe a igualdade e reciprocidade entre homens e mulheres. Deste modo, se percebe que a relação de Paulo com as mulheres aparece como um problema de difícil resolução, porque incide numa posição binária que muitas vezes não contempla as especificidades que o *corpus paulinum* infere; pois tais discussões tendem a permanecer dispersas em extensas listas de periódicos, ou senão simplesmente constituem parte de monografias, com análise ampla demais, como “*A mulher no Novo Testamento*” ou algo assim. Aliás, para avançar acerca da análise sobre esse assunto, não será debatido a *misoginia paulina* ou o *chauvinismo paulino*, porque não interessa transformar um personagem histórico em herói ou vilão, mas o discernimento desta pesquisa reside como seus textos foram utilizados para validar e justificar posições atuais frente a algum problema ou contestação acerca da participação feminina no ministério.

²³⁵ BYRNE, B., *Op. Cit.*, 1993, p.14.

²³⁶ PAGELS, E. H., “Paul and Women: A response to recent discussion”, JAAR 42 (1974) 543-549.

²³⁷ MACDONALD, D.R., “There is no Male and Female”. (HDR 20), Philadelphia: Fortress, 1986.

²³⁸ DELOBEL, J., “1 Cor 11,2-16: Towards a Coherent Interpretation”. In: A. VANHOYLE (org), L'Apôtre Paul (BETL 73), Lovain: University Press, 1986, pp. 369-398.

²³⁹ MEIER, J. P., “On the veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2-16)”, CBQ 40 (1978) 212-226.

²⁴⁰ HOOKER, M. D., “Authority on her head: An Examination of 1 Cor XI,10”, NTS 10 (1963/64) 410-416.

²⁴¹ Ver nota 4.

²⁴² MURPHY-O'CONNOR, J., “The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11,2-16”, JBL 95 (1976) 615-621.

²⁴³ FIORENZA, E. S., “Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches”, USQR 33 (1978) 153-166.

Sem dúvida, o material paulino sobre a mulher ganha, principalmente, com o estudo de *In Memory of Her* de Elisabeth Schüssler Fiorenza. A análise e a reflexão crítica da obra de Elisabeth S. Fiorenza foi substancial e abrangente, pois a discussão sobre a hermenêutica ocupou os três primeiros capítulos do trabalho²⁴⁴. Empregando o modelo crítico feminista de interpretação, *hermenêutica feminista de suspeita*, Elisabeth S. Fiorenza tendeu reconstituir a história cristã primitiva enquanto história das mulheres, com o intuito de resgatar as características do ‘*original discipulado de iguais*’ e a co-parceria na missão daí decorrente, a fim de delinear o deslocamento gradual das lideranças das mulheres para o domínio masculino, sob a influência de tendências androcêntricas que, enfim, moldaram todo o registro escrito contido no Novo Testamento. A pretensão da autora não foi simplesmente restituir as histórias das mulheres à história cristã primitiva, mas permitir o resgate de testemunhos igualitários no Novo Testamento, para novamente reacender uma visão e práxis cristãs não-patriarcais.

O debate sobre a atitude e Paulo com as mulheres intensifica-se quando, no início da década de 1970 como foi frisado no capítulo anterior, o movimento feminista, em especial as teólogas feministas, inicia diversos estudos aos textos neotestamentários. Concomitantemente com os severos ataques à influência de Paulo, surgem na época inúmeros estudos que procuraram atribuir credenciais ‘feministas’; nesse sentido o trabalho de Elisabeth S. Fiorenza se torna pioneiro, na medida em que aborda a importância do trecho da Carta aos Gálatas 3,28.

Como, também, Dennis R. MacDonald, na obra: *There is no male and female*²⁴⁵, todos distinguem o teor singularmente igualitário da afirmação de Gálatas 3,23-29. Entretanto, um dos pontos mais questionáveis sobre a práxis igualitária em Gálatas 3,28, consiste no fato se Paulo, nos outros escritos, traiu ou retrocedeu esse ideal. É unânime entre os estudiosos que as Cartas pós-paulinas – 1 e 2 Timóteo, Tito e Efésios – não são criação de Paulo, no entanto, são composições que surgiram em período tardio.

²⁴⁴ FIORENZA, E. S., *Op. Cit.*, 1992, pp. 9-22, 25-124.

²⁴⁵ MACDONALD, D.R., *There is no Male and Female*. (HDR 20), Philadelphia: Fortress, 1986, pp.2-5.

A exclusão do material pós-paulino²⁴⁶ torna bem mais fácil o trabalho dos que procuram inferir em Paulo uma atitude ‘positiva’. Ainda assim, restam duas passagens problemáticas, na primeira Carta aos Coríntios: a declaração sobre a veste das mulheres²⁴⁷ e a exortação ao silêncio na assembléia²⁴⁸. Conforme Brendan Byrne há um grande número de estudiosos, que consideram a segunda passagem uma interpolação no texto por escrito tardio, o qual teria grande afinidade com o autor das epístolas pastorais²⁴⁹. Assim, dependendo da interpretação que se dê a 1 Cor 11,2-16, será um ponto a se ponderar se Paulo declinou ou não do ‘ideal igualitário’ expresso em Gl 3,28.

Contudo, para responder ao tema acima sobre a ambigüidade do *corpus paulinum*, deve partir de um ponto de vista alternativo. Acredito que temos uma grande lista de estudos que se centram nesse assunto, entretanto, tem-se que partir para outra abordagem que abarque toda a complexidade que o *corpus paulinum* infere no debate atual, principalmente, entre estudiosos que ainda debatem a postura de Paulo frente à mulher.

De acordo com Mary Daly há uma questão importante que tem que ser ponderado quando se analisa o *corpus paulinum* consiste na visão que vários estudiosos e, em especial teólogas feministas, inferem ao tentar entender ‘*the real Paul*’. Para a autora o “Paulo real” para essas teólogas feministas não era o autor de passagens contra as mulheres e não era “*all time male chauvinist*”. A autora faz a seguinte argumentação:

From the point of view of scriptural scholarship the distinction between the deutero-pauline authors and “the real Paul” is important, no doubt. However, the discussion is hardly central to women’s concern with the oppressiveness of patriarchal religion. The point is that for nearly two

²⁴⁶ Ao me referir ao termo pós-paulino compreendo o material escrito depois da sua morte, entre 55 a 60, que abrange textos como Colossenses, Efésios, 2 Tessalonicenses, 1 e 2 Timóteo e Tito.

²⁴⁷ 1 Cor 11,2-16

²⁴⁸ 1 Cor 14,33-36

²⁴⁹ BYRNE, B., *Op. Cit.*, 1993, p. 18.

*thousand years the passages have been used to enforce sexual hierarchy. They represent an established point of view*²⁵⁰.

O interessante que muitos desses trabalhos onde reforçam uma diferenciação entre o ‘Paulo real’ e o ‘Paulo não real’, incide na metodologia empregada por esses estudiosos, o método histórico-crítico. Novamente retomando a obra de Elisabeth S. Fiorenza, *In Memory of Her*, a autora fez a seguinte arguição na introdução da sua obra:

*Ao passo que o lado reconstrutivo desde livro repousa bastante num método histórico-crítico tradicional de análise [grifo meu], aguçado por uma ‘hermenêutica da suspeita’, foi muito mais difícil encontrar enfoque adequado para as indagações hermenêuticas e metodológicas da primeira seção*²⁵¹.

O método histórico-crítico, do qual faz uso a maioria dos exegetas, parte da noção de que o conhecimento histórico-crítico é imanente, deve buscar a imparcialidade e adota como objetivo, na análise dos textos, a reconstrução do contexto histórico no qual eles foram produzidos (em nosso caso, a reconstrução dos primeiros momentos da história cristã). Esses pressupostos do método histórico-crítico se coadunam com a epistemologia e método que a História, como ciência, se compõe no século XIX.

Como debatido no primeiro capítulo, versei numa metodológica alternativa para compreender a fluidez que se instaura no *corpus paulinum* quando se depara com questões como sexualidade e relações de gênero. Portanto, acredito que seja necessário esse momento em que expus a minha preocupação em não procurar um ‘Paulo real’,

²⁵⁰ DALY, M., *Op. Cit.*, 1973, p. 05. Minha tradução: “Do ponto vista dos estudos bíblicos é importante, sem dúvida, a distinção entre os autores deutropaulinos e “o Paulo real” é importante. No entanto, a discussão é dificilmente a preocupação das mulheres com a opressão da religião patriarcal. A questão é que durante quase dois mil anos, as passagens têm sido utilizadas para impor a hierarquia sexual. Elas representam um ponto de vista estabelecido”.

²⁵¹ FIORENZA, E. S., *Op. Cit.*, 1992, p. 21.

‘reconstrução do cristianismo antigo’ ou ainda ‘uma moralidade puramente cristã’. Mas trabalharei com a acepção de que estou tratando de um *corpus* documental em que os discursos são fluídos devido a várias situações e que o meu sujeito histórico, Paulo ou Paulos, são construções. Por conseguinte, como notaremos a seguir, me pautei na análise de alguns trechos paulinos como: Gl 3,28; 1 Cor 7, 1-40; 11,2-16; 14,34-35; Rm 16,1-16; Fl 4,2-3; Ef 5,21-6,9; Cl 5,21-33 e 1 Tm 2,8-15; com o intuito de abordar a diversidade de práticas comunitárias, cúlticas e de expressões religiosas foram marcantes no cristianismo antigo. Compreender o movimento cristão, nos seus primórdios, como um grupo coeso é algo errôneo; pois, foram comunidades multiformes e heterogêneas localizadas ao longo de várias cidades do Mediterrâneo, onde eram marcados por várias tensões entre lideranças. O tipo de movimento propalado por Paulo de Tarso foi mais um dentre vários que existiram, estes ficaram no esquecimento; mas os escritos paulinos permaneceram e tornaram-se a expressão máxima do cristianismo.

Portanto, analisar o *corpus paulinum* no contexto de que estamos tratando, primeiro século e início do segundo, é desconstruir, também, um movimento paulino, mostrando subjetividades, *paulinismos*, e a fluidez que foi o cristianismo, melhor cristianismos antigo.

3.3.Referências femininas no *Corpus paulinum*

Nas cartas autênticas, Paulo mesmo menciona diversas mulheres nominalmente, como no caso de Prisca, Febe, Maria, Trifena, Trifosa, Pérsis, Junia²⁵²; Julia e Herodiana²⁵³; Evódia, Síntique e Áfia²⁵⁴. Algumas podem ser identificadas como judias, como Prisca, Herodiana e Júnia²⁵⁵. Também em 1 Cor 7,1; 11,2 e 14,33; nos permitem concluir que um número grande de mulheres pertenceram á comunidade de Corínto, visto que, Paulo decorre preceitos morais e domésticos para a comunidade, como o véu e o silêncio no culto. Nas epístolas pastorais, nominalmente foram citadas nomes como Ninfas, como líder da

²⁵² Rm 16,1-6

²⁵³ Fp 4,2

²⁵⁴ Fm 2,1

²⁵⁵ Rm 16,3,7,11

comunidade em Laodicéia²⁵⁶, e Cláudia, como uma das pessoas que enviam saudações em 2 Tm 4,2.

De acordo com Ekkehard e Wolfgang Stegemann considerando a sub-representação de mulheres em todas as fontes históricas dessa época, não é possível fazer deduções demográficas desses dados²⁵⁷. Portanto, uma estimativa da proporção de mulheres nas comunidades é praticamente impossível. Contudo, temos nuances e referências que apontam somente nomes e nada mais, em especial, que os autores cristãos tanto dos Atos dos Apóstolos quanto das Epístolas Paulinas não estavam preocupados em relatar sobre as condições dessas mulheres. Contudo, mas as poucas referências aludem para um contexto que poderemos abordar questões que envolvem honra e vergonha.

Com o *corpus paulinum* fiz as seguintes considerações:

I – A maioria das mulheres citadas nominalmente não parece do lado conjugue, como no caso de Lídia, Febe e Ninfas; contudo, somente algumas são mencionadas com um homem, como Prisca e Áquila, Júnio e Andrônico. Não somente mulheres casadas ou solteiras são citadas, mas viúvas como membros da comunidade deduzidas em 1 Cor 7,1. Poucas mulheres são relacionadas a um homem como mães, como a mãe de Rufo²⁵⁸, ou irmãs, como a irmã de Nereu²⁵⁹, e nenhuma como filha. O fato de que essas fontes apontem a ausência de uma relação com homens – pai, irmão e filho – estava relacionada à questão de que estão num mundo em que as relações são definidas pela liberdade, entre pessoas livres e escravos. Para Wayne Meeks, o *status* social dessas mulheres são abastadas e não pertencentes à aristocracia²⁶⁰.

²⁵⁶ Cl 4,15

²⁵⁷ STEGEMANN, E. W. & STEGEMANN, W., *História Social do ProtoCristianismo*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p. 435.

²⁵⁸ Rm 16,13

²⁵⁹ Rm 16,14

²⁶⁰ MEEKS, W., *Op. Cit.*, 1992, p. 43.

II – Algumas mulheres dirigem comunidades domésticas: Priscila juntamente com Áquila²⁶¹, Nínia em Laodiceia²⁶², Febe em Cencréias²⁶³.

A partir deste quadro acima, buscar-se-á a análise de alguns trechos das suas cartas onde se evidenciam atitudes perante as posturas sexuais e representações de feminino. Portanto, início a minha análise a partir da fórmula basilar da Carta aos Gálatas 3, 23-28 para debater sobre a fluidez da postura paulina frente a cada situação comunal.

Portanto, a seguir, analisar-se-ão alguns trechos do *corpus paulinum* em dois blocos: Cartas Autênticas e Cartas Pós-Paulinas.

I Bloco – Cartas Autênticas.

1ª - A Perícopa: Gl 3,23-29 – ‘Não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus’.

²³ *Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de se revelar.*

²⁴ *Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fossemos justificados pela fé.*

²⁵ *Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob pedagogo;*

²⁶ *vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus,*

²⁷ *pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo.*

²⁸ *Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.*

²⁹ *E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa.*

²⁶¹ Rm 16,3-5; 1 Cor 1,11; 16,19

²⁶² Cl 4,15

²⁶³ Rm 16,1

i. Comentário

O trecho da Carta aos Gálatas 3,28 é considerado por muitos especialistas como o *locus classicus* do ensino de Paulo sobre as mulheres nas suas comunidades. Contudo, o conteúdo de Gl 3,28 também gerou em algumas comunidades ou de tradição paulina mal-estar e discursos que visaram abreviar e omitir a oposição da declaração: “*não há homem nem mulher*”. J. E. Crouch reteve, porém, que os dois textos, Gl 3,28 e Cl 3,11-25;4,1, se relacionam mutuamente; pois o segundo grupo de texto são código doméstico em Colossenses que foram desenvolvidos no ensino cristão para contrapor-se a entusiásticos que apelavam a Gl 3,28²⁶⁴.

Vejamos a omissão na Carta aos Colossenses 3,9-11:

⁹*Não mintais uns aos outros. Vós vos desvestistes do homem velho com as suas práticas*

¹⁰*e vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador.*

¹¹*Aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita escravo, livre, mas Cristo é tudo em todos.*

Ainda existe outras omissões, como no outro texto em 1 Cor 12,12-13 que faz a seguinte afirmação:

²⁶⁴ CROUCH, J. E., *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, FRLANT 109, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p. 144.

¹²*Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, foram um só corpo. Assim também acontece com Cristo*

¹³*Pois fomos todos batizados num só espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só espírito.*

Tanto em Colossenses, como em 1 Cor 12,12-13 aparece uma adjacência crucial, a idéia implícita de *superação* e *novo*. Wayne Meeks sublinhou o assentamento ritual da *fórmula de reunificação* em Gl 3,28, e argumenta, ainda, que houve menção em outros espaços desse mito que era bastante conhecido entre os helenistas, judeus e de modo especial no gnosticismo. Para Wayne Meeks a declaração de Gl 3,27-28 fornece uma preciosa intuição sobre a autocompreensão do cristianismo em seus momentos iniciais no ritual iniciático do batismo:

Reinforced by dramatic gestures (disrobing, immersion, robing), such a declaration would carry – within the community for which its language was meaningful – the Power to assist in shaping the symbolic universe by which that group distinguished itself from the ordinary ‘world’ of the larger society²⁶⁵.

Em outras palavras, o iniciado ficava fortemente impressionado de que entrava para um grupo que proclamava a abolição em três pontos: étnico, social e sexual. De acordo com Peter Brown, a entrada nessas comunidades cristãs, através do batismo, já estava ligado a

²⁶⁵ Minha tradução: “Reforçado por gestos dramáticos (despir, imersão, traje), tal declaração transportaria – dentro da comunidade para a qual a sua língua foi significativa – o Poder para assistir na formação do universo simbólico por que o grupo distinguiu se mesmo 'do mundo' ordinário da grande sociedade”. MEEKS, W. A., “The Image of the Androgyne”, HR 13 (1974) 165-208, p.182. Segundo Wayne Meeks, no mito da *androginia*, em que um ser humano original fora criado com características masculinas e femininas. Em círculos judaicos temos a mesma inferência desse mito na narrativa da criação em Gn 1,12-27: “homem e mulher ele os criou”.

rituais que encenavam um despojamento explícito das marcas distintivas em que se baseavam a antiga sociedade; despojados desses traços os fiéis estariam, segundo o autor, resgatando uma unidade original e indiferenciada²⁶⁶.

Para Wayne Meeks o ‘*não há homem nem mulher*’ em Gl 3,28 se situa nos termos de uma restauração escatológica da imagem original divina, andrógina; todavia nos trechos como 1 Cor 11,2-16 e 14,33-36 há uma postura paulina de reafirmar a distinção de homens e mulheres, ou seja, não haveria o abandono funcional das características que definiriam um homem e uma mulher²⁶⁷. Com isso, se ressaltarmos a estrutura e o contexto mais amplo desse trecho logo ficam claro que a questão essencial para Paulo não foi comunicar a abolição das distinções na comunidade – judeu/grego, escravo/livre, homem/mulher, mas a preocupação fundamental era a unidade. Nos textos 1 Cor 11,2-16 e 14,33-36, depois serão analisados atentamente, temos uma reafirmação da distinção sexual através de discursos que envolvem honra e vergonha, com o intuito de edificação e unificação da comunidade.

Wayne Meeks segue a afirmativa de Robin Scroggs que afiança a seguinte assertiva: “that Paul wanted to eliminated the inequality between the sexes, while the gnostics wanted to eliminate the distinctions between the sexes”²⁶⁸.

Para John Dominic Crossan, na obra: *O Jesus Histórico: A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*, textos não-canônicos, como o *Evangelho dos Egípcios*, 2 *Clemente*, coletâneas do segundo século, e o *Evangelho de Tomé*, meados do segundo século, se posicionam frente à superação entre os sexos. Vejamos detalhadamente abaixo:

^{5b} *Quando Salomé interrogou sobre o tempo no qual as coisas por ela perguntadas seriam tornadas conhecidas, o Senhor respondeu:*

“Quando conculcardes o hábito da vergonha, quando os dois forem um, e o homem com a mulher não forem nem masculino nem feminino”.

²⁶⁶ BROWN, P., *Corpo e Sociedade: O Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p.52.

²⁶⁷ MEEKS, W. A., *Op. Cit.*, 1974, 200.

²⁶⁸ Minha tradução: ‘Que Paulo queria eliminar a desigualdade entre os sexos, enquanto que os gnósticos queriam eliminar a distinção entre os sexos’. Idem p. 203.

*Mas, em primeiro lugar, essas frases não a têm nos quatro evangelhos que nos foram transmitidos, mas se encontra no evangelho dos Egípcios. Em segundo lugar, parece-me compreender que, no impulso masculino se deva entender a ira, e no feminino, a paixão*²⁶⁹. (Evangelho Egípcio 5b)

Em todo tempo, no amor e na justiça, esperemos o reino de Deus, já que não sabemos quando será o dia de seu aparecimento. Uma vez em que o interrogaram quando viria seu reino, o próprio Senhor respondeu:

*‘Quando os dois forem um, e o exterior for como o interior, e o homem e as mulheres não forem nem masculino nem feminino*²⁷⁰ (2 Clemente).

Jesus viu crianças sendo amamentadas. Ele disse aos seus discípulos, “Estas crianças sendo amamentadas são como aqueles que entram no Reino”.

Eles indagaram a ele, “Devemos nós, então como crianças, entrar no Reino?”

Jesus disse a eles, “Quando fizerdes dois de um, e quando fizerdes de dentro como fora e de fora como dentro, e acima como abaixo, e quando fizerdes o homem e a mulher um único e o mesmo, para que o homem deixe de ser homem e a mulher deixe de ser mulher, e quando adaptardes os olhos no lugar de um olho, e uma mão no lugar de uma mão, e um pé no lugar de um pé, e a semelhança no lugar de uma semelhança; então entrareis no Reino”. (Evangelho de Tomé 22)

²⁶⁹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromates*. 3,13. In: *EVANGELHOS APÓCRIFOS*. Tradução dos textos em copta para o italiano por Luigi Moraldi. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Batianetto. São Paulo: Paulus, 1999, p. 215.

²⁷⁰ 2 CLEMENTE, 12.1-2. In: *EVANGELHOS APÓCRIFOS*. Tradução dos textos em copta para o italiano por Luigi Moraldi. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Batianetto. São Paulo: Paulus, 1999, p. 215.

Para Dennis R. MacDonald o *Evangelho Egípcio*, 2 *Clemente* e *Evangelho de Tomé*, textos escritos a partir do segundo século, apresentam uma formulação diferente da tripartida em Gl 3,27-28, porém essa estrutura não apontava para três distinções: tratava-se apenas de três maneiras diferentes de se expressar a mesma coisa, o novo²⁷¹.

Robert Jewett, num artigo: *The Sexual Liberation of the Apostle Paul*, argumenta que as cartas autênticas de Paulo vão num posicionamento progressivo que demandou o reconhecimento de igualdade, mantendo ao mesmo tempo uma insistência sobre a qualidade divinamente dada da diferença sexual²⁷². Para o autor, os códigos domésticos, logo os textos pós-paulino, surgiram como um contraponto e um travo aos excessos provocados por mulheres e escravos no âmbito comunal²⁷³. O Paulo de Colossenses, o primeiro texto do Novo Testamento que constatamos explicitamente esses códigos, estaria, então, lutando para manter dois pontos aparentemente contraditórios: a diferença da identidade sexual, por uma parte, e a igualdade de honra e vergonha, por outra²⁷⁴.

Para Elisabeth S. Fiorenza, na sua obra *In Memory Her*, a práxis inserida neste trecho de Gálatas 3,28, engendrou um novo comportamento ao menos no tocante às mulheres que exerciam papéis de liderança nas comunidades domésticas e na missão do movimento no seu início²⁷⁵. Uma Carta de Plínio ao imperador Trajano, no começo do século II, informa que *servae* eram *ministrae* na comunidade de Bitínia²⁷⁶. Na mesma época, Inácio de Antioquia envia uma carta á Policarpo e faz uma advertência aos cristãos que não libertem seus escravos nem escravas á custa da Igreja:

²⁷¹ MACDONALD, D. R., *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*. New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 186-190.

²⁷² JEWETT, R., *The Sexual Liberation of the Apostle Paul*. In: JAAR Supplements 47/1 (1979) 55-87, p. 74.

²⁷³ Ibid., p. 67.

²⁷⁴ Ibid., p. 67-68.

²⁷⁵ FIORENZA, E. S., “A Práxis do discipulado Co-Igual”. In: HORSLEY, R. A., *Paulo e o Império: Religião e Poder na Sociedade Imperial Romana*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004, p. 222.

²⁷⁶ Pliny, Younger. *Letters and Panegyricus*. With translated of Betty Radice. LOEB. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1969, 10.96.

*Não desprezem os escravos e as escravas. Contudo, que eles não se inflem de orgulho, mas que sirvam com maior zelo para a glória de Deus, a fim de obterem de Deus liberdade maior. Que eles não procurem tornarem-se livres à custa da comunidade, para não se tornarem escravos do desejo*²⁷⁷.

Essa exortação de Inácio a Policarpo é interessante, pois pressupõe que escravos que se tornavam membros da comunidade cristã esperavam que sua liberdade fosse comprada pela comunidade, isso explica a pequena carta do *corpus paulinum* que foi à Filêmon, onde o escravo Onésimo foge do seu senhor.

A perspectiva suscitada em Gl 3,28 de alcançar a liberdade com base no batismo, não era mero entusiasmo excessivo e se evidencia no primeiro oposto – judeu/grego. Pode-se entreter que todo o trabalho de Paulo centrou-se em torno da abolição de distinções religiosas entre judeus e gregos, como afirma o trecho da Carta aos Romanos 10,12-13: “De sorte que não há distinção entre judeu e grego, pois ele é Senhor de todos, ricos para todos os que o invocam. Porque todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo”.

Para John Dominic Crossan, Paulo estava muito mais preocupado com a distinção judeu/grego e escravo/livre do que com a de homem/mulher. Esta dicotomia entrou em Gálatas 3,27-28 por causa de uma tradição anterior, mas depois foi abandonada ao longo da transmissão da tradição de Paulo.²⁷⁸

O fato de Paulo se denominar de *apóstolo dos gentios* se insere nesse entendimento de missionarismo que desenvolveu ao longo de várias cidades do Mediterrâneo e acarretou uma série de mal-estar com outros personagens, como Pedro e o grupo cristão judaico. Paulo enfrenta publicamente Pedro e faz a seguinte acusação: “mas quando vi que não andava retamente segundo a verdade do evangelho, eu disse a Pedro diante de todos: Se tu,

²⁷⁷ Inácio de Antioquia. *Inácio a Policarpo*, 4,3. *PADRES APOSTÓLICOS: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias e Didaqué*. Coleção Patrística nº 1. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti; tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

²⁷⁸ CROSSAN, J. D., *O Jesus Histórico: A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Ri de Janeiro: Imago, 1994, p. 334.

sendo judeu, vives à margem dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a viverem como judeus?²⁷⁹”. Para Paulo Augusto de Souza Nogueira não se trata somente afirmar se a circuncisão importa, todavia a questão reside no fato de que ela foi espiritualizada, como demonstra na expressão circuncisão do coração²⁸⁰. Portanto, pode-se entender que todo o conteúdo da Carta aos Gálatas se centrava no fato de acenar à questão da ‘nova criação’.

Apesar disso, não podemos aludir, somente, às comunidades cristãs tais princípios, pois há exemplos de outras associações na vastíssima cultura greco-romana. Diversos cultos místicos advindos do Oriente, com exceção do mitraísmo, colocavam mulheres na participação do culto²⁸¹. As congregações cultuais à deusa Ísis, segundo Sarah Pomeroy, podem ser consideradas como sediciosas, em que os devotos eram considerados como parte integrante da totalidade social; tendo como fiéis cerca de um terço de mulheres, como representado em inscrições encontradas na Itália²⁸².

Havia até justificativas teóricas para considerar a equidade entre os sexos. Os estóicos adotaram a epigrama atribuída a Antístenes: “A virtude é a mesma para o homem e para a mulher²⁸³”; e afirmam que Cleanto escreveu um livro sobre o assunto²⁸⁴, embora as mulheres permanecessem ausentes entre os discípulos tanto dos primeiros estóicos quanto dos posteriores. Musônio Rufo escreveu algumas linhas insistindo em que as mulheres deveriam estudar filosofia, dizendo que, exceto por questões vocacionais, as filhas deviam receber a mesma educação dada aos filhos, embora seu objetivo fosse o de tornar as mulheres mais capazes e hábeis na direção do lar²⁸⁵.

À medida que as comunidades cristãs ofereciam aos que adentrava em contato com ela a experiência de um espaço alternativa no seio das cidades greco-romanas, o iniciado

²⁷⁹ Gl 2,14.

²⁸⁰ NOGUEIRA, P. A. S., “O Poder da Diferença: O judaísmo como Problema para as Origens do Cristianismo.” In: FUNARI, P. P. A. & SILVA, M. A. O. (orgs.) *Política e Identidade no Mundo Antigo*. AnnaBlume: São Paulo: Annablume, 2009, p.139.

²⁸¹ MEEKS, W. A., *Art. Op.*, p. 168.

²⁸² POMEROY, S. , *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal, 1990, p. 247.

²⁸³ Diógenes Laércio, 6.12.

²⁸⁴ *Ibid.*, 7.175.

²⁸⁵ Musonius Rufus

adquiriria *status* e papéis de igualdade, mesmo sendo escravo ou mulher. Com isso, o movimento cristão, também, tem uma característica conflituosa, pois estava em relações de tensão com instituições como a escravidão e a família patriarcal. Segundo Peter Brown, Paulo em suas cartas às comunidades se posiciona como um “*homem que coloca sacos de areia, apressadamente, nas margens de uma torrente potencialmente devastadora, cujo ímpeto, como ele sabia perfeitamente, devia muito a sua própria mensagem e exemplos prévios*”²⁸⁶.

Essa inferência que emerge na Carta aos Gálatas é rigorosa e, também influenciadora, tanto que a formação do *cânon* se deveu ao mais paulino que o próprio Paulo, Marcião ao proclamar que o velho deve ser retirado e o novo difundido. Contudo, como veremos mais abaixo, essa formulação de Gálatas suscitou sérios problemas na comunidade centrada numa cidade cosmopolita na Acaia, Corinto.

Partindo da fórmula batismal de Gl 3,28 analiso como esse trecho foi trabalhado em outros contextos, tanto nas cartas autênticas quanto na literatura pós-paulina. No capítulo anterior, explanei sobre algumas questões envolvendo a crítica epistemológica acerca do saber e do conhecimento histórico, contudo, a partir daqui utilizo e acrescento outras categorias que serão úteis para compreender como o missionarismo paulino se utilizou de táticas e estratégias que visavam responder às questões estruturais sobre sexualidade e à unicidade comunal.

Com isso, ao abordar a questão que envolve honra e vergonha, aventei uma metodologia que analise os discursos inseridos em várias passagens das Cartas Paulinas, tanto autênticas ou de tradição posterior, como dentro de um contexto que em alguns

²⁸⁶ BROWN, P., *Op. Cit.*, 1988, p.52.

espaços, como visto acima, o mote da discussão era uma ética sexual e moral. Assim sendo, reforço a assertiva que expus no capítulo anterior, que a preocupação desta tese, não é de procurar o ‘*Paulo real*’ ou ‘*a misoginia Paulina*’, mas de compreender que somente se podem apreender as admoestações de Paulo como parte de uma retórica que visava estabelecer estratégias para a manutenção de comunidades que tinham determinados problemas comportamentais e que isto se inseria num contexto amplo que envolvia a honra e a vergonha.

A partir destas elucubrações cheguei a alguns pontos:

I - Proponho, portanto, que se perceba Paulo como um estrategista, ou seja, um indivíduo que se utilizou de ações diferenciadas tendo em vista a situação vigente com a qual ele precisa lidar. Analiso a questão acerca da produção do espaço, no caso das comunidades cristãs em que eram direcionadas essas cartas. Com vistas disso, me utilizo da obra de Michel de Certeau, por exemplo, no tratamento que este autor faz do paradigma lingüístico para definir uma possível abordagem do espaço como prática, propondo ao mesmo tempo uma diferenciação entre espaço (a prática cujo paradigma é enunciativo) e lugar (o artefato produzido, que se apresenta à percepção e engendra a experiência de um próprio).

II – Com isso, as estratégias são para Michel Certeau:

Ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (sistemas e discursos totalizantes), capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças de distribuem. Elas combinam esses três tipos de lugar e visam dominá-los uns pelos outros. Privilegiam, portanto as relações espaciais²⁸⁷.

²⁸⁷ CERTEAU, M., *A Invenção do Cotidiano: Vol. 1 - Artes de Fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p.102.

Estratégia é o calculo ou a manipulação das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças²⁸⁸. Seguindo a análise de Michel Certeau, as estratégias escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder que os sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição; a estratégia, é assim, possui um próprio, isto é, um lugar que resguarda a sua relação com o poder que a sustenta. Daí tem o domínio dos lugares pela vista e transformar as forças estranhas em objetos observados, medindo, controlando e incluindo ponto de vistas. Tal lugar próprio é base de onde a estratégia deve agir²⁸⁹.

III - Tudo isso, resulta em *táticas*, que são:

*Procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo – as circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço, às relações entre momentos sucessivos de um ‘golpe’, aos cruzamentos possíveis de duração e ritmos heterogêneos*²⁹⁰.

É na capitalização do tempo com anseios de vantagens que serão conquistadas, ou não, que as táticas vislumbram jogos para a obtenção de poder. As táticas, em suma, são a utilização do tempo; enquanto que as estratégias se centram no estabelecimento de um lugar.

²⁸⁸ Ibid., p. 99.

²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ Ibidem, p.102.

Nesse sentido, que os métodos, entre a estratégia e as táticas, nessa guerra cotidiana jamais se apresentam sob uma forma nítida, nem por isso é menos certo que apostas feitas no lugar ou no tempo distinguem as maneira de agir. E, são nessas formas de agir que as experiências são vividas e vivenciadas, compondo a subjetividade de cada indivíduo - no caso de Paulo nos seus vários discursos e na sua ambigüidade, perante várias situações comunais. Veremos, a seguir, como isso se aplica.

A Mixórdia em Corinto.

A primeira Carta aos Coríntios parece ter sido motivada por informações trazidas a Paulo por membros da casa de Cloe (v.1,11), por uma carta endereçada a Paulo proveniente da comunidade de Corinto (v.7,1), e por uma visita a Paulo de membros da comunidade de Corinto (16,17). As situações tratadas na Carta variam de situações comportamentais e temas teológicos. Os assuntos não são tratados de forma eminentemente sistematizada, mas são agrupados ao redor de temas, como problemas de liderança, morais, socioculturais e religiosos, de ordem litúrgica e doutrinal.

Os membros da casa de Cloe trouxeram notícias de facções e formação de grupos ‘rivais’ e que estavam minando a unidade da comunidade. Também são relatados problemas de comportamento de membros (incesto 5,1; processos 6,1-8, imoralidade 6,9-20 e comportamento sexual inadequado 5,6).

A carta proveniente da comunidade de Corinto inquire sobre matrimônio, virgindade, alimentos consagrados a ídolos, liturgia, eucaristia e dons espirituais, que eram vistos como sinais claros da παρουσία (parousia): a glossolalia, possivelmente, era os olhos dos coríntios, a evidência de que eles já haviam iniciado a existência espiritual tal como os anjos²⁹¹.

²⁹¹ 1 Cor 14,1-33, FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1987, p. 3.; CONZELMANN, H., *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*.

Com isso, abaixo serão analisadas três perícopes que abordam questões referentes à sexualidade e questões de gênero em Corinto.

2ª Perícope 1 Cor 7:

¹*Passemos aos pontos sobre os quais me escrevestes. É bom ao homem não tocar em mulher.*

²*Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem a sua mulher e cada mulher o seu marido.*

³*O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa; e a mulher faça o mesmo em relação ao marido.*

⁴*A mulher não dispõe do seu corpo; mas é o marido quem dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe do seu corpo; mas é a mulher quem dispõe.*

⁵*Não vos recuseis um ao outro, a não ser de comum acordo e por algum tempo, para que vos entregueis à oração; depois disso, voltai a unir-vos, a fim de que Satanás não vos tente mediante a vossa incontinência.*

⁶*Digo isto como concessão e não como ordem.*

⁷*Quisera que todos os homens fossem como sou; mas cada um recebe de Deus o seu dom particular; um, deste modo; outro, daquele modo.*

⁸*Contudo, digo às pessoas solteiras e às viúvas que é bom ficarem como eu.*

⁹*Mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado.*

¹⁰*Quanto àqueles que estão casados, ordeno não eu, mas o Senhor; a mulher não se separe do marido -*

¹¹*Se, porém, se separar não se case de novo, ou reconcilie-se com o marido – e o marido não repudie a sua esposa!*

¹²*Aos outros digo eu, não o Senhor: se algum irmão tem esposa não cristã e esta consente em habitar com ele, não a repudie.*

¹³*E, se alguma mulher tem marido não cristão e este consente em habitar com ela, não o repudie.*

¹⁴*Pois o marido não cristão é santificado pela esposa, e a esposa não cristã é santificada pelo marido cristão. Se não fosse assim, os vossos filhos seriam impuros, quando, na realidade, são santos.*

¹⁵*Se o não cristão quer separar-se, separe-se! O irmão ou a irmã não estão ligados em tal caso; foi para viver em paz que Deus vos chamou.*

¹⁶*Na verdade, como podes ter certeza, ó mulher, de que salvarás o teu marido? E como podes saber, ó marido, que salvarás tua mulher?*

¹⁷*De resto, viva cada um segundo a condição que o Senhor lhe assinalou em partilha e na qual ele se encontrava quando Deus o chamou. É o que prescrevo em todas as Igrejas.*

¹⁸*Foi alguém chamado à fé quando circunciso? Não Procure dissimular a sua circuncisão. Foi alguém incircunciso chamado à fé? Não se faça circuncidar.*

¹⁹*A circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é. O que vale é a observância dos mandamentos de Deus.*

²⁰*Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado.*

²¹*Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo.*

²²*Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor, é um liberto do Senhor. Da mesma forma, aquele que era livre quando foi chamado, é um escravo de Cristo.*

²³*Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens.*

²⁴*Irmãos, cada um permaneça diante de Deus na condição em que se encontrava quando foi chamado.*

²⁵*A propósito das pessoas virgens, não tenho preceito do Senhor. Dou porém, um conselho como homem que, pela misericórdia do Senhor, é digno de confiança.*

²⁶*Julgo que essa condição é boa, por causa das angústias presentes; sim, é bom ao homem ficar assim.*

²⁷*Estás ligado a uma mulher? Não procures romper o vínculo. Não estás ligado a uma mulher? Não procures mulher.*

²⁸*Todavia, se te casares, não pecarás; e se a virgem se casar, não pecará. Mas essas pessoas terão tribulações na carne; eu vo-las desejaria poupar.*

²⁹*Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois que aqueles que têm esposa sejam como se não a tivessem;*

³⁰*Aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se regozijam, como se não se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem;*

³¹*aqueles que usam deste mundo, como se não usassem plenamente. Pois passa a figura deste mundo.*

³²*Eu quisera que estívésseis isentos de preocupações. Quem não tem esposa, cuida das coisas do Senhor e do mundo de agradar ao Senhor.*

- ³³*Quem tem esposa, cuida das coisas do mundo e do modo de agradar à esposa,*
- ³⁴*e fica dividido. Da mesma forma, a mulher não casada e a virgem cuidam das coisas do Senhor, a fim de serem santas de corpo e de espírito. Mas a mulher casada cuida das coisas do mundo; procura como agradar ao marido.*
- ³⁵*Digo-vos isto em vosso próprio interesse, não para vos armar cilada, mas para que façais o que é mais nobre e possais permanecer junto ao Senhor sem distração.*
- ³⁶*Se alguém julga agir de modo inconveniente para com a sua virgem, deixando-a passar da flor da idade, e que portanto deve casá-la, faça o que quiser; não peca. Que se realize o casamento!*
- ³⁷*Mas aquele que, no seu coração, tomou firme propósito, sem coração e no pleno uso da própria vontade, e em seu íntimo decidiu conservar a sua virgem, esse procede bem.*
- ³⁸*Portanto, procede bem aquele que casa a sua virgem; e aquele que não a casa, procede melhor ainda.*
- ³⁹*A mulher está ligada ao marido por tanto tempo quando ele vive. Se o marido morrer, estará livre para esposar que ela quiser, no Senhor apenas.*
- ⁴⁰*Todavia será mais feliz, a meu ver, se ficar como está junto que também eu possuo o Espírito de Deus.*

i. Comentários

A Carta aos Coríntios é uma série composta de respostas por parte de Paulo a problemas da comunidade, sobre as quais teve notícias e, também, às perguntas que os coríntios lhe apresentavam por escrito. Embora todos os problemas levantados pareçam se referir de alguma maneira ao casamento e à relação entre os sexos, Paulo também menciona em 7,17-24, a questão de praticar ou não a circuncisão e a questão da relação entre escravo e livre, voltando ao tema do trecho da Carta aos Gálatas 3,28.

Nesta seção analisarei algumas questões formuladas por Paulo para a comunidade de Corinto relativa aos casamentos e às relações sexuais como: à conveniência das relações sexuais (vv. 1-6); se os solteiros deveriam se casar (vv. 7-9); a questão do divórcio quando na relação entre casamento entre cristãos e cristãos e não-cristãos (vv. 10-16); conselho aos que pensam no casamento (vv. 25-38); e às viúvas (vv. 39-40). Esse capítulo é bem

significativo, pois aponta um Paulo asceta se utiliza de toda a sua autoridade para combater ‘certos desvios’ de condutas dentro da comunidade.

ii. Questões sobre as relações Sexuais (vv. 1-7)

Entre os anos de 53 ou 54, provavelmente, Paulo escreveu de Éfeso em resposta a uma série de cartas de seus defensores em Corinto. Os quarenta versos altamente condensados que compõem o sétimo capítulo de sua Primeira Carta aos Coríntios, um conjunto de discursos que visavam responder questões como: casamento, moral e renúncia sexual. Em suas outras cartas a renúncia sexual não desempenhou nenhum papel na sua mensagem ou em sua exposição de sua missão apostólica.

Para Jerome Murphy-O'Connor a situação em Corinto era diametralmente oposta ao que sucedia na Galácia, pois a insegurança dos gálatas estava totalmente ausente entre os coríntios. A base da segurança coríntia estava no fato de que estes se sentiam libertados do pecado²⁹². Aplicava esse princípio em pelo menos dois domínios, o uso de sua faculdade sexual e o uso de sua razão em assuntos morais. Por causa dos dois impulsos fundamentais estarem envolvidos, segundo Jerome Murphy-O'Connor: “Paulo argumenta sobre esses casos bastantes difusamente no sentido de mostrar aos coríntios que ‘liberdade a’ não é ilimitada e que, se essa é levada longe demais, o resultado é a perda da ‘liberdade de’”²⁹³.

Em 1 Cor 6,9-11 temos prescrições que Paulo condena contra o corpo

Então não sabeis que os injustos não herdarão o Reino de Deus? Não vos iludais! Nem os impudicos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os depravados, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os injuriosos herdarão o Reino de

²⁹² MURPHY-O'CONNOR, J., *A Antropologia Pastoral de Paulo: Tornar-se Humanos Juntos*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994, p. 214.

²⁹³ *Ibid.*, pp. 214-215.

Deus. Eis o que vós fostes ao menos alguns. Mas vós vos lavastes, mas fostes santificados, mas fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito de nosso Deus.

Com isso, em 1 Cor 6,12-22, havia o caso de que alguns cristãos de Corinto dormiam com prostitutas. Seria simples seguir a discussão de Paulo se soubéssemos exatamente que argumentos os coríntios usaram para apoiar essas posturas de 1 Cor 6,9-11 e 6,12-22. Contudo, temos que deduzir sua posição do que Paulo diz, e isso introduz inevitavelmente um elemento de incerteza. Pareceria que os coríntios faziam distinção entre corpo e espírito, sustentando que, enquanto seus espíritos estavam unidos ao Senhor, seus corpos poderiam seguir suas inclinações naturais. Com isso, podemos compreender como Paulo, nessa Carta, faz todo o esforço em argumenta que a distinção entre corpo e espírito é insustentável, visto que os corpos dos cristãos constituem a dimensão física da presença de Cristo no mundo.

¹²“Tudo me é permitido”, mas nem tudo convém. “Tudo me é permitido”, mas não me deixarei escravizar por coisa alguma. ¹³Os alimentos são para o ventre e o ventre para os alimentos, e Deus destruirá aqueles e este. Mas o corpo não é para a fornicção e, sim, para o Senhor, e o Senhor é para o corpo. ¹⁴Ora, Deus, que ressuscitou o Senhor, ressuscitará também a nós pelo seu poder.

¹⁵Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?

¹⁹Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus?... E que, portanto, não pertenceis a vós mesmos? ²⁰Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; glorificai, portanto, a Deus em vosso corpo²⁹⁴.

²⁹⁴ 1 Cor 6,12-15,19-20

As admoestações de Paulo a atitude dos coríntios acerca do corpo foi em insistir na dignidade presente da existência corporal. O corpo do fiel, qual o do Senhor, destina-se não à destruição, mas à ressurreição. O Corpo é o ponto chave de várias questões que abarcam a Primeira Carta aos Coríntios, tanto que o 1 Cor 7, no primeiro versículo inicia a questão envolvendo o problema das relações sexuais com a seguinte assertiva: “é bom ao homem não tocar em mulher”. Contudo, em seguida, um tanto contraditório, faz a seguinte declaração: “Todavia, para evitar a fornicação, tenha cada homem a sua mulher e cada mulher o seu marido (7,2)”; retomando a afirmação do Gênesis 2,18, com o qual se justifica a criação da mulher, no sentido utilitarista: “não é bom que o homem esteja só”.

Para Peter Brown, a ressalva de Paulo sobre a questão da renúncia sexual consistia no receio de que uma comunidade de completos celibatários, e especialmente se tratando de uma comunidade em que mulheres e escravos obtivessem uma equiparidade, que lhes fora ritualisticamente alcançada no batismo, seria uma comunidade efetivamente vedada ao mundo externo²⁹⁵. Por isso, que em seguida o assunto sobre casamento, as relações maritais, se torna foco do seu discurso. Mesmo que tenha afirmado o seu status ao declarar: “Quisera que todos os homens fossem como sou; mas cada um recebe de Deus o seu dom particular; um, deste modo; outro, daquele modo (7,7)”.

Difundida tanto na tradição greco-romana quanto judaica, era a idéia de que as relações sexuais de algum modo tornavam as pessoas inaptas para os deveres religiosos. Peter Brown enfatiza que a abstinência sexual tornavam o corpo humano um meio mais apropriado para acolher a inspiração divina. Filo de Alexandria apresentou Moisés sobre esse prisma: depois de seu encontro com Deus no Sinai, ele passou a desprezar o sexo:

*Por dias sem conta, e quase que desde o momento em que, possuído pelo Espírito Santo, iniciou sua obra como profeta, porquanto considerou conveniente conservar-se sempre pronto para receber as mensagens oraculares*²⁹⁶.

²⁹⁵ BROWN, P., *Op. Cit.*, 1992, p. 55.

²⁹⁶ Filo de Alexandria, *apud* BROWN, P., *Op. Cit.*, 1992, p. 66,

Contudo, a questão da abstinência e do celibato era algo evocada no v. 7 como problemática, principalmente para os Corintos. Para Brenda Byrne, talvez Paulo temesse que os coríntios compreendessem sua aprovação da abstinência ligada à oração como endosso desse princípio, por conseguinte, nos vv. 32-35 há uma ênfase de que a abstinência é uma questão de conveniência e não de necessidade²⁹⁷.

Enfatizo que uma comunidade que fosse rigidamente separada de seus vizinhos pelo celibato grupal dificilmente atrairia muitos pagãos para o seu meio. E, também, a sua atitude positiva das relações maritais consiste, em especial, que essas comunidades paulinas se centravam dentro do espaço doméstico; pois, para Peter Brown, foram os chefes de famílias os mantenedores e os financiadores da empreitada missionária de Paulo aos gentios²⁹⁸.

Outra questão na qual favorecia o casamento se devia ao fato de ‘evitar a fornicação (7,2)’, que a abstinência prolongada poderia provocar. Essas prevenções de Paulo assinalavam ao fato de que o matrimônio, segundo o apóstolo, era mais seguro do que o celibato irrefletido, a fim de que “e Satanás não vos tente mediante a vossa incontinência (7,5)”.

Nos vv. 3 e 4 temos a seguinte disposição:

O marido cumpra o dever conjugal para com a esposa; e a mulher faça o mesmo em relação ao marido. A mulher não dispõe do seu corpo; mas é o marido quem dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe do seu corpo; mas é a mulher quem dispõe.

Contudo a reciprocidade conjugal nestes trechos é significativa, pois temos exemplo nesse mundo greco-romano de que a relação marital deva ser igualitária. Para Paul Veyne, a

²⁹⁷ BYRNE, B., *Op. Cit.*, 1992, p. 47.

²⁹⁸ BROWN, P., *Op. Cit.*, 1992, p. 56.

imagem do casal surge no Ocidente com uma característica de dever, pois autores como Horácio, Sêneca e Plínio ao falarem da vida conjugal, se referem em tom sentimental, virtuoso e exemplar; a antiga moral em que a esposa se classificava entre os domésticos, nos quais mandava por delegação marital, na nova moral, eleva-se ao nível dos amigos, que tanta importância tem na vida social greco-romana²⁹⁹.

Na velha moral cívica, a esposa era apenas um instrumento da função de cidadão e chefe de família; fazia filhos e aumentava o patrimônio. Na segunda moral, a mulher é uma amiga; tornou-se “a companheira de toda uma vida”. Só lhe resta continuar racional; quer dizer, conhecendo sua inferioridade natural, obedecer; o esposo a respeitará como um verdadeiro chefe respeita seus auxiliares devotados, que são seus amigos inferiores. Em suma, o casal chegou ao Ocidente no dia em que a moral decidiu perguntar por que boa razão um homem e uma mulher deviam passar a vida juntos e não mais aceitou a instituição como uma espécie de fenômeno natural³⁰⁰.

Como enfatizou Paul Veyne, juntamente com Peter Brown, o Império Romano foi um lugar onde os escritores já discutiam uma moral conjugal. Para Paul Zanker, na obra *The Power of Images in the Age of Augustus*, Augusto ao usar sua família como um motivador ideológico, um *tableau vivant*, providenciou um exemplo vivo da mesma mensagem contida na escultura da *Ara Pacis Augustae*³⁰¹. As representações das esculturas da *Ara Pacis Augustae* nos indicam como a família desempenhou um papel importante no espaço público e na política imperial de Augusto³⁰².

iii. Os fiéis devem casar? (vv. 8-16; 25-38).

²⁹⁹ VEYNE, P., *Art. Cit.*, 1996, p. 54.

³⁰⁰ Ibidem, 49.

³⁰¹ ZANKER, P., *The Power of Images in the Age of Augustus*. Translation of the german by A. Shapiro. Michigan: Ann Arbor, 1988, p. 157-158.

³⁰² FANTHAM, E., FOLEY, H. P., KAMPEN, N. B., POMEROY, S. B. & SHAPIRO, H. A., *Women in the Classical World: Image and Text*. New York: Oxford University Press, 1994, p. 295.

A questão envolvendo o casamento toma uma grande parte do sétimo capítulo sendo dividido em duas partes: vv. 8-16 e 25-38. Paulo enfatiza, novamente, a importância da continência sexual, na declaração: “contudo, digo às pessoas solteiras e às viúvas que é bom ficarem como eu”. Contudo, em seguida, a preocupação pastoral faz Paulo se conter, e exorta os cônjuges a não se privarem das relações sexuais, se forem tentados além de suas forças; assim, também, orienta os fiéis que não possuem o dom do celibato, da continência, a se casarem, pois “é melhor casar-se do que abrasar-se (v.9)”, ou seja, do que expor-se à fornicção (v.2).

Outro assunto que Paulo teve que dá uma resposta envolvia o divórcio. As ações de alguns coríntios visavam, sob a pressão de sua escatologia, na ruptura dos casamentos existentes. Para Paulo, isso deveria ser inadmissível, tanto que nos vv.10-11 faz a seguinte declaração:

Quanto àqueles que estão casados, ordeno não eu, mas o Senhor: a mulher não se separe do marido – se, porém, se separar não se case de novo, ou reconcilie-se com o marido – e o marido não repudie a sua esposa.

Nessa versão paulina da sentença de Jesus sobre o divórcio nos Evangelhos, parece que há o reconhecimento de que a iniciativa caberia tanto ao homem quanto à mulher. Essa equivalência da condição em face ao divórcio refletia uma postura da realidade o mundo greco-romano, mas assinala divergência da prática judaica.

Para Sarah Pomeroy o divórcio era facilmente consumado, teoricamente por iniciativa de uma ou de ambas as partes. Começando nos últimos tempos da República Romana, uma pouca mulheres eram famosas por divorcia-se do seu marido independentemente³⁰³.

³⁰³ POMEROY, S. *Op. Cit.*, 1992, p. 180.

Segundo Aline Rousselle os casamentos estáveis não tem história em Roma, são raros e poucos, sendo que a maioria dos divórcios era por causas políticas ou pessoais. De acordo com a Lei de Augusto, uma mulher poderia se divorciar do seu marido por adultério³⁰⁴.

Na legislação de Augusto, um tanto ambígua, proporcionou à mulher a via para a liberação por si mesma da sujeição de tutores masculinos. De acordo com o direito, *ius liberorum*, uma mulher nascida livre que tivera três filhos e uma liberta que tivesse quatro, estavam livres da tutela. Esta disposição limitou incidentalmente a doutrina jurídica da debilidade do sexo feminino, ao expressar a noção de que estas mulheres, que ao menos haviam demonstrado uma conduta responsável tendo filhos que Roma necessitava, podendo atuar sem tutores masculinos³⁰⁵.

Essas leis promulgadas por Augusto tinham a finalidade de aumentar o índice de natalidade, concedendo às mulheres livres, que tivessem três filhos, e às libertas, quatro filhos, emancipação jurídica do *pater familias*. As viúvas e divorciadas tinham que no prazo um mês, mas devido a protestos o limite foi estendido para três anos. Esses códigos foram reforçados tempos depois por Domiciano, com o mesmo pretexto de aumentar a taxa de natalidade e o fortalecimento das principais famílias do império.³⁰⁶

No contexto judaico, segundo J. Sawyer, o casamento era uma prática combinatória entre a casa paterna e a marital; em muitos casos, era comum entre primos-irmãos. Ao se casarem, a função primordial da mulher era a procriação, e seu cotidiano era de reclusão. Flávio Josefo exprime isso ao descrever que: “A Lei só conhece uma união natural com a mulher e somente com o fim de procriar”³⁰⁷. Até mesmo os filhos pertenciam ao marido, e, além de tudo, a mulher passava, depois do parto, por uma ritualização e reclusão, que também se diferenciava de acordo com o sexo da criança: caso nascesse um menino, o

³⁰⁴ ROUSSELLE, A., *A Política dos Corpos: Entre Procriação e Continência em Roma*. In: DUBY, G. & PERROT, M., *História das Mulheres no Ocidente*. Tradução de Maria Helena da Cruz Coelho, etc. Lisboa: Edições Afrontamento, 1995, p. 386.

³⁰⁵ Ibid., p. 173.

³⁰⁶ Ibid., p. 189-190; FANTHAM, E., FOLEY, H. P., KAMPEN, N. B., POMEROY, S. B. & SHAPIRO, H. A., *Women in the Classical World: Image and Text*. New York: Oxford University Press, 1994, p. 295.

³⁰⁷ FLAVIUS JOSEPHUS, *Contra Apión*. Biblioteca Clasica Gredos. V. 189. Introducción de Luis Garcia Iglesias y Traducción de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 1994, 2:24.

período de retraimento da mulher para a purificação seria de quarenta dias; se fosse uma menina, o período dobrava³⁰⁸.

A firmação do casamento era feita com um contrato chamado de *ketouba*, em que se fixava e calculava o dote que corresponderia ao marido e à mulher, em caso de separação. Aliás, até mesmo o divórcio, *get*, era prerrogativa masculina³⁰⁹. Vejamos, abaixo, um trecho do Deuteronômio, 24, 1-4, esse código antigo do Pentateuco, em que se estabelece que o divórcio seja uma prática exclusivamente masculina.

Quando um homem tiver tomado uma mulher e consumado o matrimônio, mas esta logo depois não encontra mais graça a seus olhos, porque viu nela algo de inconveniente, ele lhe escreverá então uma ata de divórcio e a entregará, deixando-a sair de sua casa em liberdade.

A ação mais drástica que alguns coríntios visavam, sob pressão de sua escatologia, era a ruptura dos casamentos existentes. Para Paulo, neste trecho, isso se torna inadmissível e, assim, à luz da sua autoridade como apóstolo, ela dá a seguinte orientação:

¹⁰*Quanto àqueles que estão casados, ordeno não eu, mas o Senhor; a mulher não se separe do marido -*

¹¹*Se, porém, se separar não se case de novo, ou reconcilie-se com o marido – e o marido não se divorcie de sua esposa.*

Nessa versão paulina sobre a sentença acerca do divórcio, temos o reconhecimento de que a iniciativa caberia tanto ao homem quanto à mulher. Essa ‘equivalência’ da condição em face do divórcio refletiria de certa forma, a prática do mundo grego-romano, em contrapartida à condição judaica.

³⁰⁸ KRAMER, R. S. In: KRAEMER, R. S. & D'ANGELO, M. R., 1990, p. 39.

³⁰⁹ DUBY, G. & PERROT, M. *História das Mulheres no Ocidente: A Antigüidade*. Tradução de Maria Helena C. Coelho, Irene M. Vaquinhas, Leontina Ventura e Guilhermina Mota. Porto/Portugal: Edições Afrontamento, 1990, p. 472.

O Talmud Babilônico traz uma referência sobre um motivo que possibilitaria aos homens o divórcio de sua mulher, como a falta do véu, caso ela saísse de casa: “O homem imoral deixa que sua esposa ande na rua, em cabelo, e os ombros nus e lavar-se com os homens. A Torá recomenda o divórcio de uma tal esposa³¹⁰ [grifo meu]”. Ainda, havia outros motivos, que variavam de graves até banais: desde um adultério, passando pela esterilidade, um prato mal cozido, ou até mesmo a apreciação de outra mulher pelo marido³¹¹.

Com isso, ao observarmos a posição de Paulo sobre a questão do casamento, temos um tom positivo em relação à continência; pois o fato de ser casado não lhe dava a qualidade do coração indiviso:

³²Eu quisera que estivésseis isentos de preocupações. Quem não tem esposa, cuida das coisas do Senhor e do mundo de agradar ao Senhor.

³³Quem tem esposa, cuida das coisas do mundo e do modo de agradar à esposa,

³⁴e fica dividido. Da mesma forma, a mulher não casada e a virgem cuidam das coisas do Senhor, a fim de serem santas de corpo e de espírito. Mas a mulher casada cuida das coisas do mundo; procura como agradar ao marido.

³⁵Digo-vos isto em vosso próprio interesse, não para vos armar cilada, mas para que façais o que é mais nobre e possais permanecer junto ao Senhor sem distração.

Alguns leitores de Paulo na Antigüidade tardia não se equivocaram quanto ao tom de seu discurso, tanto que o apologista cristão Atenágoras, no final do primeiro século, faz a seguinte constatação:

³¹⁰ TALMUD BABILÔNICO, GUITTIN, 90, In: *THE BABYLONIAN TALMUD*. Translated into English with notes glossary, and indices under the editorship of I. Epstein. London: Soncino Press, 1934.

³¹¹ SAWYER, J., *Op. Cit.*, 1996, p.41.

Como temos esperança na vida eterna, desprezamos as coisas da vida presente e até os prazeres da alma, tendo cada um de nós por mulher aquela que tomou conforme as leis estabelecidas por nós e com a finalidade de procriar filhos. Assim como o lavrador, jogada a semente na terra espera a colheita e não continua semeando, do mesmo modo, para nós, a medida do desejo é a procriação de filhos. E até é fácil encontrar muitos dentre nós, homens e mulheres, que chegaram celibatários à velhice, com a esperança de um relacionamento mais íntimo com Deus. Se viver na virgindade e castração aproxima mais de Deus e só o pensamento e o desejo separa, se fugirmos dos pensamentos, quanto mais não recusaremos as obras? Nossa religião não se mede pelos discursos cuidadosos, mas pela demonstração e ensinamento de obras: ou se permanece como nasceu, ou não se contrai mais do que um matrimônio, pois o segundo é adultério decente³¹².

No meio de todas essas orientações sobre o casamento e as relações sexuais, de repente surge uma passagem (v. 17) com conselho muito mais genérico: “de resto, viva cada um segundo a condição que o Senhor lhe assinalou em partilha e na qual ele se encontrava quando Deus o chamou. É o que prescrevo em todas as Igrejas”. Esse mesmo trecho é repetido nos versículos 20 e 24:

²⁰*Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado.*

²¹*Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo.*

²²*Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor, é um liberto do Senhor. Da mesma forma, aquele que era livre quando foi chamado, é um escravo de Cristo.*

³¹² ATENÁGORAS DE ATENAS, *Petição em favor dos Cristãos*, 33. In: PADRES APOLOGISTAS: *Cartas a Diogneto, Aristides de Atenas, Taciano, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia, Hérmiás*. Coleção Patrística nº 2. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti; tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

²³*Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens*

²⁴*Irmãos, cada um permaneça diante de Deus na condição em que se encontrava quando foi chamado.*

As duas ‘condições’ que Paulo então cita como exemplos de ‘chamados’ nos quais se deveriam permanecer, são, primeira de todas, a de circunciso ou incircunciso (vv. 18-19) e, a segunda, escravos ou livre (vv. 21-23). Se substituirmos a primeira pela designação racial equivalente – ‘judeu ou grego’ -, temos exatamente os primeiros dois pares da tríade de Gl 3,28: ‘judeu/grego, escravo/livre’.

Para Brendan Byrne a fórmula bastinal de 3,27-28 provavelmente é extrato de antigo hino ou credo cristão, de circulação comum em várias comunidades. Talvez o próprio Paulo ou seus colaboradores diretos introduzisse-a, tanto entre os gálatas quanto entre os coríntios, como parte da instrução original destas comunidades na vida cristã³¹³. De acordo com esse autor o que ocorreu na comunidade de Corinto foi ao extremo da tripla declaração da fórmula bastinal, na quebra dos limites sociais, étnicos e sexuais³¹⁴.

Em suma, a análise acima indica que Paulo enfrentou em Corinto uma situação em que a visão da existência cristã, cristalizada na fórmula bastinal combinada com o sentimento de salvação já realizada, levou a uma interpretação literal do ‘nem homem nem mulher’, que acabava por excluir tanto as relações sexuais quanto a instituição do casamento. Elisabeth S. Fiorenza argumenta que “Paulo fez mais do que quebrar lanças pela igualdade e reciprocidade das relações sexuais no casamento, pois sua defesa e preferência ao estado de solteiro também libertou a mulher das amarras do casamento patriarcal”³¹⁵.

Contudo, entendo que o problema de Paulo, porém, era conter os coríntios, ao proibirem o casamento, caíam no extremo oposto de impor o celibato e a abstinência a todos; portanto, sua delicada tarefa em 1 coríntios 7 era respeitar os papéis sexuais dentro

³¹³ BYRNE, B., *Op. Cit.*, 1992, p. 42.

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ FIORENZA, E. S., *Op. Cit.*, 1992, pp. 258, 260-262.

do espaço conjugal, visto que, muitos dos seus colaboradores, como afirmou acima Peter Brown, eram chefes de famílias e havia um debate durante o período julio-claudiano sobre o casamento e os papéis sexuais.

Um ponto que ressalto, ainda, consiste na questão da continência e da castidade. No primeiro século era sobremodo excepcional a abstinência permanente de relações sexuais e a opção de não se casar. As descobertas de Qumrã e a descrição de Filon de Alexandria sobre o grupo dos *Therapeutae* nos dão provas desse tipo de comportamento de estilo ascético no âmbito judaico, mas este era vivido em isolamento. Em Roma as Virgens Vestais permaneciam castas durante os trinta anos em que prestavam serviços. Contudo, segundo a lei romana, a virgindade era um privilegio e não um direito:

A vida das Vestais era sujeita a severos regulamentos, mas em alguns aspectos eram as mulheres mais emancipadas de Roma. Como se observou em nossas discussões sobre as deusas solteiras, as mulheres mais liberadas são aquelas que não estão ligadas a homens numa relação permanente... Indícios adicionais da liberdade com respeito às restrições que se aplicavam às mulheres comuns são revelados pelos privilégios de que gozavam as Vestais... Esses privilégios tinham tamanhas implicações em termos de status que 'direitos de Vestais' eram com frequência concedidos a mulheres da família Imperial, sendo estas muitas vezes representados em moedas como Vestais³¹⁶

Os privilégios desse tipo de Virgindade nesse contexto romano não estavam à disposição das demais mulheres no Império Romano. Como ressaltai anteriormente, Augusto para fortalecer a família tradicional romana, introduziu uma severa legislação sobre o casamento e usava abertamente do culto imperial para promover seus ideais matrimoniais³¹⁷. Para Sarah Pomeroy a legislação de Augusto foi projetada para reter o maior número possível de mulheres no estado civil de casadas e com filhos.³¹⁸

³¹⁶ POMEROY, S. B., *Op. Cit.*, 1987, p. 210.

³¹⁷ Ibid., p. 230.

³¹⁸ Ibid., 188.

Contudo, é importante observarmos essas questões culturais que eram debatidas no período de vivência de Paulo, pois de certa forma temos um ataque frontal às intenções da lei existente e do *ethos* cultural geral, especialmente para pessoas que viviam em centros urbanos do Império Romano.

3ª Perícope 1 Cor 11,1-16:

¹*Sede meus imitadores, como eu mesmo o sou de Cristo.*

²*Eu vos louvo por vos recordardes de mim em todas as ocasiões e por conservardes as tradições tais como vo-las transmiti.*

³*Quero, porém, que saibais que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, a cabeça de Cristo é Deus[grifo meu].*

⁴*Todo homem que ore ou profetize com a cabeça coberta desonra a sua cabeça.*

⁵*Mas toda mulher que ore ou profetize com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça; é o mesmo que ter a cabeça raspada.*

⁶*Se a mulher não se cobre com véu, mande cortar os cabelos! Mas, se é vergonhoso para uma mulher ter os cabelos cortados ou raspados, cubra a cabeça!*

⁷*Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem.*

⁸*Pois o homem não foi tirado da mulher; mas a mulher, do homem.*

⁹*E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem.*

¹⁰*Sendo assim, a mulher deve trazer sobre a cabeça o sinal da sua dependência, por causa dos anjos.*

¹¹*Por conseguinte, a mulher é inseparável do homem e o homem da mulher, diante do Senhor.*

¹² *Pois, se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce da mulher, e tudo vem de Deus.*

¹³ *Julgai por vós mesmo: será conveniente que uma mulher ore a Deus sem estar coberta de véu?*

¹⁴ *A natureza mesma não vos ensina que é desonroso para o homem trazer cabelos compridos,*

¹⁵ *ao passo que, para a mulher, é gloria ter longa cabeleira, porque a cabeleira lhe foi dada como véu?*

¹⁶ *Se, no entanto, alguém quiser contestar, não temos este costume, nem tampouco as Igrejas de Deus.*

i. Comentários

É um dos trechos mais problemáticos do *corpus paulinum*, pois temos uma declaração de Paulo acerca do comportamento de mulheres nas comunidades cristã. Contudo, o ponto crítico seria que mulheres na *assembléia* de Corinto estavam profetizando e orando com a cabeça descoberta, ou seja, profetisas coríntias não estavam com decoro provocando desconforto perante os demais membros.

A profecia desempenhou nas antigas comunidades cristãs um papel importante, tanto que Paulo afirma em 1 Cor 14,1-5, o seguinte:

Procurai a caridade. Entretanto, aspirai aos dons do Espírito, principalmente à profecia. Pois aquele que fala em línguas, não fala aos homens, mas a Deus. Ninguém o entende, pois ele, em espírito, enuncia coisas misteriosas. Mas aquele que profetiza fala aos homens: edifica, exorta, consola. Aquele que fala em línguas edifica a si mesmo, ao passo que aquele que profetiza edifica a assembléia. Desejo que todos faleis em línguas, mas prefiro que profetizeis. Aquele que profetiza é maior do que

aquele que fala em línguas, ao menos que este as interprete, para que a assembléia seja edificada.

Em 1 Cor 11,2-11 levanta algumas questões complexas relativas à situação de Paulo, ou seja, envolvendo autoridade. O velamento das mulheres, contudo, não era somente na ordem, simplesmente, de uma falta de decoro ou de alguns na comunidade de Corinto se sentirem constrangido; mas o ato de profetizar era uma experiência direta com o divino, dando-lhe autoridade.

No Novo Testamento temos referências específicas de mulheres que exerciam essa prática, como as quatro filhas virgens de Filipe (At 21,9) e a temida profetisa da igreja de Tiatira, Jezebel, que tinha exercido grande influência nessa comunidade (Ap 2,19-23).

Apesar do reconhecimento do papel das profetisas na oração e na profecia (προφητεία), a preocupação principal da passagem se cerca na afirmação de funções e restrições. A explicação para a afirmação da proeminência masculina seria da seguinte forma (v.3): “Quero, porém, que saibais que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, a cabeça de Cristo é Deus”.

O trecho faz ecos no relato da criação contida em Gn 2, combinado com o primeiro relato da criação (Gn 1). Ora, o esquema funcionaria assim o homem reflete a glória de Deus pessoalmente, enquanto que a mulher a do homem (vv. 7-9):

⁷*Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem.*

⁸*Pois o homem não foi tirado da mulher; mas a mulher, do homem.*

⁹*E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem.*

E, ainda, a relação hierárquica é qualificada pelo reconhecimento de que a mulher dá à luz ao homem (vv.11,12): “Por conseguinte, a mulher é inseparável do homem e o

homem da mulher, diante do Senhor. Pois, se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce da mulher, e tudo vem de Deus”.

A controvérsia inserida em 1 Cor 11,1-16 não somente intenta para a reafirmação do papel feminino na sociedade e, também, na comunidade de Corinto, contudo, temos aí um debate forte sobre a definição de homem e mulher. Jerome Murphy-O'Connor já aponta nesse sentido ao criticar os vários comentadores e estudos que foram feitos sobre a perícope 1 Cor 11,2-16 ao enfatizarem unicamente a figura feminina e deixarem de lado o debate sobre a construção e o reforço de uma masculinidade³¹⁹. Dan W. Clanton Jr. e Margareth Y. MacDonald são uníssonos ao enfatizarem que em 1 Cor 11,2-16, houve um esforço da parte de Paulo em deixar claro a definição de masculinidade e feminilidade que deveria ser seguida em Corinto³²⁰.

Para Margareth MacDonald a fórmula de Gl 3,28 foi o ponto central para compreendermos essa problemática em Corinto. A abolição da distinção entre os sexos era claramente um importante para se compreender as práticas dos membros dessa comunidade, pois não era simbólica, era prática³²¹.

Anderson Dias Araujo argumenta que os coríntios estariam abolindo os sinais de diferenciação dos gêneros, em grande parte por crerem que já estavam vivendo a *escatologia realizada* e, portanto, a manutenção de características que definiriam os sexos seria infundada com a nova ordem instituída pela salvação³²².

¹³ *Julgai por vós mesmo: será conveniente que uma mulher ore a Deus sem estar coberta de véu?*

¹⁴ *A natureza mesma não vos ensina que é desonroso para o homem trazer cabelos compridos,*

³¹⁹ MURPHY-O'CONNOR, J., *Sex and Logic in 1 Corinthians 11,2-16*. Catholic Biblical Quarterly 42.4 (1980): pp. 485-486.

³²⁰ MACDONALD, M. Y., *Art. Cit.*, 1999, p. 230.

³²¹ *Idem*

³²² ARAUJO, A. D., “Anjos Vigilantes e Mulheres Desveladas: Uma Relação Possível em 1 Cor 11,10?” *Oracula* 4.8. (2008): 1-41, p. 36.

¹⁵ *ao passo que, para a mulher, é gloria ter longa cabeleira, porque a cabeleira lhe foi dada como véu?*

¹⁶ *Se, no entanto, alguém quiser contestar, não temos este costume, nem tampouco as Igrejas de Deus.*

Os traços que definiram o homem e a mulher são reforçados e apregoados nesse discurso paulino. O sentido do véu nesse trecho como um entendimento de Paulo sobre a compreensão fisiológica de seu tempo, pois ao defender o uso do véu o ‘apóstolo dos gentios’ entendia que os cabelos compridos nas mulheres, desempenhariam a função de ser um ‘véu natural’. Em contrapartida, os cabelos longos no homem teriam uma conotação desonrosa, *effeminatus*. Para Anderson Araujo, há da parte de Paulo todo um cuidado em trabalhar dialeticamente a questão de honra e desonra, quanto ao assunto do uso dos cabelos em homens e mulheres³²³.

Um exemplo ilustrativo para compreendermos como a subversão da ordem era criticada, se refere à relação que os romanos tinham com outras religiões. Ao lado do culto da deusa-mãe veio o do belo jovem Átis, que segundo a interpretação romana do mito, se havia castrado num momento de fúria provocada pela ciumenta Magna Mater. Ele morreu, mas ela o ressuscitou e ele se transformou em modelo para os *galli* (Ver Figura 6), sacerdotes que se castravam com fragmentos de algum objeto pontiagudo, vestiam-se com roupas coloridas e usavam enfeites ‘afeminados’ nos cabelos e boina.

Uma questão importante neste culto foi à visão que os romanos tinham em relação ao comportamento dos fiéis, o fato de nem serem homens nem mulheres. Os autores romanos os desdenhavam especialmente por causa das automutilações. Por fim, acusavam-nos de praticar sexo oral com as mulheres apesar de eunucos. Marcial, faz a seguinte observação

³²³ Idem.

*Que você, Gallus, pode fazer com o sexo de uma mulher? A sua língua deve lamber, naturalmente, o que está no meio do corpo dos homens. Por que decepou seu pênis com cacos de louça samiana, se o ânus (cunnus) é tão prazeroso para você? Sua cabeça deveria ser cortada, pois embora sendo Gallus no meio das pernas, você ainda desdenha os ritos de Cibele, enquanto na boca é homem*³²⁴

Os *galli* confundiam os romanos porque depois de sua automutilagem, não eram mais capazes de manter os critérios do comportamento sexual masculino, definidos pela penetração e pelo controle. Segundo as difamações de Marcial, contudo, eram capazes de se ‘rebaixar’ ao ponto de penetrarem as mulheres com a língua, pratica geralmente considerada como degradante. Certo sacerdote da Magna Mater, chamado Genacius, recebeu uma herança, mas não teve permissão de tomar posse dela porque não era homem nem mulher, segundo a definição romana. Da mesma forma como o comportamento sexual dos *galli*, o *status* legal de Genucius não se adequava ao sistema legal romano a respeito do recebimento de herança³²⁵.

Como percebemos os valores culturais de honra e vergonha compreende no campo da sexualidade, uma divisão nítida. É honroso para o homem evidenciar a virilidade da qual é portador, é honroso ser ativo. Demonstrar ações e aspectos físicos próprios de um varão. Ora, com isso, percebemos, de certa forma as implicações em que o desvelamento e, até mesmo, a inversão dos papéis na comunidade de Corinto. Mas, na Carta aos Romanos temos a mesma temos uma advertência clara sobre o assunto:

Por isso Deus os entregou a paixões aviltantes: suas mulheres mudaram as relações naturais por relações contra a natureza; igualmente os homens, deixando a relação natural com a mulher, arderam em desejo

³²⁴ MARCIAL, *Epigramas*. Tradução Luiz Antonio de Figueiredo e Enio Aloiso Fonda. São Paulo: Expressao Timbre, 1986, 3.81.

³²⁵ Ibid., 7.7.6.

*uma para com os outros praticando torpezas homens com homens e recebendo em si mesmos a paga da sua aberração*³²⁶.

A postura de Paulo frente a esse assunto foi de condenação e proibição para a comunidade na capital do Império. Como vimos no capítulo anterior, a moralidade desse mundo pagão, tanto grega quanto romana, era pensada a partir de uma moralidade masculina; então, questões na ordem da posição sexual inferiam, de acordo com essa moralidade, a conduta do homem no espaço público, em última análise a homossexualidade feminina não era importante, por isso, não cabendo sérias discussões; em contrapartida, as visões dos cristãos sobre a noção de práticas lícitas e ilícitas tomam outro caminho³²⁷.

Contudo, era natural para as mulheres terem cabelos longos (v.15), mas Paulo insiste que lhes foram dados como proteção (v. 15). No oriente grego e em Roma, segundo Aline Rousselle, era costume as mulheres saíssem com um véu ou o capuz cobrindo a cabeça. Durante a República, os homens poderiam se divorciar caso suas esposas saíssem com a cabeça descoberta. Plínio regozijava-se que a sua mulher ouvisse as suas obras: “estendendo uma orelha ávida por detrás de uma cortina”³²⁸. As estátuas do culto da deusa Pudicícia estavam em Roma cobertas por um véu.

O vestuário da romana honrada, esposas, viúvas ou divorciadas, deixaria que somente fosse visto o rosto e nada mais. Segundo Horácio (68-8 a.e.c) faz a seguinte observação: “se quiseses experimentar um prazer interdito e, por assim dizer, defendido como uma praça forte, mil obstáculos surgem perante ti: guardas, liteiras, cabeleireiros, parasitas, vestidos que descem até ao chão, manto compridos que tudo ocultam”³²⁹. A cortesã mostra a sua mercadoria, diz o poeta, ao passo que a mulher honrada ‘*não se vê senão o rosto*’. Horácio escrevia no final da vida, no tempo em que se situam simultaneamente o período de maior liberdade de costumes em Roma e as leis rigorosas de

³²⁶ Rm 1,26-27.

³²⁷ CANTARELLE, E., *Op. Cit.*, 1998, p. 189.

³²⁸ PLÍNIO, O JOVEM., *Cartas*, 4.19.

³²⁹ HORÁRIO, *Sátiras*. Traduções de Antonio de Castilho Seabra e Antonio Feliciano de Castilho. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1949, I. 2.

Augusto contra o adultério. No risco dos amores adúlteros, Horácio enumerava a tortura para os escravos, a quem se partem as pernas, a perda do dote para a esposa infiel.

É perceptível na perícope analisada até o momento, 1 Cor 11,2-16, temos um reforço dos códigos que envolvem honra e vergonha, em que a noção de público e privado são evidenciados a partir da postura das profetisas. Aqui parece residir o problema da comunidade de Corinto, pois o entusiasmo do pentecostes e a abundância dos dons espirituais eram aos olhos dos coríntios a evidência de que eles já haviam iniciado uma nova existência espiritual tal como os anjos, onde a diferenciação dos sexos já não era mais necessária; segundo, o texto estaria em consonância com o seu contexto cultural. Contudo, como já vimos nessa parte, era recomendado às mulheres o uso do véu em público, e o desvelamento de sua cabeça poderia *desonrar* o homem – marido ou pai.

Em resumo, portanto, e em todos os temas relacionados como celibato e casamento, Paulo expressa-se deliberada e abertamente em termos não só de mutualidade, mas também da igualdade. Estava escrevendo não um tratado teológico teórico, contudo, uma carta prática e de cunho ‘pastoral’. O assunto central não era igualdade ou desigualdade, mas casamento ou celibato. Tanto que nos é possível observar em 1 Coríntios 7, com muita ênfase e deliberadamente, Paulo trata da mesma maneira mulheres e homens; o que diz a respeito das mulheres também se aplica aos homens e vice-versa; o que é certo para um sexo também o é para o outro.

Mas esse tratamento, na próxima perícope que analisarei, não se enquadra.

4ª Perícope 1 Cor 14,33-36

³³*Pois Deus não é um Deus de desordem, mas de paz.*

Como acontece em todas as Igrejas dos Santos,

³⁴estejam caladas as mulheres nas assembléias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei.

³⁵Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que uma mulher fale nas assembléias.

³⁶*Porventura, a palavra de Deus tem seu ponto de partida em vós? Ou fostes vós os únicos que a recebestes?*

i. Comentários

Como vimos, a comunidade de Corinto estava individualmente consciente da presença do Espírito. Em sua introdução a 1 Coríntios, Paulo Salienta que aos coríntios “não lhes faltava nenhum dom espiritual, enquanto esperavam a revelação do Senhor (1,7)”. A presença do espírito era o sinal da participação na nova era – e, portanto algo particularmente valorizado nessa comunidade, consciente da sua condição. No entanto, a manifestação dos dons do espírito, na comunidade, era foi uma fonte de dificuldade para os coríntios; visto que, buscaram a orientação de Paulo quando a isso. A resposta do apóstolo para isso ocupa no total os capítulo 12 e 14.

A idéia de dom espiritual é central à compreensão da vida comunitária cristã por Paulo, mediante o espírito, o Senhor ressuscitado continua a exercer seu poder messiânico na comunidade, submetendo o universo à glória de Deus³³⁰ e levando a termo o desígnio original de Deus para os seres humanos, conforme o delineado em Gn 1,26-27. Cada cristão individualmente toma parte desta capacidade e responsabilidade, mediante o dom distintivo do espírito que ele possui. O dom particular – carisma – representa a concretização do poder global do Senhor ressuscitado nos indivíduos, o poder de exercer certo aspecto da nova era nas condições corporais da antiga. Segundo Brendan Byrne a visão de Paulo, o dom não estava a proporcionar *status* ao indivíduo ou garantia da salvação³³¹. Os dons do

³³⁰ 1 Cor 15,25-28; Fl 3,21.

³³¹ BYRNE, B., *Op. Cit.*, 1993, p. 95.

espírito são funcionais e destinados ao bem comum, edificando a comunidade, aparelhando-a para o ministério e a missão³³².

É muito provável, que o problema específico sobre as línguas, que vem à tona apenas no capítulo 14, seja realmente o ponto central com o qual Paulo lidou o tempo todo³³³. Segundo Brendan Byrne os coríntios demonstravam nítida preferência pelas manifestações do espírito, especialmente as que envolviam êxtase³³⁴.

Paulo o êxtase é ambíguo, afirmando que pode ser bom ou mal:

A propósito dos dons do Espírito, irmãos, não quero que estejais na ignorância. Sabeis que, quando éreis gentios, éreis irresistivelmente arrastados para os ídolos mudos. Por isso, eu vos declaro que ninguém, falando com o Espírito de Deus, diz: “Anátema seja Jesus”, e ninguém pode dizer: “Jesus é Senhor” a não ser no Espírito Santo.

Entretanto, para Paulo a proclamação do Evangelho é o único critério seguro de que um dom do Espírito se encontra realmente presente. Contrapondo, com isso, à visão dos Coríntios, da variedade de dons procede de Deus e todos possuem um único e mesmo objetivo: a edificação da comunidade (11,4-11). Pois a variedade de dons serve à total unidade, como, no corpo humano, o complexo de membros e órgãos serve para o propósito do bem estar (11,12-15)

Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos

³³² KÄSEMANN, E., *Essays on New Testament Themes*. London: SCM, 1964, pp. 63-75.

³³³ HURD, *The Origino of*

³³⁴ BYRNE, B., *Op. Cit.*, 1993, p. 95.

de um só Espírito[grifo meu]. O corpo não compõe de um só membro mas de muitos.

No trecho acima vimos um detalhe importante, Paulo cita a fórmula bastimal de Gl 3,28, contudo, retirando a relação homem/mulher. Com isso, há um problema tangível nessa questão. Porque a omissão da relação homem/mulher?

Entenderemos de certa forma, como se coaduna com o trecho 14,33-36.

ii. Que as mulheres fiquem caladas

Depois da explanação acima sobre a importância da profecia na comunidade de Corinto, e nas comunidades cristãs, em 1 Cor 14,33-36 temos uma irrupção súbita da exortação que impõe o silêncio às mulheres:

³⁴estejam caladas as mulheres nas assembléias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei.

³⁵Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que uma mulher fale nas assembléias.

Ora, a perícopes acima apresenta uma dificuldade de harmonização com a assertiva em 1 Cor 11,2-11, de orar e profetizar das mulheres na comunidade. Se na perícopes 11,2-11 foram apresentados problemas comportamentais sobre o velamento na assembléia, contudo, sem negar o ato de profetizar e orar para a mulher consistia; na perícopes 14,33-36, há um tom incompreensível no texto ao proclamar que: “estejam caladas as mulheres nas

assembléias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei” (v.34).

Alguns comentadores atribuem que a perícope 14,33-36 é uma interpolação. Para Bart D. Ehrman ao extirparmos o capítulo 14, em especial a passagem 14,33-36, temos uma fluidez do texto sem nenhuma abruptalidade, visto que em alguns manuscritos remanescentes da Carta de Paulo, os versículos em questão aparecem em diferentes locais como se originalmente fosse nota marginal. E, o autor ainda conclui que “baseando-se nisso, alguns estudiosos concluíram que as instruções de Paulo para as mulheres manterem silêncio em 1 Coríntios podem não ser do apóstolo, assim como a Carta a Timóteo não o é³³⁵”.

Para Margareth Y. MacDonald foi desenvolvido a teoria para solucionar o problema da discrepância da perícope 14,33-36; enfatiza que Paulo tinha pedido o silêncio para a casada, enquanto incentivava e permitia o celibato para a profetisa; contudo, segundo a autora, não soluciona o problema de que em alguns manuscritos antigos o trecho 14,33-36 aparece depois de 14,40³³⁶. Para Margareth Y. MacDonald a possível interpolação de 14,33-36 caminha em direção às Cartas Pastorais de 1 Tm 2,8-15; 5,3-16, em que as mulheres são categoricamente proibidas de ensinar e devendo manter silêncio, pois demonstra uma preocupação em alguns grupos com o controle da mulher no espaço público, no caso o comunal, no ensino e na profecia.

A crítica de Margareth Y. MacDonald se direcionou à Elisabeth S. Fiorenza, já que esta considera que exegeticamente se deve aceitar a autenticidade da passagem, mas afirma que o ordenamento de Paulo ao silêncio na assembléia aplicam-se apenas às esposas e não às mulheres em geral³³⁷. Na Primeira Carta aos Coríntios 7, Paulo demonstra sua clara preferência pelo estado de solteirice, dado que a solteira era ‘indivisa’, em sua espera pelo

³³⁵ EHRMAN, B. D., *Op. Cit.*, 2008, p. 68. A lista é enorme de alguns estudiosos que compartilham desse pressuposto, contudo, citarei alguns. BARRET, C. K., *The First Epistle to the Corinthians*. 2ª Ed., London: Black, 1971, pp. 330-333; CONZELMANN, H., *1 Corinthians*. (Hermeneia), Philadelphia: Fortress, 1975, p. 246; JEWETT, J., “The Sexual Liberation of the Apostle Paul”, *JAAR* (Supplement) 47/1 (1979) 59; SCROGGS, R., “Paul and The Eschatological Woman”, *JAAR* 40 (1972) 284; PAGELS, E., “Paul and Women: A Response to recent Discussion”, *JAAR* 42 (1974) 544; MURPHY-O’CONNOR, J., “Interpolations in 1 Corinthians”, *CBQ* 48 (1986) 90-92.

³³⁶ MACDONALD, M. Y., *Art. Cit.*, 1999, p. 216.

³³⁷ FIORENZA, E. S., *Op. Cit.*, 1992, p. 268.

Senhor, e dado que a única preocupação dela é como ‘pode ser santa de corpo e espírito’, seria presumível que Paulo lhe outorgasse plena participação na assembléia, embora insistisse que as casadas deviam guardar suas dúvidas até poderem perguntar aos maridos em casa.

Mas não é convincente a defesa da autoridade do ordenamento de Paulo, vendo-o restrito às casadas somente. Segundo Jerome Murphy-O’Connor dificilmente Paulo proibiria a profecia e oração públicas uma velha mulher casada, enquanto concederia o privilégio à jovem solteira, simplesmente pelo fato de que não era casada³³⁸. Ademais, os cônjuges participavam da vida e missão cristã com destaque, ora, como poderia Prisca, co-missionaria casada com Áquila, instrutora de Apolo segundo Atos dos Apóstolos 18,26, ficar em silêncio enquanto falavam mulheres mais jovens e solteiras?

Contudo, essa perícopes nos posiciona numa ambivalência que não há respostas, somente hipóteses. Contudo, esta ambivalência significaria, de certa forma, da atribuição dada á ilegitimidade das atividades religiosas de mulheres na sociedade greco-romana. Numa sátira, Juvenal ridiculariza mulheres abastadas que freqüentem os cultos orientais:

E veja uma mulher que é fanática religiosa: no verão ela encherá a casa com um bando de adoradores de estranhas divindades orientais. O seu ministro será uma aparição horrenda, um enorme eunuco obscuro, reverenciado porque se castrou com um caco de vidro. Usará seus poderes sobrenaturais e entoará solenemente o aviso costumeiro... Retém que qualquer perigo que ameaçar será absolvido pelo manto/ que ele usa como um dom/e promete proteção para o ano vindouro³³⁹.

³³⁸ MURPHY-O’CONNOR, J., *Art. Cit.*, 1986, p. 91.

³³⁹ JUVENAL, *Sátiras*. Antiga tradução portuguesa de Francisco Antonio Martins Bastos. São Paulo: Cultura, 1943, (Série Clássica de Cultura ‘Os Mestres do Pensamento’; v.30), 6.511-541.

De mais a mais, as mulheres do alto estrato social eram bem conhecidas no século I e.c., por abrir seus edifícios e residências para cultos orientais e suas celebrações cultuais extáticas. As cristãs não foram nem as primeiras nem o único grupo a reunir-se em comunidades domésticas para culto religioso. Um tratado sobre a castidade, atribuído aos membros de uma comunidade de Pitágoras na Itália no II século a.e.c. adverte às mulheres:

Elas se abstenham de cultos secretos e orgias cibilinas em suas casas. Pois a lei pública proíbe as mulheres de participar destes ritos, particularmente dos ritos que encorajam a bebedeira e o êxtase. A dona da casa e chefe de família deve ser casta e intocada em todos os aspectos³⁴⁰.

Teresa M. Shaw argumenta que a tensão entre os sexos no espaço religioso era comum em escritos de vários autores antigos, mostrando, com isso, uma estrutura de pensamento que posteriormente foi compartilhada por grupos cristãos. Com isso, o contexto dos vv. 34-35 tem muita afinidade com o contexto imediatamente precedente, mas não significa que outrora fizesse parte do contexto³⁴¹. A ameaça à ordem vindo da participação feminina teria tomado da linguagem de Paulo para ficarem caladas na assembléia (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν) e ser submissas (ὑποτασσέσθωσαν) e daí se constituiu o ordenamento às mulheres que agora aparece no texto.

Mesmo com este ordenamento, temos em outras Cartas exemplos que mulheres que foram atuantes e co-missionárias juntamente com Paulo.

³⁴⁰ LEFKOWITZ, M. F. & FANT, M., *Women in Greece and Rome*. Samuel Stevens: Toronto, 1977, p.86.

³⁴¹ SHAWN, T., *Art. Cit.*, p. 145.

A comunidade na Capital do Império

5ª Perícope - Romanos 16, 1-16:

¹ *Recomendo-vos **Febe**, nossa irmã, diaconisa da Igreja de Cencréia,*

² *para que a recebais no Senhor de modo digno, como convém a santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisar, porque também ela ajudou a muitos, a mim inclusive.*

³ *Saudai **Prisca** e **Áquila**, meus colaboradores em Cristo Jesus,*

⁴ *que para salvar minha vida expuseram sua cabeça. Não somente eu lhes devo gratidão, mas também todas as Igrejas da gentilidade.*

⁵ *Saudai também a Igreja que se reúne em sua casa. Saudai meu amado Epêneto, primícias da Ásia para Cristo.*

⁶ *Saudai **Maria**, que muito fez por vós.*

⁷ *Saudai Andrônico e **Júnia**, meus parentes e companheiros de prisão, apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo.*

⁸ *Saudai Ampliato, meu dileto amigo no Senhor.*

⁹ *Saudai Urbano, nosso colaborador em Cristo, e meu amado Estáquis.*

¹⁰ *Saudai Apeles, homem provado em Cristo. Saudai os da casa de Aristóbulo.*

¹¹ *Saudai Herodião, meu parente. Saudai os da casa de Narciso no Senhor.*

¹² *Saudai **Trifena** e **Trifosa**, que se afadigaram no Senhor. Saudai a querida **Pérside**, que muito se afadigou no Senhor.*

¹³ *Saudai a Rufo, este eleito do Senhor, e sua **mãe**, que é também minha.*

¹⁴ *Saudai Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas e os irmãos que estão com eles.*

¹⁵ *Saudai Filólogo e Júlia, Nereu e sua irmã, e Olimpás, e todos os santos que estão com eles.*

¹⁶ Saudai-vos uns aos outros com o ósculo santo. Todas as Igrejas de Cristo vos saúdam.

i.Comentários

Segundo Margareth Y. MacDonald o décimo sexto capítulo das Cartas aos Romanos é um precioso documento que vislumbra a efetiva participação feminina no missionarismo cristão nos séculos iniciais³⁴². Na Carta Paulo menciona que nunca tinha ido para a comunidade em Roma³⁴³, contudo, os membros da comunidade lhe eram conhecidos. Romanos 16,1-16 nos apontam a importância da mobilidade geográfica que os missionários para a expansão da missão paulina e, também, a linguagem usada nos revela a importância dos missionários de Paulo, homens e mulheres, para a expansão da missão cristã. De acordo com Peter Bown:

É a miragem poderosa de uma comunidade unida numa nova solidariedade obtida graças à miraculosa eliminação de todas as formas precedentes de diferenciação. Mas vacilam no horizonte grupos de mulheres e homens cuja presente situação na sociedade romana faz da obtenção de tal solidariedade uma esperança inacessível e que, por isso, a tem mais dramaticamente incrustada no centro de suas preocupações morais. Aos primeiros cristãos convertidos falta a situação social que teria viabilizado o poderoso ideal de Paulo: uma solidariedade indiferenciada 'em Cristo'. Os protetores e os discípulos de Paulo e de seus sucessores não são almas simples, nem humildes e oprimidos, como deseja a romântica imaginação moderna.

³⁴² MACDONALD, M. Y., 'Reading Real Women Through the Undisputed Letters of Paul.' In: KRAEMER, R. S. & D'ANGELO, M. R., *Women & Christian Origins*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 207.

³⁴³ Rm 15, 22-24: 'Foi justamente isto que sempre me impediu de chegar até vós. Agora, porém, não tendo mais campo para meu trabalho nestas regiões e desejando há muitos anos chegar até vós, irei quando for para a Espanha. Espero ver-vos na minha passagem e ser por vós encaminhado para lá, depois de ter saboreado um pouco a alegria de vossa presença'.

Com isso, a ascensão do cristianismo como força moral num mundo pagão, alterou profundamente esse mundo romano tardio. Entretanto, os dirigentes cristãos pouco inovaram em questão de matéria moral.

Nesse último capítulo da Carta à comunidade de Roma nos traz uma longa lista de saudações, dentre as quais muitas são importantes para compreendermos a respeito do ministério das mulheres nas comunidades paulinas.

ii. Febe

BJ

Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da Igreja de Cencrécia.

NTG

Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν οὖσαν καὶ διάκονον τῆς

ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς

Na tradução há a expressão: “diaconisa”. Este termo tem o sentido, bem característico, uma função subalterna e de sujeição. Para Elisabeth S. Fiorenza qualificar Febe como uma diaconisa, no sentido que tornou séculos depois, é equivocado e anacrônico³⁴⁴, pois não vislumbra o sentido empregado por Paulo para a função ocupada na comunidade de Cencrécia. O termo *διάκονον τῆς ἐκκλησίας* empregado a Febe, não poderia ser um simples servidor ou assistente da comunidade local, contudo instrutora e, talvez, missionária dessa comunidade. Para autores como Wayne Meeks e A. J. Malherbe aludem que Febe foi uma missionária não itinerante, como Paulo, mas estava inteiramente atuando na comunidade de Cencrécia³⁴⁵.

³⁴⁴ FIORENZA, E. S., *Op. Cit.*, 1992, p. 220.

³⁴⁵ MEEKS, W., “Image of the Androgyne”, p. 198.

Paulo utiliza a palavra διάκονος para descrever seu próprio ministério da palavra, podendo ser atestado na Primeira Carta aos Coríntios 3,5: “*Quem é, portanto, Apolo? Quem é Paulo? Servidores, [διάκονοι] pelos quais fostes levados á fé; cada um deles agiu segundo os dons que o Senhor lhe concedeu*”.

De acordo com Norbert Baumert, no século I e.c., ninguém problematizaria o fato de em Rm 16,1 uma mulher ser chamada de διάκονος³⁴⁶. Se no século IV na Didascália encontra-se documentada a diaconia feminina, na época já se sabia o que isso significava concretamente. Pois, segundo o autor, em lugar algum há discussão se as mulheres teriam a mesma função da diaconia masculina³⁴⁷.

Há outra referência à Febe na mesma Carta:

BJ

Para que a recebais no Senhor de modo digno, como convém a santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisar, porque também ela ajudou a muitos, a mim inclusive.

NTG

ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ὀξίως τῶν ἁγίων καὶ παραστήτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν
ν χρήζη πράγματι καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγέθη καὶ
ἐμοῦ αὐτοῦ.

A referência ao termo προστάτις:(*prostatis*) indica não simplesmente uma ajuda de forma geral. Para Wayne Meeks, na literatura contemporânea a Paulo, empregava-se o termo προστάτις para o amparo dado pelos deuses e pelas mulheres de alta posição³⁴⁸. De

³⁴⁶ Vulgata: *In ministerio ecclesiae*

³⁴⁷ BAUMERT, N., *Mulher e Homem em Paulo*. Tradutores Haroldo e Ivoner Ritcher Reimer. São Paulo: Loyola, 1999, p.168.

³⁴⁸ MEEKS, W. A., *Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 100.

acordo com E. A. Judge, o termo προστάτις para Febe poderia ser tomado como o equivalente à *patrona*, pois em Cencrêia a patronagem, e grande influência romana³⁴⁹

A ênfase de Paulo em argumentar que Febe foi a protetora e ajudou a muitos, inclusive a ele próprio, e por essa razão pede aos fiéis romanos que lhe providenciem tudo o que possa precisar durante sua permanência em Roma. Nesse sentido, concordo com Wayne Meeks, que Febe poderia ser uma mulher independente, que possui alguma riqueza e que é também um dos dirigentes da comunidade portuária de Cencrêia³⁵⁰.

O fato de mulheres ajudarem e protegerem comunidades eram comuns na sociedade greco-romana, até mesmo dentro da cultura judaica temos alguns exemplos, sendo reconhecidas pela contribuição. De acordo com Bernadette Brooten analisou dezenove inscrições tumulares escritas em grego e latim, encontradas nas sinagogas do Egito à Ásia Menor, compreendendo o período de I a.C. até VI e.c; nessas inscrições, as mulheres possuem títulos proeminentes, como: *archêgissa* (dirigentes), *πρεσβύτερα* (anciãs), *pateressa* (mães da sinagoga, expressão encontrada numa inscrição latina) e *hiéreia* (sacerdotisas)³⁵¹. Tais inscrições demonstram que, como comentou Marga J. Ströher, nas comunidades judias de Elefantina e da Ásia Menor, as mulheres tinham mais igualdade em relação aos homens³⁵². Em Esmirna, na Ásia Menor, há a referencia de uma judia chamada Rufina, com o título de *archisynagogos* (presidente da sinagoga), que construiu um túmulo para os seus escravos³⁵³.

John Dominic Crossan e Jonathan Reed analisaram uma inscrição num edifício judaico em Afrodisia, Asia Menor, onde há uma coluna que contém cento e vinte e seis nomes de pessoas que organizaram e financiaram a construção desse edifício. Dos cento e vinte e seis nomes somente uma mulher foi mencionada, com o nome de Jael. Contudo, foi descrita como προστάτις significando protetora ou patrona sempre quando aparece em inscrições judaicas³⁵⁴. Os autores fazem a seguinte afirmação sobre essas mulheres e seu

³⁴⁹ JUDGE, E. A., *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*. London: Tyndale, 1960, p. 128.

³⁵⁰ Ibid., p.101.

³⁵¹ BROOTEN, pp.149-151.

³⁵² STROHER, 2000, p. 13.

³⁵³ 1981, p. 74.

³⁵⁴ CROSSAN, J. D. & REED, J. A., *Op. Cit.*, 2007, p. 33.

papel no trabalho missionário de Paulo:

As mulheres, sacerdotisas pagãs, líderes judaicas ou adoradoras de Deus, eram importantes líderes religiosas na Ásia Menor, como também foram importantes apóstolos mais tarde, segundo Paulo³⁵⁵.

Como foi grifado no trecho acima, um ponto importante a ser abordado em seguida centra-se no fato do exercício do apostolado por mulheres.

iii. Junia

BJ

Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes e companheiros de prisão, apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo.

NTG

Ὑμᾶς. ἀσπᾶσασθε

Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνιᾶν τοὺς συγγενεῖς καὶ συναιχμαλώτους μου, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ.

Juntamente com Prisca (Priscila) e Áquila nas saudações de Paulo vemos outro grupo, Andrônico e Júnia. No breve apêndice à saudação (v. 07), nos informam sobre o parentesco, talvez, do Paulo com eles. Entretanto, mais expressivo, do que o grau de parentesco foi que Paulo os chama de *apóstolos* (ἀποστόλοις). À primeira vista não apresenta nenhum problema, contudo, a referência a apóstolos, dado a uma mulher é um

³⁵⁵ Idem.

fato singular. Segundo Margaret Y. MacDonald e Bernadette Brooten, até recentemente muitos estudiosos enfatizavam que seria impensável que o título de apóstolo pudesse ser dado a uma mulher³⁵⁶.

No v.7, o texto em grego, a palavra Júnias aparece como Ἰουνιᾶν, que é o acusativo da forma masculina para Ἰουνίας. Contudo, para as autoras acima citadas, a indicação masculina para o nome Ἰουνίας não ocorre na literatura antiga, muito menos entre os mais antigos intérpretes cristãos, os Pais da Igreja. No entanto, foi no período da Reforma que o trecho de Romanos 16,7 foi utilizado como uma referência para dois homens, visto que uma mulher não poderia ter o título de apóstolo. Júnias não foi única em que o nome foi motivo de debate, Nínia teve o mesmo problema³⁵⁷.

No entanto, para avançarmos nesse assunto temos que partir da compreensão que o termo apóstolo não se restringe ao sentido dos homens que acompanhavam Jesus, os doze apóstolos; mas ao aspecto do apostolado paulino, onde em Atos dos Apóstolos, ‘apóstolos’ designava um grupo privilegiado que ‘viu o Ressuscitado’ e por ele foi comissionado a pregar e fundar comunidades³⁵⁸.

Paulo muitas vezes usa o termo apóstolo para citar pregadores itinerantes do Evangelho, ou seja, aqueles de desempenhavam o trabalho missionário³⁵⁹. A linguagem de Rm 16,1-16 sugere que Andrônico e Júnias eram apóstolos, que agiam como co-missionários com Paulo. Ross Kraemer tem ilustrado que esse exemplo de mulheres como Júnias, que provavelmente tinha um papel de destaque tanto na comunidade quanto no trabalho missionário, não era incomum e muito menos uma ‘inovação’ cristã, visto que há exemplos de outras mulheres assumindo proeminência em diversas comunidades, tanto judaicas quanto pagãs.

³⁵⁶ BROOTEN, B., *Inscription Evidence for Women as Leaders in the Ancient Synagogue*, in: SBL SEMINAR PAPERS 20, 1981. MACDONALD, M. Y., ‘Reading Real Women Through the Undisputed Letters of Paul.’ In: KRAEMER, R. S. & D’ANGELO, M. R., *Women & Christian Origins*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 199-220.

³⁵⁷ Cl 4,15

³⁵⁸ 1 Cor 15,5-9.

³⁵⁹ 2 Cor 11,4-6, 13; 12,11-12.

iv. Prisca/Priscila

Priscila (Prisca) e Áquila são os missionários que possuímos mais informações do que os demais companheiros de Paulo. Neste trecho Rm 16,3-5 Paulo faz alusão à assembléia que se reunia na casa de Priscila e Áquila. A influência dos dois na missão paulina foi imensa, como nos mostram as demais referências; que até o autor da Segunda Carta à Timoteo, final do primeiro século, fez menção: *Saúda a Prisca e Áquila, e a família de Onesíforo. Erasto.*

Nos Atos dos Apóstolos em relação à Priscila e Áquila, como adição da correspondência paulina, nos fornece dois detalhes consideráveis: primeiro traz informações adicionais acerca da natureza de sua missão; segundo, oferece evidências arroladas com o envolvimento de Paulo com missionárias.

Depois disso, Paulo afastou-se de Atenas e foi para Corinto. Lá encontrou um judeu chamado Áquila, natural do Ponto, recém-chegado da Itália com Prisca, sua mulher, em vista de Cláudio ter decretado que todos os judeus se afastassem de Roma. Foi, pois, ter com eles. Como exercesse a mesma atividade artesanal, ficou ali hospedado e trabalhando; eram de profissão, fabricantes de tendas. Cada sábado ele discorria na sinagoga esforçando-se por persuadir a judeus e a gregos³⁶⁰.

Paulo, porém, permaneceram ali ainda muitos dias. Depois, despediu-se dos irmãos e embarcou para a Síria. Prisca e Áquila o acompanhavam. Ele havia raspado a cabeça em Cencréia por causa de uma promessa. Chegados a Éfeso, deixou os companheiros ali. Ele próprio dirigiu-se à sinagoga, onde se entretinha com os judeus. Estes lhe pediram que prolongasse a sua estada, mas Paulo não concordou. Despedindo-se

³⁶⁰ At 18,1-4.

*deles, porém, disse: “Virei ter convosco novamente, se Deus quiser!”. E zarpou de Éfeso*³⁶¹.

Ao observarmos o v. 2 temos um ponto, Prisca como esposa de Áquila. Mas, ao analisarmos outros trechos em que aparecem Prisca e Áquila, não temos essa relação marital. Alguns estudiosos como Ross S. Kraemer faz uma ressalva importante sobre o estrato social desse ‘casal’, visto que o casamento legal só foi possível em certas categorias sociais dentro do Império Romano, então poderiam ser abastados; já que as relações familiares estáveis não eram garantidas para os escravos ou libertos, mesmo estes adentrando na comunidade cristã³⁶².

Além do mais, segundo Paul Veyne, o ideal de uma harmonia conjugal, a noção de casal, foi discutida no decorrer do primeiro século por uma elite romana, e os divórcios eram comuns – vejamos os exemplos de Cícero, César e Cláudio que se casaram três vezes.

Além disso, a menção ao relacionamento conjugal entre Prisca e Áquila depende da leitura de 1 Cor 9,5, onde Paulo fala que todo o apóstolo deve ser acompanhado por uma ἀδελφὴν γυναῖκα (irmã como esposa). O trecho ressalta, ainda, que não era uma prática, não somente do cristianismo paulino, mas de outros grupos de missionários cristãos.

Apesar das missões de Paulo não termos alusões a uma parceira, temos a menção de outro casal, além de Prisca e Áquila, Andrônico e Júnio. A insinuação a esses casais de missionários, segundo Margareth MacDonald e Elisabeth S. Fiorenza nos oferecem indícios de que eram vitais para a expansão e o sucesso da missão cristã³⁶³.

Outro ponto que destaco se centra na expressão grega: “ἀδελφὴν γυναῖκα” (irmã como esposa). No *corpus paulinum* há menção a irmão (ἀδελφός) e irmã (ἀδελφή), denotando os membros do movimento, mas como o termo irmão e irmã fluindo algumas

³⁶¹ At 18,18-21.

³⁶² KRAEMER, R. S., *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews and Christian in the Greco-roman World*. New York: Oxford University Press, 1992, pp. 136-138.

³⁶³ MACDONALD, M. Y., *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 340.

vezes para uma série de títulos, incluindo termos como συνεργός (colaborador, ajudante) e διάκονος (serviço comunal).

Assim, a expressão ‘irmã esposa’ Paulo, provavelmente, faz menção à parceria missionária integral e não somente a uma ajudante na missão do marido. Clemente de Alexandria, autor cristão do segundo século, interpretou o trecho 1 Cor 9,5 como uma alusão ao casamento espiritual: casamentos em que a mulher exercia a função de ajudante, sem haver qualquer contato sexual. O comentário de Clemente de Alexandria merece ser examinado criticamente, pois não há indicação qualquer no *corpus paulinum* de que houvesse uma relação diferente ou diminuta entre os parceiros, tanto que em Rm 16,3 Priscila e Áquila são chamados de συνεργοὺς (colaboradores) vitais para a expansão da missão e que puseram suas vidas para salvar Paulo.

Ao observarmos essa forma de missionarismo de parceiros-casais temos dois motes cruciais: primeiramente, viajando com uma parceira haveria as chances de aumentar significativamente as oportunidades de ensinar o Evangelho a uma mulher; em segundo lugar a viagem com um parceiro, sem dúvida, ofereceria à missionária proteção e outras vantagens logísticas. Ora, se percebe que a viagem em pares de casais missionários na missão paulina - e em outras como observamos em 1 Cor 9,5 – tinha uma função estratégica própria, dá a aparência de casamento num mundo em que as características em a violência e poder, como observamos nos exemplos citados no capítulo anterior.

Durante o período imperial romano temos o surgimento de uma nova moral. Michel Foucault argumenta que o papel dos homens, tanto romanos quanto as suas colônias, mudam quando o Império sucede a República e as cidades gregas independentes; os membros da classe dirigente, cidadãos militantes que eram, tornam-se notáveis locais e fieis súditos dos imperadores³⁶⁴. O ideal greco-romano de autodomínio, de autonomia, estava ligado à vontade de exercer também um poder sobre a vida pública (ninguém é digno de governar se não se governa).

Para Paul Veyne não devemos contrapor a moral pagã da cristã, pois:

³⁶⁴ VEYNE, P., *Art. Cit.*, 1996, p. 48.

*Não é preciso racionar por imagens e opor a moral do paganismo à moral cristã; as verdadeiras cisões estão alhures: entre uma moral de deveres matrimoniais e uma moral interior do cristianismo que se acha sob influência estóica; o estoicismo julgou que essa moral cristã não significa confundir paganismo e cristianismo, mas volatilizá-los a um e outro; não se deve refletir sobre essas grandes máquinas de imagens, e sim abri-las para ver funcionar no interior os mecanismos mais ardilosos, que não concordam com os cortes tradicionais*³⁶⁵.

O autor continua a sua argumentação concluindo que em certa época, pagãos e cristãos igualmente diziam: “*Não façais amor a não ser para ter filhos*”. Tal proclamação, no entanto não tem as mesmas conseqüências se é feita por uma doutrina de sabedoria que dá a indivíduos livres, para sua autonomia neste mundo, conselhos que seguirão como pessoas autônomas, caso os creiam convincentes; e se a mesma proclamação é feita por uma Igreja.

6ª Perícope: Filipenses 4,2-3

² *Eu exorto a Evódia e a Síntique a serem unânimes no Senhor.*

³ *Rogo também a ti, Sízigo, fiel “companheiro”, que lhes prestes auxílio, porque me ajudaram na luta pelo evangelho, em companhia de Clemente e dos demais auxiliares meus, cujos nomes estão no livro da vida.*

³⁶⁵ Ibid., p. 59.

i. Comentários

A estratégia do missionarismo em pares de casais não foi a única forma, mas haviam mulheres que trabalhavam juntas. Filipenses 4,2-3 nos oferece uma visão acerca da importância de missionárias na comunidade de Filipe; como, também, no formato de missão no sentido mais amplo.

Antes de adentrarmos na análise da comunidade Filipense, há em Romanos 16,12 exemplos de outras missionárias como Trifena e Trifosa, que também trabalhavam juntas.

Entre os que recebem saudações em Romanos 16, encontramos estas mulheres: Maria, “*que tem trabalhado entre vós*” (v.6), e Trifena e Trifosa, “*que trabalharam no Senhor*” (v.12). O termo usado por Paulo para se referir ao ‘trabalho’ destas mulheres é ΚΟΤΙΛΩ, exatamente o mesmo verbo por ele empregado para descrever sua própria atividade apostólica, como ocorrido em 1 Cor 15, 10;

Mas pela graça de Deus sou o que sou: e sua graça a mim dispensada não foi estéril. Ao contrário, trabalhei [ἐκοπίασα] mais do que todo eles; não eu, mas a graça de Deus que está comigo.

Voltando às missionárias Filipenses na carta que Paulo envia para essa comunidade há uma exortação apreensiva: “Eu exorto a Evódia e a Síntique a serem unânimes no Senhor”. Essa expressão denota uma preocupação paulina ao conflito entre duas missionárias, tanto que pede a *Sízigo* para auxiliar na querela.

Os detalhes sobre o problema entre as missionárias não estão claros, pois foram somente dois versículos, mas há uma forte necessidade de encorajar a unidade e aparece como uma preocupação comunal nos dois primeiros capítulos da Carta. Para Caroline F. Whelan-Donaghey os problemas envolvendo estas missionárias foi a inspiração da carta³⁶⁶, e com Evódia e Síntique encontramos a ação de mulheres na direção e liderança junto com homens. A forma como Paulo descreve estas mulheres como participantes do trabalho missionárias na evangelização, é crucial para compreendermos sua preocupação.

³⁶⁶ WHELAN-DONAGHEY, C. F., “A Rhetorical Analysis of Philippians 4,2-3: Euodia and Syntyche Reconsidered” (Paper presented at the annual meeting of the Canadian Society of Biblical Studies. University du Québec à Montreal, 31 may-2june 1995.

Esses missionários, como poderiam ser o caso de Evódia e Síntique, agia muitas vezes sua liderança numa determinada ἐκκλησία doméstica, mas seu ministério poderia ser estendido além das suas comunidades. A informação sobre o trecho Fl 4,2-3, indica que as características domésticas do cristianismo antigo não pode completamente explicar a natureza do envolvimento de mulheres nas comunidades paulinas.

A Carta aos Filipenses foi escrita quando Paulo esteve na prisão, provavelmente, em Éfeso (55-56) ou Roma (58-60). Por estarem envolvidas na evangelização dos não-crentes, Evódia e Síntique, estavam vinculadas em atividades que estendiam além das comunidades domésticas num esforço a expandir uma rede de células, como toda família no mundo greco-romano. Elas estavam ativamente submersas numa missão que procurou ganhar tanto judeus e gentios – a missão que era impulsionada para o oeste na esperança de mudar o mundo³⁶⁷

Evódia e Síntique eram partes do movimento que combinava aspectos de instituições públicas com o espaço doméstico.

3.5.II Bloco - Introdução

A visão cristã inicial da Carta aos Gálatas 3,28, praticada nas comunidades de Paulo atraía para o movimento, especialmente, escravos e mulheres, mas também criava tensões e conflitos ao *ethos* cultural, como vimos na comunidade de Corinto. Como foi explanado no capítulo anterior, certos cultos praticados nesse momento, como no caso da Grande Deusa, atraía tanto homens e mulheres, escravos e livres, asiáticos, gregos, romanos, participavam plenamente, e num tal contexto, a confissão batismal de Gálatas não poderia ser tão ‘utópica’. Contudo, uma grande diferença entre o culto público da grande deusa, no contexto das comunidades cristãs a esfera religiosa pública e a esfera privada da unidade doméstica não eram separadas. À medida que os cristãos compreendiam em si mesmos como uma nova família, exprimindo essa autocompreensão, em termos institucionais, nas comunidades que eram no espaço doméstico. Logo, o movimento missionário cristão oferecia uma visão e uma práxis alternativas às da sociedade e da religião dominantes.

³⁶⁷ C.f. Rm 15,19, 23-24.

Além do ordenamento sobre o silêncio das mulheres inserido no texto de 1 Coríntios 14, uma boa parte da ‘má reputação’ dada a Paulo na questão da divisão sexual reside em declarações nas cartas ‘pós-paulina’. Conforme explanei nos capítulos anteriores, compreendo pós-paulino como documentos, dentro do *corpus paulinum*, escritos em períodos posteriores; com isso, tenho em mente as Cartas aos Colossenses, aos Efésios e a coleção conhecida por Cartas Pastorais, 1 e 2 Timoteo e Tito. Como saíram no nome de Paulo e exerceram o papel muito marcante na concepção popular de sua atitude com as mulheres e prescrições morais, foram os ‘códigos domésticos’.

Esses códigos domésticos não eram exclusivamente cristãos, como percebemos no capítulo anterior, temos um amplo exemplo na literatura helenístico-judaica, refletido essencialmente na ética patriarcal da família greco-romana. Nas três relações sociais mencionadas acima, o código convida à submissão por parte do membro ‘inferior’ (esposa, filho, escravo) e amabilidade e razoabilidade por parte do ‘superior’ (marido, pai, senhor).

Com isso, nesse capítulo será realizada uma análise das cartas pós-paulina e as estruturas dos códigos domésticos contidas nelas.

3.5.1. Os Códigos domésticos

É necessário, portanto, que o bispo seja irrepreensível, esposo de uma só mulher (...) e que governe bem sua própria casa, criando os filhos sob disciplina com todo o respeito (...), pois quem não sabe governar a própria casa, como cuidará da Igreja de Deus³⁶⁸?

A submissão à assembléia e à família é enfatizada como qualidade a ser seguida pelos membros da comunidade, em especial pela mulher. São várias as advertências, ordenando-lhes que aprendam em silêncio, com toda a submissão³⁶⁹; ou fiquem quietas nas

³⁶⁸ 1 Tm 3,2-5

³⁶⁹ 2 Tm 2,11-15.

assembléias³⁷⁰; usem o véu³⁷¹; e ainda reforçando sua submissão³⁷². Para Elisabeth S. Fiorenza ao discutir o *Sitz im Leben* da forma do código doméstico, com suas exigências de obediência e submissão feitas às esposas, aos filhos e aos escravos temos que compreender que foram elaborações cristãs posteriores advindos do código filosófico-teológico greco-romano ou judeu-helenístico³⁷³.

Para Wayne Meeks devemos nos remeter a Aristóteles para compreender os elementos da estruturação comunal cristã nos séculos iniciais³⁷⁴. Os moralistas da fase inicial do Império buscaram formular uma ética que equilibrasse as exigências tradicionais de subordinação e obediência ao *pater familias* e os ideais de igualdade formulados na época helenística.

Dois tratados aristotélicos são cruciais para entendermos como funcionavam esses códigos domésticos: *A Política* e *a Ética de Nicômaco*. A primeira obra, que me atarei em demasia, Aristóteles argumenta que é imperativo iniciar a discussão da política por reflexões acerca do casamento, que define como a união de um dirigente ‘natural’ e um subordinado ‘natural’.

*A investigação de todas as coisas deve começar por suas partes mais elementares e as partes mais elementares e primárias do lar são o senhor e o escravo, o marido e a esposa, o pai e os filhos. Devemos, pois examinar a constituição e o caráter próprios de cada uma dessas três relações, ou seja, a do senhorio, a do casamento e, em terceiro lugar, a da relação de progeneritura*³⁷⁵.

³⁷⁰ 1 Cor 14,34.

³⁷¹ 1 Cor 11,2-16.

³⁷² Col 3,18; Ef 5,22; Tt 2,3; 1 Pd 3,1-5.

³⁷³ FIORENZA, E. S., *Art. Cit.*, 2004, p. 233.

³⁷⁴ MEEKS, W. A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. Coleção Bíblia e Sociologia. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Editora Paulus, 1992, p. 25.

³⁷⁵ *Política*, I. 1253B

Com isso, a unidade doméstica é algo fundamental na análise aristotélica, e esta somente é realizada a partir de uma relação de exercício de poder sobre a esposa, os filhos e os escravos, função digna de uma pessoa livre. Enquanto que o pai exerce sobre os filhos um poder monárquico, o marido exerce sobre a esposa uma forma republicana de poder:

Porque o homem é por natureza dotado melhor para o comando do que a mulher ... e a pessoa mais velha e plenamente desenvolvida, do que a mais jovem e imatura. É verdade que , na maioria dos casos de governo republicano, o governante e os governados mudam de posição..., enquanto o marido nesta relação ocupa continuamente a posição dominante. O governo do pai sobre os filhos, por outro lado, equivale ao rei³⁷⁶.

Em relação à escravidão, Aristóteles faz a seguinte argüição:

É manifesto ser natural e adequado ao corpo ser governado pela alma e que a parte emocional seja governada pelo intelecto, a parte dotada de razão, ao passo que a posição igualitária ou contrária das duas parte é em todos os casos prejudicial... Do mesmo modo entre os sexos: o homem é por natureza superior e a mulher inferior, o homem o regente e a mulher o súdito. É isso também tem de aplicar-se necessariamente no caso da humanidade em geral; logo, todos os seres humanos que diferem tão amplamente dos outros quanto a alma do corpo, esses são por natureza escravos, sendo para eles vantajosos ser governados por esse tipo de autoridade³⁷⁷.

³⁷⁶ Ibid., I, 1259B

³⁷⁷ Ibid., I.1254B

Essas diferenças justificam as relações de dominação na unidade doméstica do estado

Por conseguinte, há por natureza vários tipos de governantes e de governados. Porque o livre governa o escravo; o homem a mulher; e o homem a criança, de maneiras diferentes. E todos possuem as várias partes da alma, mas as possuem de maneiras diferentes; porque ao escravo falta a parte deliberativa, e a mulher a tem, mas sem plena autoridade, ao passo que a criança a tem, mas de forma não desenvolvida³⁷⁸

Com isso, se a unidade doméstica é parte do Estado, este é prejudicado se as diferentes formas de governo doméstico não forem exercidas fielmente

A liberdade no tocante às mulheres prejudica tanto o propósito da politeia como a felicidade do estado. Porque assim como o homem e a mulher são parte de uma unidade doméstica, está claro que o Estado também se divide quase pela metade em sua população masculina e feminina, de modo que em toda politeia em que a posição das mulheres é mal regulada, a metade do Estado tem de ser considerada negligenciada no cumprimento da lei³⁷⁹.

Para Elisabeth S. Fiorenza, a ‘misoginia ocidental’ tem raízes nesses tratados aristotélicos, ao naturalizar os papéis sexuais e sociais, ao definir a unidade doméstica como modelo do Estado. A família está na ordem, de acordo com essa visão, quando funciona com o microcosmo da *polis*. Assim como os homens sobrepõem às mulheres no

³⁷⁸ Ibid., I.1260A

³⁷⁹ Ibid., II.1269B.

espaço doméstico, assim também se sobrepõem os governantes legítimos a seus súditos na *polis*. Aristóteles não foi o único a ter essa acepção de que os papéis sexuais deveriam ser bem definidos, e a ordem mantida; anterior a ele Sófocles já aludia ao ‘problema’ que seria a violação das regras.

Na tragédia de Sófocles, Antígona, em que a heroína desafia o decreto de Creonte, o tio tirano de Tebas, ao enterrar o irmão, estabelece um confronto entre a lei do clã, no caso individual, contra a moral da *polis*. É explícito a resposta de Creonte acerca do problema da desobediência de Antígona:

*Mas quem cruza a lei, ou a violenta,
Ou espera por os governantes sob si,
Jamais terá palavra de louvor de mim.*

*Não há maior erro que a desobediência.
Ela arruína cidades, e desmorona nossas casas;
Ela rompe com a frente de batalha, pondo-a em debandada.*

*Assim eu devo proteger os homens que cedem à ordem,
E não me deixar vencer por uma mulher³⁸⁰.*

A sensibilidade de Sófocles é crucial ao retratar na tragédia, de maneira clara, expõe os problemas que corroborariam a estrutura da *pólis*, quando um anseio individual ou do clã suplantasse as leis do espaço cívico e da comunidade. Sófocles escrevia no momento em que a *pólis* estava no seu auge.

³⁸⁰ 663-667. SÓFOCLES, *Trilogia Tebana*. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1994.

Segundo a análise aristotélica a *pólis* visa o bem maior, pois abrange outras comunidades menores e possui uma auto-suficiência que as comunidades maiores não alcançam. O componente inicial é o οἶκος (casa), com as relações entre marido e esposa, pais e filhos, senhores e servos.

Portanto, a *pólis* compreendia tudo, desde o ato de governar dentro do οἶκος (casa), a relação do marido e da esposa, filhos e escravos, até o governo dos cidadãos. Não é à toa que na epígrafe Aristóteles definiu o homem grego com a famosa expressão ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (*o homem é um animal por natureza político*). E, com esta expressão, pretendeu afirmar a distinção do grego em relação aos outros homens pelo fato de viverem no seio dessa forma superior de organização que é a *pólis*.

A linguagem missionária de Paulo dentro das comunidades não teriam parecido tão distintivamente religiosas a seus contemporâneos no Império Romano. O termo que ele usa para o movimento como um todo, assim como para comunidades particulares, ἐκκλησία, era primordialmente político, designação semelhante à ἐκκλησία (assembléia) de cidadãos da *pólis* grega. As assembléias de Paulo eram tanto político como religiosas, um tanto à maneira como o era a *pólis* grega. A compreensão de alguns códigos morais e a própria estrutura da Igreja durante período inicial parte, em especial, da análise de alguns elementos imbricados na *pólis*³⁸¹.

Com todos esses comentários acima, reforço a questão abordada no capítulo anterior sobre honra e vergonha na sociedade mediterrânica, e mais, estabeleço as estruturas que foram forjadas os preceitos e prescrições que os códigos domésticos foram elaborados. Ou seja, a delimitação entre os espaços do público e do privado, espaço dos homens e das mulheres, inseridos em vários documentos.

Segundo a argumentação de Marga Stroher, as cartas pós-paulinas foram direcionadas às comunidades da Ásia Menor, pois as pastorais têm um discurso

³⁸¹ Moses Finley nos dá uma definição clara do que seria a *polis*: “Por muito frouxo que, às vezes, tenha sido o uso, nunca ultrapassou certos limites [...] A polis não era um local, embora ocupasse um território definido; eram as pessoas actuando concertadamente e que, portanto, tinham de reunir-se e tratar de problemas face a face. Era uma condição necessária, embora não a única, de autogoverno”. FINLEY, M. *Democracia: Antiga e Moderna*. Tradução de Neyde Thelm. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988, pp. 48-49.

hierarquizante e reivindicam a autoridade de Paulo³⁸². A doutrina pós-paulina trata de um ambiente eclesial bastante posterior ao vivido por Paulo, sendo direcionadas a dirigentes individuais, e não às comunidades.

Com isso, trata-se, então, dos trechos utilizados para reforçar a não-participação feminina e a importância do poder do bispo nas comunidades. Trechos esses que como percebemos no primeiro capítulo da tese, foi utilizado para reforçar a questão da hierarquia sexual católica, nas Cartas como *Mulieris Dignitatem e Ordinatio Sacerdotalis*.

1ª Perícopes:

3,18-25 Colossenses

¹⁸ Vós, mulheres, submetei-vos aos maridos como convém no Senhor.

¹⁹ Maridos, amai as vossas mulheres e não as trateis com mau humor.

²⁰ Filhos, obedeei aos vossos pais em tudo, pois isso é agradável ao Senhor.

²¹ Pais, não irriteis aos vossos filhos, para que eles não desanimem.

Ef 5,22,24-25,33.

²¹ Submetei-vos uns aos outros no temo de Cristo.

²² As mulheres estejam sujeitas aos seus maridos, como ao Senhor,

²³ porque o homem é a cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja e o salvador do Corpo.

²⁴ Como Igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos seus maridos.

²⁵ E vós, maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela,

³⁸² STROHER, *Op. Cit*, 2000, p. 150.

²⁶ *a fim de purificá-la com o banho da água e santificá-la pela Palavra,*

²⁷ *para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível.*

²⁸ *Assim também os maridos devem amar as suas próprias mulheres, como a seus próprios corpos. Quem ama a sua mulher ama-se a si mesmo,*

²⁹ *pois ninguém jamais quis mal à sua própria carne, antes alimenta-a dela cuida, como também faz Cristo com a Igreja,*

³⁰ *porque somos membros do seu corpo.*

³¹ *Por isso deixará o homem o seu pai e sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne.*

³² *É grande este mistério: refiro-me a relação entre Cristo e sua Igreja.*

³³ *Em resumo, cada um de vós ame a sua mulher como a si mesmo e a mulher respeite o seu marido.*

i. Comentários sobre as Cartas

Colossenses, provavelmente, foi escrito pós-paulino mais antigo composto dentro de uma década depois da morte de Paulo; enquanto que o período de 90 a 100 foi, possivelmente, composta a Carta aos Efésios.

Com exceção de Nífa, que tem uma ἐκκλησία em sua casa³⁸³, não há referências, nem citações diretas e específicas as mulheres em Colossenses e Efésios. Todavia estes documentos nos proporcionam amostras de debates sobre posturas e prescrições para mulheres dentro do cristianismo paulino em período posterior às cartas autênticas, como: submissão da esposa em relação ao marido como uma relação ideal para a comunidade.

Em Colossenses 3,11 temos uma omissão da fórmula bastimal da Carta aos Gálatas 3,28:

³⁸³ Cl 4,15.

⁹ *Não mintais uns aos outros. Vós vos desvestistes do homem velho com as suas práticas*

¹⁰ *e vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador.*

¹¹ *Aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo em todo.*

A omissão ao elemento ‘homem/mulher’, é um indício crucial para compreendermos alguns pontos que serão levantados sobre a relação entre os sexos ostentados nessas comunidades. Com isso, Colossenses e, também, Efésios adotam em seus textos um sistema ético particular conhecido como código doméstico, que regulava as relações domésticas nos três âmbitos chaves: esposas/esposos; filhos/pais, escravos/senhores. Encontramos exemplos desse código ao longo das cartas neotestamentárias, como: Cl 3,18/4,2; Ef 5,21/6,9; 1 Tm 2,8-15; 5,1-2; 6,1-2; Tt 2,1-10; 3,1; 1 Pd 2,18-25; 3,1-7.

David Aune argumenta que a emergência desses códigos na literatura dos primeiros cristãos, reflete a natureza do relacionamento que estava se estabelecendo entre os primeiros grupos cristãos e a sociedade em geral. A preocupação primordial, desde a época de Paulo, seria como os membros das comunidades cristãs eram vistos pelos de fora³⁸⁴. Colossenses 4,5-6 confirma sobre essa demanda quando instrui os membros a tratarem os que não pertenciam à comunidade: “*Tratai com sabedoria os de fora; sabeis tirar proveito do tempo presente. A vossas palavras seja sempre agradável, temperada com sal, de modo que saibais como convém responder a cada um*”.

Composta, provavelmente, próximo do final do primeiro século e comum com o cristianismo paulino, 1 Pedro 3,1-6 reflete a mesma preocupação com os ‘outros de fora’ da comunidade cristã, enfatiza a seguinte admoestação para que o comportamento exemplar de mulheres seja um chamariz para a sociedade:

³⁸⁴ BALCH, D., “Household Codes”. In: AUNE, D., *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1988, 25-50.

Da mesma maneira, vós mulheres, sujeitai-vos aos vossos maridos, para que, ainda quando alguns não creiam na Palavra, sejam conquistados sem palavras, pelo comportamento de suas mulheres, ao observarem o vosso comportamento casto e respeitoso. Não consista o vosso adorno em exterioridades, como no traçado dos cabelos, no uso de jóias de ouro, nem no trajar vestes finas, mas nas qualidades pessoais internas, isto é, na incorruptibilidade de um espírito manso e tranqüilo. Que é coisa preciosa diante de Deus. Com efeito, era assim que as santas mulheres de outrora, que punham sua esperança em Deus, se adornavam, estavam sujeitas aos seus próprios maridos. É o que vemos em Sara, que foi obediente a Abraão, chamando-lhe Senhor. Dela vos tornareis filhas, se praticardes o bem e não vos deixardes dominar pelo medo

A exortação de 1 Pedro 3,1-6 culmina na instrução de que a mulher não tenha medo, sugerindo que os cristãos deveriam sofrer alguma violência e, também, eram acusados de perturbar a ordem doméstica. Um conhecido opositor cristão, nominado por Celso, em meados do segundo século produziu uma detalhada crítica dos primeiros cristãos afirmando que haviam alterado a ordem doméstica, desrespeitando a autoridade. Celso caracterizou que o centro da atividade cristã era certos espaços domésticos: os aposentos e os lugares que as mulheres trabalhavam³⁸⁵.

Os comentários de Celso se destinam a ironizar os primeiros cristãos; contudo, temos exemplos de outros grupos que também eram satirizados nesse momento, como o judaísmo e fiéis do culto de Dionísio e Ísis³⁸⁶. Estes grupos eram censurados pelo efeito perturbador que tinham na sociedade e um comportamento imoral nas mulheres³⁸⁷. Já no comentário de Celso com respeito às mulheres no movimento cristão tem dois motes consideráveis que denotava inconfiabilidade para os acusadores: importante constatação da

³⁸⁵ Orígenes, *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis; introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004 (Patrística 20), 3.55.

³⁸⁶ MacDonald, M. Y., *Op. Cit.*, 243.

³⁸⁷ Idem

visibilidade feminina; e, conseqüentemente, um indicador para da natureza supersticiosa dos cristãos.

Isso, de certa forma, explica a preocupação dos primeiros cristãos em como os de fora das comunidades os viam; conseqüentemente reforçam os códigos domésticos através de prescrições comportamentais para os membros comunais, mostrando um estreitamento entre a estrutura da comunidade com a ordem tradicional do espaço doméstico.

Em Colossenses Cl 3,18; 4,1, temos o exemplar da ordem completa dos códigos domésticos inserido no *corpus* neotestamentários:

¹⁸ *Vós, mulheres, submetei-vos aos maridos como convém no Senhor.*

¹⁹ *Maridos, amai as vossas mulheres e não as trateis com mau humor.*

²⁰ *Filhos, obedeei aos vossos pais em tudo, pois isso é agradável ao Senhor.*

²¹ *Pais, não irriteis aos vossos filhos, para que eles não desanimem.*

²² *Servos, obedeei em tudo aos senhores desta vida, não quando vigiados, para agradar a homens, mas em simplicidade de coração, no temor do Senhor.*

²³ *Em Tudo o que fizerdes ponde a vossa alma, como para o Senhor e não para homens,*

²⁴ *Sabendo que o Senhor vos recompensará como a seus herdeiros: é Cristo o Senhor a quem servis.*

²⁵ *Quem faz injustiça receberá de volta a injustiça, e nisso não há acepção de pessoas.*

Embora não tenha citado na íntegra, podemos notar que a exortação aos escravos para serem obedientes (vv. 22-25) foi desenvolvida além de toda a proporção com o restante. As exortações são convencionais, dando-se uma base religiosa por alguma

referência ao Senhor. Se os filhos e os escravos são instados a ‘serem obedientes’ (ὕπακούετε), enquanto as mulheres a submissão (ὑποτάσσεσθε)³⁸⁸.

Os códigos domésticos foram introduzidos no Novo Testamento via Colossenses, sendo o mais sucinto exemplo. Além da necessidade de diminuir as tensões entre comunidade e sociedade, é possível que o problema do ‘falso ensinamento’ seria um fator que ocasionaria a diminuição do poder das autoridades, com isso resultou na utilização de códigos domésticos. Esse ‘falso ensinamento’ incomodando a comunidade é de caráter fortemente ascético, e envolve jejum e participação em determinados ritos³⁸⁹. Contudo, o assunto da delimitação dos papéis sociais e sexuais na comunidade era o ponto crucial que estava sendo debatido, ou seja, a não abolição da ‘ordem’.

Como a Carta aos Efésios, Colossenses enfatiza o simbolismo da dominação de Cristo sobre o universo e descreve a salvação em termos de uma entronização celeste que os cristãos já estão experimentando³⁹⁰. Mary Rose D’Angelo sugere que o imaginário em Colossenses poderia ter “encouraged double consciousness in women and slaves, demanding that they deny their subjected status in the religious realm while submitting to it in the social world”.

Em Efésios 5,21;6,9, os códigos domésticos devotam grande atenção sobre o relacionamento entre marido e mulher. O casamento serve como símbolo para a relação entre Cristo e a Igreja³⁹¹, clamando suas raízes para metáfora da Aliança entre Deus e Israel, encontrada em várias partes da Bíblia hebraica. A exortação a respeito do casamento reúne alusões à Escritura, centrando em valores tradicionais, honra e vergonha.

De fato, o código doméstico em Efésios parece, particularmente, situado no encorajamento dos membros da comunidade a se tornarem partes integrantes da sociedade greco-romana³⁹². O emprego da metáfora do casamento cristão como um recurso para a articulação da identidade de grupo, pois o autor de Efésios está em consonância com a sociedade greco-romana para ver o casal como uma expressão da harmonia ideal de sociedade³⁹³.

³⁸⁸ A expressão ὑποτάσσεσθε é idêntica á encontrada em 1 Cor 14,34.

³⁸⁹ Cl 2,16,18,20-23.

³⁹⁰ Cl 2,12;3,1-3; Ef 2,5-6

³⁹¹ Ef 5,22-33.

³⁹² MACDONALD, M. Y., *Art. Op.*, 2000, p. 244.

³⁹³ BROWN, P., *Op. Cit.*, 1992, pp.57-58.

Para Robin Lane Fox a utilização do Gênesis em alguns textos antigos tem a funcionalidade de aludir o estado assexuado da humanidade nos primórdios do tempo e do casamento como uma imagem celeste para a unificação na literatura gnóstica³⁹⁴. Em particular, temos uma inequívoca relação entre o Gênesis 2,24 com Ef 5,31-32 ambos os textos, em especial, têm dado atenção especial à estima ao casamento.

Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne (Gn 2,24).

Por isso deixará o homem o seu pai e sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne. É grande este mistério: refiro-me à relação entre Cristo e a sua Igreja. Em resumo, cada um de vós ame a sua mulher como a si mesmo e a mulher respeite o seu marido. (Ef 5,31-33).

Essa relação deve ser tomada como sinal de uma tentativa de resposta para um entendimento alternativo da relação sexual ou, talvez, até mesmo com a desvalorização das relações sexuais completamente, que pode ter sido presente na comunidade³⁹⁵. Dennis R. MacDonald explana que a literatura cristã primitiva contém exemplos do emprego da metáfora de casamento, como um condutor para o ascetismo do que a utilizada em Efésios³⁹⁶; ou como no caso das virgens, segundo Robin Lane Fox, que foram chamadas posteriormente de noivas de Cristo na literatura posterior³⁹⁷.

O autor de Efésios tenta responder a tais ‘tendências’, menciona oponentes, mas não diz nada, explicitamente, se estes rejeitam o casamento (Ef, 5,6-14):

⁶ Ninguém vos engane com palavras vãs, porque por essas coisas vem a ira de Deus sobre os desobedientes. ⁷ Não vos torneis, pois, co-participantes das suas ações. ⁸ Outrora éreis treva, mas agora sois luz no Senhor: andai como filhos da luz, ⁹ pois o fruto da luz consiste em toda bondade e justiça e verdade. ¹⁰ Procurai discernir o que é agradável ao

³⁹⁴ FOX, R. L., *Pagans and Christians*. New York: Alfred A. Knopf, 1985, p. 366.

³⁹⁵ TAYLOR, W. F. & REUMANN, J. H. P., *Ephesians, Colossians*. Minneapolis: Augsburg, 1985, pp. 24,80-81.

³⁹⁶ MACDONALD, D. R., *Op. Cit.*, pp. 42-43.

³⁹⁷ FOX, R. L., *Op. Cit.*, 1992, p. 371.

Senhor ¹¹ e não sejais participantes das obras infrutuosas das trevas, antes denunciái-as, ¹²pois o que eles fazem em oculto até o dizê-lo é vergonhoso. ¹³Mas tudo o que é condenável é manifesto pela luz, ¹⁴ pois é luz tudo o que é manifesto.

Nos trechos de Efésios 5,26-27 temos uma inferência ao casamento, de acordo, com os padrões tradicionais, sendo considerada fundamental para a participação na plenitude divina, a imagem da noiva pura é mesclada com os símbolos da purificação bastimal. A santificação do casamento é ainda reforçada pela interação entre alusões à prática judaica de purificação da noiva com água como rito preparatório para o casamento³⁹⁸, como descrito no trecho veterotestamentário de Ezequiel ao se referir à imagem de Jerusalém como uma noiva 16,9: “Banhei-Te com água, lavei o teu sangue e ungi-te com óleo”.

No trecho 5,21 temos uma aclamação de submissão: “Submetei-vos uns aos outros no temor de Cristo”. Com respeito às atuais relações sociais, Ef 5,22-33 é inequívoco: esposas são as subordinadas na relação marital. O relacionamento hierárquico é legitimado com uma linguagem mais forte. Assim como a Igreja está sujeita a Cristo, portanto, as esposas estariam sob seus maridos³⁹⁹. Intérpretes feministas têm frequentemente notado a natureza problemática do uso do casamento como uma metáfora para o relacionamento da humanidade com a divindade. O problema reside no fato de que o marido representa Deus ou Cristo e a mulher como a comunidade cristã.

A associação de Cristo com o esposo passa a ser entendido como uma descrição de realidade social e, finalmente, fornece justificativa para a ἐξουσία (autoridade) masculina diante da falibilidade do sexo feminino. Apesar da natureza altamente problemática da metáfora, contudo, é importante entender as implicações de representar a Igreja como uma noiva pura⁴⁰⁰, no contexto do Mediterrâneo no primeiro século. Esta noção reflete, profundamente, valores enraizados no Mundo Mediterrâneo que associa a pureza da mulher e o comportamento circunspecto com a preservação da reputação da casa ou da aldeia. Ao invés de notar a esposa obediente, simplesmente, como uma imagem estática de uma Igreja pura, a discussão antropológica recente convida a exploração de como o uso dos corpos das

³⁹⁸ TANZER, S. J., “Ephesians”. In: FIORENZA, E. S., *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*. 2 Vol., New York: Crossroad, 1994, pp. 785-786

³⁹⁹ Ef 5,24

⁴⁰⁰ Ef 5,27

mulheres é crucial para definir identidade familiar ou do grupo, ou ambas as funções na manutenção das fronteiras e da mediação entre os espaços⁴⁰¹.

Por exemplo, sobre as bases de suas investigações na Grécia Rural, o antropólogo Jill Dubisch oferece a seguinte ilustração de como a preocupação com a manutenção do corpo de uma mulher reflete uma larga apreensão com a identidade da família:

*The natural impulses of sexuality must be transformed through marriage and controlled through a woman's dropi, or sense of 'shame', so that they are channeled into a culturally circumscribed and acceptable act that ensures family continuity. Illicit sexual penetration is a violation of the family; it is like gossip, 'matter out of place', dirt, and, like all dirt, polluting*⁴⁰².

Tais observações antropológicas acima, nos convidam à reflexão sobre o uso do corpo feminino como um símbolo para a identidade eclesial e sobre como tal simbolismo pode ser relatado para as vivências de mulheres como Ninfa que abriu sua casa para uma reunião cristã⁴⁰³. No entanto, é evidente que para retratar a ἐκκλησία como mulher, consistiu todo um processo de elaboração de uma identidade feminina com o intuito de vincular como um meio de comunicação entre o mundo exterior à comunidade de crentes e, concomitantemente, a natureza da passagem do terrestre para o celeste.

Com isso, compartilho da aceção de Judith Butler ao inferir que o corpo só ganha um *status* ontológico caso se coloque como superfície que suporte a inscrição social, com todos os efeitos que tais procedimentos acarretam⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ DUBISCH, J., "Culture Enters Through the Kitchen: Woman, Culture and Social Boundaries in Rural Greece" In: DUBISCH, J., *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986, pp. 207-208.

⁴⁰² Minha tradução: Os impulsos naturais da sexualidade devem ser transformadas através do casamento e controlado através de uma mulher, ou sentido de 'vergonha', para que eles sejam canalizados para um ato culturalmente circunscrito e aceitável que garanta a continuidade da família. Ibid., p. 210-211.

⁴⁰³ Col 4,15

⁴⁰⁴ BUTLER, J., *Op. Cit.*, 2003, p. 195.

2ª Perícopo: 1 Tm 2,11-15

⁹ *Quanto às mulheres, que elas tenham roupas decentes, se enfeitem com pudor e modéstia; nem tranças, nem objetos de outro, pérolas ou vestuário suntuoso;*

¹⁰ *mas que se ornem, ao contrário, com boas obras, como convêm as mulheres que se professam piedosas.*

¹¹ *Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda submissão.*

¹² *Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, o silêncio.*

¹³ *Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva.*

¹⁴ *E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher, que seduzida, caiu em transgressão.*

¹⁵ *Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade.*

i. Comentários

As Cartas Pastorais foram escritos pseudônimos, que ressaltam a vitalidade da tradição apostólica paulina, sendo compostas em torno do final do primeiro século e inícios do segundo. A diferenciação básica entre as Cartas autênticas e as pastorais consiste, que a primeira tenta impor a sua autoridade exortando em vários momentos o apostolado paulino frente a adversários, enquanto que a segunda o apóstolo se torna a autoridade absoluta e exclusiva da pregação e da organização eclesiástica. Para J. Shreiner e G. Dautzenberg Paulo é o “*apóstolo da ortodoxia, o ordenador e organizador da Igreja e a imagem ministerial*”⁴⁰⁵.

A iniciativa de ‘por na boca’ de Paulo, na forma de carta, diretrizes posteriores foi possível unicamente, graças, a uma apurada consciência de vitalidade e da continuidade da tradição; e, sob este ponto de vista, portanto, era legítima. Assim sendo, as Cartas pastorais

⁴⁰⁵ DAUTZENBERG, G. & SHREINER, J., *Op.Cit.*, 2004, p. 158.

representariam uma forma de interpretação paulina, própria da época, onde autores se utilizaram da figura do ‘apóstolo dos gentios’ numa situação posterior distinta do contexto histórico dele.

Essa situação com Paulo se situa, numa época pós-apostólica muito adiantada. Pois esses documentos nos mostram vocábulos e temas teológicos distintos da época do missionarismo paulino. Destarte, em relação ao tema é fundamental como essas Cartas Pastorais refletem relações de gênero dentro das comunidades paulinas em contexto posterior.

Para Raymond E. Brown, Primeira e Segunda Carta a Timóteo e a Tito, foram definidas como as pastorais porque estão, obviamente, preocupadas em como cuidar e conduzir o ‘rebanho’, mais do que com a expansão missionária⁴⁰⁶.

Margaret Y. MacDonald ressalta que uma das principais prioridades destas Cartas está no debate que envolve o comportamento do feminino perante a comunidade. Em geral, esses documentos pós-paulino nos oferecem um material interessante de debates sobre como alguns textos neotestamentários leram e debateram valores culturais da sociedade greco-romana. Ou seja, como questões sobre honra e vergonha foram refletidas nos discursos que impunham unidade e hierarquia comunal; e, também refletir estereótipos sobre características estritamente femininas, tais como tendência à fofoca⁴⁰⁷ ou inclinação para serem facilmente enganadas⁴⁰⁸.

Com base nisso, na Primeira Carta a Timóteo 2,8-15 contém, provavelmente, um dos mais bem conhecidos textos sobre restrições do comportamento feminino. Neste texto, temos a proibição de mulheres ensinarem e pregarem em público, sendo reforçadas qualidades femininas ‘ideais’ como modéstia e virtude. Em relação às qualidades femininas temos a seguinte admoestação:

Quanto às mulheres, que elas tenham roupas decentes, se enfeitem com pudor e modéstia; nem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuário suntuoso;

⁴⁰⁶ BROWN, R. E., *The Churches the Apostles Left Behind*. New York: Paulist, 1984, p. 31.

⁴⁰⁷ 1 Tm 5,13

⁴⁰⁸ 2 Tm 3,6

Mas que se ornem, ao contrário, com boas obras, como convêm as mulheres que se professam piedosas.

Todo o tópico acima envolvendo as vestes femininas é usado metaforicamente para ressaltar as virtudes com os quais as mulheres devem ser vestidas, quando a comunidade se reúne em oração. Nas ἐκκλησίαι (assembléias) cristãs, as virtudes da modéstia e da pureza ocupam o lugar do penteado trabalhado.

A segunda parte da instrução (vv. 11-15) vai de encontro com o ponto acima, em impor silêncio (ἐν ἡσυχίαι⁴⁰⁹ μανθανέτω) às mulheres nas ἐκκλησίαι. A advertência não está em nenhum tipo e conversa, mas na presunção de ensino, algo além da simples oração. Elisabeth S. Fiorenza argumenta que é simplesmente uma admoestação ao comportamento tranqüilo, entretanto, é explícito o contraste com a proibição do ensino público indicando que o silêncio concreto e não simplesmente a tranqüilidade é o que se ordena⁴¹⁰.

Outro ponto importante se centra na obediência e sujeição à autoridade de um homem, onde o autor dessa Carta Pastoral justifica através da imagem mítica de *Adão* e *Eva*, ressaltando-nos vv. 13-14: “Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher, que seduzida, caiu em transgressão”. Embora, como analisado a Primeira Carta aos Coríntios 11,2-11, temos uma alusão ao Gênesis, em nenhum lugar encontramos justificativa para a inferioridade feminina, como em 1 Tm 2,13-15. Atrás dessa inferência ao Gênesis temos dois pontos possíveis com o que o autor poderia ter se preocupado: primeiro, o ensino feminino implicaria em minar a autoridade do homem (v.12), pois como na narrativa bíblica, Adão foi feito primeiro e em seguida a mulher; segundo na descrição da Queda, Eva se utilizou de um engodo para a transgressão (Gn 3) e implantar o pecado, tomando como indicativo de que a mulher não é confiável. Em suma, duas explicações que desqualificariam o ensino feminino nas assembléias.

⁴⁰⁹ O Termo ἡσυχία pode também ter a conotação de ficar tranqüilo ou quieto, bem como manter silêncio.

⁴¹⁰ FIORENZA, E. S., *Op. Cit.*, 1992, 329.

Em seguida, na Carta Pastoral, temos o reforço da maternidade, como único requisito para a salvação, v.15: “Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade”. Outra questão é que esta carta estava de acordo com os preceitos envolvendo o casamento e a ordem familiar. Como já referido anteriormente, as Leis de Augusto sobre casamento exigia que viúvas e solteiras se casassem num prazo de três anos e que somente não poderiam se casar mulheres acima dos cinquenta anos. Portanto, o trecho 1 Tm 5,9-13 reforça essa questão:

“Uma mulher só será inscrita no grupo das viúvas com não menos de sessenta anos, se tiver sido esposa de um só marido, se tiver em seu favor o testemunho de seu marido, se tiver em seu favor o testemunho de suas obras, criando filhos, sido hospitaleira, lavado os pés dos santos, socorrido os atribulados, aplicada a toda boa obra... Desejo, pois, que as jovens viúvas se casem, criem filhos, dirijam a sua casa e não dêem aos adversários nenhuma ocasião de maledicência. Porque já existem algumas que desviaram, seguindo Satanás. Se um fiel tem viúvas em sua família, socorra-as, não se onere a Igreja, a fim de que ela possa ajudar aquelas verdadeiramente viúvas.

Temos acima uma descrição do papel doméstico propalado pela política Imperial Romana no período, além de que reafirmava os códigos familiares. E, além de tudo, compreendo que o motivo maior seria a ‘reputação’ da comunidade perante os outros de fora. Ou seja, são prescrições que visavam uma propaganda para mostrar que as assembléias cristãs coadunavam com o *ethos* vigente.

Ainda debatendo o trecho anterior, 1 Tm 5,9-10, temos por parte do autor prescrições que visam frear as viúvas nas comunidades. Primeiramente, refrear certos abusos de viúvas, já que tinham aquelas que eram necessitadas e, as merecedoras; como conter algumas que estavam provocando desconfortos como o v. 13 nos informa: “Desejo, pois, que as jovens viúvas se casem, criem filhos, dirijam a sua casa e não dêem aos

adversários nenhuma ocasião de maledicência”. Outro ponto, no trecho consiste que muitas dessas viúvas eram jovens, por isso, a exortação ao casamento.

Portanto, reforço a minha assertiva anterior de que todas as prescrições acima feitas nos trechos 1 Tm 2,8-15 e 5,9-13, a comunidade deve ser exemplo irreprovável das virtudes domésticas que esse mundo tem na mais alta estima.

Contudo, contra quem esse autor estaria direcionando essas prescrições?

Denis R. MacDonald defende a tese de que não somente os trechos de 1 Tm 2,8-15 e 5,9-13, mas em geral as Cartas Pastorais estão combatendo outro tipo de paulinismo que se remete à Gl 3,28, muito comum na Ásia Menor, a história de Tecla⁴¹¹. O autor considera que o relacionamento entre as Cartas Pastorais e os Atos de Paulo e Tecla – documentos que provavelmente são originários do segundo século na Ásia Menor –, se centrou na questão do falso ensino que envolve injunções contra o casamento⁴¹², a descrição dos falsos mestres com a intenção de captar mulheres⁴¹³ e o aviso contra fábulas de γράωδεις (velhas).⁴¹⁴ Ele sugere que as Cartas Pastorais foram, no momento, escritas em resposta a um tipo de ensinamento encontrado nos Atos de Paulo e Tecla.

Os Atos de Paulo e Tecla nos mostram a história de uma jovem virgem que renuncia à família e a um casamento vantajoso, iniciando um processo de evangelização e convertendo Trifena e um grupo de mulheres: “Ela foi à casa de Trifena e esteve lá durante oito dias instruindo-a na Palavra de Deus, de tal forma que a maioria das suas servas acreditou”⁴¹⁵. Para Elaine Pagels, os Atos de Paulo e Tecla sintetizam uma visão radical de Evangelho, por Tecla ter quebrado o vínculo com a família e refutado um casamento, declarando a si mesma um membro da “família de Deus” e exercendo o papel de “apóstola”⁴¹⁶. A narrativa do missionarismo de Tecla poderia causar-nos estranhamento,

⁴¹¹ MACDONALD, D. R., *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*. New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 50-65.

⁴¹² 1 Tm 4,3

⁴¹³ 2 Tm 3,6

⁴¹⁴ 1 Tm 4,7

⁴¹⁵ ATOS DE PAULO E TECLA apud PAGELS, 1997, p.85.

⁴¹⁶ Ibid., p. 86.

por dar a entender, conforme afirma Marga J. Ströher, que as mulheres, na Ásia Menor, região onde surgiu essa narrativa, tinham mais igualdade em relação aos homens⁴¹⁷.

Para Gilvan Ventura da Silva, o desconforto que algumas lideranças comunais assumiram em relação à atuação de mulheres irrompeu com maior intensidade no século II, em virtude, segundo o autor, a posição assumida pelas mulheres em alguns círculos gnósticos⁴¹⁸. O bispo Irineu de Lyon observa que especialmente as mulheres são atraídas pelos grupos dos heréticos. Ele fala o seguinte sobre isso:

Outro, entre eles, que se gaba de corrigir o mestre, chamado Marcos, espartíssimo na arte mágica com a qual seduzia muitos homens e não poucas mulheres, atraindo-os a si como aos gnósticos e perfeito por excelência, e como detentor da Potência suprema provinda de lugares invisíveis e indescritíveis, é como que o verdadeiro precursor do Anticristo. Com este modo de agir e falar seduziu muitas mulheres também na nossa região do Ródano e elas ficaram marcadas na consciência de tal forma que algumas fizeram penitência pública outras, que não tinham coragem para isso, retirou-se na solidão, desesperando da vida de Deus. Enquanto umas se afastaram completamente, outras hesitaram e provaram o que diz o provérbio, não estando nem dentro nem fora, e ficaram com o fruto da semente dos filhos da gnose⁴¹⁹.

Para Irineu, as palavras do grupo herético de Marcos têm especial êxito entre as mulheres por permitirem que estas “profetizem”⁴²⁰, ao passo que, na Igreja ortodoxa, isso lhes era proibido. Mas, ainda para esse teólogo, o pior era que Marcos permitia que as

⁴¹⁷ STROHER, M., *Op. Cit.*, 2000, p.150.

⁴¹⁸ SILVA, G. V., “A Redefinição do Papel Feminino na Igreja Primitiva: Virgens, Viúvas, Diaconisas e Monjas”. In: SILVA, G. V., NADER, M. B. & FRANCO, S. P. (organizadores) *A Identidades no Tempo: Ensaios de Gênero, Etnia e Religião*. Vitória: EDUFES/Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, 2006, p. 308.

⁴¹⁹ IRENEU DE LIÃO, *Contra as Heresias*, introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas Roque Frangiotti, trad. Lourenço Costa, São Paulo, 1995, I:13.1,7

⁴²⁰ *Ibid.*, I:13,3.

mulheres atuassem como “padres” na celebração da eucaristia, ao seu lado; ele entrega o cálice às mulheres⁴²¹, ao oferecer a oração da eucaristia e ao proferir as palavras de consagração.

Tertuliano expressa a mesma indignação acerca dos cristãos gnósticos: “Essas mulheres hereges – como são atrevidas! Carecem de modéstia, e têm a ousadia de ensinar, de discutir, de exorcizar, de curar e, talvez, até de batizar⁴²²”. Contudo, o principal alvo de Tertuliano, em relação às práticas dessas mulheres, era o grupo de Marcião, seu contemporâneo, que as ordenava, em base igual à dos homens, para os cargos de padre ou de bispo. Marcelina, uma mestra gnóstica, viajou até Roma para representar os carpocráticos⁴²³, e afirmava que tinha recebido ensinamentos secretos de Maria, de Salomé e de Marta. Outros grupos, como o dos montanistas, reverenciavam duas mulheres, Prisca e Maximila, como fundadoras do movimento.

Em outros grupos, como dos valentinianos, as mulheres tinham direitos iguais aos dos homens, algumas eram reverenciadas como profetisas, outras exerciam as funções de ensino, evangelização e de cura, agindo muitas vezes como padres e bispos; em contrapartida, nas igrejas ortodoxas, as mulheres eram cada vez mais segregadas e relegadas às funções secundárias. De acordo com Gilvan Ventura da Silva um dos chamarizes de atração de mulheres para esses movimentos gnósticos se centrava na práxis comunal, ao exprimir o “exercício de um poder sacerdotal efetivo que não cessava de ameaçar a primazia dos homens como líderes na assembléia⁴²⁴”.

John Dominic Crossan e Jonathan L. Reed, na obra: *Em Busca de Paulo: Como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*, afirma que o Paulo das epístolas autênticas afiançava a não diferença dentro das comunidades, nesse sentido, se pode entender uma imagem, do sexto século, descoberta em 1906 numa caverna em Éfeso (*Ver figuras 7 e 8*), perto da costa do médio Egeu, na Turquia, de duas figuras representando Paulo e Tecla, que segundo os autores o gesto de elevarem as mãos direitas

⁴²¹ Ibid., I, 13.4.

⁴²² TERTULLIAN: APOLOGY; DE SPECTACULIS. With an English translation by T. R. Glover, Fellow of St. John's College, LOEB, London, Willian Heinemann Ltd., 1984, trecho 125.

⁴²³ Irineu de Lyon, *Adversus Haeresus*, I, 25.6.

⁴²⁴ SILVA, G. V., *Art. Cit.*, 2006, p.309.

representavam o gesto de ensinar, demonstrando iconograficamente que possuíam a mesma autoridade⁴²⁵. Um dos pontos levantados por esses estudiosos foi o fato de que os olhos e Tecla foram apagados e desfigurados, os autores argumentam a seguinte questão:

Se os olhos das duas imagens tivessem sido desfigurados, seria apenas mais um exemplo de antagonismo iconoclasta, baseado na crença que negava o poder espiritual dos ícones mesmo sem os destruir completamente. Mas neste caso só foram os olhos e a mão direita de Tecla. Imagens originais apagadas retratam conflitos teológicos fundamentais. A imagem original na qual Tecla e Paulo representam em pé de igualdade figuras com autoridade apostólica masculina em contraste com a figura feminina agora cega e a igualdade dos dois sexos que, na origem, estava representada em suas paredes⁴²⁶.

3.6. Algumas Considerações

As perícopes analisadas acima, nos expõem alguns problemas que as comunidades paulinas enfrentaram durante o primeiro e início do segundo séculos, pois as estratégias de Paulo foram atitudes morais e distinção sexual por membros das comunidades cristãs. E que, muito embora não tenham sido a grande causa da submissão e da inferioridade da mulher cristã, implicaram em bases para isto; pois o cristianismo pós-paulino respaldou-se no poder da figura de Paulo para legitimar a divisão sexual dentro da Igreja.

Para concluir esse último capítulo, me utilizo de um argumento de Gerd Theissen para compreender essas questões acima elencadas. A percepção de Gerd Theissen sobre os textos paulinos é interessante ao compreendermos a postura e a estratégia paulina em suas comunidades, afirmando que a emancipação feminina era subordinada ao bom-senso. G. Theissen argumenta que predomina nos textos de Paulo e em algumas cartas pastorais é o

⁴²⁵ Ibid., pp. 9-10.

⁴²⁶ Ibid., p. 10.

Liebspatriarchalismus (Patriarcalismo amoroso), que consiste numa ética integrativa, na qual não defende um *status* social ou econômico particular e se abstém de desafiar as forças que levam à estratificação econômica e social. Com isso, o *Liebspatriarchalismus* advoga a favor da transcendência de tais distinções dentro do contexto religioso da comunidade, com o propósito de gerar solidariedade e amor mútuo⁴²⁷.

⁴²⁷ THEISSEN, G., *The Social Setting of Pauline Christianity*. Augsburg: Fortress Press, 2004, 107.

Considerações Finais

E assim, chega-se ao final dessa pesquisa. Por meio dela, foi possível discutir sobre uma série de aspectos relacionados ao conhecimento e à escrita da História, em particular, do que havia sido formulados acerca do tema ‘gênero’, em obras da historiografia contemporânea, e, também, estudos das ciências da religião sobre ‘cristianismo antigo’ e ‘gênero’.

Para seu desenvolvimento, se fez necessário o aprofundamento de questões que ponderei como pré-requisitos para o estudo e que demandaram, além do tempo, uma carga adicional de leituras àquelas diretamente relacionadas com o tema. Optei por apresentar, ao longo dos três capítulos, reflexões que permitissem integrar discutir acerca da materialização do discurso sobre sexualidade, a partir de debates sobre a sexualidade e questões de gênero, tanto no primeiro século, nas comunidades paulinas e na sociedade greco-romana, quanto na contemporaneidade, com os debates no âmbito católico. Com isso, compreendo que o discurso produzido é histórico e político, na medida em que é influenciado pelas discussões sociais e culturais.

Portanto, a delimitação do título da tese - *ambigüidade da Ordenação Feminina* - se insere na questão de como os discursos foram utilizados, selecionados e trabalhados, com o intuito de legitimar posturas de grupos antagônicos, atuais, que se posicionaram frente à questão da ordenação. No primeiro capítulo fiz uma rápida explanação e me centrei em debater como tanto os discursos da Igreja Católica e de teólogas feministas católicas debatem, mas respondem diferentemente, através de um tipo de passado que justificam suas posições. A apropriação do passado, por ambos os grupos, criam embates em que o domínio da memória e suas correntes reconstruções e anulações, ligam-se e tomam forma para atender a anseios presentes.

Nesse sentido, Paulo desempenha uma função dúbia, pois legitimaram atividades, como Congressos e mobilizações internacionais, de grupos atuais que visam à superação da diferenciação sexual dentro da hierarquia católica, pedindo uma reformulação do código

jurídico canônico, para participação feminina no sacerdócio. Com isso, a fórmula bastimal do Gl 3,28, em que há a superação de barreiras étnicas, sexuais e sociais, torna-se um bastião para discursos desses grupos na atualidade.

Em contrapartida, depois do Concílio do Vaticano II (1962-1965), houve um recrudescimento por parte da ala conservadora católica em reafirmar a hierarquização e a unicidade eclesial católica; com isso, a importância da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, antes o Santo Ofício, tem uma função na modernidade de disciplinar e doutrinar. Tanto que textos como *Mulieris Dignitatem*, *Ordinatio Sacerdotalis* e outros a representação da harmonia eclesial é pregado no texto de Efésios 5,22-25, que enfatiza a hierarquização da Igreja, a partir da metáfora de que Cristo é a cabeça da Igreja como o homem é a cabeça da mulher.

A partir dessa ambigüidade suscitada pelas Cartas de Paulo na atualidade, adentrei-me com uma problemática para o segundo e terceiro capítulos, até que ponto poderia ser dito acerca de uma misoginia, machismo e chauvinismo Paulino? Para contornar essas inferências anacrônicas sobre a imagem de Paulo, preoquei-me em contextualizar as comunidades paulinas dentro de um mundo romano, no primeiro século e.c., que debatia questões sobre o casamento e o direito da mulher, vinculadas a uma política Imperial de Augusto e que foi propalado pelos imperadores posteriores; e, também, dentro de uma estrutura que compreendia valores como honra e vergonha.

Portanto, ao vislumbrarmos o *corpus paulinum*, percebemos que temos outros tipos de cristianismos antigos, que se debatiam entre si através de discursos que não são neutros, mas que enfatizam relações de poder e, em alguns momentos, práticas disciplinares. Questiono, a todo o momento na tese, que haja uma identidade fixa e monolítica para o cristianismo; contudo, faço uma inferência que tínhamos ‘cristianismos antigo’ e, com isso, poderemos compreender como os debates atuais vislumbram essa heterogeneidade de discursos sobre as origens do cristianismo. Com isso, percebemos a partir das várias perícopes, debatidas no terceiro capítulo, que o discurso não é o espelho da sociedade, pois não são neutros e nem devem ser considerados como verdades absolutas. Em realidade, as ‘verdades’ nada mais significam que um anseio pela verdade e legitimam uma posição de poder.

Mas, a questão a ambigüidade da Ordenação foi o ponto crucial para abarcarmos como o discurso sobre a fórmula batismal de Gl 3,28, tão utilizado por teólogas feministas para angariar a participação feminina no sacerdócio no espaço católico, foram empregados, reinventados e selecionados nas várias comunidades paulinas no primeiro século. Com isso, não me preocupei em fazer uma biografia paulina, visto que, temos estudos fantásticos e minha pesquisa não iria contribuir em nada, mas me inquietei na abordagem de como os discursos sobre uma ‘superação sexual’ foi debatido a partir de cada contexto comunal e, também, como relações de gênero foram discutidos nesses espaços. Portanto, ao escolher, no segundo momento, a proposta metodológica de Michel de Certeau, compreendi que para compreendermos a postura de Paulo, ou *Paulos*, temos que entender que houve uma utilização de táticas e estratégias para contornar e solucionar problemas acarretados muitas vezes por um contexto cultural que coadunava com as esperanças de Gl 3,28.

Com isso, como foi perceptível, a minha aquiescência das constantes assertivas de Paul Veyne de que toda a transformação da sexualidade no ocidente são anteriores ao cristianismo. Nesse sentido, pude compreender que, de acordo com Paul Veyne e Michel Foucault, que dois pilares fundamentais sobre os quais a partir do II século, as sociedades ocidentais organizaram seu sistema sexual: as atitudes diante da homossexualidade e do casamento.

Para finalizar, entendo que essa tese faz uma leitura séria, buscando originalidade em tratar questões de gênero dentro do *corpus paulinum*, com o intuito de dá uma abordagem alternativa; visando compreender a fluidez que foi o movimento cristão em seus momentos iniciais, principalmente, o movimento cristão paulino. Portanto, ao delimitar o *corpus paulinum* abri um flanco para estudos posteriores, ao considerar a articulação entre sociedade e sexualidade, fiz o possível, para que pesquisas futuras possam explorar diversos outros aspectos que esta pesquisa não vislumbrou, mas que lançou um centeio.

Bibliografia

5.1. Fontes Antigas

A BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI: TRADUÇÃO COMPLETA DAS ESCRITURAS GNÓSTICAS. James M. Robinson; tradução Teodoro Lorent. São Paulo: Madras, 2006.

ARISTÓTELES. *Politics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Loeb Classical Library, 1977.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

CATULO, *Carmina*. Scelta com Introduzione e note Del Ubelto Pestalozza. Milano: Francesco Vallardi, 1922.

DIO CASSIUS, *Roman History*. Books 61-70. Translated by Earnest Cary. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

EVANGELHOS APÓCRIFOS. Tradução dos textos em copta para o italiano por Luigi Moraldi. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Collina Batianetto. São Paulo: Paulus, 1999.

FLAVIUS JOSEPHUS, *Contra Apión*. Biblioteca Clasica Gredos. V. 189. Introducción de Luis Garcia Iglesias y Traducción de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 1994.

FLAVIUS JOSEPHUS. *Antiquitates Judaicae*. Trad. José Vara Donado, Madrid: Ediciones Akal, 1970.

GALENI, *Opera Omnia*. Editionem Curavit C. G. Kuhn. Hildesheim: G. Olms, 2004.

IRINEU DE LIÃO, *Contra as Heresias: Denúncia e Refutação da Falsa Gnose*. 2ª Edição. Coleção Patrística nº4. Introdução, Notas e Comentários de Helcion Ribeiro;

- organização das notas bíblicas de Roque Frangiotti; tradução de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- JUSTINO DE ROMA, *I e II Apologias e Diálogo com Trifão*. Coleção Patrística nº 3. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti; tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.
- JUVENAL, *The Satires*. With an English translation by G. G. Ramsay. Cambridge, Mass.; London: Harvard University, 1940.
- JUVENAL, *Sátiras*. Antiga tradução portuguesa de Francisco Antonio Martins Bastos. São Paulo: Cultura, 1943, (Série Clássica de Cultura ‘Os Mestres do Pensamento’; v.30).
- MARCIAL, *Epigramas*. Tradução Luiz Antonio de Figueiredo e Enio Aloiso Fonda. São Paulo: Expressao Timbre, 1986.
- MARTIAL, *Epigrams*. Edited with na introductin, translation & commentary by Peter Howell. Warminster, England: Aris & Phillips, 1995.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Cum apparatu critico curavit Nestle-Aland. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1993.
- ORÍGENES, *Contra Celso*. Coleção Patrística nº20. Tradução de Orlando dos Reis; introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.
- OVÍDIO, *Amores; Medicamina Faciei Femineae; Ars Amatoria; Remedia Amori*. Editionem curavit E. J. Kenney. New York Oxford University Press, 1994.
- OVÍDIO, *Arte de Amar; Remedios Del Amor – Artis Amatoriae Libri três remedioum amoris liber*. Introducción version rítmica y notas de Rubem Bonifaz Nuno. Mexico: Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 1975.
- ORIGENES, *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis; introdução e notas de Roque Frangiotti. Sao Paulo: Paulus, 2004 (Patrística 20).

PADRES APOLOGISTAS: Cartas a Diogneto, Aristides de Atenas, Taciano, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia, Hérmiás. Coleção Patrística nº 2. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti; tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

PADRES APOSTÓLICOS: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias e Didaqué. Coleção Patrística nº 1. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti; tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

PLINY, YOUNGER. *Letters and Panegyricus.* With translated of Betty Radice. LOEB. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1969.

PLUTARCH, *Moralia.* With an english translation by Frank Cole Babbitt... [ET. AL.]. LOEB. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

SALUSTIO, *Catilina y Jugurta.* Texto y traducción por José Manuel Pabon. (Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos). Barcelona: Alma Mater, 1954.

SANTO AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã: Manual de Exegese e Formação Cristã.* Tradução do latim por Ir. Nair de Assis Oliveira, CSA. São Paulo: Paulus, 2002, (Patrística; 17).

SÓFOCLES, *Triologia Tebana.* Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1994.

SUETONIO, *A Vida dos Doze Cézares.* Tradução de J. G. Simões. Lisboa: Presença, 1979.

TERTULLIAN: APOLOGY; DE SPECTACULIS. With an English translation by T. R. Glover, Fellow of St. John's College, LOEB, London, Willian Heinemann Ltd., 1984.

THE BABYLONIAN TALMUD. Translated into English with notes glossary, and indices under the editorship of I. Epstein. London: Soncino Press, 1934.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa. Organização e direção de Rovilio Costa e Luis Alberto Boni. 2ª edição. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

5.2. Fontes do século XIX

STANTON, E. C. org., *The Original Attack on the Bible: The Woman's Bible*. New York: European Publishing Cia, 1898.

STANTON, E. C., *The Woman's Bible: A Classical Feminist Perspective*. New York: Dover Publicatins, 1898.

CEPLAIR, L., (edited) *The Public years of Sarah and Angeline Grimké: Selected Writings 1835-1839*. New York: Columbia University, 1989.

5.3. Fontes Contemporâneas: Decretos, Encíclicas, Declarações e Cartas Apostólicas de 1960 a 2009

Congregação para a Doutrina da Fé, Declaração sobre o Aborto provocado, 18 de novembro de 1974.

Congregação para a Doutrina da Fé, Declaração *Inter Insigniores*, 15 de outubro de 1976.

Congregação para a Doutrina da Fé, Instrução para o Respeito à Vida Humana Nascente e a Dignidade da Procriação, 22 de fevereiro de 1984.

Congregação para a Doutrina da Fé, Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a Colaboração do Homem e da Mulher na Igreja e no Mundo, 31 de maio de 2004.

Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). Organização geral de Lourenço Costa; tradução Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997.

João Paulo II, Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, 22 de maio de 1994.

João Paulo II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, 15 de agosto de 1988.

João Paulo II, Exortação Apostólica *Christofidelis Laici*, 30 de dezembro de 1988.

5.4. Dicionários

HAWTHORNE, G.F., MARTIN, R.P & REID, D.G. editors (1993) *Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Illinois: Intervarsity Press.

LIDDELL, H.G. and SCOTT, R. (1996). *Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press.

MARTIN, R.P. & DAVIDS, P.H. editors (1997) *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Illinois: Intervarsity Press.

5.5. Enciclopédia

CODEX IURIS CANONICI (2005) Tradução Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil. Notas, comentários e Índice Analítico de Pe. Jesús Hortal s.j. São Paulo: Edições Loyola.

5.6. Epígrafe

GOETHE, J. W., *Fausto*. Primeira Parte. Tradução do original alemão de Jenny Klabin Segall; apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari; ilustração de Eugène Delacroix. São Paulo: Ed. 34, 2004.

5.7. Textos Teóricos

ARENDT, H. *A Condição Humana*. 4ª edição, tradução Roberto Raposo, introdução Celso Lafer. Ri de Janeiro: Forense Universitária, 1989

ARENDT, H. *Entre Passado e o Futuro*, 5ª edição, trad. Mauro W. Barbosa, revisão Mary A. Leite de Barros, São Paulo, Ed. Perspectiva S. A., 2003.

ARÓSTEGUI, J. *A Pesquisa Histórica: Teoria e Método*, trad. De Andréa Dore, revisão técnica José Jobson A. Arruda, Bauru/SP, EDUSC, 2006.

BERNAL, M., “A Imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o Colonialismo e para a Hegemonia Européia”. In: Repensando o Mundo Antigo – Martin Bernal, Luciano Canfora, Pedro Paulo A. Funari, Laurent Olivier. Organização e Revisão Técnica de Pedro Paulo A. Funari. Tradutores Fábio Adriano Hering e Glaydson José da Silva. IFCH/UNICAMP, nº 49 – abril de 2005

BLOCH, M. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BURKE, P. (org.) *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.

BURKE, P. *O que é História Cultural?* Tradução de Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CAMPBELL, D., “A Honra e o Diabo” In: PERISTIANY, J.G., *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrâneas*. Tradução de José Cutileiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbékian, 2ª edição, 1971.

CAMPBELL, D., *Honour and Patronage: A Study of Institutions and Moral Valeus in a Greek Mountain Village*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1964.

CERTEAU, M., *A Invenção do Cotidiano: Vol. 1 - Artes de Fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis,RJ: Vozes, 1994.

- CERTEAU, M., *Cultura no Plural*. Tradução de Enid Abreu Dobranszky. Campinas, SP: Papirus, 2004.
- COCHART, D. & HAROCHE, C., “Uma Política da Indiferença: Impassibilidade e Isolamento nas Sociedades Totalitárias” In: TRONCA, I. (org.) *Foucault Vivo*. Campinas-SP/Pontes, 1987.
- DAVIS, J., *People of the Mediterranean*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- DIEHL, A. A., *Cultura Historiográfica: Memória, Identidade e Representação*, Bauru/SP, EDUSC, 2002.
- DOSSE, F., *História do Estruturalismo: O campo do Signo (1945-1966)*. Vol. 1. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Ensaio/Unicamp, 1993.
- DOSSE, F., *História do Estruturalismo: O Canto do Cisne – De 1967 até os nossos dias*. Vol. 2. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Ensaio/Unicamp, 1994.
- DOUGLAS, M., *Pureza e Perigo*. Tradução de Monica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Perspectivas, 1976.
- FOUCAULT, M., *Historia da Sexualidade – Vol.2: O Uso dos Prazeres*. 10ª edição. Tradução de Maria Thereza da Costa Alburquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. Coleção Ditos & Escritos, vol V. 2ª Edição. Organizador Manoel da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade – Vol 1: A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: Cuidado de Si*. Vol. 3. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

- FOUCAULT, M., *Microfísica do Poder*. 14ª edição. Organização, revisão e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FUNARI, P. P. A., & SILVA, G.J., *Teoria da História*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.
- FUNARI, P. P. A., “Os Historiadores e a Cultura Material” In: PINSKY, C. B. (org.) *Fontes Históricas*. São Paulo: Editora Contexto, 2005.
- GILMORE, D., *Honor and Shame and Unity of Mediterranean*. Washington: Special Publication of the American Anthropological Association, 1987.
- GINZBURG, C. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as Idéias de Um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. Tradução dos Poemas de Jose Paulo Paes. Revisão Técnica de Hilário Franco Junior. São Paulo: Cia da Letras, 2006.
- GINZBURG, C., *Olhos de Madeira: Nove Reflexões sobre a Distância*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- HUNT, L., *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- JENKINS, J., *A História Repensada*. Tradução de Margareth Rago, São Paulo: Editora Contexto, 2001.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5ª edição, Campinas/ SP: Editora da Unicamp, 2003.
- NOVICK, P., *The ‘Objectivity Question’ and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- O’BRIEN, P., “A História Cultural de Michel Foucault”. In: HUNT, L., *A Nova História Cultural*. Tradução de Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- PERISTIANY, J. G., *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*. 2ª edição. Tradução de José Cutileiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbékian, 1971.

- PINSKY, C. B. (org.) *Fontes Históricas*. São Paulo: Editora Contexto, 2005.
- PITT-RIVERS, J., *People of the Sierra*. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- PITT-RIVERS, J., *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Antropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- RAGO, L. M., “O Efeito-Foucault na Historiografia brasileira”. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*. Vol 7, pp. 67-82, outubro/1995.
- RAGO, M. & GIMENES, R. A. O. *Narrar o Passado, Repensar a História*. Coleção Idéias 2, Campinas/SP: IFCH/UNICAMP, 2000.
- SILVA, G.J., *Antigüidade, Arqueologia e a França de Vichy: Usos do Passado*. Tese defendida em 2005 sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari pelo IFCH/Programa de Pós-Graduação em História. Campinas, SP: [s.n], 2005.
- SILVA, G. J., *História Antiga e os Usos dos Passado: Um Estudo de Apropriações da Antigüidade Sob o Regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: AnnaBlume: Fapesp, 2007.
- TRONCA, I. (org.) *Foucault Vivo*. Campinas-SP/Pontes, 1987.
- VEYNE, P. *Como se escreve a História: Foucault Revoluciona a História*. Tradução Alda Baldar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora da UnB, 1983.
- WHITE, H., *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a Crítica da Cultura*. Tradução de Alípio C. F. Neto. São Paulo: Edusp, 1994.

5.8. Obras Específicas

5.8.1. História das Mulheres e Feminismo

- ALVES, B. M. *Ideologia e Feminismo: A Luta da Mulher pelo voto no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1980.

- BEATTIE, T., *New Catholic Feminism: Theology and Theory*. London and New York: Routledge, 2006.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. Tomo I. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1956.
- BRUSCHINI, C & SORJ, B. (orgs.) *Novos Olhares – Mulheres e Relações de Gênero no Brasil*. São Paulo: Marco Zero/ Fundação Carlos Chagas, 1994.
- BRUSCHINI, C. & HOLLANDA, H., (orgs.) *Horizontes Plurais – Novos Estudos de Gênero no Brasil*. São Paulo: Editora 34/ Fundação Carlos Chagas, 1998.
- CHRIST, C. & PLASKOW, J. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco, Harper & Row, 1979.
- DALY, M., *The Church and the Second Sex*. New York: Harper & Row, 1975.
- DALY, M., *Beyond God the Father – Toward a Philosophy of Women's Liberation. With na Original Reintroduction by the Author*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1992.
- DUBISCH, J., “Culture Enters Through the Kitchen: Woman, Culture and Social Boundaries in Rural Greece” In: DUBISCH, J., *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.
- FIRESTONE, S. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. 1972.
- GEBARA, I., *O Que é Teologia Feminista?* São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.
- GRANT, J. *Fundamental Feminism: Contesting The Core Concepts Of Feminist Theory*. New York: Routledge, 1993.
- IRIGARAY, L. “Egales a qui?” *Critique* 43 (1987): 420-437.
- LARSCH, C., *Woman and the common life: love, marriage and feminism*. Edited for Elisabeth Lasch-Quinn. New York: W. W. Norton, 1997.

- NICHOLSON, L., *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. New York: Routledge, 1997.
- NYE, A. *Teoria Feminista e as Filosofias do Homem*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Ventos, 1995.
- PARSONS, S. F. (edited) *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. UK: Cambridge University Press, 2002.
- PERROT, M. *As Mulheres ou os Silêncios da História*. Tradução de Viviane Ribeiro, Bauru/SP: EDUSC, 2005.
- PINTO, C. R. J., *Uma História do Feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.
- PISCITELLI, A. “Re-criando a (categoria) mulher?”. In.: ALGRANTI, L. *A Prática Feminista e o conceito de Gênero*. Textos Didáticos, nº 48, novembro de 2002. Campinas/SP: Editora da Unicamp.
- SCOTT, J. W., *Gênero, uma categoria útil de análise histórica*. In *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre: UFRGS, v.20,n.2,1990.
- STOLLER, R. J., *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity*. London: H. Karnac Ltd, 1984.
- WARD, F. L., *Pure Sociology*. New York: Macmillan, 1925.
- WEAVER, M. J., *New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority*. Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

5.8.2. Cristianismo Antigo, Império Romano, Judaísmo e Relações de Gênero

- ALBERIGO, G. (org.) *História dos Concílios Ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida e revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

- ALSTON, R., “Arms and the man: soldiers, masculinity and Power in Republican and Imperial Rome”. In: FOXHALL, L. & SALMON, J. (edited), *When Men Were Men: Masculinity, Power & Identity in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1998, pp. 205-223.
- ARIÈS, P. & BÉJIN, A. (orgs.) *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a história e para a sociologia da Sexualidade*. Tradução de Lygia Araujo Watanabe e Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- ARIÈS, P. & DUBY, G. (orgs.), *História da Vida Privada – Vol 1: Do Império ao Ano Mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- ARIÈS, P., “São Paulo e a Carne”. IN: ARIÈS, P. & BÉJIN, A. (orgs.) *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a história e para a sociologia da Sexualidade*. Tradução de Lygia Araujo Watanabe e Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, pp. 50-53.
- AUNE, D., *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1988.
- BALCH, D., “Household Codes”. In: AUNE, D., *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1988.
- BARBAGLIO, G., *São Paulo, O Homem do Evangelho*. Petropolis: Vozes, 1992.
- BARRET, C. K., *The First Epistle to the Corinthians*. 2ª Ed., London: Black, 1971.
- BAUMERT, N., *Mulher e Homem em Paulo*. Tradutores Haroldo e Ivoner Ritcher Reimer. São Paulo: Loyola, 1999.
- BAUMERT, N., *Mulher e Homem em Paulo: Superação de um Mal-entendido*. Tradução de Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- BROOTEN, B., *Inscription Evidence for Women as Leaders in the Ancient Synagogue*, in: SBL SEMINAR PAPERS 20, 1981.

- BROWN, P., *Body and Society: Men, Women and Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- BROWN, P., *Religion and Society in the Age of Augustine*. London: Faber & Faber, 1972.
- BROWN, P., *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.
- BROWN, R. E., *The Churches the Apostles Left Behind*. New York: Paulist, 1984.
- BROWN, R., *Priest and Bishop: Biblical Reflections*. New York: Paulist Press, 1970.
- BYRNE, B., *Paulo e a Mulher Cristã*. Tradução de Edson Gracindo. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- CABRERA, A. & LUTZ, M., “Controvérsias de Gênero em Primeira de Coríntios 11,2-16” In: ORACULA 3.5. (2007).
- CAMERON, A. & KUHRT, A. (orgs.), *Images of Women in Antiquity*. London & Sydney: Croon Helmm 1984.
- CAMERON, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire: Development of Christian Discourse*. Sather Classical Lectures, nº 51. Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press, 1991.
- CAMERON, A., *The Mediterranean World in Later Antiquity*. London and New York: Routledge, 1993.
- CANTARELLA, E., *Bisexuality in the Ancient World*. Translated by Cormac Ó Cuilleanáin. New Haven and London: Yale University Press, 1992, p.170.
- CANTARELLA, E., *Passato Prossimo. Donne Romane da Tacita a Sulpicia*. Milano: Feltrinelli, 1998.
- CARDEAL GARRONE, *O Concílio, Orientações*. Lisboa: Edições Paulistas, 1968.

- CARLAN, C. U., *Moeda e Poder em Roma: Um Mundo em Transformação*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História – IFCH/UNICAMP, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari. Campinas, SP: [s.n], 2007.
- CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G., *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itu, SP: Ottoni Editora, 2003.
- CHEVITARESE, A. L. “Interações Culturais entre Gregos e Judeus nos Períodos Arcaico, Clássico e Helenístico” In: CHEVITARESE, A. L., ARGÔLO, P. F. & ribeiro, R. S. (orgs.) *Sociedade e Religião na Antigüidade Oriental*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros/Senai, 112-29.
- COHEN, S. J. D., *The Beginnings of the Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- CONZELMANN, H., *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975.
- CROSSAN, J. D. & REED, J. L., *Em Busca de Paulo: Como o Apóstolo de Jesus Opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CROSSAN, J. D., *O Jesus Histórico: A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- DELOBEL, J., “1 Cor 11,2-16: Towards a Coherent Interpretation”. In: A. VANHOYLE (org), *L’Apôtre Paul (BETL 73)*, Lovain: University Press, 1986, pp. 369-398.
- DROYSEN, J.G., *Geschichte des Hellenismus*. Tübingen: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1953.
- DUBY, G. & PERROT, M. (orgs.) *História das Mulheres no Ocidente*. Vol. 1. Porto: Afrontamentos, 1990.

- DUNN, J. D. G., *A Teologia do Apóstolo Paulo*. Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Editora Paulus, 2003.
- EHRMAN, B., *Os Evangelhos Perdidos: As Batalhas pela Escritura e os Cristianismos que não chegamos a Conhecer*. Tradução de Eliziane Andrade Paiva; revisão técnica de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Editora da Record, 2008.
- EHRMAN, B., *Pedro, Paulo e Maria: A Verdade e a Lenda sobre os Seguidores de Jesus*. Tradução de Celina Falck-Cook. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- ESLER, P. F. (edited), *The Early Christian World. Vol. 1*. London and New York: Routledge, 2000.
- FABRIS, R. & GOZZINI, V., *A Mulher na Igreja Primitiva*. Tradução de Nadyr de Salles Penteado; revisão José Joaquim Sobral. São Paulo: Paulinas, 1986.
- FANTHAM, E., FOLEY, H. P., KAMPEN, N. B., POMEROY, S. B. & SHAPIRO, H. A., *Women in the Classical World: Image and Text*. New York: Oxford University Press, 1994.
- FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1987.
- FEITOSA, L. M. G. C., *Amor e Sexualidade no Popular Pompeiano: Uma análise de Gênero em Inscrições Parietais*. Tese defendida em 2002 sob orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. Campinas, SP: [s.n], 2002, 185p.
- FINLEY, M. *Democracia: Antiga e Moderna*. Tradução de Neyde Thelm. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.
- FIORENZA, E. S. *Em Memória Dela: As Origens Cristãs A Partir da Mulher*. Tradução de João Rezende. São Paulo: Editora Paulus, 1992.
- FIORENZA, E. S., “A Práxis do Discipulado Co-Igual”. In: HORSLEY, R. A., *Paulo e o Império: Religião e Poder na Sociedade Imperial Romana*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 221-237.

- FIORENZA, E. S., “Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches”, *USQR* 33 (1978) 153-166.
- FIORENZA, E. S., *Discipulado de Iguais: Uma ekklesia-logia Feminista Crítica da Libertação*. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.
- FISCHLER, S., “Imperial Cult: Engendering the Cosmos”. In: FOXHALL, L. & SALMON, J. (edited), *When Men Were Men: Masculinity, Power & Identity in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1998, pp. 165-183.
- FOX, R. L., *Pagans and Christians*. New York: Alfred A. Knopf, 1985.
- FOXHALL, L. & SALMON, J. (edited), *When Men Were Men: Masculinity, Power & Identity in Classical Antiquity*. London: Routledge, 1998.
- FRAISSE & PERROT, *Historia das Mulheres no Ocidente, vol 4, O século XIX*. Tradução de Cláudia Gonçalves e Egito Gonçalves. Porto: Edições Afrontamento, 1991.
- FUNARI, P. P. A. & SILVA, M. A. O. (orgs.) *Política e Identidades no Mundo Antigo*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009.
- GIBBON, E., *O Declínio e Queda do Império Romano*. Tradução e Notas suplementares de José Paulo Paes. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- GRAAKJAER, B., “Gender Hierarchy or Religious Androgyny? Male-female interaction in the Corinthian community: A Reading of 1 Cor 11,2-16” In: *S. Theological* 55, 2001.
- HANSON, V. D., *The Wars of the Ancient Greeks and Their Invention of Western Military Culture*. Cassell’s History of Warfare. General editor, John Keegan. London: Cassell, 1999.
- HILL, C. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*. Tradução e Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HIRATA, Helena et alii. (org.). *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris: PUF, 2000.

- HOOKE, M. D., "Authority on her head: An Examination of 1 Cor XI,10", NTS 10 (1963/64) 410-416.
- HORRELL, D. R. & ADAMS, E., *Christianity at Corinth: The Quest for Paul's Church*. Louisville: Westminster John k. Press, 2004.
- HORSLEY, R. A., *Paulo e o Império: Religião e Poder na Sociedade Imperial Romana*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.
- ILAN, T., *Jewish Women in Greco-roman Palestine: Na Inquiry into Image and Status*. Tübingen: J.C.B. MAHR, 1995.
- IZIDORO, J. L., "O Problema da Identidade no Cristianismo Primitivo: Interação, Conflitos e Desafios". Revista Oráculo – UESP – São Bernardo do Campo, 4.7, 2008, (01-13).
- JEWETT, R., *The Sexual Liberation of the Apostle Paul*. In: JAAR Supplements 47/1 (1979) 55-87.
- KÄSEMANN, E., *Essays on New Testament Themes*. London: SCM, 1964.
- KLAUCK, H-J., *Evangelhos Apócrifos*. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento: História e Literatura do Cristianismo Primitivo*. Volume II. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.
- KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento: História, Cultura e Religião do Período Helenístico*. Volume I. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.
- KRAEMER, R. S., *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews and Christian in the Greco-roman World*. New York: Oxford University Press, 1992.
- KRAMER, R. S. & D'ANGELO, M. R. (editors) *Women & Christian Origins*. New York: Oxford University Press, 1999.

- KRAMER, R. S. "Jewish Women and Women's Judaism(s) at the Beginning of Christianity". In: KRAMER, R. S. & D'ANGELO, M. R. (editors) *Women & Christian Origins*. New York: Oxford University Press, 1999.
- KRENTZ, E., *The Historical-Critical Method*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- LAMBERT, R., *Pederastia na Idade Imperial: Sobre o Amor de Adriano e Antínoo*. Tradução de Jorge de Moraes e introdução de Rui Rocha. Lisboa: Assírio e Alvim, 1990.
- LEFKOWITZ, M. F. & FANT, M., *Women in Greece and Rome*. Samuel Stevens: Toronto, 1977.
- MACDONALD, D. R., *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- MACDONALD, D.R., *There is no Male and Female*. (HDR 20), Philadelphia: Fortress, 1986.
- MACDONALD, M. Y., 'Reading Real Women Through the Undisputed Letters of Paul.' In: KRAEMER, R. S. & D'ANGELO, M. R., *Women & Christian Origins*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 199-220.
- MADRIGAL, S., *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: Tras las huellas del Concilio*. Santander: Presencia Teologica, 2006.
- MALINA, B., *New Testament World*. Atlanta: John Knox Press, 1981
- MALINA, B.J., *O Evangelho Social de Jesus: O Reino de Deus em Perspectiva Mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.
- MARKUS, R. A., *O Fim do Cristianismo Antigo*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARTIN, T., "Paul's Argument from nature for the Evil in 1 Corinthians 11,13-15: A Testicle Instead of a Head Covering" In: JBL 123, 2004.

- MCCLURE, L. K. (edited), *Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources*. UK: Blackwell Publishing, 1988.
- MEEKS, W. A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo*. Coleção Bíblia e Sociologia. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Editora Paulus, 1992.
- MEIER, J. P., “On the veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2-16)”, *CBQ* 40 (1978) 212-226.
- MORIN, E., *Jesus e as Estruturas de seu tempo*. 7ª Edição. Tradução de Vicente Ferreira de Souza e Revisão de H. Salbosco. São Paulo: Paulus, 1988.
- MURPHY-O’CONNOR, J., “The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11,2-16”, *JBL* 95 (1976) 615-621.
- MURPHY-O’CONNOR, J., *A Antropologia Pastoral de Paulo: Tornar-se Humanos Juntos*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.
- MURPHY-O’CONNOR, J., *Sex and Logic in 1 Corinthians 11,2-16*. *Catholic Biblical Quarterly* 42.4 (1980): 482-500.
- NEYREY, J. H., *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- NOGUEIRA, P. A. S., “O Poder da Diferença: O judaísmo como Problema para as Origens do Cristianismo. In: FUNARI, P. P. A. & SILVA, M. A. O. (orgs.) *Política e Identidade no Mundo Antigo*. AnnaBlume: São Paulo: Annablume, 2009.
- PAGELS, E. H., “Paul and Women: A response to recent discussion”, *JAAR* 42 (1974) 543-549.
- PAGELS, E. H., *Os Evangelhos Gnósticos*. Tradução de Marisa Motta. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- PERRIMAN, A. C., “The Head of a woman... 1 Cor 11,3” In: *JSN* 45, 1994.

- POMEROY, S. B., *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal, 1987.
- PRICE, S. R. F., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University, 1984.
- QUIGNARD, P., *Le Sexe et Effroi*. Paris: Gallimard, 1994.
- RAHNER, K., *Vaticano II – Um Começo de Renovação*. São Paulo: Herder, 1966.
- RICHLIN, A., *Sexual Terms and Themes in Roman Satire and Related Genres*. Ph.D. diss., Yale University, 1978, p.298.
- RICHLIN, A., *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*. New York: Oxford University Press, 1992
- ROBERT, J., *Eros Romano: Sexo y moral en la Roma Antigua*. Traducción de Eduardo D. Alvarez. Madrid: Complutense, 1999.
- ROUSSELLE, A., *Pornéia: Sexualidade e Amor no Mundo Antigo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- SANDERS, E. P., *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, London: SCM PRESS, 1992.
- SAWYER, D. F., *Women and Religion in the First Christian Centuries*. London, New York: Routledge, 1996.
- SCHOTTROFF, L., SCHROER, S. & WACKER, M.-T. *Exegese Feminista: Resultados de Pesquisas Bíblicas a Partir da Perspectiva de Mulheres*. Tradução Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- SCROGGS, R., “Paul and The Eschatological Woman”. JAAR 40 (1972) 283-303.

- SELVATICI, M. “Conflitos Sociais Entre Judeus e Gentios no Mediterraneo Romano e o Cristianismo de Paulo de Tarso”. *Boletim do Centro do Pensamento Antigo nº 12*, julho-dezembro 2001. Campinas: Editora da Unicamp, 89-108.
- SENTILLES, S., *A Church of Her Own: What Happens When a Woman takes the pulpit*. With a new preface by author. Boston, New York: Mariner Books, 2008.
- SILVA, G. V., “A Redefinição do Papel Feminino na Igreja Primitiva: Virgens, Viúvas, Diaconisas e Monjas”. In: SILVA, G. V., NADER, M. B. & FRANCO, S. P. (organizadores) *A Identidades no Tempo: Ensaio de Gênero, Etnia e Religião*. Vitória: EDUFES/Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, 2006.
- SMALLWODD, E. M., “The Diaspora in the Roman Period Before CE 70”. In: HORBURY, W., DAVIES, W. & STURDY, J., *The Cambridge History of Judaism, 3: The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 168-191.
- SMITH, B. G. *Gênero e História: Homens, Mulheres e a Prática Histórica*, trad. Flávia B. Rossler, Bauru/SP, EDUSC, 2003.
- SOIHET, R., História, Mulheres, Gênero: Contribuições para um Debate. In: AGUIAR, N. (org.), *Gênero e Ciências Humanas: Desafio às Ciências Desde a Perspectiva das Mulheres*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1998.
- STEGEMANN, E. W. & STEGEMANN, W., *História Social do ProtoCristianismo*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.
- SWADLER, Arlene e Leonard (editors) *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. New York: Paulist Press, 1977.
- TANZER, S. J., “Ephesians”. In: FIORENZA, E. S., *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*. 2 Vol., New York: Crossroad, 1994.

- TAYLOR, W. F. & REUMANN, J. H. P., *Ephesians, Colossians*. Minneapolis: Augsburg, 1985.
- TORJESSEN, K. J., *When Women Were Priests: Womens's Leadership in the Early Church & The Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*. San Francisco: Harper San Francisco, 1995.
- TREBILCO, P., *Jewish Communities in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press (Society for New Testament Studies/ Monograph Series 69), 1991.
- TROMPF, G. W., "On Attitudes toward women in Paul and Paulinist literatura: 1 Corinthians 11,3-16 and its Context". In: *Catholic Biblical Quarterly* 42, 1980.
- VERNANT, J-P., *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- VEYNE, P., "A Homossexualidade em Roma". IN: ARIÉS, P. & BÉJIN, A. (orgs.) *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a história e para a sociologia da Sexualidade*. Tradução de Lygia Araujo Watanabe e Thereza Christina Ferreira Stummer. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, pp. 39-49.
- VEYNE, P., *L'Empire Gréco-Romain*. Paris: Seuil, 2005.
- VEYNE, P., "O Casamento". IN: ARIÈS, P. & DUBY, G. (orgs.), *História da Vida Privada – Vol 1: Do Império ao Ano Mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 2004, pp. 45-59.
- VEYNE, P., "Os Prazeres e Excessos". IN: ARIÈS, P. & DUBY, G. (orgs.), *História da Vida Privada – Vol 1: Do Império ao Ano Mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 2004, pp. 179-199.
- WHELAN-DONAGHEY, C. F., "A Rhetorical Analysis of Philippians 4,2-3: Euodia and Syntyche Reconsidered" (Paper presented at the annual meeting of the Canadian Society of Biblical Studies. University du Québec à Montreal, 31 may-2 june 1995).

WREDE, W., *Paul*. London: Philip Green, 1907.

YVE, E., “Acts of Paul and Tecla: Women’s stories and Precedent?” In: *JSNT* 55, 2004.

ZANKER, P., *The Power of Images in the Age of Augustus*. Translation of the german by A. Shapiro. Michigan: Ann Arbor, 1988.

ANEXOS DE IMAGENS



Figura 1 Elisabeth S. Fiorenza.



Figura 2 Elisabeth Cady Stanton, pouco tempo antes da sua morte. Foto por Veeder

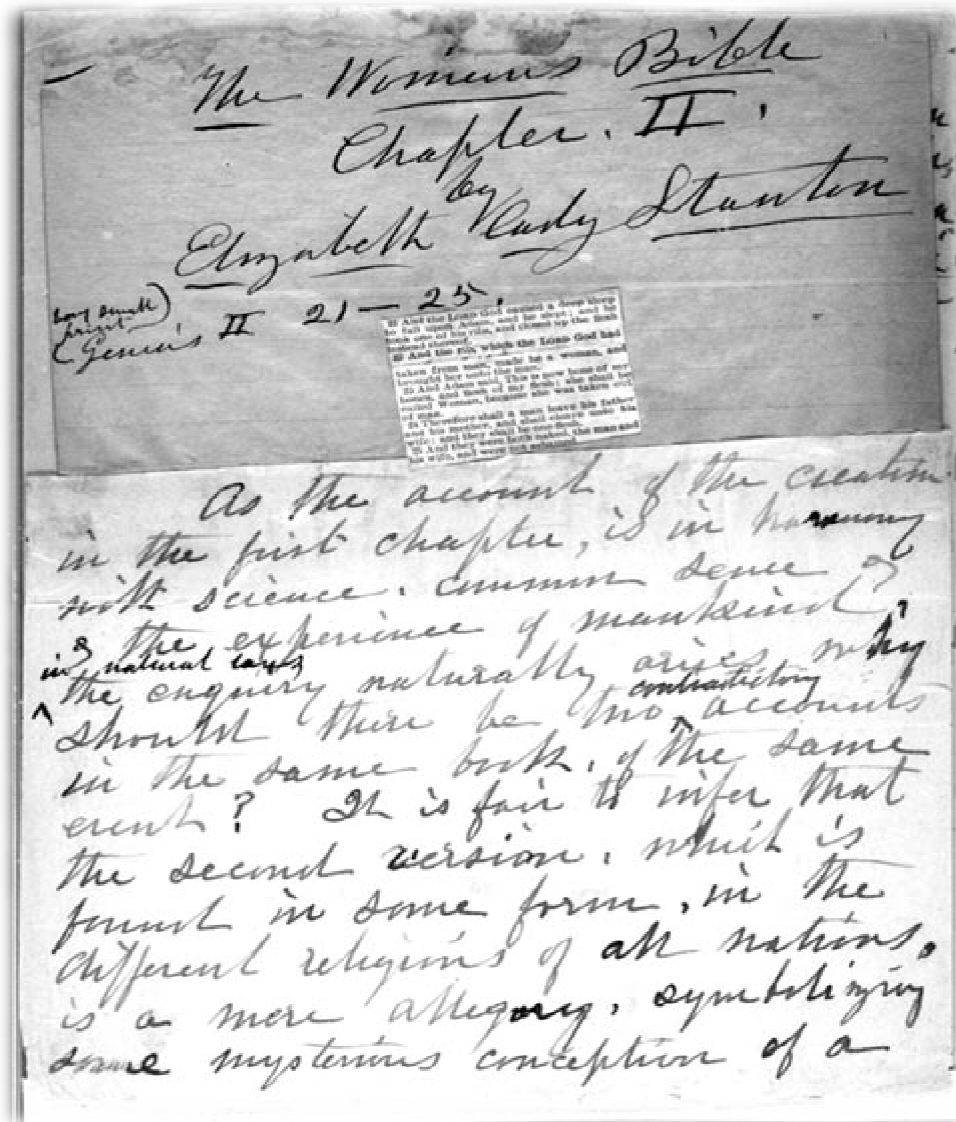


Figura 3 Originais da The Woman's Bible de 1895, contendo o segundo capítulo da obra com o trecho de Gênesis 2,21-25.



Figura 5 Felix Davidek, bispo tcheco que ordenou em 1985
Ludmila Jarovova



Figura 4 Ludmila Jarovova,
primeira mulher ordenada por um
bispo católico Felix Davidek



Figura 6 Imagem de um Gallus num túmulo, com feições afeminados.



Figura 7 Antiga caverna cristã em Éfeso, Turquia, pintado no muro em Bizâncio de Paulo e Tecla datada no século V e.c.

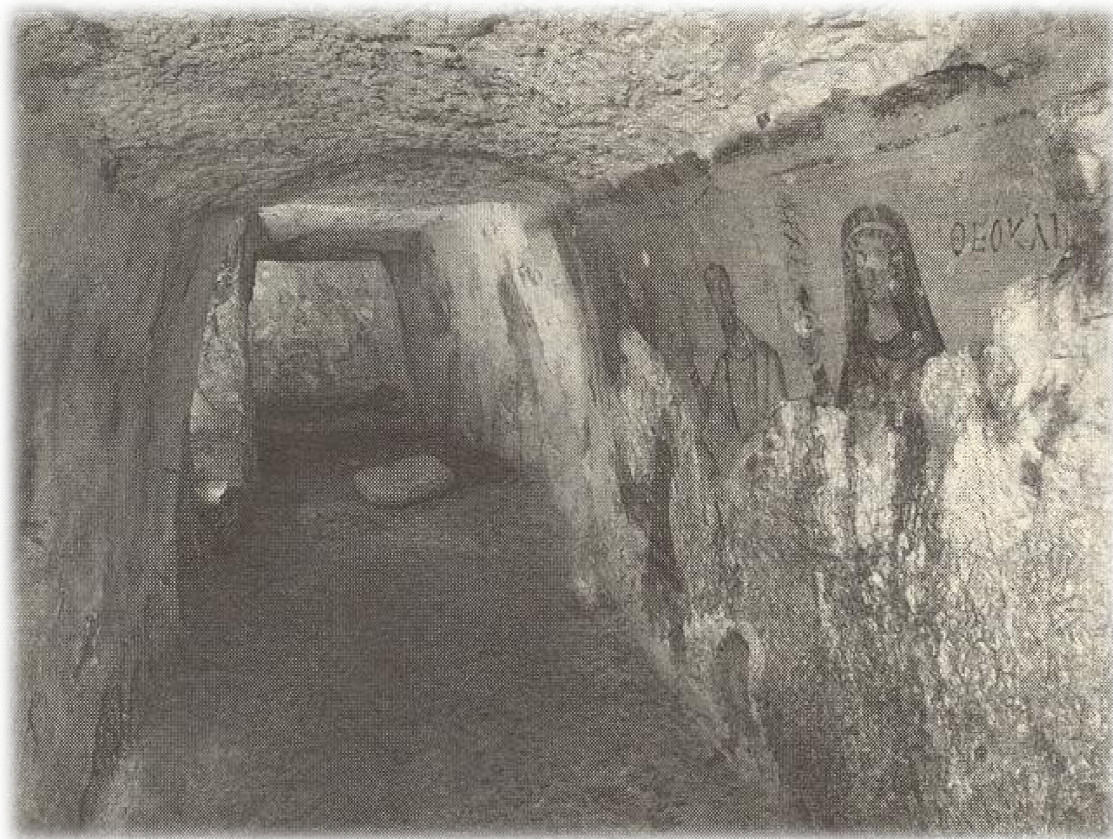


Figura 8 Os olhos e os dedos de Tecla foram apagados em relação à Paulo, que está à sua direita.

ANEXOS DE TEXTOS

ANEXO I

The Woman's Bible

PREFACE

So many letters are daily received asking questions about the Woman's Bible,--as to the extent of the revision, and the standpoint from which it will be conducted--that it seems best, though every detail is not as yet matured, to state the plan, as concisely as possible, upon which those who have been in consultation during the summer, propose to do the work.

I. The object is to revise only those texts and chapters directly referring to women, and those also in which women are made prominent by exclusion. As all such passages combined form but one-tenth of the Scriptures, the undertaking will not be so laborious as, at the first thought, one would imagine. These texts, with the commentaries, can easily be compressed into a duodecimo volume of about four hundred pages.

II. The commentaries will be of a threefold character, the writers in the different branches being selected according to their special aptitude for the work:

1. Two or three Greek and Hebrew scholars will devote themselves to the translation and the meaning of particular words and texts in the original.

2. Others will devote themselves to Biblical history, old manuscripts, to the new version, and to the latest theories as to the occult meaning of certain texts and parables.

3. For the commentaries on the plain English version a committee of some thirty members has been formed. These are women of earnestness and liberal ideas, quick to see the real purport of the Bible as regards their sex. Among them the various books of the Old and New Testament will be distributed for comment.

III. There will be two or more editors to bring the work of the various committees into one consistent whole.

{p. 6}

IV. The completed work will be submitted to an advisory committee assembled at some central point, as London, New York, or Chicago, to sit in final judgment on "The Woman's Bible."

As to the manner of doing the practical work:

Those who have been engaged this summer have adopted the following plan, which may be suggestive to new members of the committee. Each person purchased two Bibles, ran through them from Genesis to Revelations, marking all the texts that concerned women. The passages were cut out, and pasted in a blank book, and the commentaries then written underneath.

Those not having time to read all the books can confine their labors to the particular ones they propose to review.

It is thought best to publish the different parts as soon as prepared so that the Committee may have all in print in a compact form before the final revision.

E. C. S.

AUGUST 1ST, 1895.

ANEXO II

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM* SOBRE A IGREJA

CAPÍTULO III

A CONSTITUIÇÃO HIERÁRQUICA DA IGREJA E EM ESPECIAL O EPISCOPADO

Proêmio: o primado de Pedro

18. Cristo Nosso Senhor, para apascentar e aumentar continuamente o Povo de Deus, instituiu na Igreja diversos ministérios, para bem de todo o corpo. Com efeito, os ministros que têm o poder sagrado servem os seus irmãos para que todos os que pertencem ao Povo de Deus, e por isso possuem a verdadeira dignidade cristã, alcancem a salvação, conspirando livre e ordenadamente para o mesmo fim.

Este sagrado Concílio, seguindo os passos do Concílio Vaticano I, com ele ensina e declara que Jesus Cristo, pastor eterno, edificou a Igreja tendo enviado os Apóstolos como Ele fora enviado pelo Pai (cfr. Jo. 20,21); e quis que os sucessores deles, os Bispos, fossem pastores na Sua Igreja até ao fim dos tempos. Mas, para que o mesmo episcopado fosse uno e indiviso, colocou o bem-aventurado Pedro à frente dos outros Apóstolos e nele instituiu o princípio e fundamento perpétuo e visível da unidade de fé e comunhão (37). Este sagrado Concílio propõe de novo, para ser firmemente acreditada por todos os fiéis, esta doutrina sobre a instituição perpétua, alcance e natureza do sagrado primado do Pontífice romano e do seu magistério infalível, e, prossequindo a matéria começada, pretende declarar e manifestar a todos a doutrina sobre os Bispos, sucessores dos Apóstolos, que, com o sucessor de Pedro, vigário de Cristo (38) e cabeça visível de toda a Igreja, governam a casa de Deus vivo.

O colégio dos doze Apóstolos

19. O Senhor Jesus, depois de ter orado ao Pai, chamando a Si os que Ele quis, elegeu doze para estarem com Ele e para os enviar a pregar o Reino de Deus (cfr. Mc. 3, 13-19; Mt. 10, 1-42); e a estes Apóstolos (cfr. Luc. 6,13) constituiu-os em colégio ou grupo estável e deu-lhes como chefe a Pedro, escolhido de entre eles (cfr. Jo. 21, 15-17). Enviou-os primeiro aos filhos de Israel e, depois, a todos os povos (cfr. Rom. 1,16), para que, participando do Seu poder, fizessem de todas as gentes discípulos seus e as santificassem e governassem (cfr. Mt. 28, 16-20; Mc. 16,15; Luc. 24, 45-8; Jo. 20, 21-23) e deste modo propagassem e apascentarem a Igreja, servindo-a, sob a direcção do Senhor, todos os dias até ao fim dos tempos (cfr. Mt. 28,20). No dia de Pentecostes foram plenamente confirmados nesta missão

(cfr. Act. 2, 1-26) segundo a promessa do Senhor: «recebereis a força do Espírito Santo que descera sobre vós e sereis minhas testemunhas em Jerusalém e em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra (Act. 1,8). E os Apóstolos, pregando por toda a parte o Evangelho (cfr. Mc. 16,20), recebido pelos ouvintes graças à acção do Espírito Santo, reúnem a Igreja universal que o Senhor fundou sobre os Apóstolos e levantou sobre o bem-aventurado Pedro seu chefe, sendo Jesus Cristo a suma pedra angular (cfr. Apoc. 21,14; Mt. 16,18; Ef. 2,20) (39).

Os Bispos, sucessores dos Apóstolos

20. A missão divina confiada por Cristo aos Apóstolos durará até ao fim dos tempos (cfr. Mt. 28,20), uma vez que o Evangelho que eles devem anunciar é em todo o tempo o princípio de toda a vida na Igreja. Pelo que os Apóstolos trataram de estabelecer sucessores, nesta sociedade hierarquicamente constituída.

Assim, não só tiveram vários auxiliares no ministério (40) mas, para que a missão que lhes fora entregue se continuasse após a sua morte, confiaram a seus imediatos colaboradores, como em testamento, o encargo de completarem e confirmarem a obra começada por eles (41), recomendando-lhes que velassem por todo o rebanho, sobre o qual o Espírito Santo os restabelecera para apascentarem a Igreja de Deus (cfr. Act. 20, 28). Estabeleceram assim homens com esta finalidade e ordenaram também que após a sua morte fosse o seu ministério assumido por outros homens experimentados (42). Entre os vários ministérios que na Igreja se exercem desde os primeiros tempos, consta da tradição que o principal é o daqueles que, constituídos no episcopado em sucessão ininterrupta (43) são transmissores do múnus apostólico (44). E assim, como testemunha santo Ireneu, a tradição apostólica é manifestada em todo o mundo (45) e guardada (46) por aqueles que pelos Apóstolos foram constituídos Bispos e seus sucessores.

Portanto, os Bispos receberam, com os seus colaboradores os presbíteros e diáconos, o encargo da comunidade (47), presidindo em lugar de Deus ao rebanho (48) de que são pastores como mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado, ministros do governo (49). E assim como permanece o múnus confiado pelo Senhor singularmente a Pedro, primeiro entre os Apóstolos, e que se devia transmitir aos seus sucessores, do mesmo modo permanece o múnus dos Apóstolos de apascentar a Igreja, o qual deve ser exercido perpetuamente pela sagrada Ordem dos Bispos (50). Ensina, por isso, o sagrado Concílio que, por instituição divina, os Bispos sucedem aos Apóstolos (51), como pastores da Igreja; quem os ouve, ouve a Cristo; quem os despreza, despreza a Cristo e Aquele que enviou Cristo (cfr. Luc. 10,16) (52).

O Episcopado como Sacramento

21. Na pessoa dos Bispos, assistidos pelos presbíteros, está presente no meio dos fiéis o Senhor Jesus Cristo, pontífice máximo. Sentado à direita de Deus Pai, não deixa de estar presente ao corpo dos seus pontífices (53), mas, antes de mais, por meio do seu exímio ministério, prega a todas as gentes a palavra de Deus, administra continuamente aos crentes os sacramentos. da fé, incorpora por celeste regeneração e graças à sua acção paternal cfr. 1 Cor. 4,15) novos membros ao Seu corpo e, finalmente, com sabedoria e prudência, dirige e

orienta o Povo do Novo Testamento na peregrinação para a eterna felicidade. Estes pastores, escolhidos para apascentar o rebanho do Senhor, são ministros de Cristo e dispensadores dos mistérios de Deus (cfr. 1 Cor. 4,1); a eles foi confiado o testemunho do Evangelho da graça de Deus (cfr. Rom. 15,16; Act. 20,24) e a administração do Espírito e da justiça em glória (cfr. 2 Cor. 3, 8-9).

Para desempenhar tão elevadas funções, os Apóstolos foram enriquecidos por Cristo com uma efusão especial do Espírito Santo que sobre eles desceu (cfr. Act. 1,8; 2,4; Jo. 20, 22-23), e eles mesmos transmitiram este dom do Espírito aos seus colaboradores pela imposição das mãos (cfr. 1 Tim. 4,14; 2 Tim. 1, 6-7), o qual foi transmitido até aos nossos dias através da consagração episcopal (54). Ensina, porém, o sagrado Concílio que, pela consagração episcopal, se confere a plenitude do sacramento da Ordem, aquela que é chamada sumo sacerdócio e suma do sagrado ministério na tradição litúrgica e nos santos Padres (55). A consagração episcopal, juntamente com o poder de santificar, confere também os poderes de ensinar e governar, os quais, no entanto, por sua própria natureza, só podem ser exercidos em comunhão hierárquica com a cabeça e os membros do colégio episcopal. De facto, consta pela tradição, manifestada sobretudo nos ritos litúrgicos da Igreja tanto ocidental como oriental, que a graça do Espírito Santo é conferida pela imposição das mãos e pelas palavras da consagração (56), e o carácter sagrado é impresso (57) de tal modo que os Bispos representam de forma eminente e conspícua o próprio Cristo, mestre, pastor e pontífice, e actuam em vez d'Ele (58). Pertence aos Bispos assumir novos eleitos no corpo episcopal por meio do sacramento da Ordem.

O Colégio dos Bispos e a sua Cabeça

22. Assim como, por instituição do Senhor, S. Pedro e os restantes Apóstolos formam um colégio apostólico, assim de igual modo estão unidos entre si o Romano Pontífice, sucessor de Pedro, e os Bispos, sucessores dos Apóstolos. A natureza colegial da ordem episcopal, claramente comprovada pelos Concílios ecuménicos celebrados no decurso dos séculos, manifesta-se já na disciplina primitiva, segundo a qual os Bispos de todo o orbe comunicavam entre si e com o Bispo de Roma no vínculo da unidade, da caridade e da paz (59); e também na reunião de Concílios (60), nos quais se decidiram em comum coisas importantes (61), depois de ponderada a decisão pelo parecer de muitos (62); o mesmo é claramente demonstrado pelos Concílios Ecuménicos, celebrados no decurso dos séculos. E o uso já muito antigo de chamar vários Bispos a participarem na elevação do novo eleito ao ministério do sumo sacerdócio insinua-a já também. É, pois, em virtude da sagração episcopal e pela comunhão hierárquica com a cabeça e os membros do colégio que alguém é constituído membro do corpo episcopal.

Porém, o colégio ou corpo episcopal não tem autoridade a não ser em união com o Romano Pontífice, sucessor de Pedro, entendido com sua cabeça, permanecendo inteiro o poder do seu primado sobre todos, quer pastores quer fiéis. Pois o Romano Pontífice, em virtude do seu cargo de vigário de Cristo e pastor de toda a Igreja, tem nela pleno, supremo e universal poder que pode sempre exercer livremente. A Ordem dos Bispos, que sucede ao colégio dos Apóstolos no magistério e no governo pastoral, e, mais ainda, na qual o corpo apostólico se continua perpetuamente, é também juntamente com o Romano Pontífice, sua cabeça, e nunca sem a cabeça, sujeito do supremo e pleno poder sobre toda a Igreja (63), poder este

que não se pode exercer senão com o consentimento do Romano Pontífice. Só a Simão colocou o Senhor como pedra e clavário da Igreja (cfr. Mt. 16, 18-19), e o constituiu pastor de todo o Seu rebanho (cfr. Jo. 21, 15 ss.); mas é sabido que o encargo de ligar e desligar conferido a Pedro (Mt. 16,19), foi também atribuído ao colégio dos Apóstolos unido à sua cabeça (Mt. 18,18; 28, 16-20) (64). Este colégio, enquanto composto por muitos, exprime a variedade e universalidade do Povo de Deus e, enquanto reunido sob uma só cabeça, revela a unidade do redil de Cristo. Neste colégio, os Bispos, respeitando fielmente o primado e chefia da sua cabeça, gozam de poder próprio para bem dos seus fiéis e de toda a Igreja, corroborando sem cessar o Espírito Santo a estrutura orgânica e a harmonia desta.

O supremo poder sobre a Igreja universal, que este colégio tem, exerce-se solenemente no Concílio Ecuménico. Nunca se dá um Concílio Ecuménico sem que seja como tal confirmado ou pelo menos aceite pelo sucessor de Pedro; e é prerrogativa do Romano Pontífice convocar estes Concílios, presidi-los e confirmá-los (65). O mesmo poder colegial pode ser exercido, juntamente com o Papa, pelos Bispos espalhados pelo mundo, contanto que a cabeça do colégio os chame a uma acção colegial ou, pelo menos, aprove ou aceite livremente a acção conjunta dos Bispos dispersos, de forma que haja verdadeiro acto colegial.

Relação dos Bispos dentro do Colégio

23. A união colegial aparece também nas mútuas relações de cada Bispo com as igrejas particulares e com a Igreja universal. O Romano Pontífice, como sucessor de Pedro, é perpétuo e visível fundamento da unidade, não só dos Bispos mas também da multidão dos fiéis (66). E cada um dos Bispos é princípio e fundamento visível da unidade nas suas respectivas igrejas(67), formadas à imagem da Igreja universal, das quais e pelas quais existe a Igreja católica, una e única (68). Pelo que, cada um dos Bispos representa a sua igreja e, todos em união com o Papa, no vínculo da paz, do amor e da unidade, a Igreja inteira.

Cada um dos Bispos que estão à frente de igrejas particulares, desempenha a acção pastoral sobre o porção do Povo de Deus a ele confiada, não sobre as outras igrejas nem sobre a Igreja universal. Porém, enquanto membros do colégio episcopal e legítimos sucessores dos Apóstolos, estão obrigados, por instituição e preceito de Cristo, à solicitude sobre toda a Igreja (69), a qual, embora não se exerça por um acto de jurisdição, concorre, contudo, grandemente para o bem da Igreja universal. Todos os Bispos devem, com efeito, promover e defender a unidade da fé e disciplina comum a toda a Igreja; formar os fiéis no amor pelo Corpo místico de Cristo, principalmente pelos membros pobres, sofredores e que padecem perseguição por amor da justiça (cfr. Mt. 5,0); devem, finalmente, promover todas as actividades que são comuns a toda a Igreja, sobretudo para que a fé se difunda e a luz da verdade total nasça para todos os homens. Aliás, é certo que, governando bem a própria igreja, como porção da Igreja universal, concorrem eficazmente para o bem de todo o Corpo místico, que é também o corpo das igrejas (70).

O cuidado de anunciar o Evangelho em todas as partes da terra pertence ao corpo dos pastores, aos quais em conjunto deu Cristo o mandato, impondo este comum dever, como já o Papa Celestino recordava aos Padres do Concílio de Éfeso (71). Pelo que, cada um dos

Bispos, quanto o desempenho do seu próprio ministério o permitir, está obrigado a colaborar com os demais Bispos e com o sucessor de Pedro, a quem, dum modo especial, foi confiado o nobre encargo de propagar o cristianismo (72). Devem, por isso, com todas as forças, subministrar às Missões, não só operários para a messe, mas também auxílios espirituais e materiais, tanto por si mesmos directamente como fomentando a generosa cooperação dos fiéis. Finalmente, os Bispos, em universal comunhão de caridade, prestem de boa vontade ajuda fraterna às outras igrejas, em especial às mais vizinhas e necessitadas, segundo o venerando exemplo dos antepassados.

Por divina Providência sucedeu que várias igrejas, instituídas em diversos lugares pelos Apóstolos e seus sucessores, se juntam, no decorrer do tempo, em vários grupos organicamente unidos, os quais, salva a unidade da fé e a única constituição divina da Igreja universal, têm leis próprias, rito litúrgico próprio, e património teológico e espiritual próprio. Algumas de entre elas, principalmente as antigas igrejas patriarcais, como matrizes da fé, geraram outras, que são como que as suas filhas e com as quais permaneceram unidas na vida sacramental e no respeito pelos mútuos direitos e deveres (73). Esta variedade de igrejas locais a convergir para a unidade, manifesta mais claramente a catolicidade da indivisa Igreja. De modo semelhante, as Conferências episcopais podem hoje aportar uma contribuição múltipla e fecunda para que o sentimento colegial leve a aplicações concretas.

O tríplice ministério dos Bispos

24. Os Bispos, com sucessores dos Apóstolos, recebem do Senhor, a quem foi dado todo o poder no céu e na terra, a missão de ensinar todos os povos e de pregar o Evangelho a toda a criatura, para que todos os homens se salvem pela fé, pelo Baptismo e pelo cumprimento dos mandamentos (cfr. Mt 28,18; Mc. 16, 15-16; Act. 26, 17 ss.). Para realizar esta missão, Cristo Nosso Senhor prometeu o Espírito Santo aos Apóstolos e enviou-o do céu no dia de Pentecostes, para, com o Seu poder, serem testemunhas perante as nações, os povos e os reis, até aos confins da terra (cfr. Act. 1,8; 2,1 ss.; 9,15). Este encargo que o Senhor confiou aos pastores do Seu povo é um verdadeiro serviço, significativamente chamado «diaconia» ou ministério na Sagrada Escritura (cfr. Act. 1, 17 e 25; 21-19; Rom. 11, 13; 1 Tim. 1,12).

A missão canónica dos Bispos pode realizar-se segundo legítimos costumes, não revogados pela suprema e universal autoridade da Igreja, ou por leis concedidas ou reconhecidas por esta mesma autoridade, ou directamente pelo próprio sucessor de Pedro. Se este recusar ou negar a comunhão apostólica, não poderão os Bispos entrar no exercício do seu cargo (74).

O ministério episcopal de ensinar

25. Entre os principais encargos dos Bispos ocupa lugar preeminente a pregação do Evangelho (75). Os Bispos são os arautos da fé que para Deus conduzem novos discípulos. Dotados da autoridade de Cristo, são doutores autênticos, que pregam ao povo a eles confiado a fé que se deve crer e aplicar na vida prática; ilustrando-a sob a luz do Espírito Santo e tirando do tesouro da revelação coisas novas e antigas (cfr. Mt. 13,52), fazem-no frutificar e solícitamente afastam os erros que ameaçam o seu rebanho (cfr. 2 Tim. 4, 1-4). Ensinando em comunhão com o Romano Pontífice, devem por todos ser venerados como testemunhas da verdade divina e católica. E os fiéis devem conformar-se ao parecer que o

seu Bispo emite em nome de Cristo sobre matéria de fé ou costumes, aderindo a ele com religioso acatamento. Esta religiosa submissão da vontade e do entendimento é por especial razão devida ao magistério autêntico do Romano Pontífice, mesmo quando não fala *ex cathedra*; de maneira que o seu supremo magistério seja reverentemente reconhecido, se preste sincera adesão aos ensinamentos que dele emanam, segundo o seu sentir e vontade; estes manifestam-se sobretudo quer pela índole dos documentos, quer pelas frequentes repetições da mesma doutrina, quer pelo modo de falar.

Embora os Bispos, individualmente, não gozem da prerrogativa da infalibilidade, anunciam, porém, infalivelmente a doutrina de Cristo sempre que, embora dispersos pelo mundo mas unidos entre si e com o sucessor de Pedro, ensinam autenticamente matéria de fé ou costumes concordando em que uma doutrina deve ser tida por definida (76). O que se verifica ainda mais manifestamente quando, reunidos em Concílio Ecuménico, são doutores e juízes da fé e dos costumes para toda a Igreja, devendo-se aderir com fé às suas definições (77).

Mas esta infalibilidade com que o divino Redentor quis dotar a Sua igreja, na definição de doutrinas de fé ou costumes, estende-se tanto quanto se estende o depósito da divina Revelação, o qual se deve religiosamente guardar e fielmente expor. Desta mesma infalibilidade goza o Romano Pontífice em razão do seu ofício de cabeça do colégio episcopal, sempre que, como supremo pastor dos fiéis cristãos, que deve confirmar na fé os seus irmãos (cfr. Lc. 22,32), define alguma doutrina em matéria de fé ou costumes (78). As suas definições com razão se dizem irreformáveis por si mesmas e não pelo consenso da Igreja, pois foram pronunciadas sob a assistência do Espírito Santo, que lhe foi prometida na pessoa de S. Pedro. Não precisam, por isso, de qualquer alheia aprovação, nem são susceptíveis de apelação a outro juízo. Pois, nesse caso, o Romano Pontífice não fala como pessoa privada, mas expõe ou defende a doutrina da fé católica como mestre supremo da Igreja universal, no qual reside de modo singular o carisma da infalibilidade da mesma Igreja (79). A infalibilidade prometida à Igreja reside também no colégio episcopal, quando este exerce o supremo magistério em união com o sucessor de Pedro. A estas definições nunca pode faltar o assentimento da Igreja, graças à acção do Espírito Santo, que conserva e faz progredir na unidade da fé todo o rebanho de Cristo (80).

Porém, quando o Romano Pontífice, ou o corpo episcopal com ele, define alguma verdade, propõe-na segundo a Revelação, à qual todos se devem conformar. Esta transmite-se integralmente, por escrito ou por tradição, através da legítima sucessão dos Bispos e, antes de mais, graças à solicitude do mesmo Romano Pontífice; e, sob a iluminação do Espírito de verdade, é santamente conservada e fielmente exposta na Igreja (81). Para a investigar como convém e enunciar aptamente, o Romano Pontífice e os Bispos, segundo o próprio ofício e a gravidade do assunto, trabalham diligentemente, recorrendo aos meios adequados (82); não recebem, porém, nenhuma nova revelação pública que pertença ao depósito divino da fé (83).

O ministério episcopal de santificar

26. Revestido da plenitude do sacramento da Ordem, o Bispo é o «administrador da graça do supremo sacerdócio» (84), principalmente na Eucaristia, que ele mesmo oferece ou

providencia para que seja oferecida (85), e pela qual vive e cresce a Igreja. Esta Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis, as quais aderindo aos seus pastores, são elas mesmas chamadas igrejas no Novo Testamento (86). Pois elas são, no local em que se encontram, o novo Povo chamado por Deus, no Espírito Santo e com plena segurança (cfr. 1 Tess. 1, 5). Nelas se congregam os fiéis pela pregação do Evangelho de Cristo e se celebra o mistério da Ceia do Senhor «para que o corpo da inteira fraternidade seja unido por meio da carne e sangue do Senhor» (87) Em qualquer comunidade que participa do altar sob o ministério sagrado do Bispo (88), é manifestado o símbolo do amor e da unidade do Corpo místico, sem o que não pode haver salvação (89). Nestas comunidades, embora muitas vezes pequenas e pobres, ou dispersas, está presente Cristo, por cujo poder se unifica a Igreja una, santa, católica e apostólica (90). Pois «outra coisa não faz a participação no corpo e sangue de Cristo, do que transformar-nos naquilo que recebemos» (91). Toda a legítima celebração da Eucaristia é dirigida pelo Bispo, a quem foi confiado o encargo de oferecer à divina Majestade o culto da religião cristã, e de o regular segundo os preceitos do Senhor e as leis da Igreja, ulteriormente determinadas para a própria diocese, segundo o seu parecer. Deste modo, os Bispos, orando e trabalhando pelo povo, espalham multiforme e abundantemente «plenitude da santidade de Cristo. Pelo ministério da palavra, comunicam a força de Deus, para salvação dos que crêem (cfr. Rom. 1,16) e, por meio dos sacramentos, cuja distribuição regular e frutuosa ordenam com a sua autoridade, santificam os fiéis (92). São eles que regulam a administração do Baptismo, pelo qual é concedida a participação no sacerdócio real de Cristo. São eles os ministros originários da Confirmação, dispensadores das sagradas ordens e reguladores da disciplina penitencial, e com solicitude exortam e instruem o seu povo para que participe com fé e reverência na Liturgia, principalmente no santo sacrifício da missa. Finalmente, devem ajudar com o próprio exemplo aqueles que governam, purificando os próprios costumes de todo o mal e tornando-os bons, quanto lhes for possível com o auxílio do Senhor, para que alcancem, com o povo que lhes é confiado, a vida eterna (93).

O ministério episcopal de reger

27. Os Bispos governam as igrejas particulares que lhes foram confiadas como vigários e legados de Cristo (94), por meio de conselhos, persuasões, exemplos, mas também com autoridade e poder sagrado, que exercem unicamente para edificar o próprio rebanho na verdade e na santidade, lembrados de que aquele que é maior se deve fazer como o menor, e o que preside como aquele que serve (cfr. Luc. 22, 26-27). Este poder que exercem pessoalmente em nome de Cristo, é próprio, ordinário e imediato, embora o seu exercício seja superiormente regulado pela suprema autoridade da Igreja e possa ser circunscrito dentro de certos limites para utilidade da Igreja ou dos fiéis. Por virtude deste poder, têm os Bispos o sagrado direito e o dever, perante o Senhor, de promulgar leis para os seus súbditos, de julgar e de orientar todas as coisas que pertencem à ordenação do culto e do apostolado.

A eles é confiado em plenitude o encargo pastoral, isto é, o cuidado quotidiano e habitual das próprias ovelhas; nem devem ser tidos por vigários dos Romanos Pontífices, uma vez que exercem uma autoridade própria e com toda a verdade são chamados antístites (95) dos povos que governam. O seu poder não é, pois, diminuído pela autoridade suprema e

universal, mas antes, pelo contrário, é por ela assegurado, fortificado e defendido (96), dado que o Espírito Santo conserva indefectivelmente a forma de governo estabelecida por Cristo Nosso Senhor na Igreja.

O Bispo, enviado pelo Pai de família a governar a Sua família, tenha diante dos olhos o exemplo do bom pastor, que veio servir e não ser servido (cfr. Mt. 20,28; Mc. 10,45) e dar a própria vida pelas ovelhas (cfr. Jo. 10,11). Escolhido dentre os homens, e sujeito às fraquezas humanas, pode compadecer-se dos ignorantes e transviados (cfr. Hebr. 5, 1-2). Não se recuse a ouvir os súbditos, de quem cuida como verdadeiros filhos e a quem exorta a que animosamente cooperem consigo. Tendo que prestar contas a Deus pelas suas almas (cfr. Hebr. 13,17), deve, com a oração, a pregação e todas as obras de caridade, ter cuidado tanto deles como daqueles que ainda não pertencem ao único rebanho, os quais ele deve considerar como tendo-lhe sido confiados pelo Senhor. Devendo, como o Apóstolo, dar-se a todos, esteja sempre pronto para a todos evangelizar (cfr. Rom. 1, 14-15) e para exortar os próprios fiéis ao trabalho apostólico e missionário. Por seu lado, os fiéis devem aderir ao seu Bispo, como a Igreja adere a Jesus Cristo, e Jesus Cristo ao Pai, a fim de que todas as coisas conspirem para a unidade (97) e se multipliquem para a glória de Deus (cfr. 2 Cor. 4,15).

***Os Presbíteros e suas relações com Cristo,
com os Bispos, com o presbitério e com o povo Cristão***

28. Por meio dos Seus Apóstolos, Cristo, a quem o Pai santificou e enviou ao mundo (Jo. 10,36), tornou os Bispos, que são sucessores daqueles, participantes da Sua consagração e missão (98): e estes transmitiram legitimamente o múnus do seu ministério em grau diverso e a diversos sujeitos. Assim, o ministério eclesiástico, instituído por Deus, é exercido em ordens diversas por aqueles que desde a antiguidade são chamados Bispos, presbíteros e diáconos (99). Os presbíteros, embora não possuam o fastígio do pontificado e dependam dos Bispos no exercício do próprio poder, estão-lhes, porém, unidos na honra do sacerdócio (100) e, por virtude do sacramento da Ordem (101), são consagrados, à imagem de Cristo, sumo e eterno sacerdote (Hebr. 5, 1-10; 7,24; 9, 11-28), para pregar o Evangelho, apascentar os fiéis e celebrar o culto divino, como verdadeiros sacerdotes do Novo Testamento (102). Participantes, segundo o grau do seu ministério, da função de Cristo mediador único (1 Tim, 2,5), anunciam a todos a palavra de Deus. Mas é no culto, ou celebração eucarística que exercem principalmente o seu múnus sagrado; nela, actuando em nome de Cristo (103) e proclamando o Seu mistério, unem as preces dos fiéis ao sacrifício da cabeça e, no sacrifício da missa, representam e aplicam, até à vinda do Senhor (cfr. 1 Cor. 11,26), o único sacrifício do Novo Testamento, ou seja, Cristo oferecendo-se, uma vez por todas, ao Pai, como hóstia imaculada (cfr. Hebr. 9, 11-28) (104). Exercem ainda, por título eminente, o ministério da reconciliação e o do conforto para com os fiéis arrependidos ou enfermos, e apresentam a Deus Pai as necessidades e preces dos crentes (cfr. Hebr. 5, 1-4). Desempenhando, segundo a medida da autoridade que possuem, o múnus de Cristo pastor e cabeça (105), reúnem a família de Deus em fraternidade animada por um mesmo espírito (106) e, por Cristo e no Espírito Santo, conduzem-na a Deus Pai. No meio do próprio rebanho adoram-no em espírito e verdade (cfr. Jo. 4,24). Trabalham, enfim, pregando e ensinando (1 Tim. 5,17), acreditando no que lêem e meditam na lei do Senhor, ensinando o que crêem e vivendo o que ensinam (107).

Os presbíteros, como esclarecidos cooperadores da ordem episcopal (108) e a sua ajuda e instrumento, chamados para o serviço do Povo de Deus, constituem com o seu Bispo um presbitério (108) com diversas funções. Em cada uma das comunidades de fiéis, tornam de algum modo presente o Bispo, ao qual estão associados com ânimo fiel e generoso e cujos encargos e solicitude assumem, segundo a própria medida, e exercem com cuidado quotidiano. Sob a autoridade do Bispo, santificam e governam a porção do rebanho a si confiada, tornam visível, no lugar em que estão, a Igreja universal e prestam uma grande ajuda para a edificação de todo o corpo de Cristo (cfr. Ef. 4, 12). Sempre atentos ao bem dos filhos de Deus, procurem dar a sua ajuda ao trabalho de toda a diocese, melhor, de toda a Igreja. Por causa desta participação no sacerdócio e na missão, reconheçam os presbíteros o Bispo verdadeiramente como pai, e obedeçam-lhe com reverência. O Bispo, por seu lado, considere os sacerdotes, seus colaboradores, como filhos e amigos, à imitação de Cristo que já não chama aos seus discípulos servos mas amigos (cfr. Jo. 15,15). Deste modo, todos os sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos, estão associados ao corpo episcopal em razão da Ordem e do ministério, e, segundo a própria vocação e graça, contribuem para o bem de toda a Igreja.

Em virtude da comum sagrada ordenação e missão, todos os presbíteros estão entre si ligados em íntima fraternidade, que espontânea e livremente se deve manifestar no auxílio mútuo, tanto espiritual como material, pastoral ou pessoal, em reuniões e na comunhão de vida, de trabalho e de caridade.

Velem, como pais em Cristo, pelos fiéis que espiritualmente geraram pelo Baptismo e pela doutrinação (cfr. 1 Cor. 4,15; 1 Ped. 1,23). Fazendo-se, de coração, os modelos do rebanho (1 Ped. 5,3), de tal modo dirijam e sirvam a sua comunidade local que esta possa dignamente ser chamada com aquele nome com que se honra o único Povo de Deus todo inteiro, a saber, a Igreja de Deus (cfr. 1 Cor. 1,2; 2 Cor. 1,1; etc. etc.). No seu trato e solicitude de cada dia, não se esqueçam de apresentar aos fiéis e infiéis, aos católicos e não-católicos, a imagem do autêntico ministério sacerdotal e pastoral, de dar a todos testemunho de verdade e de vida, e de procurar também, como bons pastores (cfr. Luc. 15, 4-7), aqueles que, baptizados embora na Igreja católica, abandonaram os sacramentos ou até mesmo a fé.

Dado que o género humano caminha hoje cada vez mais para a unidade política, económica e social, tanto mais necessário é que os sacerdotes em conjunto e sob a direcção dos Bispos e do Sumo Pontífice, evitem todo o motivo de divisão, para que a humanidade toda seja conduzida à unidade da família de Deus.

Os diáconos

29. Em grau inferior da hierarquia estão os diáconos, aos quais foram impostas as mãos «não em ordem ao sacerdócio mas ao ministério» (109). Pois que, fortalecidos com a graça sacramental, servem o Povo de Deus em união com o Bispo e o seu presbitério, no ministério da Liturgia, da palavra e da caridade. É próprio do diácono, segundo for cometido pela competente autoridade, administrar solenemente o Baptismo, guardar e distribuir a Eucaristia, assistir e abençoar o Matrimónio em nome da Igreja, levar o viático aos moribundos, ler aos fiéis a Sagrada Escritura, instruir e exortar o povo, presidir ao culto e à oração dos fiéis, administrar os sacramentais, dirigir os ritos do funeral e da sepultura.

Consagrados aos ofícios da caridade e da administração, lembrem-se os diáconos da recomendação de S. Policarpo: «misericordiosos, diligentes, caminhando na verdade do Senhor, que se fez servo de todos» (110).

Como porém, estes ofícios, muito necessários para a vida da Igreja na disciplina actual da Igreja latina, dificilmente podem ser exercidos em muitas regiões, o diaconado poderá ser, para o futuro, restaurado como grau próprio e permanente da Hierarquia. As diversas Conferências episcopais territoriais competentes cabe decidir, com a aprovação do Sumo Pontífice, se e onde é oportuno instituir tais diáconos para a cura das almas. Com o consentimento do Romano Pontífice, poderá este diaconado ser conferido a homens de idade madura, mesmo casados, e a jovens idóneos; em relação a estes últimos, porém, permanece em vigor a lei do celibato.

ANEXO III

Declaration On The Question Of Admission Of Women To The Ministerial Priesthood

Inter Insigniores

October 15, 1976

Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith

Introduction

The Role Of Women In Modern Society And The Church

Among the characteristics that mark our present age, Pope John XXIII indicated, in his Encyclical "Pacem in Terris" of 11 April 1963, "the part that women are now taking in public life . . . This is a development that is perhaps of swifter growth among Christian nations, but it is also happening extensively, if more slowly, among nations that are heirs to different traditions and imbued with a different culture".¹ Along the same lines, the Second Vatican Council, enumerating in its Pastoral Constitution "Gaudium et Spes" the forms of discrimination touching upon the basic rights of the person which must be overcome and eliminated as being contrary to God's plan, gives first place to discrimination based upon sex.² The resulting equality will secure the building up of a world that is not leveled out and uniform but harmonious and unified, if men and women contribute to it their own resources and dynamism, as Pope Paul VI recently stated.³

In the life of the Church herself, as history shows us, women have played a decisive role and accomplished tasks of outstanding value. One has only to think of the foundresses of the great religious families, such as Saint Clare and Saint Teresa of Avila. The latter, moreover, and Saint Catherine of Siena, have left writings so rich in spiritual doctrine that Pope Paul VI has included them among the Doctors of the Church. Nor could one forget the great number of women who have consecrated themselves to the Lord for the exercise of charity or for the missions, and the Christian wives who have had a profound influence on their families, particularly for the passing on of the faith to their children.

But our age gives rise to increased demands: "Since in our time women have an ever more active share in the whole life of society, it is very important that they participate more widely also in the various sectors of the Church's apostolate".⁴ This charge of the Second Vatican Council has already set in motion the whole process of change now taking place: these various experiences of course need to come to maturity. But as Pope Paul VI also remarked,⁵ a very large number of Christian communities are already benefiting from the apostolic commitment of women. Some of these women are called to take part in councils

set up for pastoral reflection, at the diocesan or parish level; and the Apostolic See has brought women into some of its working bodies.

For some years now various Christian communities stemming from the sixteenth-century Reformation or of later origin have been admitting women to the pastoral office on a par with men. This initiative has led to petitions and writings by members of these communities and similar groups, directed towards making this admission a general thing; it has also led to contrary reactions. This therefore constitutes an ecumenical problem, and the Catholic Church must make her thinking known on it, all the more because in various sectors of opinion the question has been asked whether she too could not modify her discipline and admit women to priestly ordination. A number of Catholic theologians have even posed this question publicly, evoking studies not only in the sphere of exegesis, patrology and Church history but also in the field of the history of institutions and customs, of sociology and of psychology. The various arguments capable of clarifying this important problem have been submitted to a critical examination. As we are dealing with a debate which classical theology scarcely touched upon, the current argumentation runs the risk of neglecting essential elements.

For these reasons, in execution of a mandate received from the Holy Father and echoing the declaration which he himself made in his letter of 30 November 1975,⁶ the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith judges it necessary to recall that the Church, in fidelity to the example of the Lord, does not consider herself authorized to admit women to priestly ordination. The Sacred Congregation deems it opportune at the present juncture to explain this position of the Church. It is a position which will perhaps cause pain but whose positive value will become apparent in the long run, since it can be of help in deepening understanding of the respective roles of men and of women.

1. The Church's Constant Tradition

The Catholic Church has never felt that priestly or episcopal ordination can be validly conferred on women. A few heretical sects in the first centuries, especially Gnostic ones, entrusted the exercise of the priestly ministry to women: This innovation was immediately noted and condemned by the Fathers, who considered it as unacceptable in the Church.⁷ It is true that in the writings of the Fathers, one will find the undeniable influence of prejudices unfavourable to woman, but nevertheless, it should be noted that these prejudices had hardly any influences on their pastoral activity, and still less on their spiritual direction. But over and above these considerations inspired by the spirit of the times, one finds expressed -- especially in the canonical documents of the Antiochan and Egyptian traditions -- this essential reason, namely, that by calling only men to the priestly Order and ministry in its true sense, the Church intends to remain faithful to the type of ordained ministry willed by the Lord Jesus Christ and carefully maintained by the Apostles.⁸

The same conviction animates medieval theology⁹, even if the Scholastic doctors, in their desire to clarify by reason the data of faith, often present arguments on this point that modern thought would have difficulty in admitting, or would even rightly reject. Since that

period and up till our own time, it can be said that the question has not been raised again for the practice has enjoyed peaceful and universal acceptance.

The Church's tradition in the matter has thus been so firm in the course of the centuries that the Magisterium has not felt the need to intervene in order to formulate a principle which was not attacked, or to defend a law which was not challenged. But each time that this tradition had the occasion to manifest itself, it witnessed to the Church's desire to conform to the model left her by the Lord.

The same tradition has been faithfully safeguarded by the Churches of the East. Their unanimity on this point is all the more remarkable since in many other questions their discipline admits of a great diversity. At present time these same Churches refuse to associate themselves with requests directed towards securing the accession of women to priestly ordination.

2. The Attitude of Christ.

Jesus Christ did not call any women to become part of the Twelve. If he acted in this way, it was not in order to conform to the customs of his time, for his attitude towards women was quite different from that of his milieu, and he deliberately and courageously broke with it.

For example, to the great astonishment of his own disciples Jesus converses publicly with the Samaritan woman (Jn 4:27); he takes no notice of the state of legal impurity of the woman who had suffered from hemorrhages (Mt 9:20); he allows a sinful woman to approach him in the house of Simon the Pharisee (Lk 7:37); and by pardoning the woman taken in adultery, he means to show that one must not be more severe towards the fault of a woman than towards that of a man (Jn 8:11). He does not hesitate to depart from the Mosaic Law in order to affirm the equality of the rights and duties of men and women with regard to the marriage bond (Mk 10:2; Mt 19:3).

In his itinerant ministry Jesus was accompanied not only by the Twelve but also by a group of women (Lk 8:2). Contrary to the Jewish mentality, which did not accord great value to the testimony of women, as Jewish law attests, it was nevertheless women who were the first to have the privilege of seeing the risen Lord, and it was they who were charged by Jesus to take the first paschal message to the Apostles themselves (Mt 28:7 ; Lk 24:9 ; Jn 20:11), in order to prepare the latter to become the official witnesses to the Resurrection.

It is true that these facts do not make the matter immediately obvious. This is no surprise, for the questions that the Word of God brings before us go beyond the obvious. In order to reach the ultimate meaning of the mission of Jesus and the ultimate meaning of Scripture, a purely historical exegesis of the texts cannot suffice. But it must be recognised that we have here a number of convergent indications that make all the more remarkable that Jesus did not entrust the apostolic charge¹⁰ to women. Even his Mother, who was so closely associated with the mystery of her Son, and whose incomparable role is emphasized by the Gospels of Luke and John, was not invested with the apostolic ministry. This fact was to lead the Fathers to present her as an example of Christ's will in this domain; as Pope

Innocent III repeated later, at the beginning of the thirteenth century, 'Although the Blessed Virgin Mary surpassed in dignity and in excellence all the Apostles, nevertheless it was not to her but to them that the Lord entrusted the Keys of the Kingdom of Heaven.'¹¹

3. The Practice of the Apostles.

The apostolic community remained faithful to the attitude of Jesus towards women. Although Mary occupied a privileged place in the little circle of those gathered in the Upper Room after the Lord's Ascension (Acts 1:14), it was not she who was called to enter the College of the Twelve at the time of the election that resulted in the choice of Mathias: those who were put forward were two disciples whom the Gospels do not even mention.

On the day of Pentecost, the Holy Spirit filled them all, men and women (Acts 2:1, 1:14), yet the proclamation of the fulfillment of the prophecies in Jesus was made only by 'Peter and the Eleven' (Acts 2:14).

When they and Paul went beyond the confines of the Jewish world, the preaching of the Gospel and the Christian life in the Greco-Roman civilisation impelled them to break with Mosaic practices, sometimes regretfully. They could therefore have envisaged conferring ordination on women, if they had not been convinced of their duty of fidelity to the Lord on this point. In fact the Greeks did not share the ideas of the Jews: although their philosophers taught the inferiority of women, historians nevertheless emphasize the existence of a certain movement for the advancement of women during the Imperial period. In fact we know from the book of Acts and from the letter of St. Paul, that certain women worked with the Apostle for the Gospel (Rm 16:3-12; Phil 4:3). Saint Paul lists their names with gratitude in the final salutations of the Letters. Some of them often exercised an important influence on conversions: Priscilla, Lydia and others; especially Priscilla, who took it on herself to complete the instruction of Apollos (Acts 18:26); Phoebe, in the service of the Church of Cenchreae (Rm 16:1). All these facts manifest within the Apostolic Church a considerable evolution vis-a-vis the customs of Judaism. Nevertheless at no time was there a question of conferring ordination on these women.

In the Pauline letters, exegetes of authority have noted a difference between two formulas used by the Apostle: he writes indiscriminately 'My fellow workers' (Rom. 16:3; Phil 4:2-3) when referring to men and women helping him in his apostolate in one way or another; but he reserves the title of 'God's fellow workers' (1 Cor. 3-9; 1 Thess 3:2) to Apollos, Timothy and himself, thus designated because they are directly set apart for the apostolic ministry and the preaching of the Word of God. In spite of the so important role played by women on the day of the Resurrection, their collaboration was not extended by St. Paul to the official and public proclamation of the message, since this proclamation belongs exclusively to the apostolic mission.

4. Permanent Value of the Attitude of Jesus and the Apostles.

Could the Church today depart from this attitude of Jesus and the Apostles, which has been considered as normative by the whole of tradition up to our own day? Various arguments

have been put forward in favour of a positive reply to this question, and these must now be examined.

It has been claimed in particular that the attitude of Jesus and the Apostles is explained by the influence of their milieu and their times. It is said that, if Jesus did not entrust to women and not even to his Mother a ministry assimilating them to the Twelve, this was because historical circumstances did not permit him to do so. No one however has ever proved- and it is clearly impossible to prove- that this attitude is inspired only by social and cultural reasons. As we have seen, and examination of the Gospels shows on the contrary that Jesus broke with the prejudices of his time, by widely contravening the discriminations practiced with regard to women. One therefore cannot maintain that, by not calling women to enter the group of the Apostles, Jesus was simply letting himself be guided by reasons of expediency. For all the more reason, social and cultural conditioning did not hold back the Apostles working in the Greek milieu, where the same forms of discrimination did not exist.

Another objection is based upon the transitory character that one claims to see today in some of the prescriptions of Saint Paul concerning women, and upon the difficulties that some aspects of his teaching raise in this regard. But it must be noted that these ordinances, probably inspired by the customs of the period, concern scarcely more than disciplinary practices of minor importance, such as the obligation imposed upon women to wear a veil on their head (1 Cor 11:2-16); such requirements no longer have a normative value. However, the Apostle's forbidding of women to speak in the assemblies (1 Cor 14:34-35; 1 Ti, 2:12) is of a different nature, and exegetes define its meaning in this way: Paul in no way opposes the right, which he elsewhere recognises as possessed by women, to prophesy in the assembly (1 Cor 11:15); the prohibition solely concerns the official function of teaching in the Christian assembly. For Saint Paul this prescription is bound up with the divine plan of creation (1 Cor 11:7; Gen 2:18-24): it would be difficult to see in it the expression of a cultural fact. Nor should it be forgotten that we owe to Saint Paul one of the most vigorous texts in the New Testament on the fundamental equality of men and women, as children of God in Christ (Gal 3:28). Therefore there is no reason for accusing him of prejudices against women, when we note the trust that he shows towards them and the collaboration that he asks of them in his apostolate.

But over and above these objections taken from the history of apostolic times, those who support the legitimacy of change in the matter turn to the Church's practice in her sacramental discipline. It has been noted, in our day especially, to what extent the Church is conscious of possessing a certain power over the sacraments, even though they were instituted by Christ. She has used this power down the centuries in order to determine their signs and the conditions of their administration: recent decisions of Popes Pius XII and Paul VI are proof of this.¹² However, it must be emphasized that this power, which is a real one, has definite limits. As Pope Pius XII recalled: 'The Church has no power over the substance of the sacraments, that is to say, over what Christ the Lord, as the sources of Revelation bear witness, determined should be maintained in the sacramental sign.'¹³ This was already the teaching of the council of Trent, which declared: 'In the Church there has always existed this power, that in the administration of the sacraments, provided that their substance remains unaltered, she can lay down or modify what she considers more fitting

either for the benefit of those who receive them or for respect towards those same sacraments, according to varying circumstances, times or places.¹⁴

Moreover, it must not be forgotten that the sacramental signs are not conventional ones. Not only is it true that, in many respects, they are natural signs because they respond to the deep symbolism of actions and things, but they are more than this: they are principally meant to link the person of every period to the supreme Event of the history of salvation, in order to enable that person to understand, through all the Bible's wealth of pedagogy and symbolism, what grace they signify and produce. For example, the sacrament of the Eucharist is not only a fraternal meal, but at the same time a memorial which makes present and actual Christ's sacrifice and his offering by the Church. Again the priestly ministry is not just a pastoral service; it ensures the continuity of the functions entrusted by Christ to the Apostles and the continuity of the powers related to those functions. Adaptations to civilizations and times therefore cannot abolish on essential points, the sacramental reference to constitutive events of Christianity and to Christ himself.

In the final analysis it is the Church through the voice of the Magisterium, that, in these various domains, decides what can change and what must remain immutable. When she judges she cannot accept certain changes, it is because she knows she is bound by Christ's manner of acting. Her attitude, despite appearances, is therefore not one of archaism but of fidelity: it can be truly understood only in this light. The Church makes pronouncements in virtue of the Lord's promise and the presence of the Holy Spirit, in order to proclaim better the mystery of Christ and to safeguard and manifest the whole of its rich content.

The practice of the Church therefore has a normative character: in the fact of conferring priestly ordination only on men, it is a question of unbroken tradition throughout the history of the Church, universal in the East and in the West, and alert to repress abuses immediately. This norm, based on Christ's example, has been and is still observed because it is considered to conform to God's plan for his Church.

5. The Ministerial Priesthood in the Light of The Mystery of Christ.

Having recalled the Church's norm and the basis thereof, it seems useful and opportune to illustrate this norm by showing the profound fittingness that theological reflection discovers between the proper nature of the sacrament of Order, with its specific reference to the mystery of Christ, and the fact that only men have been called to receive priestly ordination. It is not a question here of bringing forward a demonstrative argument, but of clarifying this teaching by the analogy of faith.

The Church's constant teaching, repeated and clarified by the Second Vatican Council and again recalled by the 1971 Synod of Bishops and by the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith in its Declaration of 24th. June 1973, declares that the bishop or the priest in the exercise of his ministry, does not act in his own name, in persona propria: he represents Christ, who acts through him: "the priest truly acts in the place of Christ", as St. Cyprian already wrote in the third century.¹⁵ It is this ability to represent Christ that St. Paul considered as characteristic of his apostolic function (2 Cor. 5:20; Gal. 4:14). The supreme expression of this representation is found in the altogether special form it assumes in the

celebration of the Eucharist, which is the source and centre of the Church's unity, the sacrificial meal in which the People of God are associated in the sacrifice of Christ: the priest, who alone has the power to perform it, then acts not only through the effective power conferred on him by Christ, but in persona Christi,¹⁶ taking the role of Christ, to the point of being his very image, when he pronounces the words of consecration.¹⁷

The Christian priesthood is therefore of a sacramental nature: the priest is a sign, the supernatural effectiveness of which comes from the ordination received, but a sign that must be perceptible¹⁸ and which the faithful must be able to recognise with ease. The whole sacramental economy is in fact based upon natural signs, on symbols imprinted on the human psychology: 'Sacramental signs,' says St. Thomas, 'represent what they signify by natural resemblance.'¹⁹ The same natural resemblance is required for persons as for things: when Christ's role in the Eucharist is to be expressed sacramentally, there would not be this 'natural resemblance' which must exist between Christ and his minister if the role of Christ were not taken by a man: in such a case it would be difficult to see in the minister the image of Christ. For Christ himself was and remains a man.

Christ is of course the firstborn of all humanity, of women as well as men: the unity which he re-established after sin is such that there are no more distinctions between Jew and Greek, slave and free, male and female, but all are one in Christ Jesus (Gal.3:28). Nevertheless, the incarnation of the Word took place according to the male sex: this is indeed a question of fact, and this fact, while not implying and alleged natural superiority of man over woman, cannot be disassociated from the economy of salvation: it is indeed in harmony with the entirety of God's plan as God himself has revealed it, and of which the mystery of the Covenant is the nucleus.

For the salvation offered by God to men and women, the union with him to which they are called - in short, the Covenant- took on, from the Old Testament Prophets onwards, the privileged form of a nuptial mystery: for God the Chosen People is seen as his ardently loved spouse. Both Jewish and Christian tradition has discovered the depth of this intimacy of love by reading and rereading the Song of Songs; the divine Bridegroom will remain faithful even when the Bride betrays his love, when Israel is unfaithful to God (Hos.1-3; Jer.2). When the 'fullness of time'(Gal.4:4) comes, the Word, the Son of God, takes on flesh in order to establish and seal the new and eternal Covenant in his blood, which will be shed for many so that sins may be forgiven. His death will gather together again the scattered children of God; from his pierced side will be born the Church, as Eve was born from Adam's side. At that time there is fully and eternally accomplished the nuptial mystery proclaimed and hymned in the Old Testament: Christ is the Bridegroom; the Church his Bride, whom he loves because he has gained her by his blood and made her glorious, holy and without blemish, and henceforth he is inseparable from her. This nuptial theme, which is developed from the Letters of St. Paul onwards (2 Cor.11:2; Eph.5:22-23) to the writings of St. John (especially in Jn.3:29; Rev.19:7,9), is present also in the Synoptic Gospels: the Bridegroom's friends must not fast as long as he is with them (Mk.2:19); the Kingdom of Heaven is like a king who gave a feast for his son's wedding (Mt.22:1-14). It is through this Scriptural language, all interwoven with symbols, and which expresses and affects man and women in their profound identity, that there is revealed to us the mystery of God and Christ, a mystery which of itself is unfathomable.

That is why we can never ignore the fact that Christ is a man. And therefore, unless one is to disregard the importance of this symbolism for the economy of Revelation, it must be admitted that, in actions which demand the character of ordination and in which Christ himself, the author of the Covenant, the Bridegroom, the Head of the Church, is represented, exercising his ministry of salvation- which is in the highest degree the case of the Eucharist- his role (this is the original sense of the word 'persona') must be taken by a man. This does not stem from any personal superiority of the latter in the order of values, but only from a difference of fact on the level of functions and service.

Could one say that, since Christ is now in the heavenly condition, from now on it is a matter of indifference whether he be represented by a man or by a woman, since 'at the resurrection men and women do not marry' (Mat.22:30)? But this text does not mean that the distinction between man and women, insofar as it determines the identity proper to the person, is suppressed in the glorified state; what holds for us also holds for Christ. It is indeed evident that in human beings the difference of sex exercises an important influence, much deeper than, for example, ethnic differences: the latter do not affect the human person as intimately as the difference of sex, which is directly ordained both for the communion of persons and for the generation of human beings. In Biblical Revelation this difference is the effect of God's will from the beginning: 'male and female he created them' (Gen 1:27).

However, it will perhaps be further objected that the priest, especially when he presides at the liturgical and sacramental functions, equally represents the Church: he acts in her name with 'the intention of doing what she does'. In this sense, the theologians of the Middle Ages said that the minister also acts in persona Ecclesiae, that is to say, in the name of the whole Church and in order to represent her. And in fact, leaving aside the question of the participation of the faithful in a liturgical action, it is indeed in the name of the whole Church that the action is celebrated by the priest: he prays in the name of all, and in the Mass he offers the sacrifice of the whole Church. In the new Passover, the Church, under visible signs, immolates Christ through the ministry of the priest.²⁰ And so, it is asserted, since the priest also represents the Church, would it not be possible to think that this representation could be carried out by a woman, according to the symbolism already explained? It is true that the priest represents the Church, which is the Body of Christ. But if he does so, it is precisely because he first represents Christ himself, who is the Head and the Shepherd of the Church. The Second Vatican Council²¹ used this phrase to make more precise and complete the expression 'in persona Christi'. It is in this quality that the priest presides over the Christian assembly and celebrates the Eucharistic sacrifice 'in which the whole Church offers and is herself wholly offered'.²²

If one does justice to these reflections, one will better understand how well-founded is the basis of the Church's practice; and will conclude that the controversies raised in our days over the ordination of women are for all Christians a pressing invitation to meditate on the mystery of the Church, to study in greater detail the meaning of the episcopate and the priesthood, and to rediscover the real and pre-eminent place of the priest in the community of the baptized, of which he indeed forms part but from which he is distinguished because, in the actions that call for the character of ordination, for the community he is - with all the effectiveness proper to the sacraments- the image and symbol of Christ himself who calls, forgives, and accomplishes the sacrifice of the Covenant.

6. The Ministerial Priesthood Illustrated by The Mystery of the Church.

It is opportune to recall that problems of sacramental theology, especially when they concern the ministerial priesthood, as is the case here, cannot be solved except in the light of Revelation. The human sciences, however valuable their contribution in their own domain, cannot suffice here, for they cannot grasp the realities of faith: the properly supernatural content of these realities is beyond their competence.

Thus one must note the extent to which the Church is a society different from other societies, original in her nature and in her structures. The pastoral charge in the Church is normally linked to the sacrament of Order; it is not a simple government, comparable to the modes of authority found in the States. It is not granted by people's spontaneous choice: even when it involves designation through election, it is the laying on of hands and the prayer of the successors of the Apostles which guarantee God's choice; and it is the Holy Spirit, given by ordination, who grants participation in the ruling power of the Supreme Pastor, Christ (Acts 20:28). It is a charge of service and love: 'If you love me, feed my sheep' (Jn.21:15-17).

For this reason one cannot see how it is possible to propose the admission of women to the priesthood in virtue of the equality of rights of the human person, an equality which holds good also for Christians. To this end, use is sometimes made of the text quoted above, from the Letter to the Galatians (3:28), which says that in Christ there is no longer any distinction between men and women. But this passage does not concern ministries: it only affirms the universal calling to divine filiation, which is the same for all. Moreover, and above all, to consider the ministerial priesthood as a human right would be to misjudge its nature completely: baptism does not confer any personal title to public ministry within the Church. The priesthood is not conferred for the honour or advantage of the recipient, but for the service of God and the Church; it is the object of a specific and totally gratuitous vocation: 'You did not choose me, no, I chose you; and I commissioned you...' (Jn.15:16; Heb.5:4).

It is sometimes said and written in books and periodicals that some women feel that they have a vocation to the priesthood. Such an attraction however noble and understandable, still does not suffice for a genuine vocation. In fact a vocation cannot be reduced to a mere personal attraction, which can remain purely subjective. Since the priesthood is a particular ministry of which the Church has received the charge and the control, authentication by the Church is indispensable here and is a constitutive part of the vocation: Christ chose 'those he wanted' (Mk.3:13). On the other hand, there is a universal vocation of all the baptized to the exercise of the royal priesthood by offering their lives to God and by giving witness for his praise.

Women who express a desire for the ministerial priesthood are doubtless motivated by the desire to serve Christ and the Church. And it is not surprising that, at a time when they are becoming more aware of the discriminations to which they have been subjected, they should desire the ministerial priesthood itself. But it must not be forgotten that the priesthood does not form part of the rights of the individual, but stems from the economy of the mystery of Christ and the Church. The priestly office cannot become the goal of social

advancement: no merely human progress of society or of the individual can of itself give access to it: it is of another order.

It therefore remains for us to meditate more deeply on the nature of the real equality of the baptized which is one of the great affirmations of Christianity; equality is in no way identity, for the Church is a differentiated body, in which each individual has his or her role. The roles are distinct, and must not be confused; they do not favour the superiority of some vis-a-vis the others, nor do they provide an excuse for jealousy; the only better gift, which can and must be desired, is love (1 Cor. 12-13). The greatest in the Kingdom of Heaven are not the ministers but the saints.

The Church desires that Christian women should become more fully aware of the greatness of their mission; today their role is of capital importance, both for the renewal and humanization of society and for the rediscovery of believers of the true face of the Church.

His Holiness Pope Paul VI, during the audience granted to the undersigned Prefect of the Sacred Congregation on 15 October 1976, approved this Declaration, confirmed it and ordered its publication.

Given in Rome, at the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, on 15 October 1976, the feast of Saint Theresa of Avila.

Franjo Cardinal Seper
Prefect

Endnotes

1. AAS 55 (1963), pp. 267-268.
2. Cf. Second Vatican Council, Pastoral Constitution "Gaudium et Spes," 29 (7 December 1965): AAS 58 (1966), pp. 1048-1049.
3. Cf. Pope Paul VI, Address to the members of the Study Commission on the Role of Women in Society and in the Church and to the members of the Committee for International Women's Year, 18 April 1975; AAS 67 (1975), p. 265.
4. Second Vatican Council, Decree "Apostolicam Actuositatem," 9 (18 November 1965) AAS 58 (1966), p. 846.
5. Cf. Pope Paul VI, Address to the members of the Study Commission on the Role of Women in Society and in the Church and to the members of the Committee for International Women's Year, 18 April 1975: AAS 67 (1975), p. 266.
6. Cf. AAS 68 (1976), pp. 599-600; cf. *ibid*, pp. 600-601.
7. Saint Irenaeus, "Adversus Haereses," 1, 13, 2: PG 7 580-581; ed Harvey, I, 114-122; Tertullian, "De Praescrip. Haeretic." 41, 5: CCL 1, p 221; Firmilian of Caesarea, in Saint Cyprian, "Epist.," 75: CSEL 3, pp. 817-818; Origen, "Fragmentum in 1 Cor." 74, in "Journal of Theological Studies" 10(1909), pp. 41-42; Saint

Epiphanius, "Panarion" 49, 2-3; 78, 23; 79, 2-4; vol. 2, GCS 31, pp. 243-244; vol. 3, GCS 37, pp. 473, 477-479.

8. "Didascalia Apostolorum," ch. 15, ed. R. H. Connolly, pp. 133 and 142; "Constitutiones Apostolicae," bk. 3, ch. 6, nos. 1-2; ch. 9 3-4: ed. F. H. Funk, pp. 191, 201; Saint John Chrysostom, "De Sacerdotio" 2, 2: PG 48, 633.

9. Saint Bonaventure, "In IV Sent.," Dist. 25, art. 2, q. 1 ed. Quaracchi vol. 4, 649; Richard of Middleton, "In IV Sent.," Dist. 25 art. 4, n. 1, ed. Venice, 1499, f 177r; John Duns Scotus, "In IV Sent., Dist. 25: Opus Oxoniense," ed. Vives, vol. 19, p. 140; "Reportata Parisiensia," vol. 24, pp. 369-371; Durandus of Saint Pourcain, "In IV Sent.," Dist. 25, q. 2, ed. Venice, 1571, f 364V.

10. Some who also wished to explain this fact by a symbolic intention of Jesus: the Twelve were to represent the ancestors of the twelve tribes of Israel (cf. Mt 19:28; Lk 22:30). But in these texts it is only a question of their participation in the eschatological judgment. The essential meaning of the choice of the Twelve should rather be sought in the totality of their mission (cf. Mk 3: 14): they are to represent Jesus to the people and carry on his work.

11. Pope Innocent III, "Epist." (11 December 1210 to the Bishops of Palencia and Burgos, included in "Corpus Iuris, Decret. Lib. 5," tit. 38 "De Paenit.," ch. 10 "Nova:" ed. A. Friedberg, vol. 2, col. 886-887; cf. "Glossa in Decretal. Lib. 1," tit. 33, ch. 12 "Dilecta, vo Iurisdictioni." Cf. Saint Thomas, "Summa Theologiae," III, q. 27, a. 5 ad 3; Pseudo-Albert the Great, "Mariale," quaest. 42, ed. Borgnet 37, 81.

12. Pope Pius XII, Apostolic Constitution "Sacramentum Ordinis" 30 November 1947: AAS 40 (1948), pp. 5-7; Pope Paul VI, Apostolic Constitution "Divinae Consortium Naturae," 15 August 1971: AAS 63 (1971), pp. 657-664; Apostolic Constitution "Sacram Unctionem," 30 November 1972: AAS 65 (1973), pp. 5-9.

13. Pope Pius XII, Apostolic Constitution "Sacramentum Ordinis: loc. cit.," p. 5.

14. Session 21, chap. 2: Denzinger-Schonmetzer, "Enchiridion Symbolorum" 1728.

15. Saint Cyprian, "Epist." 63, 14: PL 4, 397 B; ed. Hartel, vol. 3, p. 713.

16. Second Vatican Council, Constitution "Sacrosanctum Concilium," 33 (4 December 1963): ". . .by the priest who presides over the assembly in the person of Christ. . ."; Dogmatic Constitution "Lumen Gentium," 10 (21 November 1964): "The ministerial priest, by the sacred power he enjoys, moulds and rules the priestly people. Acting in the person of Christ, he brings about the Eucharistic Sacrifice, and offers it to God in the name of all the people. . . " 28: "By the powers of the sacrament of Order, and in the image of Christ the eternal High Priest. . . they exercise this sacred function of Christ above all in the Eucharistic liturgy or synaxis. There, acting in the person of Christ . . . " Decree "Presbyterorum Ordinis," 2 (7 December 1965): "...priests by the anointing of the Holy Spirit, are marked with a special character and are so configured to Christ the Priest that they can act in the person of Christ the Head"; 13: "As ministers of sacred realities, especially in the Sacrifice of the Mass, priests represent the person of Christ in a special way"; cf. 1971 Synod of Bishops, "De Sacerdotio Ministeriali" I, 4; Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, "Declaratio circa catholicam doctrinam de Ecclesia," 6 (24 June 1973).

17. Saint Thomas, "Summa Theologiae," III, q. 83, art. I, ad 3: "It is to be said that [just as the celebration of this sacrament is the representative image of Christ's Cross: *ibid.* ad 2]. for the same reason the priest also enacts the image of Christ, in whose person and by whose power he pronounces the words of consecration".

18. "For since a sacrament is a sign, there is required in the things that are done in the sacraments not only the 'res' but the signification of the 'res'", recalls Saint Thomas, precisely in order to reject the ordination of women: "In IV Sent.," dist. 25, q. 2 art. 1, quaestiuncula 1a. corp.

19. Saint Thomas, "In IV Sent.," dist. 25 q. 2, quaestiuncula 1a ad 4um.

20. Cf. Council of Trent, Session 22, chap. 1: DS 1741.

21. Second Vatican Council, Dogmatic Constitution "Lumen Gentium," 28: "Exercising within the limits of their authority the function of Christ as Shepherd and Head"; Decree "Presbyterorum Ordinis," 2: "that they can act in the person of Christ the Head"; 6: "the office of Christ the Head and the Shepherd". Cf. Pope Pius XII, Encyclical Letter "Mediator Dei:" "the minister of the altar represents the person of Christ as the Head, offering in the name of all his members": AAS 39 (1947), p. 556; 1971 Synod of Bishops, "De Sacerdotio Ministeriali," I, 4: "[The priestly ministry]...makes Christ, the Head of the community, present. . .".

22. Pope Paul VI, Encyclical Letter "Mysterium Fidei," 3 September 1965: AAS 57 (1965), p. 761.

ANEXO IV

LETTERE DEL SANTO PADRE PAOLO VI AL DOTT. FREDERICK DONALD COGGAN, ARCIVESCOVO DI CANTERBURY

30 novembre 1975

*A Sua Grazia il Rev.mo Dott. Frederick Donald Coggan
Arcivescovo di Canterbury*

Scriviamo una lettera alla vostra lettera del 9 luglio scorso. Abbiamo avuto occasione molte volte di esprimere al vostro venerato predecessore, e più tardi a voi stesso, la nostra gratitudine a Dio e la nostra soddisfazione di fronte alla crescita della comprensione tra la Chiesa Cattolica e la Comunione Anglicana, ed abbiamo avuto occasione di compiacerci per il devoto lavoro effettuato sia nel dialogo teologico e nella riflessione, sia nella collaborazione cristiana che incoraggia e testimonia questa crescita.

È perciò in questa disposizione di fiducia e di franchezza che prendiamo atto della vostra illustrazione del problema nato dagli sviluppi avuti in seno alla Comunione Anglicana dalla questione dell'ordinazione sacerdotale delle donne.

Vostra Grazia è naturalmente ben al corrente della posizione della Chiesa Cattolica su questa materia. Essa sostiene che non è ammissibile ordinare donne al sacerdozio, per ragioni veramente fondamentali. Queste ragioni comprendono: l'esempio, registrato nelle Sacre Scritture, di Cristo che scelse i suoi Apostoli soltanto fra gli uomini; la pratica costante della Chiesa, che ha imitato Cristo nello scegliere soltanto degli uomini; e il suo vivente magistero che ha coerentemente stabilito che l'esclusione delle donne dal sacerdozio è in armonia con il piano di Dio per la sua Chiesa.

La commissione congiunta tra la Comunione Anglicana e la Chiesa Cattolica, che è stata operante sin dal 1966, ha il compito di presentare a tempo debito un rapporto finale. Nei dobbiamo con rincrescimento riconoscere che il nuovo corso preso dalla Comunione Anglicana nell'ammettere le donne al sacerdozio ministeriale non può mancare di introdurre in questo dialogo un elemento di grave difficoltà del quale tutti coloro che sono coinvolti nel dialogo dovranno seriamente tener conto.

Gli ostacoli non distruggono il mutuo impegno nella ricerca della riconciliazione. Apprendiamo con soddisfazione che sull'argomento c'è stato un primo colloquio informale tra rappresentanti anglicani e rappresentanti del nostro Segretariato per l'Unione dei Cristiani, durante il quale si è convenuto sulla fondamentale importanza teologica della questione. Ci auguriamo che questo inizio possa guidare a un futuro parere comune e alla crescita della comprensione reciproca.

Ancora una volta vi auguriamo fraternamente ogni bene in Cristo Nostro Signore.

23 marzo 1976

Nella ricorrenza del decimo anniversario della visita a Roma del vostro venerato predecessore, vi scriviamo per dirvi che condividiamo con tutto il cuore, la gratitudine e la speranza che, nel ricordare quella storica occasione, voi esprimete nella lettera consegnataci recentemente dal Vescovo John Howe.

È consolante sapere che le decisioni prese, il dialogo avviato dieci anni or sono, si sono sviluppati e diffusi in molti luoghi, e che un nuovo spirito di reciproca stima e fiducia pervade sempre più le nostre relazioni.

In tale spirito di franchezza e di fiducia voi accennate nella vostra lettera di saluti a un problema che recentemente si è molto dilatato: la possibilità, che sembra molto fondata in diversi luoghi, che le Chiese Anglicane procedano all'ammissione delle donne all'ordinazione sacerdotale. Abbiamo avuto già uno scambio di lettere su questo argomento, ed abbiamo avuto modo di esprimere la convinzione cattolica in modo ancor più esauriente al Vescovo John Howe quando egli è venuto a portarci i vostri saluti. Il nostro affetto per la Comunione Anglicana è stato grande per tanti anni, ed abbiamo sempre nutrito e spesso manifestato l'ardente speranza che lo Spirito Santo ci conducesse, nell'amore e nell'obbedienza alla volontà di Dio, lungo il cammino della riconciliazione. Questa deve essere la misura della tristezza che proviamo nell'imbatterci in questo nuovo ostacolo, in questa minaccia su quel cammino.

Ma il venir meno della virtù della speranza significa non corrispondere all'opera dello Spirito Santo. Con tutta la forza dell'amore che ci muove, noi preghiamo che in questo tempo critico lo Spirito di Dio effonda abbondantemente la sua luce su tutti noi, e che la sua mano ci guidi sulla via della riconciliazione secondo la sua volontà.

Inoltre, sinceramente apprezziamo il fatto che voi ci abbiate espresso il desiderio di incontrarvi con noi, e vi assicuriamo che da parte nostra desideriamo tale incontro come una grande benedizione e come un ulteriore modo per promuovere quella completa unità voluta da Cristo per la sua Chiesa.

ANEXO V

Somos Iglesia - Un Reino de Sacerdotes

*Elizabeth Schüssler Fiorenza,
Ottawa, 22 julio 2005*

La sabiduría construyó su casa,
levantó sus siete columnas...
ya había puesto su mesa.
Ordenó pregonar por medio de sus sirvientes,
desde las alturas de la ciudad alta...
"¡Vengan a comer mi pan y a beber mi vino que he preparado!"
"¡Dejen a un lado su locura y vivirán, anden por los caminos de la verdad!"
(Proverbios 9:1-3.5-6)

Nos hayamos reunidos este fin de semana porque hemos escuchado la llamada de la Sabiduría Divina y hemos sido enviadas(os) como hombres/mujeres ministros(as) para proclamar su invitación. Nos hemos reunidos aquí para celebrar nuestra lucha común por una iglesia justa y para renovar nuestra visión de un mundo libre de opresión. Nos hemos reunido como la ekklesia de hombres/mujeres en el discipulado de iguales. Venimos de cerca y lejos para ser iglesia - un reino de sacerdotes - usando la frase de la teóloga mujerista Ada María Isasi Díaz. Hemos venido para celebrar nuestra vocación bautismal y para compartir nuestras experiencias y nuestros dones abigarrados como ministros(as) de la Sabiduría Divina-Espíritu. Nos hemos reunido para proclamar que: hombres Y mujeres son la imagen de Dios y los representantes de Cristo-Sofía como pastores, sacerdotes, capellanes hospitalarios, ministros de campus, teólogos(as), obispos, maestros, liturgistas, abogados canónicos, presidentes, directores(as), bailarines, consejeros, como celebrantes de la mesa de la Sabiduría Divina. Somos, en las palabras de la Primera Carta de Pedro:

"una raza elegida, un reino de sacerdotes, una nación consagrada, un pueblo que Dios hizo suyo para proclamar sus maravillas." (paráfrasis de 1-Pedro 2:9-10)

Estas palabras no han sido solamente la Magna Carta de la Reforma Protestante, sino también la luz guiadora del Vaticano II. Ellas afirman la igualdad radical y la dignidad sacerdotal del pueblo de Dios, todos(as) los llamados, ungidos y donados en el bautismo para proclamar las grandes obras de la Sabiduría Divina-Sofía alrededor del mundo.

El reconocimiento de las hombres/mujeres como ciudadanos eclesiásticos plenos con todos sus derechos y responsabilidades es central para esta visión de un reino de sacerdotes, una iglesia democrática radical. Demanda una nueva articulación teológica y una nueva identidad propia del ministerio y de la iglesia. Requiere una articulación feminista de identidad católica, no como uniformidad, pero como una diversidad rica y un talento abigarrado en el poder del Espíritu Divino-Sabiduría. Por la letra "f", feminismo, quiero decir la perspectiva teórica y un movimiento democrático mundial, el cual ha sido inspirado por la convicción de que hombres y mujeres son personas, por ejemplo,

totalmente autorizadas y ciudadanos responsables en la sociedad y en la religión.

Sin embargo, esta visión de una iglesia católica democrática radical, la cual está inspirada en el Vaticano II, parece ser en este punto de tiempo no más que una ilusión. Parece funcionar como un "pastel en el cielo" que mantiene gente progresiva en una iglesia gobernada más bien como el imperio romano que como la ekklesia de Cristo. El clero masculino y la jerarquía de la iglesia romana parecen sufrir de una moralidad en banca rota, como el escándalo y el subsiguiente encubrimiento de abuso sexual por sacerdotes y la prohibición del Vaticano de condones en la crisis del SIDA lo han documentado ampliamente. La jerarquía estadounidense, por ejemplo, ha perdido su último trozo de credibilidad religiosa-moral cuando sus obispos hicieron, en las últimas elecciones, las posiciones de los candidatos en contra del derecho reproductivo de las mujeres el asunto clave de identidad católica cuando al mismo tiempo no mostraron interés por los que están en pena de muerte o los millones de niños que nacen diariamente en pobreza y hambre deshumanizante o los que mueren a causa de bombardeo americano u ocupación.

No es sorprendente que muchos me preguntan: ¿Por qué, como una feminista, te quedas en esa iglesia? ¿Por qué te sigues llamando una teóloga católica? Estas preguntas son desafíos serios, pero en mi punto de vista son mal pensados porque presuponen que la jerarquía es la iglesia y no nosotros, el pueblo de Dios, al que la jerarquía está llamada a servir. Dejar la iglesia en lugar de seguir en la lucha significaría renunciar a nuestro derecho nato y abandonar a nuestro pueblo que también son mujeres y hombres católicos. (De paso, siempre menciono hombres/mujeres como inclusión de los hombres en la audiencia de hombres Y mujeres para pensar otra vez más y preguntar si son incluidos cuando hablo.)

Nos hemos reunido como iglesia - como un reino de sacerdotes - porque todavía tenemos un sueño. Bárbara Harris, la primera mujer obispo episcopalista afro americana escribió un artículo por la ocasión del décimo aniversario de la ordenación de mujeres al sacerdocio el cual fue titulado: "Celebrando el Sueño Todavía a ser Realizado." ¿Qué es este sueño que todavía necesita ser realizado? ¿Es acaso el sueño que hombres/mujeres en la iglesia católica romana pueden finalmente ser llamados Reverendo(a), ponerse el cuello clerical, revestirse con ropas clericales y recibir el privilegio clerical de decir misa y ser pagados por ello? ¿Es este sueño el recibir la marca "indeleble" de la ordenación sacerdotal jerarca la cual los hace esencialmente diferentes de los llamados laicos quienes son convertidos, por la ordenación de unos pocos, en ciudadanos permanentes de segunda clase, no solamente en la iglesia sino también en el cielo? ¿Es el sueño el tener un pedazo del pastel clerical por medio de la ordenación?

¿O es el sueño el de realizar un ministerio e iglesia diferente; el sueño de transformar, como ministros de la Sabiduría Divina la jerarca iglesia romana, en el discipulado de iguales? Ciertamente, este sueño es utópico, se encuentra sin su lugar en la iglesia romana, pero no es un "pastel en el cielo." Al contrario, este sueño ha sido realizado parcialmente por (los) siglos. En los últimos 30 años, más o menos, se ha convertido en una realidad viva en y por el movimiento feminista católico donde y cuando hombres/mujeres han reclamado nuestra llamada al ministerio eclesial y, al igual que la Sabiduría Divina, han preparado la mesa Eucarística y partido el pan en el discipulado de iguales.

Tres movimientos plenos de gracia de un "nuevo ministerio sacerdotal" se han quedado en mi memoria.

En la segunda Conferencia de Ordenación en 1974 yo iba a publicar una llamada de identificación con iglesia "parcial" y una huelga de hambre espiritual en protesta de la Eucaristía con un "hombre celebrante solamente," una llamada que fue considerada demasiado radical por algunos de los organizadores de la conferencia. La noche antes de mi discurso, descubrí una notita invitando a los participantes a ir a un cuarto de hotel para celebrar una liturgia la cual estaba planificada al mismo tiempo que la liturgia oficial con el hombre celebrante. Fui con inquietud al cuarto del hotel donde la liturgia bilingüe iba a tomar lugar esperando ver unas pocas personas con suficiente valor de celebrar una partida del pan tan feminista. Si no feminista tal liturgia, yo temía, podría terminar siendo dolorosamente un evento desastroso. Mis temoresdesaparecieron rápidamente cuando vi la multitud presente para partir pan y reclamar su poder sacerdotal. El celebrar una liturgia tan radicalmente democrática fue una de mis experiencias sacramentales más profundas. Ante mis ojos y oídos mis teorías teológicas y mis convicciones se habían "encarnado."

El segundo evento tomó lugar en la Conferencia Internacional de Mujeres (y hombres)-Iglesia en Chicago en 1983. Para mí, una de las experiencias más memorables de la conferencia fue la liturgia de bendición que fue celebrada para expresar el vínculo intrínscio entre la reunión de Mujeres-Iglesia y el diálogo programado entre los obispos católicos y representantes de 13 organizaciones de mujeres católicas en Washington. Como una de las teólogas invitadas para hablar con los obispos fui comisionada y bendecida por la asamblea que es la ekklesia, para hablar en nombre de la mujer-iglesia, un rito que acarreó todo tipo de insinuaciones de ordenación. Un miembro de la audiencia espontáneamente reconoció dicha interpretación dándome una estola que fue tejida en Guatemala. Su simbolismo multicolor, como la canción de bendición de Marsie Silvestro - "Ve gentilmente, mi hermana, que el valor sea tu canción..." - me han valorado y acompañado más allá de estos dos eventos de tan grande significado ekkelsial.

La tercera experiencia del trabajo de la Sabiduría Divina entre nosotras(os) pasó en el 20º Aniversario de la Conferencia WOC en 1995 la cual visionó un "Discipulado de Iguales - Partiendo el Pan - Haciendo Justicia." Diann Neu, la coordinadora de liturgia de la conferencia, proclamó en la celebración de "Imposición de las Manos"

Espíritu de vida y de poder
por los tiempos en la historia
llamas a tus ministros de entre la comunidad
y los envías a trabajar por la justicia:
a saciar el hambre de las almas,
a dar de beber a las sedientas,
a liberar a los cautivos.
Ven Ruach, Sofía-Sabiduría, Cumplidora de Promesas
bendícenos tus ministras(os) feministas,
para que hagamos tu justicia.

Después de esta invocación Diann invitó a la ekklesia reunida a levantar las manos si

alguien quería ser llamada(o) y ser bendecido(a) por la comunidad para su ministerio feminista en particular. La gran variedad de ministerios feministas fue visiblemente incorporada cuando cientos de manos fueron alzadas en respuesta. Siguiendo su ejemplo tratemos de recrear este momento apoderado del Espíritu. Para hacer esto, los invito a todos a ponerse de pie cuando yo mencione el área de ministerio a la cual se sienten llamados(as):

Ministras(os) feministas levántense altamente si quieren la imposición de las manos:

Llamo ahora a las ministras(os) para organizar movimientos locales políticos y feministas

Llamo ahora a los ministros(as) feministas para curar todo lo que ha sido violado, quebrado y débil

Llamo ahora a las ministras(os) de educación feminista: enseñando, siendo mentores y escribiendo teologías feministas

Llamo ahora a los ministros(as) del arte: danza, música, artes interpretativas, artes visuales

Llamo ahora a las ministras(os) creando liturgias feministas, predicando, orando, cantando, danzando, celebrando la Eucaristía, la mesa de la Sabiduría Divina

Llamo ahora a los ministros(as) de la fe compartida feministas y la lucha contra la violencia

Llamo ahora a las ministras(os) de auto-afirmación y refuerzo espiritual

Llamo ahora a los ministros(as) del cuidado de la tierra y toda la creación

Llamo ahora a las ministras(os) dedicadas(os) a propiciar un espacio entre mujeres/hombres de diferentes iglesias, religiones, razas, culturas, sexos y naciones

Llamo ahora a los ministros(as) construyendo la comunidad de iguales en parroquias y en todas las áreas de la iglesia y la sociedad

Llamo ahora a las ministras(os) de reconciliación y de la victoria sobre el prejuicio

Llamo ahora a los ministros(as) fomentando el reconocer la Imagen Divina en toda persona

Llamo ahora a las ministras(os) cuyo trabajo es crucial para la realización del discipulado de iguales.

Después de haber pedido la imposición de las manos, la ordenación del Espíritu Santo-Sabiduría, por favor estrechen sus manos bendiciendo e invocando con migo el poder de la Sabiduría Divina sobre esta asamblea de ministras(os): Por favor repitan después de mí

"Espíritu Santo, Sabiduría Divina

bendice a tus ministras(os) quienes están de pie como completos ciudadanos religiosos para trabajar por tu justicia y tu amor

luchando por la ekklesia de mujeres/hombres,

un reino de sacerdotes y un discipulado de iguales."

[Tomen asiento por favor]

Les he pedido hacer físicamente presente los muchos ministerios entre nosotros, los cuales la Sabiduría Divina ha donado a la ekklesia porque temo que el movimiento de ordenación de hombres/mujeres está en peligro de olvidar las luchas pioneras por ministerios en la iglesia ricos y abigarrados como los dones de la Sabiduría Divina-Espíritu para la ekklesia. Este es el peligro de convertirse en un anti-movimiento, enfocado solamente en la exclusión de las mujeres del "poder sagrado de dominación," en lugar de un movimiento alternativo el cual celebra una serie rica de ministerios creativos eclesiales que las hombres/mujeres ya

están desempeñando. Al buscar la ordenación a cualquier precio, corremos el peligro de establecer una anti-jerarquía de hombres/mujeres que sigue siendo una jerarquía. Al hacer mixtos los ritos, investiduras, las prácticas de selección de la jerarquía corremos el riesgo de reinscribirlos.

El artículo que Rose Wu escribió titulado "De la Ordenación de Mujeres a un Sacerdocio de Todos los Creyentes," es una llamada a despertar, no solo para las mujeres ordenadas en las tradiciones protestantes, sino también para nosotros. Hablando por la ocasión del 25º aniversario de la ordenación episcopal de mujeres Rose concluyó en sus reflexiones, las cuales citaré en repleto:

"En 1990, dos años después de mi graduación del seminario, fui invitada a servir como capellán asistente del Cheng Chi College [de la Universidad China de Hong Kong], la primera vez que aceptaron una mujer laica en ese puesto. Sin embargo, para mantener esa posición, yo tenía que buscar la ordenación en el cercano futuro. Dos años después decidí dejar esta posición porque no pensaba que la ordenación era mi llamada ni la reflexión de mi voluntad. Yo apoyo la ordenación de mujeres basada en el principio de la igualdad. No obstante, no estoy convencida de que al ordenar mujeres la iglesia será más inclusiva y participativa. Para mí, la exclusión de mujeres al sacerdocio solo es una expresión de su naturaleza opresiva. Para renovar la iglesia y exorcizarla de todas las formas de opresión, debemos ir a la causa de raíz de todos estos problemas... Para mí, se trata de escoger si queremos una comunidad que comparte el poder o si queremos que solo unos cuantos tengan el poder."

Como Rose Wu, yo también temo que la lucha por la ordenación de mujeres se ha modelado en comparación con el movimiento liberal de los derechos de las mujeres, el cual no buscó cambios en la sociedad, si no más bien a poner mujeres en posiciones de poder masculino que nos excluían de sus rangos. Por eso, nosotras, como el clero femenino de otras iglesias, estamos en peligro de reesforzar las estructuras jerárquicas presentes al tratar de ser parte de ellas. Si no rechazamos la ordenación en un clero privilegiado y en las estructuras sagradas de dominación, entonces WOW estaría reesforzando la ciudadanía de segunda clase de la mayoría de hombres/mujeres de la iglesia, el así llamado laicado.

Si queremos evitar este peligro, tenemos que continuar integrando la lucha por ordenación en la lucha feminista abigarrada para articular y practicar una visión diferente de iglesia y ministerio. Como Rose Wu, estoy convencida que solo una lucha por "una comunidad que comparte el poder" en el discipulado de iguales despojará esta ciudadanía de segunda clase. Así que, debemos tener cuidado que WOW se mantenga una parte integral en la lucha contra una tradición clerical kyriarcal, la lucha contra las estructuras sagradas de dominación que, en principio, han excluido a las mujeres de su autoridad ekklesial y que paulatinamente habla en el lenguaje del silencio, del control y de la violencia. La lucha por una catolicidad feminista y una iglesia y ministerio radicalmente democráticos es la lucha por la libertad de pensamiento, independencia intelectual e integridad personal, por la libre e íntegra voz de sus ciudadanos, por el poder vivificante del Espíritu-Sabiduría Divina; es la lucha por la iglesia como ekklesia, como el congreso del pueblo de Dios, como una asamblea propiamente tomando decisiones, como la ekklesia de hombres/mujeres.

La expresión "ekklesia de hombres/mujeres" no debe ser mal entendida como significando una iglesia de hombres/mujeres que excluye a los hombres. En su lugar, la noción "iglesia hombres/mujeres" es una contradicción de términos. La calificación de "ekklesia" con "hombres/mujeres" busca levantar la concientización de que la iglesia, la sociedad y la religión todavía están gobernadas por una poderosa élite de hombres quienes han excluido a los hombres/mujeres y a otras personas servidoras por siglos. La "ekklesia de hombres/mujeres" busca comunicar una visión que conecta las luchas por una iglesia más democrática y justa con los movimientos democráticos globales, sociales y políticos por la justicia, la libertad y la igualdad. Estos movimientos han emergido muchas veces en la historia debido a la disparidad entre la profesada visión de una igualdad democrática radical y la realidad actual de dominación y subordinación en la sociedad y en la iglesia. Esto es debido a que, ni la Reforma Protestante ni la revolución francesa ni la americana lucharon para que hombres/mujeres fueran ciudadanos plenamente autorizados y hábiles de tomar decisiones en la iglesia y la sociedad.

Aunque la palabra griega ekklesia se traduce usualmente en inglés como "church," la palabra inglesa "church" no es derivada no del griego ekklesia, sino que del griego "kyriake," como en pertenencia del kyrios (señor), quien en los tiempos de Roma imperial eran los de la élite terrateniente señor, amo, padre y la cabeza del hogar; El ejercía el poder del control y el castigo como también el poder sobre la vida y la muerte sobre sus subordinados. Así pues, la palabra "church" tiene dos significados contradictorios: uno es derivado del modelo kyriárquico del hogar y el estado en la antigüedad, el cual era gobernado por el señor/amo/padre del hogar, ante el cual todos los nacidos libres hombres/mujeres, dependientes, clientes y trabajadores como también esclavos(as) y hombres eran subordinados. El otro significado se deriva de la institución clásica de democracia que, en teoría, promete la libertad y la igualdad a todos los ciudadanos, pero en práctica es garantizada solo a los hombres de la élite terrateniente y educados jefes del hogar. El proceso de traducción, el cual ha transformado la "ekklesia/congreso" en el "kyriake/church" indica un desarrollo histórico que ha privilegiado la forma jerárquica/monárquica de la iglesia. Esta "church" se caracteriza por la jerarquía, una palabra griega que significa traducida literalmente "estructuras sagradas de dominación" (hieros y archein).

En contraste con la iglesia católica romana de hoy, la iglesia primitiva veía a todos sus miembros como llamados y elegidos, dotados con los muchos talentos del Espíritu. Pero como muchos historiadores de la liberación han apuntado, la iglesia como una comunidad de iguales llena del Espíritu fue paulatinamente romanizada y el cristianismo se convirtió en una religión imperial. El estado promovía los intereses eclesiásticos, los ministros de la iglesia se convirtieron en parte de las oficinas burocráticas imperiales, el clero llegó a ser una clase privilegiada y la iglesia adoptó estructuras y medidas imperiales romanas. Igual que al emperador romano, el papa es llamado pater patrum y pontifex maximus. Al igual que el imperio romano, la jerarquía romana, la constitución de la iglesia es una combinación de gobierno monárquico y aristocrático con una chapa de democracia en la elección del papa. Como el imperio romano, la jerarquía romana se ha convertido en un poder religioso expansionista universal el cual ha explotado los recursos y la cultura de las "provincias subyugadas" como decir, las iglesias locales. Como el imperialismo romano, la misión universal de la iglesia ha utilizado la fuerza en el pasado, apoyado el colonialismo y

promulgado el euro-centrismo, y aún continúa eliminando o apropiando los recursos religiosos y culturales de sus "subordinados." La milicia y la misión, el fusil y la Biblia, la espada y la cruz fueron, y muchas veces siguen yendo mano a mano.

Debido a que se mantiene estancado en estas mismas estructuras imperialistas romanas, el Vaticano insiste en que la iglesia puede ser representada por la élite de solo hombres, marca sus fronteras de identidad en y por medio de la exclusión de hombres/mujeres a lo sagrado, sea por no ordenar a hombres/mujeres o por medio del celibato. Su "genio" es el control y la obediencia, un legalismo positivista y una exclusión autoritaria. La iglesia romana está dividida en un sistema de dos clases, la del ordenado y la del laicado, connotando no solamente la ciudadanía de segunda clase para los no que son hombres del clero, sino también una diferencia metafísica. Por eso, el Vaticano continúa insistiendo que la iglesia no es una comunidad democrática. Mientras que en los últimos siglos discursos papales defendían la monarquía como la forma de gobierno deseada por Dios no solamente para la iglesia, sino también para la sociedad, en este siglo pronunciamientos papales han abogado por los derechos de los hombres/mujeres y las libertades democráticas en la sociedad, pero insisten que éstos no son aplicables dentro de la iglesia. Sin embargo, la autoridad moral no puede ser aclamada por algo que uno no practica. Afirmar que una democracia radical y los valores del evangelio como igualdad, justicia y libertad no son necesarios en la práctica de la iglesia sino que solamente en la sociedad, engendra el lenguaje romano imperial de control, violencia y dominación.

Los discursos de la jerarquía que hablan de la "verdad ortodoxa" también son altamente polarizados por el género. Están llenos de referencias al clero como "hijos y padres," a la iglesia como "madre y ella" y al pueblo de Dios como "hombres de fe." Roma se ha negado categóricamente a cambiar el lenguaje exclusivamente androcéntrico en la liturgia y ha volcado las recomendaciones de varias conferencias episcopales para la adopción de un lenguaje litúrgico sin género. Por eso, el lenguaje androcéntrico que excluye lingüísticamente a las mujeres ya no es más convencional sino, más bien, deliberado, sosteniendo el status quo y limitando nuestra imaginación. Además, el uso del femenino para referirse a la iglesia sirve para excluir simbólicamente y arrasar a las hombres/mujeres, desde que Cristo y la iglesia pueden ser representados por hombres solamente. Esto reesfuera el discurso colonial de dominación en el cual el femenino sirve para significar la subordinación y explotación, no solo de hombres/mujeres, pero también de todos los que no son personas: esclavos, paganos salvajes, homosexuales y pueblos empobrecidos, todos quienes son vistos y tratados como el otro "femenino."

El contexto socio-político de la globalización y su asistente explotación en el cual el debate sobre no ordenar o los derechos reproductivos de las hombres/mujeres, la libertad de los teólogos(as), o el clamor del Vaticano de su única exclusividad toman lugar, ha engendrado el resurgimiento de la derecha religiosa. Los fundamentalismos globales, culturales y religiosos toman el poder de nombrar y de definir la verdadera naturaleza y esencia de la religión. Los pensadores derechistas son muy bien financiados por instituciones reaccionarias políticas y financieras las cuales buscan mantener y defender el capitalismo kyriárquico.

Por eso, la interconexión entre los argumentos religiosos anti-democráticos y los debates

sobre el "lugar apropiado" y el "rol adecuado" de los hombres/mujeres no es accidental o meramente de significado intra-teológico. De hecho, en la década pasada (más o menos) los movimientos derechistas alrededor del mundo insisten que la figuración de hombres/mujeres emancipadas son indicaciones de la decadencia del mundo occidental y de un secularismo atea moderno, o han presentado el poder masculino como la expresión del poder divino.

En este contexto de lucha, la retórica romana de magisterio y sus afirmaciones la verdad absoluta parecen funcionar como una instancia más de un movimiento fundamentalista anti-democrático. Al insistir en una lectura doctrinal positivista de las escrituras y la tradición, la versión de teología fundamentalista del Vaticano trata de "arreglar" las expresiones ricas y multiformes de las escrituras cristianas, las tradiciones, teologías, ministerios y comunidades. Ellos lo hacen con el objeto de consolidar los textos abigarrados, metáforas ambiguas y las prácticas diversas de la escritura y la tradición en un discurso singular definitivo de la verdad, el *depositum fidei*, el cual clama infalibilidad por sus articulaciones históricamente condicionadas en vez de dar lugar a una diversidad rica de expresiones de la fe cristiana. La doctrina de no ordenar hombres/mujeres es parte integral de esta retórica de dominación. Desde que esta supuesta enseñanza infalible de no ordenar a hombres/mujeres no tiene ningún terreno bíblico o teológico en donde pararse, esta doctrina tiene que recurrir a la violencia, a la censura y a la exclusión.

Karl Rahner argumentó que el evento más importante del Concilio Vaticano II es la manifestación de la iglesia mundial donde, por primera vez, los obispos de Asia, Africa, América Latina y del Borde del Pacífico actuaron democráticamente junto al papa como iguales cuando articularon y decidieron la teología del concilio.

Rahner acertadamente criticó el euro centrismo del catolicismo romano, pero dejó pasar su andro-kyriocentrismo o su centralidad masculina elitista. La presentación del consejo del catolicismo mundial fue completamente masculina desde que no hubo hombres/mujeres entre los obispos de la emergente iglesia mundial..

La ausencia de hombres/mujeres en los rangos de los obispos no es simplemente un accidente histórico, sino el resultado de una discriminación sistemática y una exclusión legal. Fue debido al pecado estructural del sexismo y sus racionalizaciones teológicas y ha prevenido la iglesia mundial a alcanzar una catolicidad feminista plena. Hoy, la falta de la voces de hombres/mujeres es todavía más obvia debido a que otras iglesias cristianas han incluido y aceptado hombres/mujeres como ministros(as) oficiales, sacerdotes y obispos y, por eso, practican la catolicidad feminista que hace falta en la iglesia católica romana.

Este significado feminista de catolicidad todavía se destaca en la definición del término de diccionario. El Shorter Oxford Dictionary define la catolicidad como "la cualidad de tener simpatías con todos ó ser generalizado; tener una amplitud de miras, tolerancia," el término se deriva de la palabra griega *katholikos* (*kath holou*) que significa "general," "amplio" o "universal." Es el equivalente de *global* (*kath holoun tes ges*) o *ecuménico* (*oikumene*). Por eso, las características del catolicismo feminista democrático radical se pueden definir

1. como ambos, inclusividad y apertura a toda persona, culturas y religiones y como oposición al sectarismo e individualismo religioso;
2. como apertura a la verdad y valores donde sea que se encuentren;
3. como la habilidad de reunificar las divisiones, las generaciones y las separaciones,
4. como el reconocimiento de que el Espíritu-Sabiduría Divina crea solidaridad en la diversidad.

Tal catolicidad feminista fomenta una pluralidad socio-religiosa y una conexión global ligando iglesias locales radicalmente diferentes y culturas abigarradas. Como una espiritualidad democrática radical mira hacia una iglesia inclusiva que acoge a todos en la cual todos son verdaderamente iguales, pero no lo mismo; una cultura ekklesial donde las diferencias son respetadas y las personas son realmente libres, donde la responsabilidad socio-religiosa prevalece y no una auto-absorción individualista; una sociedad e iglesia que son verdaderamente justas y en las cuales el estatus y el poder accionan las desigualdades, especialmente, la gran distancia entre ricos y pobres es reconocida por lo que es. Una visión democrática feminista tan radical hace un llamado para que la sociedad y la iglesia, en la cual la paz y la justicia de Dios ya se han realizado parcialmente, lleguen a ser una realidad completa en el futuro.

Este tipo de catolicidad está profundamente arraigada en la escritura y en la tradición y ha inspirado la visión de la iglesia articulada en el Concilio Vaticano Segundo. Desde el Concilio, dos tipos distintos de lenguaje de catolicidad son operativos en la auto-comprensión católica romana. Uno es el lenguaje de control y censura de la Roma imperial con sus afirmaciones de la verdad absoluta y sus demandas por una rendición del intelecto a los decretos papales y de la curia romana, el otro lenguaje es el de la catolicidad ekklesial feminista el cual es inclusivo y atrae a los dones multiformes del Espíritu Santo.

Estos dos lenguajes de identidad católica son fundamentalmente diferentes y están en conflicto el uno con el otro, un conflicto que parece afectar más al clero que al pueblo de Dios. Encuestas sociológicas han demostrado que los católicos ordinarios no le ponen mucha atención a los decretos de Roma porque dichos decretos no les hablan a los problemas con los que la gente vive. Solamente los que aún se consideran ciudadanos católicos activos, grupos como la Iglesia Hombre/Mujeres, Wir sind Kirche, La Voz de los Fieles (the Voice of the Faithful) o los movimientos para la Ordenación de Hombres/Mujeres (la Ordenación de Mujeres) procuran mantenerse de pie ante el ataque violento del clericalismo eclesial y lo hacemos por la consideración de la catolicidad feminista de la iglesia. Para ello, hacemos responsable a la jerarquía romana por el motivo de nuestro derecho nato de ser iglesia, un discipulado de iguales y un reino de sacerdotes.

Si el catolicismo está para contribuir en la idea y realización de una identidad católica global, entonces nuestra lucha por la catolicidad feminista de la iglesia se debe mantener conciente de su ubicación global y desarrollar prácticas espirituales y formas de ministerio y comunidad que puedan contribuir por la justicia y el bienestar de todos. Debemos insistir en nuestra libertad intelectual y espiritual para articular paradigmas democráticos radicales de cómo vivir en medio de diversidad, la tolerancia y el respeto por los que no son como nosotros.

Este entendimiento de catolicidad feminista se posiciona en el lenguaje teológico del Espíritu-Sabiduría Divina; visiona a la iglesia como una comunidad de apoyo recíproco, una alianza dinámica de iguales. Es la catolicidad de la gracia que florece en la esfera de apertura a todos del Espíritu, en el cual vivimos y nos movemos. Tal catolicidad feminista está prefigurada en la imagen de Pentecostés donde gentes de diferentes regiones y culturas entendieron el evangelio del Espíritu en su propio idioma, una imagen que nos invita, en el poder del Espíritu, a luchar por la plenitud del ministerio feminista en la ekklesia de hombres/mujeres.

De ahí que, la lucha por la ordenación de hombres/mujeres debe ser vista como parte de la lucha de todos los otros subordinados por la plena ciudadanía y por derechos civiles, una igualdad y justicia radical. Las luchas por una iglesia democrática radical deben mantenerse como el contexto que define la lucha por la ordenación de modo que la ordenación de hombres/mujeres no signifique una ordenación a la jerarquía católica romana o a las estructuras sagradas de dominación, sino que sean el reconocimiento público de un liderazgo ministerial democrático. La lucha por la ekklesia de hombres/mujeres o por el discipulado de iguales no es solo una lucha en contra de las formas romanas de catolicismo jerárquico del Vaticano. Son luchas por una forma de catolicidad feminista, democrática radical que se viven y se practican como una alternativa global a la explotación y la deshumanización.

En el contexto de la lucha emancipadora, teorías críticas y teologías feministas han sido desarrolladas, las cuales demuestran cómo una catolicidad y teología diversificada y multiforme debe ser imaginada y articulada. Ellas significan las formas múltiples en las cuales la ekklesia de hombres/mujeres se vive hoy y un presagio la diversidad católica de la ekklesia del futuro. Así como las mujeres no son todas iguales y no tienen una esencia en común que las hace diferentes a los hombres, no todos los cristianos católicos son iguales ni tienen una esencia en común que los hace diferentes de otros religionistas. Hay tantas diferencias entre hombres/mujeres y en hombres/mujeres, entre católicos y en catolicismo como las hay entre hombres y mujeres o católicos y otros cristianos. Los católicos no son determinados solo por género y doctrina, sino también por raza, clase, etnicidad, cultura, edad, preferencia sexual y espiritualidades diversas. La identidad no es estable sino que cambia con el correr del tiempo.

hombres/mujeres se vive hoy y un presagio la diversidad católica de la ekklesia del futuro. Así como las mujeres no son todas iguales y no tienen una esencia en común que las hace diferentes a los hombres, no todos los cristianos católicos son iguales ni tienen una esencia en común que los hace diferentes de otros religionistas. Hay tantas diferencias entre hombres/mujeres y en hombres/mujeres, entre católicos y en catolicismo como las hay entre hombres y mujeres o católicos y otros cristianos. Los católicos no son determinados solo por género y doctrina, sino también por raza, clase, etnicidad, cultura, edad, preferencia sexual y espiritualidades diversas. La identidad no es estable sino que cambia con el correr del tiempo.:

Las luchas por una iglesia democrática radical tiene como su objetivo la plenitud de la catolicidad feminista. Ellas afirman que las experiencias religiosas y las cuestiones de las hombres/mujeres son centrales para la iglesia y la teología. La catolicidad plena de la

iglesia solo es posible si y cuando todas las hombres/mujeres sin excepción tengan la oportunidad de participar en el proceso de tomar decisiones y en el poder de la iglesia. El reconocimiento de hombres/mujeres como ciudadanos plenos ekklesiales con todo derecho, privilegios y obligaciones demanda una nueva auto-comprensión de teología y de iglesia. Requiere la articulación de la identidad católica, no como uniformidad, sino como diversidad y como talento en el poder del Espíritu-Sabiduría Divina. A la raíz de la lucha por la ordenación de hombres/mujeres, yo argumento, se debe mantener la lucha por una iglesia democrática radical y una catolicidad feminista, por una autoridad ekklesial de hombres/mujeres, ciudadanía plena y liderazgo creativo. Sugiero que el ministerio sacerdotal feminista, por eso, es comprendido como una praxis y una visión democrática radical.

Aún algunos pueden protestar que tal visión ekklesial feminista democrática radical no es capaz de cambiar las estructuras jerarcas del catolicismo romano porque se niega a ser parte de las "estructuras sagradas de dominación" para poder cambiarlas. Este argumento no toma en cuenta los poderes mortíferos de la "dominación sagrada" cuando él identifica jerárquicamente las estructuras de dominación con la iglesia y la catolicidad. Como muchos movimientos de reforma cristiana han reconocido por muchos siglos: no hay bases bíblicas o teológicas por tales estructuras sagradas de dominación. Estas estructuras son lo que queda de la iglesia romana imperial y de la burocracia clerical que tienen que ser abolidas, no solamente cambiadas. Como el teólogo Hans Küng apuntó hace casi 40 años: El Concilio Vaticano II hizo correcciones teológicas importantes en el entendimiento constantino romano de la iglesia y jerarquía, un entendimiento que salió del Concilio de Trento. Con el Vaticano II, la doctrina de las oficinas eclesiásticas fue corregida en cuatro puntos importantes:

1. Cuando Trento usa la palabra jerarquía al hablar de la oficina eclesial, la Constitución sobre la Iglesia prefiere la expresión "ministerio eclesiástico" (*ministerium ecclesiasticum*).
2. Mientras que Trento usa "divina ordenatio" al referirse a los oficios de obispo, sacerdote y diácono, el Vaticano II comprende el ministerio eclesial como divinamente instituido (*divinitus institutum*).
3. De acuerdo a Trento la jerarquía eclesial consiste (constat) de obispos, sacerdotes y diáconos; de acuerdo al Vaticano II el ministerio eclesial se ejerce en estos distintos ministerios y posiblemente en muchos otros
4. El Vaticano II no hace ninguna declaración sobre la esencia metafísica y el carácter indeleble de estas oficinas eclesiásticas sino que les da una descripción pastoral y lógica.

Estas correcciones de de la interpretación tridentina de los oficios de la iglesia hacen posibles cambios democráticos en la estructura de la iglesia. El "servicio", la definición de Jesús del liderazgo ekklesial, terminará de ser un cliché solamente con la abolición de la institución monárquica imperialista romana del oficio como "dominación sagrada masculina."

Así que, ustedes preguntarán, ¿Cómo podemos cambiar el oficio romano imperialista en ministerios eclesiales en el discipulado de iguales? Solo tengo una solución posible para

este acertijo. Yo sugiero, como lo he hecho anteriormente, que nos organicemos para hacer una toma de la única oficina democrática en la iglesia católica romana: el colegio de los cardenales.

Cuando en el año 2000 fui invitada a escribir un artículo sobre "El Feminismo y el Papado en el Tercer Milenio," delineando los asuntos que el nuevo elegido sucesor de Juan Pablo II tendría que enfrentar, me imaginé que el próximo líder de la iglesia católica sería un feminista. Como tal, el/la se llamaría Miriam IV y se denominaría como la sucesora de Pedro y de María de Magdala. Desde que hoy celebramos la fiesta de María de Magdala, la apóstol de los apóstoles, entremos en este ejercicio de imaginación u-tópica:

Al principio del siglo 21, aún enfrentando la amenaza de violencia religiosa contra los que abogan por la ordenación de hombres/mujeres al oficio pleno de ministerio sacerdotal como obispos, muchas(os) católicos feministas que han sido llamados al ministerio del discipulado de iguales continuaban actuando en esta llamada, celebrando la Eucaristía, sirviendo a los pobres, enseñando a los jóvenes, bendiciendo a los desesperados y construyendo la comunidad. Ellos lo hacían no con el propósito de reformar la jerarquía, sino que para servir al pueblo católico. Si ellas(os) sólo querían ser ordenados a cualquier precio y así unirse a los rangos del clero, habían muchas iglesias que los hubieran bienvenido.

Tomando a los Santos Padres, los papas Pablo VI y Juan Pablo II, por su palabra cuando los pontífices dijeron no tener la autoridad de las escrituras o de la Tradición para ordenar hombres/mujeres como sacerdotes, los teólogos feministas empezaron a preguntar: "¿y que tal los cardenales?" Obedezcamos los decretos papales, sugerimos años atrás, y declaremos una moratoria de demandas por la ordenación de sacerdotisas y diáconas. ¡En lugar de esto, preparémonos para el próximo cónclave y preparemos por nombramientos de cardenales así que cardenales feministas participen en la elección no solo del próximo sucesor de Pedro sino también de María Magdalena! Si el/la no puede representar a Cristo como su vicario(a), teníamos confianza en que el/la representaría muy convincentemente a la Sabiduría Divina en todo su esplendor.

Con la lengua en la mejilla, yo escribí que si eso fuera a pasar, me encantaría servir a la iglesia como cabeza de la CDF [las siglas por el latín Congregatio Doctorum Feministarum] para abolir de una vez por todas las teologías de la Inquisición, aunque no tendría ningún deseo de ser la sucesora del cardinal Ratzinger. Si Commonweal es correcta en que el papa Juan Pablo II una vez se llamó a sí mismo un "papa feminista," apunté, ¡su sucesor debe ser un(a) feminista! Así lo escribí en 1998. Sin embargo, siendo de poca fe, no me imaginé que esto pudiera pasar, ni oré a la Sabiduría Santa porque esto pasara.

Pero, para mi gran sorpresa, movidas por la Sabiduría-Sofía, Ordenación de Mujeres alrededor del Mundo desmanteló su campaña para diáconas y sacerdotisas y organizó una campaña para el nombramiento de hombres/mujeres a cardenales. El oficio de cardenal, argumentamos, fue instituido para proveer consejería de corte al papa. La ordenación no se requiere ni por la escritura ni por la tradición para este oficio desde que no existe evidencia de que esta institución cardenalicia vuelve a Jesús o a los apóstoles. Ciertamente, este oficio tiene una tradición larga masculina, pero esta tradición es hechiza por la jerarquía

masculina. La equidad, sin embargo demandaría, decimos, que, por tanto que todos los obispos deben mantenerse masculinistas, por ejemplo abonando a la noción misógina que solo hombres pueden representar lo Divino, todos los cardenales deberían ser feministas, por ejemplo abonando a la noción radical que hombres/mujeres son la imagen de Dios y los representantes de Cristo-Sofía.

Aunque algunos hombres en el Vaticano apuntaron que es la práctica de la iglesia desde tiempos medievales la cual requiere que los cardenales deben ser sacerdotes, ellos no pudieron legitimar más su prejuicio con referencia a Cristo y los apóstoles y finalmente se rindieron. La elección y el nombramiento de hombres/mujeres como cardenales finalmente erradicaron el virus misógino el cual ha afligido a la iglesia católica romana por siglos y la ha acarreado a su parálisis y disfunción de hoy. El cardenalicio para hombres/mujeres ha abierto el único espacio democrático en la iglesia. Como cardenales, hombres/mujeres feministas fueron capaces de determinar la elección del nuevo Vicario de Cristo y, por ende, el futuro de la iglesia. Así que Miriam IV, la sucesora de María de Magdala y de Pedro fue elegida para ser la Vicaria de Cristo como prima inter pares, primera entre iguales en la ekklesia de hombres/mujeres.

Nos deseo a todos la gracia de la Sabiduría Divina de una imaginación transformadora, porque como Toni Morrison tan fuertemente indica en su novela, *Beloved* (Amada):

"Ella no les dijo que se fueran a limpiar su vida y a no pecar más. Ella no les dijo que eran los benditos de la tierra, sus humildes herederos o su gloria pura. Ella les dijo que la única gracia que podían tener es la gracia que ellos pueden imaginar. Que si no la podían ver, no la podían tener."

ANEXO VI

La Iglesia como Comunidad de Liberación del Patriarcado: La Praxis del Ministerio y Discipulado de Iguales

*Rosemary Radford Ruether,
Ottawa, 23 Julio 2006*

Mi tema de hoy es el entendimiento de la iglesia como una comunidad de liberación del patriarcado y la praxis del ministerio de dicha comunidad de liberación. Primero, quiero decir algo sobre la ecclesiología de comprender la iglesia como comunidad de liberación del patriarcado, y después algo a cerca de cómo la praxis de ministerio debe ser entendida en el contexto de tal entendimiento de iglesia.

Desde su principio, la iglesia cristiana fue definida como una comunidad de liberación de la esclavitud y la opresión, tomando el tema antiguo del pueblo de Israel como una comunidad de éxodo de la esclavitud en Egipto y su peregrinaje para entrar a la Tierra Prometida. El bautismo fue, en sus principios, acogido como el sacramento de conversión y transformación por medio del cual la persona entraba en esta comunidad de liberación que sobrepasaba todas las jerarquías sociales étnicas, de clase y género, un bautismo en la naturaleza de Cristo en quien no hay mas judío o griego, esclavo o libre, masculino o femenino. No obstante, esta visión de comunidad de discipulado de iguales fue rápidamente espiritualizada y la referencia concreta al cambio emergente en las jerarquías sociales fue negada.

Muy pronto la voz patriarca fue reinstituida en los códigos de hogar: Esposas obedezcan a sus esposos, hijos a sus padres, esclavos a sus amos, una orden reiterada de obediencia para súbditos a sus señores en los textos del Nuevo Testamento, el mismo texto que fue testigo al hecho que muchos cristianos entendieron el bautismo como entrada a la iglesia para verdaderamente sobrepasar estas relaciones de dominación social como también dominación espiritual..

Esta visión de la iglesia como comunidad libertadora en la cual todos sus miembros, de alguna manera, compartían el ministerio de forma egalitaria ha venido siendo recuperada continuamente en la historia del cristianismo, en las comunidades medievales de Beguine, en reuniones de los Quakers y en plenarias de clase de los Metodistas. Mas recientemente el desarrollo de las Comunidades Cristianas de Base, como expresión de la teología de la liberación en Latinoamérica, ha redescubierto este entendimiento de iglesia. Aunque la crítica al patriarcado ha sido implícita en las reclamaciones de pequeños grupos comunitarios en sus reflexiones de cara-a-cara de lo que significa ser iglesia, esto no ha sido hecho explícito suficientemente. Por ello, la iglesia-mujer o las formas feministas de Comunidades Cristianas de Base representan un gran paso nuevo en el entendimiento del patriarcado como una expresión de los poderes y principalidades de distorsión pecaminosa de la existencia humana en el planeta y del entendimiento de la iglesia como comunidad libertadora del patriarcado.

Esto significa que el patriarcado es rechazado como una expresión de la voluntad de Dios y del orden de la creación deseada por Dios. El patriarcado es nombrado como un sistema históricamente construido por el cual los hombres de la clase dominante (masculina) se han establecidos ellos mismos en una posición de dominio sobre las mujeres y las clases dependientes en la familia y sociedad, esclavos, niños, grupos raciales y étnicos inferiorizados. Los hombres de la clase dominante han construido estructuras sociales e ideologías de justificación cultural de estas mismas estructuras sociales para monopolizar el poder social, cultural y económico en la sociedad. Los demás, mujeres, esclavos, grupos raciales inferiorizados, fueron prohibidos al acceso a este poder y confinados a un estatus auxiliar como obreros en producción y reproducción, mientras los hombres de la clase dominante adueñan, mandan y disfrutan de lo mejor de los frutos de esta labor.

El rechazo al patriarcado como el orden de creación para la sociedad, también obviamente significa rechazarlo como el orden apropiado en la iglesia. Si la iglesia, en su naturaleza esencial, es una comunidad liberadora del patriarcado, debe ser un testigo más particular de un patrón alternativo de relaciones entre sus miembros basado en el discipulado de iguales y mutua autorización. La iglesia puede testificar a una relación alternativa entre los seres humanos y el resto de la creación en la sociedad solamente si ella misma se presenta como ejemplo de esas relaciones alternativas en su propio proceso básico de vida, en el ministerio de sus sacramentos, educación, administración y misión ante la sociedad. Una iglesia que se dice ser el sacramento de liberación en la sociedad, mientras que ella misma incorpora los peores patrones de opresión internamente, amaza su propia distorsión de pecado e hipocresía y queda simplemente sin ninguna credibilidad.

La construcción de una iglesia de liberación del patriarcado requiere un clericalismo desmantelado. Esto significa que tenemos que comprender la gran incompatibilidad del clericalismo con el concepto libertador de la iglesia y su ministerio. El clericalismo es la separación del ministerio y la mutua autorización en la comunidad y su distorsión en castas jerárquicamente ordenadas que sobreponen al clero sobre los laicos. El clero, entonces, monopoliza la acción sacramental, la educación, la administración y liderazgo en misión, convirtiendo a los laicos en dependientes pasivos quienes solamente reciben estos servicios por el clero y obedecen sus órdenes, pero sin participar en la formación, definición e incorporación de las mismas actividades. El ministerio llega a ser una reserva especial de los ordenados en lugar de estar basado en la comunidad y ser articulado en y por la misma comunidad.

En los orígenes mitológicos clericales católicos, la ordenación episcopal es declarada como haber sido establecida por Cristo, representante de Dios, quien fundó una jerarquía para delegar su poder divino a través de una línea de sucesión. Así, los obispos dispensan este poder a los sacerdotes en su ordenación y los sacerdotes, a su vez, dispensan el perdón y el acceso a la gracia y la vida divina a los laicos si ellos se someten a las reglas impuestas desde arriba por la jerarquía. De esta manera la estructura entera, la vida sacramental y educacional de la iglesia se distorsiona al convertirse en un elemento de poder del clero sobre los laicos, sin mencionar los altos niveles del mismo clero sobre los niveles bajos, obispos sobre sacerdotes, en el sistema católico romano, el papa sobre los obispos.

El clericalismo está construido sobre y reduplica el patriarcado. El símbolo básico y la

forma de la relación clerical de cada nivel de la jerarquía en relación a los que están en el nivel inferior es el del sabio y todo-poderoso esposo sobre una esposa pasiva y dependiente, combinado con el sabio y todo-poderoso padre sobre el hijo dependiente y subdesarrollado. Esto significa que, en lugar del esposo-padre clérigo asistiendo a su esposa-hijo a desarrollar y llegar a ser un adulto-igual, el modo básico del ministerio es de inculcar dependencia, ignorancia y subdesarrollo. Obviamente, este es el mismo patrón de relaciones en todos los sistemas modelados al patriarcado, como el del médico que subestima a sus pacientes y los mantiene en la oscuridad sobre su salud, o el colonialista que da forma al conquistado de un subdesarrollado explotado o del esclavo-amo que trata de convertir al esclavo en una herramienta pasiva de labor.

Detallaré brevemente cómo el patriarcado despoja al laico del poder sacramentalmente, educacionalmente y políticamente. En la vida sacramental todos los símbolos de la vida de la comunidad, como una vida engendrada el lo divino y experimentada comunalmente, son alienadas afuera del laicado y son convertidos en amuletos mágicos poseídos por el clero por medio de su ordenación desde "arriba." Por ejemplo, el bautismo debe manifestar la victoria sobre la alienación y modos opresivos de relaciones humanas y la re-unión de una auténtica potencialidad de vida de la persona como su obsequio de Dios en creación, entrando en la comunidad la cual confirma y nutre la capacidad redentora de nuestra naturaleza humana. Pero el clericalismo convierte el bautismo en un rito por medio del cual la persona rechaza su vida natural, derivada de sus padres al nacer, y experimenta un renacimiento visto como victoria y trascendencia sobre la vida mortal y de pecado recibida al nacer por ser el resultado de la relación sexual de sus padres. La clave teológica de tal alienación de la vida sacramental es el casi Maniqueísmo Agustino que separa la gracia de la naturaleza, la redención de la creación. Una vez que la gracia es definida como algo trascendente de la naturaleza lo cual rechaza la naturaleza como algo del "mal", es entonces que la gracia puede ser redefinida como un poder poseído por los representantes ordenados jerárquicamente de una institución que, solo ella, media este poder supernatural.

De la misma manera, la eucaristía debe ser un símbolo de nuestra participación en una vida auténtica, la cual es nuestra verdadera naturaleza, nuestro alimento y crecimiento en esa vida. Sin embargo, la eucaristía ha sido transformada en el símbolo sacramental más radicalmente alienado y alejado de los fieles y transformado en una poderosa herramienta clerical. Sobre todo, la eucaristía, es el sacramento más rígidamente protegido como una herramienta clerical y definida como una acción que ningún laico puede ejercer. La excomunión, o prohibición de recibir la eucaristía, es la herramienta principal por la cual una persona es castigada por resistir el control clerical. La ordenación es el poder transmitido jerárquicamente de "confeccionar" la eucaristía. Por eso, el simple acto de bendecir y distribuir comida y bebida como un símbolo de dar y nutrir vida es convertido en una herramienta para controlar el acceso a Dios y mantener una relación redentora con Dios.

El despoje de poder al pueblo educacionalmente es un segundo aspecto del clericalismo. El clero monopoliza la educación teológica poniéndola en un lugar inaccesible para el pueblo. La educación teológica es desarrollada en un lenguaje desconocido por el pueblo, sea en la forma de un idioma extranjero y muerto, como el Latín, el cual tradicionalmente no fue enseñado al laicado o tampoco hasta a monjas, o en la forma de una jerga que la mayoría

del pueblo no entiende. La gente (laicos) de ende se hacen sentir impotentes y dependientes del clero para la interpretación de la escritura y para analizar ideas y símbolos teológicos. Esto se ha compuesto por muchos siglos por la retención de las mismas escrituras a los laicos. Aunque el protestantismo ha representado la reapropiación de la Biblia al respecto del laicado, él también pronto desarrolló formas de exégesis bíblicas esotéricas por medio de las cuales la gente sintió ser incompetente y por ello regresaron a una dependencia a sus predicadores para su comprensión. Así podemos ver un patrón en los movimientos de renovación eclesiástica el cual inicialmente dichos movimientos egalitarios de renovación laicalizaron el acceso a las escrituras, pero pronto se reclericalizaron por la medida en que estos movimientos llegaron a ser instituciones.

La teología de la liberación y las comunidades de base en Latinoamérica se basan significativamente con su centro en la reapropiación de una lectura popular accesible al laicado. También existe un gran movimiento del laicado en la educación teológica en un contexto ecuménico, lo que significa que muchos laicos católicos tienen ahora un conocimiento más moderno y sofisticado de teología, de la iglesia, de la historia y de la Biblia que la mayoría de sacerdotes y obispos educados tradicionalmente. Esta situación es muy amenazante para el clericalismo, y no es sorprendente ver obispos y el Vaticano tratando de impedir que laicos y especialmente mujeres enseñen en seminarios católicos, particularmente enseñando a sacerdotes o incluso a atender seminarios católicos

El clericalismo en la política interna de la iglesia es una tercera área del control clerical sobre el pueblo. En la iglesia más clerical, el catolicismo romano, el laicado no tiene, tradicionalmente, ningún lugar en la administración de la iglesia. El laicado no puede participar en la llamada (vocación), mucho menos en la ordenación de sus pastores. Los laicos no son elegidos a un consejo eclesial a nivel diocesano, mucho menos al nivel nacional o internacional. Tampoco pueden asistir a escribir o votar sobre las leyes que regulan la iglesia o participar en su gobierno. El Consejo Vaticano II intentó cambiar el patrón estratificado de gobierno eclesial por una relación más colegial del papa con obispos, extendiéndolo en colegialidad de obispos con sacerdotes y sacerdotes con laicos.

Sin embargo el Vaticano rechazó rápidamente compartir el verdadero poder con los obispos y los obispos con sus sacerdotes. Esto se atribuye en parte a la extrema escasez clerical, ha habido algo de progreso en ministerio laico en parroquias y en la participación de laicos en consejos eclesiales. Pero aquí también el pastor (párroco) jurídicamente toma las decisiones finales y puede ignorar el consejo del laicado y dismantelar el concejo parroquial a su gusto. De esta manera el sistema completo continúa siendo despótico, a pesar de que algunos sacerdotes voluntariamente ablandan el camino por su deseo o necesidad de más colaboración de su gente. No obstante, porque no existe una verdadera responsabilidad para con la gente, esta voluntad se resigna a ser un despotismo benevolente, a lo más, y no verdadera democracia.

Si entendemos el clericalismo como la expropiación del ministerio, de la vida sacramental, de la educación teológica y de la administración de la iglesia por el pueblo, entonces las comunidades de base feministas o un ministerio de discipulado de iguales se encuentra comprometido con un proceso revolucionario de reapropiar para el pueblo lo que se nos ha sido falsamente expropiado. Estamos recuperando la vida sacramental como la expresión de

nuestra propia entrada a una vida redentora mutuamente autorizada, la renovación de una vida humana auténtica libre de poderes alienantes. La educación y enseñanza teológica son entendidas como nuestras propias reflexiones sobre el significado de recuperar nuestra vida auténtica de todas las distorsiones antes mencionadas. El ministerio es la praxis activa de nuestra vida auténtica y la construcción de comunidades redentoras como la base por la cual se desafían los sistemas e ideologías de opresión e injusticia.

Debemos entender el bautismo como la proclamación de nuestra entrada en un proceso de metanoia o "dando la vuelta" por el cual podemos ver a través de las ideologías que justifican sistemas opresivos y, así, ponernos en contacto con nuestro verdadero potencial de vida. La eucaristía es el nutriente continuo de esa vida en comunidad. El dismantelo de conceptos clericales de ministerio y organizaciones eclesíásticas no significa un anarquismo que rechaza cualquier tipo de liderazgo o habilidades, mas bien que la comunidad misma decide en cuales expresiones litúrgicas, aprendizajes y servicios la comunidad desea comprometerse para mejor expresar su vida redentora. Es entonces cuando se hace mas fácil delegar tareas varias a la gente que tiene las habilidades y la disposición para cumplir estas tareas. En otras palabras, hay un ministerio de función, en lugar de una casta clerical, arraigado en un discipulado de iguales.

Un ministerio de función en lugar de una casta clerical puede permitir una verdadera pluralidad de necesidades ministeriales de la comunidad a ser definidas y satisfechas. Este tipo de ministerio toma en cuenta las habilidades y dones de una variedad de gente en la comunidad para satisfacer sus necesidades y, así, activar sus dones en su ministerio. Las comunidades eclesiales redentoras necesitan una variedad de capacitados. Amontonar todo el ministerio en una sola casta de ordenados significa que muchas de las necesidades de la comunidad irán insatisfechas, desde que una sola persona no es capaz de poseer todas las habilidades y dones. Una comunidad eclesíastica active necesita, 1) creadores litúrgicos, poetas, artistas, coreógrafos, dramatistas y predicadores, 2) maestros que conozcan la historia de ideologías religiosas y su relación con varios sistemas sociales y quienes puedan asistir a la comunidad a reflejar sobre y reconstruir sus símbolos heredados, 3) hábiles administradores en la organización y desarrollo de los recursos materiales de la comunidad, 4) organizadores comunales que puedan analizar críticamente las estructuras sociales de opresión y organice la comunidad para un cambio social, 5) consejeros espirituales que tengan una sabiduría profunda a cerca de la vida interior y puedan ser guías para otros en su peregrinaje.

Por esto, deberíamos pensar en un equipo de ministros comprometidos con estos varios aspectos de construcción y celebración de la comunidad, lo que es tradicionalmente llamado "la edificación de la iglesia." Sospecho que paulatinamente habrá una necesidad de que alguien asuma la coordinación de todos estos procesos y quien los supervise, con tal de que esa persona se mantenga verdaderamente un primus inter pares en lugar de un jerarca.

Todo esto acarrea la inquietud de que si el ministerio debería ser visto como un empleo pagado a tiempo completo, mucho menos como una carrera. Talvez este ministerio debería ser combinado con otro tipo de empleo, siendo apropiado un pago por tiempo parcial por los ministerios basados sobre una distribución egalitaria de tiempo-trabajo. Más que todo, dicho papel de liderazgo no debe ser visto como la creación de una casta permanente aparte

por vida; al contrario, como posiciones funcionales las cuales deben ser vistas como comprometidas a reproducirse ellas mismas en otras personas, educándolos para que ellos también puedan ejercer las mismas funciones en la comunidad.

Así, la participación con una persona que tiene habilidades en liturgia y en crear liturgia debe ser un proceso de educación para crear liturgia una misma. Cuando asistimos en la organización de la comunidad a una persona hábil en la organización de la comunidad, esto debe producir gente que pueda tomar las riendas de la organización de la comunidad. Participar en consejería espiritual debe producir personas que puedan llegar a ser consejeros espirituales. En lugar de una educación de dependencia permanente, la educación debe autorizar el poder y hacer el educado un igual al educador.

Idealmente la iglesia cristiana debería ser capaz de ofrecer sustento en estos aspectos de vida redentora, pero por supuesto, esto es muy pocas veces el caso. Algunas comunidades liberadoras feministas cristianas son limitadas a ser comunidades litúrgicas tal vez una vez al mes o cada dos semanas para las personas que continúan yendo a otras iglesias y también para las que no van. Algunos grupos se reúnen principalmente para el estudio. Otros son primeramente grupos de servicio público que se reúnen para un proyecto social en particular, como asistir en comida para los pobres o en un albergue. Mucha gente busca diferentes grupos para satisfacer sus varias necesidades. Los aspectos religiosos de su trabajo se mantienen implícitos en grandes partes de sus actividades, quizás siendo expresados solo parcialmente en uno de estos contextos. Raramente tenemos el privilegio de expresar los varios aspectos de crecimiento y vida liberadora en una sola comunidad. De hecho algunos prefieren extender estas funciones en varios lugares en vez de enfocarse en un solo grupo que pueda llegar a convertirse en un grupo demasiado sectario.

En la siguiente sección de esta charla mencionaré unas cuantas diferentes comunidades y proyectos con los cuales he estado involucrada en años recientes las cuales parecen expresar, en mi opinión, mis comunidades de vida liberadora.

Posiblemente la principal expresión de una comunidad de liberación para mí ahora y por el resto de mi vida es Pilgrim Place (Plaza Peregrina), una comunidad para personas retiradas a la cual mi esposo y yo nos hemos unido desde hace tres años. Esta comunidad de trescientas cincuenta personas es ecuménica la cual incluye católicos y gente de muchas otras tradiciones protestantes. Todos hemos llegado con historia de servicio, educación o ministerio en la iglesia, alrededor del mundo y en los Estados Unidos. Con un fuerte compromiso con la justicia y la paz, un grupo testifica silenciosamente contra la guerra todos los viernes por la tarde cerca de la autopista.

Grupos de mujeres por la justicia y la paz constantemente ofrecen cátedras y discusiones sobre diferentes asuntos sociales y también oportunidades para involucrarse en ellos. Muchos ofrecen sus servicios de asistencia para grupos deprivados, personas sin vivienda, los pobres y marginados. También existe una verdadera conciencia ecológica en la comunidad. Un grupo interesado en este servicio siempre está en búsqueda de pasos nuevos para un mejor sostenimiento. Recientemente la grama de los alrededores del edificio fue levantada para plantar en su lugar plantas nativas de California las cuales son resistentes a sequías. Hay dos jardines comunales y más de cien árboles frutales dispersados por todo el campus

cuyos frutos son ofrecidos para venta en el mercado granjero semanal a la comunidad y a quien quiera venir. Los fondos recaudados por el mercado son repartidos entre los miembros de la comunidad que necesiten asistencia con gastos médicos. Estos fondos también ayudan a igualar los gastos residenciales para los que tienen menos recursos económicos.

Aunque no hay una identidad denominacional oficial, sí se ofrece una vida litúrgica no-obligatoria para los que deseen atender. Cada jueves hay vísperas las cuales toman muchas formas diferentes y son presididas por personas diferentes quienes lo hacen voluntariamente. Aun más recientemente la decisión fue tomada de hacer la comunidad una comunidad eucarística. Así que dos veces al mes, los martes, se ofrece una liturgia eucarística ecuménica ideada y realizada por el grupo, dirigida por diferentes miembros de la comunidad. También hay un grupo Mujer-iglesia que ofrece un servicio eucarístico feminista una vez al mes. Este proyecto es atendido por personas del área mayor de Los Angeles, pero su coordinación ha sido tomada por un residente de la comunidad, más de la mitad de los que atienden vienen de nuestra comunidad.

También hay recreación de muchos tipos. La gente se organiza para ir a museos, teatro, conciertos o simplemente para excursiones. Otras disponibilidades incluyen la natación, máquinas de ejercicio, yoga y clases de Tai Chi. Más que todo esta comunidad, cuyos miembros tienen entre 60 y 100 años de edad, están ayudando a otros durante lo que los latinoamericanos llaman la tercera edad de la vida. La enfermería da cuidado a los enfermos y a personas terminales y muchos toman turnos como capellanes. Cuando el tiempo está cerca, antes de morir, la persona es rodeada de otros miembros quienes asisten en el proceso de muerte como la persona lo desee. Casi todos están presentes en los funerales, los cuales en su mayoría son planeados por la persona difunta antes de morir. Estos (funerales) puntúan la vida de la comunidad cada cuantas semanas, lo que se traduce en una expresión obvia de las personas en esa etapa de vida, aunque la comunidad es muy buena al mantener a la gente saludable y creativa bien en su tercera edad.

Otra comunidad que ha sido esencial en mi vida por los últimos cuarenta años han sido los institutos de educación teológica donde he enseñado, el Seminario Teológico Garrett en Evanston, Illinois por 27 años y la Unión Teológica de Graduados (UTG) en Berkeley, California por los últimos seis. Estas instituciones han sido para mi mucho más que simplemente empleos. Han sido comunidades de colegas donde comparto muchos aspectos de mi vida, incluyendo una comunidad convenida por el soporte mutuo y liturgia, la cual fue una parte de nuestras vidas en Garrett por veinte años. Interesantemente, unos siete miembros de ese grupo son ahora residentes de la Plaza Peregrina. Muchos miembros de facultad de la UTG también planean retirarse en la Plaza Peregrina. Hay muchísimos de mis pasados colegas que han decidido envejecer juntos.

Para mí, mis estudiantes han sido igualmente tan parte de mi comunidad como mis colegas de facultad. Siempre los he visto como personas preparándose para el ministerio y la enseñanza como amigos en proceso de ser compañeros(as) y colegas. Me hace muy feliz ver a mis antiguos estudiantes en su ministerio activo o en posiciones como maestros(as). Para mí, el ministerio de educación teológica es muy bien un ministerio de la enseñanza a la igualdad como un colega maestro-catedrático.

Una extensión de mi comunidad de educación teológica ha sido la colaboración de las varias escuelas teológicas en el área de Chicago, los luteranos, unitarios, metodistas, con el Centro para Teología Alternativa, los cuales juntos crearon el Proyecto de Sustento Interreligioso del gran Chicago. Este grupo pasó dos años discutiendo el diseño de un proyecto de ecología urbana el cual surgió de las congregaciones, no solo cristianas, pero también judías, musulmanas, Bajai y cualquier otra quien deseó tomar parte. Dichas congregaciones fueron vistas como las bases clave para la organización de comunidades vecinas para el sostenimiento ecológico. Se produjo un buen panfleto demostrando el patrón de contaminación del área mayor de Chicago y la correlación con los patrones de raza, pobreza y la concentración de la población. Se propusieron muchas ideas y organizaciones comunitarias para buscar nuevas alternativas para vivir en la ciudad como una bio-región.

Fue aquí que la segunda etapa de organización comunal por medio de las congregaciones, vecindario por vecindario, empozó. Un grupo de congregaciones en un vecindario aceptó a participar. Grupos en cada congregación estudiaron el panfleto juntos. Después ellos escogen una actividad como un jardín orgánico comunal, crear un jardín para mariposas o saneamiento ambiental o plantear una rivera o proyectos similares. Todas estas actividades de los vecindarios siempre han sido tomadas con el sentido de relacionarlas con toda el área del gran Chicago como la bio-región. Para mí, este es un modelo de cómo las congregaciones religiosas pueden trabajar juntas para una vida mejor en las ciudades. Estoy muy orgullosa de haber sido parte de este modelo.

Para mí, otra comunidad de referencia importante es Catholics for a free Choice y su organización hermana en Latinoamérica, Católicas por el derecho de Decidir. He sido miembro del comité de esta red por casi treinta años y nuestras reuniones de comité son realmente reuniones entre buenos amigos. Regularmente combinamos estas reuniones con otras actividades, conferencias con nuestras colegas latinoamericanas en Washington o viajando a un local latinoamericano, y algunas veces con marchas en Washington con los puntos de protesta en los edificios de gobierno de los Estados Unidos y la embajada del Vaticano. Hemos viajado juntos para conferencias de las Naciones Unidas en el Cairo, Egipto y Beijing, China. También nos hemos reunido en la asamblea de las Naciones Unidas en Nueva York para defender los resultados de las reuniones de las mismas Naciones Unidas que atendimos, cunado al mismo tiempo grupos de derecha, especialmente el Vaticano, tratan de socavar esos resultados. Nosotras tomamos la ética muy seriamente; una de nuestras funciones es de desarrollar guías éticas claras para asistir al laicado católico a defender una ética sexual alternativa más justa. Dos revistas, Conscience en inglés y Conciencia en español, son medios de este trabajo de comunicación. También nos reímos mucho en nuestra búsqueda y trabajo por una iglesia más saludable.

Otra red muy importante para mí ha sido Llamada a la Acción (Call to Action). Empezó en Chicago cuando los obispos de los Estados Unidos organizaron la reunión de Llamada a la Acción por el bicentenario americano en 1976. El cardinal Cody no quiso organizar una delegación, así que los católicos de Chicago se organizaron ellos mismos para ir a la conferencia. La reunión rápidamente excedió los deseos de los obispos y entonces la cancelaron. Sin embargo, desde que el grupo de Chicago no estaba bajo el control del obispo, ellos continuaron y han crecido a hasta un grupo nacional con una reunión anual

grandísima y también con reuniones regionales en muchas áreas en los Estados Unidos. Para muchos católicos Llamada a la Acción es una línea de vida para una visión continua de una iglesia alternativa más liberadora.

He dado charlas en conferencias nacionales por más de 25 años y espero continuar como una manera de mantener contacto con una comunidad católica progresiva de los Estados Unidos, una comunidad que continuamente atrae a la comunidad de católicos progresivos alrededor del mundo. También existe la red de la Iglesia Mujeres y la Conferencia de Ordenación de Mujeres, las cuales son parte de esta red de la comunidad católica progresiva con la cual me mantengo en contacto desde nuestras primeras reuniones a mediados de los 1970s.

Otra red importante para mí es la comunidad Conspirando de América Latina. Conspirando es una publicación de teología feminista y de eco-feminismo publicada predominantemente por grupos católicos feministas de América Latina desde Santiago de Chile. Ya está en su onceavo año de publicación. La publicación trae juntos una red de escritores(as), artistas, liturgistas y terapistas de toda América Latina quienes también se han reunido para actividades como la conferencia del Jardín Compartido las cuales toman lugar dos veces al año. Ellos también se han embarcado en muchos proyectos de investigación creativa, como la organización de una serie de equipos en once equipos en diferentes países en América Latina, quienes han investigado las leyendas y prácticas litúrgicas en festivales marianos que preservan diosas o divinidades femeninas pre-hispánicas. Cada equipo no solamente buscó acceso a estos sitios que preservan las formas antiguas de religiosidad femenina, pero también cómo esta religiosidad puede ayudar al desarrollo de espiritualidad feminista para las mujeres de Latinoamérica de hoy. Su resultado fue el libro Vírgenes y Diosas en América Latina: La Resignificación de lo Sagrado, publicado en 2004, y el cual fue leído por un grupo en Berkeley, California en la primavera del 2005.

Otra red internacional de teología feminista de gran importancia para mí es la Comisión de Mujeres de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. Este grupo trae juntas(os) teólogos(as) feministas cristianos(as) de América Latina, Africa y Asia, tratando de desarrollar sus reflexiones en sus propios contextos por medio de redes, publicaciones y proyectos coyunturales. Por ejemplo, el grupo africano, el cual se ha auto proclamado el "Círculo de Teólogas Africanas Preocupadas", ha desarrollado un proyecto de reflexiones teológicas sobre el SIDA en Africa el cual también busca cambiar el temor al SIDA y asistir a los africanos a tomar las riendas de esta terrible pandemia que está devastando sus sociedades.

Aunque, como una norteamericana, no soy miembro de esta comisión, he tenido el privilegio de compartir en el diálogo de su desarrollo desde sus principios en Ginebra, Suiza desde 1982. He dado charlas para grupos en lugares como India, Corea, Brasil, México y Costa Rica. Regularmente doy cursos de Teología Feminista del Tercer Mundo para mantenerme al tanto con el trabajo de estas mujeres y para darlo a conocer en Norte América.

Todos estos grupos son parte de mi comunidad eclesial de liberación, ambos local, nacional e internacional. Estas redes son lo que me mantiene viva y los que constantemente

renuevan mi fe la cual, en las palabras del lema del Foro Social Mundial que se reúne anualmente en Porto Alegre, Brasil, "Otro mundo es posible." No nos tenemos que asentar en relaciones opresivas y violentas como el orden incambiable de las cosas, sea en la iglesia, en la sociedad americana o en el mundo global. Contra todas las probabilidades, podemos seguir defendiendo una forma de ser alternativa más vivificadora, más redentora en relación con los unos a los otros como el pueblo de Dios(a), como el pueblo de amor y de justicia, como el pueblo que recuerda la visión de nuestro hermano Jesús quien predicó la buena nueva a los pobres, la liberación a los cautivos, la libertad a los oprimidos.

ANEXO VII

DIFFERENT VOICES /DIFFERENT CHOICES: FEMINIST PERSPECTIVES ON MINISTRY-A Contribution from the United States

*Keynote speech by Mary E. Hunt
Ottawa, 23rd July 2005*

Bonjour, good afternoon, Guten Tag, buenos tardes. My warm thanks to the organizers of this historic conference, and especially to our Canadian sisters, for gracious hospitality.

Coming from the Washington, D.C., area, I am especially happy to be in Ottawa, where I can see the impact of another kind of government. Thank you, Canada, for showing those of us who live to your south what it means to be a responsible citizen of North America. We often look north with envy and with hope.

I will address our theme, "Different Voices, Different Choices: Feminist Perspectives on Ministry," from a distinctly U.S. starting point, mindful of my limits even though I live as a conscientious objector to the hegemonic policies of my country. I am mindful, too, of the global context in which we live, so I look forward to hearing my colleagues' views. I hope that the gestalt will give us each a fuller appreciation for the big picture that is feminist ministry in a "discipleship of equals."¹

Indebted to and following Elisabeth Schüssler Fiorenza's insightful keynote and Rosemary Radford Ruether's creative contribution, I believe that not only are we church, "a kingdom of priests," well beyond the bankrupt kyriarchy, but that actualizing our various ministries in an egalitarian model is an urgent priority in an increasingly unjust world. My focus is on the justice connection.

I will spell out my view in three moments: first, claiming that the context in which we live out our ministries has changed from one that prohibited women's ministry to one which fairly demands it; second, suggesting that the most adequate way of thinking about feminist ministry is by analogy to women-church since "women" seem to get lost in the shuffle otherwise; and third, offering criteria we might employ as we strategize how our ministries can overlap to do justice and build up our communities.

(1) From prohibition against to need for women's ministry

When the unthinkable discussions of women's ordination began post Vatican II in the 1970s in the U.S., following the lead of St. Joan's Alliance, the clearest analogue was the so-called "valid but illicit" ordinations of Episcopal women priests in Philadelphia in July 1974. We presumed that Catholic women would one day be ordained as well. Thirty years later, at least four factors have changed our thinking on ordination.

a) The U.S. religious scene was then predominantly Christian and Jewish with ecumenical relations between/among Christians a high priority. Now the U.S., according to Harvard Pluralism Project director Diana Eck, is among the most religiously diverse countries in the world, with more Muslims than Presbyterians.² Women are increasingly becoming the majority of ministers in many religious groups including Reform Judaism. Coupled with the rise of the Religious Right and other forms of fundamentalism, the religious landscape is now highly politicized and commercialized. It is within this context that we evaluate our strategies, learn from and collaborate with the many feminist rabbis and ministers, from women who function as imams, as well as those in pagan ministry. How far we have come from the now seemingly tame Philadelphia ordinations. Our religious imaginations spark with new models of ministry and new role models in ministry.

b) The U.S. Roman Catholic kyriarchal church has changed profoundly as well. It is impossible to overstate the impact of the priest pedophilia and episcopal cover-up scandals as they have eroded the institution's last shred of moral authority and cost more than a billion of the community's hard-earned dollars. The sheer number of victims/survivors, as if one were not sufficient evidence of a system in need of overhaul, and the unconscionable collaboration by many bishops has left the U.S. church in ruins. To pay the claims, many dioceses are closing local parishes over the objections of the parishioners who pay for them. This "solution" is yet another manifestation of the top-down problem, authoritarian action without accountability to the community that was part of the cause of the original crimes.

A feminist reading of the situation sheds new light. I do so thanks to a report by Barbara Mahar of Massachusetts Women-Church: "Recently I stopped in at St. Albert's in Weymouth {editor's note: one of the churches closed by the kyriarchy but kept open by the people until the kyriarchy relented}. It was the middle of a week day afternoon. I was greeted warmly at the door by a man and a woman. Several people were in the church-praying, reading, sitting silently. The church was in perfect condition...In a word-welcoming...I sat and took it all in for a while, then read the bulletin...full from front to back with activities, meetings, outreach programs, prayer service schedules...a list of suggestions from parishioners, Legal Counsel, beginners painting and knitting classes...And not a priest in sight! Holy Communion is being distributed. And not a priest in sight...The whole scene brought a smile to my face and relief to my heavy heart. And not a priest in sight...." ³Barbara's comments, though she read the situation slightly differently than I did, made me realize that to think constructively about feminist ministry we are well advised not to replace male priests with women, but to reconfigure the whole model of church, confident that the many ministerial gifts of the community will be sufficient to its pastoral needs. Feminist ministry is a response to the call of Vatican II for increased lay participation.

c) Another major change since the early 1970s is the increasingly conservative kyriarchal institutional church represented by Joseph Cardinal Ratzinger under both species, as it were. In his first papacy, as I have come to think of it, he was the theological heavy hand as the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith. He established a tripartite approach to most issues: claiming that there is but one truth, grounding arguments in natural law, and then insisting that his views become public policy. This is clear in the

Vatican position on abortion where fetal life trumps a woman's life; where such matters are considered part of natural law, not a woman's right and responsibility to handle her own reproductive choices; and where governments worldwide are lobbied to codify anti-abortion views according to Roman dictate. Likewise on same-sex marriage: heterosexual marriage is trumpeted as part of the divine plan; any other sexual activity defies natural law; countries should therefore outlaw same-sex marriage. Tell that to Canada which has legalized same-sex marriage, Joseph.

Now under the other species, as it were, he is Pope Benedict XVI, with the massive media-driven power of the papacy as backup. He has expressed a theo-political preference for a smaller, more homogenously conservative, some might say leaner/meaner, church. He has shown a willingness to sacrifice the catholicity of the church. In this papacy, I predict that women's ordination will either remain in the "don't talk about it" zone, or be "settled definitively" one more time for the road. The "best case" scenario, which would please those who want to get ordained, for reasons that I consider mistaken, would be the creation of deaconesses. With all due respect to those who wish to be deaconess, in my view, this would amount to a ladies' auxiliary around the edges of the clergy with women once again doing the unpaid housework of the hierarchy.

The most likely outcome is the continuation of the present system with neither married Catholic men nor women admitted to the clerical ranks any time soon, while Anglicans and others who oppose the ordination of women in their denominations (for example, the Anglicans in England who are now faced with the real possibility of women bishops) are welcomed with open arms. The misogynistic handwriting is on the Vatican's wall.

Women who once desired ordination into the kyriarchal system with the best intentions of changing it from inside can see in light of the current situation that such good intentions are woefully inadequate to transform an increasingly recalcitrant institution. Nonetheless, cooptation is still, in my view, the most serious danger. One day (may it be soon) when the house of cards comes tumbling down even the present pope will see the wisdom in recognizing women's ministry on kyriarchal terms, and ordaining women, and/or regularizing the ordinations of those already ordained, in order to preserve the kyriarchal system of power. We must do better than that, or all of our efforts in the past four decades will have been for naught.

d) The urgency I feel about deepening the practice of feminist ministry now in a discipleship of equals, the reason I continue to think about this issue when so many seemingly more pressing ones are on my screen, is because I understand how the various forms of kyriarchal oppression are connected. Let me be specific from a U.S. context. The immoral war in Iraq; the proliferation of nuclear weapons in the name of national security; globalization that results in increased poverty; the destruction of the environment as a sacrifice to unbridled capitalism; the racist, sexist, heterosexist, colonialist attitudes; and the death-dealing lack of sharing of health, education, and other common resources are all part of the same worldview that baptizes and confirms privilege for some and oppression for others. Disgracefully, many U.S. citizens do not register the impact of tens of thousands of Iraqis who have died, thinking somehow that the thousand plus U.S. dead are more important simply because they are Americans.

In this worldview, clergy, from pope to parish priest, are logically and divinely Other than the lower status laity. This hierarchical dualism, this habit of thinking in twos such that one is always better than the other, is deeply ingrained in us. Feminist theorist Catherine MacKinnon described it as the inability to see difference without discrimination.⁴ I respectfully suggest that what is at stake in our choice of models of feminist ministry is no less than how we wish to posture vis-à-vis these global issues, because at root the permission to think of another person, another animal, even the earth itself as Other and of lesser value is intimately connected to one's religious view.

I see feminist ministry as the lynchpin in our theo-political situation. If we build even the hint of hierarchy into our community we capitulate to forces that would love our blessing. Imagine instead if feminist ministries became synonymous with interreligious international social justice. We are not far from it since the majority of women I know who have been interested in the question of ordination at one time or another are actively involved in justice work, whether as lawyers, teachers, government officials, social workers, professors, pastoral ministers, musicians, eco-farmers, writers, or the like. Thirty years ago women could not be ordained. Today we cannot not minister.

2) Women, "women-church," and ministry

Given this religiously pluralistic setting, the sorry state of American Catholicism, the increasingly conservative Vatican, and especially the global need to develop new ways of living cooperatively-not hierarchically-on this earth, I consider the need for feminist ministries crucial. However, I am dubious that ordination is the most useful rubric for our thinking for two reasons:

First, no matter how we parse it, ordination as such, and especially in the Catholic tradition, conveys rank order. Encouraging, recognizing, and blessing feminist ministries does not. According to the Catholic Encyclopedia, "Order is used to signify not only the particular rank or general status of the clergy, but also the outward action by which they are raised to that status, and thus stands for ordination. It also indicates what differentiates laity from clergy or the various ranks of the clergy, and thus means spiritual power."⁵

Feminist efforts to talk about ordination in a discipleship of equals face the serious problem of squaring this circle. While I appreciate that ordination should not mean hierarchy, I think we finesse the question at our peril. I prefer to put our collective weight behind the matter of feminist ministry in the many forms feminists (women and men) put our talents to use doing justice and building our communities. That way we are in no danger of falling into the kyriarchal trap of orders. At the same time, those whose talents and training take them in the direction of what has traditionally been the work of ordained ministers can still exercise their gifts without fear of contradiction, cooptation, or scandal.

Second, even in some of our best efforts in the U.S., we have let ordination drive the train while women seem to be left in the station. Whether Women's Ordination Conference or Women's Ordination Worldwide, or any other coupling of words that substitutes for feminist ministry in a discipleship of equals, it is my observation that what attracts the most attention is "ordination." There is a certain logic to this since it is our intention to lift up the

unjust, theologically incorrect teaching that prohibits women from being licitly ordained. There is power in resistance. There is justice in naming wrong by its name. Inclusion must always triumph over exclusion. But it is still a defensive - not offensive - move to ask for ordination, a reaction - not a construction.

I worry that in the current climate even our best efforts to confront kyriarchal powers result in reinscribing the importance of ordination and, however inadvertently, elevating those who are ordained. By doing so, we pass over the power of women worldwide who are engaged in various efforts to create a just world. From my participation in WOC's 1975 conference in Detroit, through the WOW gathering in Ottawa, the most important experience of our movement for me has always been living as a feminist community united in sacrament and solidarity, a discipleship of equals struggling, however imperfectly, to be church.

Just as "women-church" gives new meaning to the word "church" by including women and others who have been marginalized, so, too, does "feminist ministry" instead of women's ordination change the default assumption that ordination is primary, that kyriarchy sets the agenda.⁶ It puts the emphasis instead on women's and, yes, feminist men's many forms of committed service. It leaves behind once and for all the hierarchical trappings we saw on display during the papal transition.

One of our success problems as a movement is that we have a variety of perspectives on ordination - what it means, whether to do it illicitly, how to understand it in a wider theo-political context. We have varying views on professionalism in ministry including whether some people should be paid for what they do and, if so, who and why. We are thinking through the training necessary for new models of ministry, as well as who supervises and approves such programs. We have not yet grappled with matters of liability and malpractice. Given this complexity, there is something comforting about relying on the tried and now known to be untrue system of bishops or the equivalent who will make such decisions or using the old model of religious congregations to assess fitness and belonging. But I caution against all of this as a dangerous lack of imagination, and/or a dubious passing over of the new context in which we find ourselves. I suggest we look for ways to coordinate and amplify our ministries so as to be more efficient in doing justice against very efficient forces to the contrary and to build up our communities as places where love and hope dwell. The question is how, for which I will conclude with several concrete suggestions.

(3) Criteria for enhancing ministries and building up communities

When the balcony doors opened at St. Peter's after the sham conclave "Habemos papam" was intoned, and out came his nibs dressed to kill, down to the red shoes that had been out of papal vogue for years, I realized that the problem was not simply that Cardinal Ratzinger had been elected pope. I am not sure I would have been happy if Jesus had been elected for the simple reason that the process was so utterly flawed: bereft of any input from women, lay people, or children; undemocratic and elitist. The papacy is meant to be a symbol of unity, not a person with authority.

I realized that about the only thing that could have rescued the sorry Vatican scene from what I predict will be history's harsh judgment would have been if the doors had opened and an African woman, HIV positive, with her baby in her arms had come out onto the balcony proclaiming the love of Wisdom-Sophia for all of creation, the imperative of Wisdom-Sophia that justice be done. What a symbol of unity she would have been! Our tears of joy at such a miracle would have cleansed the world as we went about actualizing the ministry of a catholic church worthy of its name. Instead, we got Cardinal Ratzinger.

I mourned the failure of religious imagination and vowed then not to postpone what we envision. I urge us to live the vision of radical equality now, however imperfectly, rather than participate in what oppresses. I urge us to listen with special attention to what young women are saying about the world and the church they want. To that end, I propose four criteria we can consider as we develop new models of feminist ministry in a discipleship of equals:

First, our ministry must be feminist in the deepest sense of that word. The full personhood of women, the very survival of millions of women and their dependent children is in the balance. We have feminist resources aplenty to guide not a liberal, corporate approach to ministry, but one which weaves the experiences and talents of willing workers with the pressing needs of the day. Feminism, far from outmoded, is a deep well of successful struggles against racism, sexism, colonialism, heterosexism, and the like that can help set priorities and implement strategies that work.

Second, the implications of our choices must be evaluated in global terms, not simply in terms of local options. While all ministry like all politics is local, choices we make, styles of ministry we embrace have implications beyond any given shores. Training programs, ministerial preparation, even ministry will vary, of course. But especially those of us who live in so-called developed countries must resist the tendency to imperialize our styles and criteria, and thus perpetuate colonial Christianity in feminist dress. This is a tricky balance given the unequal distribution of resources, but it is no excuse for setting up a parallel system that excludes and diminishes the contributions of the world's majority.

Third, feminist ministry is not denominationally specific, but interreligiously connected. That is why excessive concern about Roman Catholic ordination is, in my view, misplaced. It is an important issue of principle, of course, but in the present context it can function as a distraction from the collaborative work we need to be about to do justice. Indeed there are already many Catholic women ordained as Episcopalian and Lutheran priests who are no less Catholic for it, just as there are women ministering in countless communities who have not needed a papal pat on the head for their work to flourish.

Fourth, feminist ministry is justice-seeking activity. Grounded in the pain of exclusion, we began our movement for ordination as a matter of justice. Along the way, as our feminist ministry deepened we have joined our forces with those who seek to eradicate poverty, to provide health care, to eliminate HIV/AIDS, to stop war, to live simply in communities and families that do justice.

These criteria for ministry, that it be feminist, global, interreligiously connected, and

justice-seeking, offer a common starting point for hearing different voices and evaluating different choices as we carry out our various feminist ministries in a discipleship of equals. I have every confidence that Sophia in her Wisdom will bless our efforts to live them out with integrity. Then, just as we break bread and share wine "in memory of her," our daughters and their friends will take up their ministries in memory of us.

Footnotes

1. Elisabeth Schüssler Fiorenza coined this term. For a good explanation, see *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad, 1983, especially Part II, and *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York: Crossroad, 1993.
2. Diana Eck, *A New Religious America: How A "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001.
3. Barbara Mahar, e-mail to MCWR@yahoo.com, February 4, 2005.
4. Catharine MacKinnon, "Difference and Dominance: On Sex Discrimination," in *The Moral Foundation of Civil Rights*, Ed. Robert K. Fullinwider and Claudia Mills, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1986.
5. From the *Catholic Encyclopedia*, 2004, "Order is used to signify not only the particular rank or general status of the clergy, but also the outward action by which they are raised to that status, and thus stands for ordination. It also indicates what differentiates laity from clergy or the various ranks of the clergy, and thus means spiritual power. The Sacrament of Order is the sacrament by which grace and spiritual power for the discharge of ecclesiastical offices are conferred." (<http://www.newadvent.org/cathen/11279a.htm>, July 20, 2005).
6. The women-church movement is based on the idea of the ekklesia of wo/men articulated by Elisabeth Schüssler Fiorenza. See her *Wisdom's Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001. .

ANEXO VIII

Resolution of Conference Ottawa

(The following is a resolution passed by the Conference)

We, women and men from twenty countries around the globe, have gathered for the Second International Ecumenical Conference of Women's Ordination Worldwide (WOW). We have discussed primarily the leadership of women in ministry within the Roman Catholic Church. We have explored the notion of priesthood, understood as a plurality of ministries, serving communities of the faithful.

With a sense of urgency, we call upon the Holy See to listen to women and acknowledge and affirm our baptismal vocation. We believe this is necessary for the credibility and the very survival of the Roman Catholic Church.

We welcome the diversity within the ordination movement and honour those women who have already sought ordination as priests.

We reiterate our call for the reinstatement of the permanent diaconate for women.

We call upon the whole People of God - including the Holy See, and all bishops and priests - to recognize the validity of women's vocations to ordination.

July 24, 2005

Ottawa, Ontario Canada.

ANEXO IX

CARTA APOSTÓLICA
MULIERIS DIGNITATEM
DO SUMO PONTÍFICE
JOÃO PAULO II
SOBRE A DIGNIDADE
E A VOCAÇÃO DA MULHER
POR OCASIÃO DO ANO MARIANO

Veneráveis Irmãos e caríssimos Filhos e Filhas, saúde e Bênção Apostólica!

I

INTRODUÇÃO

Um sinal dos tempos

1. A DIGNIDADE DA MULHER e a sua vocação — objeto constante de reflexão humana e cristã — têm assumido, em anos recentes, um relevo todo especial. Isso é demonstrado, entre outras coisas, *pelas intervenções do Magistério da Igreja*, refletidas nos vários documentos do *Concílio Vaticano II*, que afirma em sua Mensagem final: « Mas a hora vem, a hora chegou, em que a vocação da mulher se realiza em plenitude, a hora em que a mulher adquire no mundo uma influência, um alcance, um poder jamais alcançados até agora. Por isso, no momento em que a humanidade conhece uma mudança tão profunda, as mulheres iluminadas do espírito do Evangelho tanto podem ajudar para que a humanidade não decaia ».(1) As *palavras desta Mensagem* retomam o que já fora expresso no Magistério conciliar, especialmente na Constituição pastoral *Gaudium et Spes* (2) e no Decreto sobre o apostolado dos leigos, *Apostolicam Actuositatem*.(3)

Tomadas de posição semelhantes verificaram-se no período pré-conciliar, por exemplo em não poucos discursos do Papa *Pio XII* (4) e na Encíclica *Pacem in Terris* do Papa João XXIII.(5) Após o Concílio Vaticano II, o meu predecessor *Paulo VI* explicitou o significado deste « sinal dos tempos », conferindo o título de Doutor da Igreja a Santa Teresa de Jesus e a Santa Catarina de Sena, (6) e instituindo, além disso, a pedido da Assembléia do Sínodo dos Bispos em 1971, uma *Comissão especial* cuja finalidade era estudar os problemas contemporâneos concernentes à « *promoção efetiva da dignidade e da responsabilidade das mulheres* ». (7) Num de seus Discursos, o Papa Paulo VI declarou, entre outras coisas « No cristianismo, de fato, mais que em qualquer outra religião, a mulher tem, desde as origens, um estatuto especial de dignidade, do qual o Novo Testamento nos atesta não poucos e não pequenos aspectos (...); aparece com evidência que a mulher é destinada a fazer parte da estrutura viva e operante do cristianismo de modo tão relevante, que talvez ainda não tenham sido enucleadas todas as suas virtualidades ».(8)

Os Padres da recente Assembléia do Sínodo dos Bispos (Outubro de 1987), dedicada à « vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo vinte anos após o Concílio Vaticano II », voltaram a ocupar-se da dignidade e da vocação da mulher. Auspiciaram, entre outras coisas, o aprofundamento dos fundamentos antropológicos e teológicos necessários para resolver os problemas relativos ao significado e à dignidade do ser mulher e do ser homem. Trata-se de compreender a razão e as consequências da decisão do Criador de fazer existir o ser humano sempre e somente como mulher e como homem. Somente a partir destes fundamentos, que consentem colher em profundidade a dignidade e a vocação da mulher, é possível falar da sua presença ativa na Igreja e na sociedade.

é disso que entendo tratar no presente Documento. A Exortação pós-sinodal, a ser publicada a seguir, apresentará as propostas de índole pastoral relativas ao lugar da mulher na Igreja e na sociedade, sobre as quais os Padres sinodais teceram importantes considerações, tendo avaliado também os testemunhos dos Auditores leigos — mulheres e homens — provenientes das Igrejas particulares de todos os continentes.

O Ano Mariano

2. O último Sínodo realizou-se *durante o Ano Mariano*, que oferece um incentivo particular para tratar do tema presente, como o indica também a Encíclica *Redemptoris Mater*. (9) Esta Encíclica desenvolve e atualiza o ensinamento do Concílio Vaticano II, contido no capítulo VIII da Constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*. Esse capítulo traz um título significativo: « *A Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja* ». Maria — esta « mulher » da Bíblia (cf. *Gên* 3, 15; *Jo* 2, 4; 19, 26) — pertence intimamente ao mistério salvífico de Cristo, e por isso está presente de modo especial também no mistério da Igreja. Porque « a Igreja é em Cristo como que o sacramento... da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano », (10) a presença especial da Mãe de Deus no mistério da Igreja nos consente pensar no *vínculo excepcional entre esta « mulher » e toda a família humana*. Trata-se aqui de cada um e de cada uma, de todos os filhos e de todas as filhas do gênero humano, nos quais se realiza, no curso das gerações, aquela *herança fundamental* da humanidade inteira que está ligada ao mistério do « princípio » bíblico: « Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou » (*Gen* 1, 27). (11)

Esta *verdade eterna sobre o homem*, homem e mulher — verdade que está imutavelmente fixada também na experiência de todos — *constitui ao mesmo tempo o mistério que só « se torna claro verdadeiramente no Verbo encarnado...* Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação », como ensina o Concílio. (12) Neste « manifestar o homem ao próprio homem » não será talvez preciso descobrir um lugar especial para a « mulher » que foi a Mãe de Cristo? A « *mensagem* » de Cristo, contida no Evangelho e que tem como pano de fundo toda a Escritura, Antigo e Novo Testamentos, não poderá talvez dizer muito à Igreja e à humanidade sobre a dignidade e a vocação da mulher?

Este quer ser precisamente o fio condutor do presente Documento, que se enquadra no amplo contexto do Ano Mariano, enquanto nos encaminhamos para o final do segundo

milênio do nascimento de Cristo e o início do terceiro. E parece-me que o melhor seja *dar a este texto o estilo e o caráter de uma meditação.*

II

MULHER - MÃE DE DEUS (THEOTÓKOS)

União com Deus

« Ao chegar a plenitude dos tempos, *enviou Deus o seu Filho, nascido duma mulher* ». Com estas palavras da *Carta aos Gálatas* (4, 4), o Apóstolo Paulo une entre si os momentos principais que determinam essencialmente o cumprimento do mistério « preestabelecido em Deus » (cf. *Ef* 1, 9). O Filho, Verbo consubstancial ao Pai, nasce como homem de uma mulher, quando chega a « plenitude dos tempos ». Este acontecimento conduz ao *ponto chave* da história do homem sobre a terra, entendida como história da salvação. É significativo que o Apóstolo não chame a Mãe de Cristo com o nome próprio de « Maria », mas a defina como « mulher »: isto estabelece uma concordância com as palavras do Proto-Evangelho no *Livro do Gênesis* (cf. 3, 15). Precisamente essa « mulher » está presente no evento salvífico central, que decide da « plenitude dos tempos »: esse evento realiza-se nela e por seu meio.

Inicia-se assim *o evento central, o evento chave na história da salvação*, a Páscoa do Senhor. Contudo, vale talvez a pena reconsiderá-lo a partir da história espiritual do homem entendida no sentido mais amplo, tal como se exprime nas diversas religiões do mundo. Recorremos aqui às palavras do Concílio Vaticano II: « *Por meio de religiões diversas procuram os homens uma resposta aos profundos enigmas para a condição humana, que tanto ontem como hoje afligem intimamente os espíritos dos homens, quais sejam: que é o homem, qual o sentido e fim de nossa vida, que é bem e que é pecado, qual a origem dos sofrimentos e qual sua finalidade, qual o caminho para obter a verdadeira felicidade, que é a morte, o julgamento e retribuição após a morte e, finalmente, que é aquele supremo e inefável mistério que envolve nossa existência*, donde nos originamos e para o qual caminhamos. (13) « Desde a antiguidade até à época atual, encontra-se entre os diversos povos certa percepção daquela força misteriosa que preside o desenrolar das coisas e acontecimentos da vida humana, chegando mesmo às vezes ao conhecimento duma suprema divindade ou até do Pai. (14) »

Sobre o pano de fundo desse vasto panorama, que põe em evidência as aspirações do espírito humano em busca de Deus — às vezes a caminhando quase às apalpadelas » (cf. *At* 17, 27) — a « plenitude dos tempos », de que fala Paulo na sua Carta, põe em relevo *a resposta do próprio Deus*, daquele « em quem vivemos, nos movemos e somos » (cf. *At* 17, 28). Este é o Deus que « muitas vezes e de muitos modos falou outrora a nossos pais, nos profetas; nestes últimos tempos, falou a nós no Filho » (cf. *Hebr* 1, 1-2). O envio deste Filho, consubstancial ao Pai, como homem « nascido de mulher », constitui o *ponto culminante e definitivo da autorevelação de Deus à humanidade*. Esta auto-revelação possui um *caráter salvífico*, como ensina em outra parte o Concílio Vaticano II: « Aproveu a Deus, em sua bondade e sabedoria, revelar-Se a Si mesmo e tornar conhecido o mistério

de Sua vontade (cf. *Ef* 1, 9), pelo qual os homens, por intermédio do Cristo, Verbo feito carne, e no Espírito Santo, têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina (cf. *Ef* 2, 18; *2 Pdr* 1, 4)». (15)

A mulher encontra-se *no coração deste evento salvífico*. A auto-revelação de Deus, que é a imperscrutável unidade da Trindade, está contida, nas suas linhas fundamentais, *na Anunciação de Nazaré*. « Eis que conceberás e darás à luz um filho, ao qual porás o nome de Jesus. Ele será grande e será chamado Filho do Altíssimo ». — « Como se realizará isso, pois não conheço homem? » — « Virá sobre ti o Espírito Santo e a potência do Altíssimo estenderá sobre ti a sua sombra. Por isso mesmo o Santo que vai nascer será chamado Filho de Deus... A Deus nada é impossível » (cf. *Lc*. 1, 31-37). (16)

é fácil pensar neste evento *na perspectiva da história de Israel*, o povo eleito do qual Maria descende; mas é fácil também pensá-lo na perspectiva de todos aqueles caminhos pelos quais a humanidade desde sempre procura resposta às interrogações fundamentais e, ao mesmo tempo, definitivas que mais a afligem. Não se encontra, talvez, na Anunciação de Nazaré, o início daquela resposta definitiva, mediante a qual *Deus mesmo vem ao encontro das inquietudes do coração humano?* (17) Aqui não se trata apenas de palavras de Deus reveladas através dos Profetas; mas da resposta pela qual realmente « o Verbo se faz carne » (cf. *Jo* 1, 14). *Maria* alcança assim *uma tal união com Deus que supera* todas as expectativas do espírito humano. Supera até mesmo as expectativas de todo Israel e, particularmente, das filhas deste povo escolhido; estas, tendo por base a promessa, podiam esperar que uma delas se tornasse um dia Mãe do Messias. Qual delas, todavia, podia supor que o Messias prometido seria o « Filho do Altíssimo »? A partir da fé monoteísta do Antigo Testamento, isto se tornava dificilmente conjeturável. Só pela força do Espírito Santo, que « estendeu a sua sombra » sobre ela, Maria podia aceitar o que é « impossível para os homens, mas possível para Deus » (cf. *Mc* 10, 27).

Theotókos

4. Assim a « plenitude dos tempos » manifesta a extraordinária dignidade da « mulher ». Esta dignidade consiste, por um lado, *na elevação sobrenatural à união com Deus*, em Jesus Cristo, que determina a profundíssima finalidade da existência de todo homem, tanto na terra, como na eternidade. Deste ponto de vista, a « mulher » é a representante e o arquétipo de todo o gênero humano: *representa a humanidade* que pertence a todos os seres humanos, quer homens quer mulheres. Por outro lado, porém, o evento de Nazaré põe em relevo uma forma de união com o Deus vivo que pode *pertencer somente à « mulher »*, Maria: *a união entre mãe e filho*. A Virgem de Nazaré torna-se, de fato, a Mãe de Deus.

Esta verdade, recebida desde o início da fé cristã, foi solenemente formulada no Concílio de éfeso (a. 431). (18) Contrapondo-se à opinião de Nestório, que considerava Maria exclusivamente mãe de Jesus-homem, este Concílio salientou o significado essencial da maternidade da Virgem Maria. No momento da Anunciação, respondendo com o seu « *fiat* », Maria concebeu um homem que era Filho de Deus, consubstancial ao Pai. Portanto, *é verdadeiramente a Mãe de Deus, uma vez que a maternidade diz respeito à pessoa inteira*, e não apenas ao corpo, nem tampouco apenas à « natureza » humana. Deste modo o nome «

Theotókos » — Mãe de Deus — tornou-se o nome próprio da união com Deus, concedida à Virgem Maria.

A união singular da « *Theotókos* » com Deus, que realiza do modo mais eminente a predestinação sobrenatural à união com o Pai prodigalizada a todo homem (« *fili in Filio* »), é pura graça e, como tal, um *dom do Espírito*. Ao mesmo tempo, porém, mediante a resposta de fé, Maria exprime a sua livre vontade e, portanto, a plena participação do « eu » pessoal e feminino no evento da Encarnação. Com o seu « *fiat* », *Maria torna-se o sujeito autêntico* da união com Deus que se realizou no mistério da Encarnação do Verbo consubstancial ao Pai.

Toda ação de Deus na história dos homens respeita sempre a vontade livre do « eu » humano. O mesmo acontece na Anunciação em Nazaré.

« *Servir quer dizer reinar* »

5. Este evento possui um caráter nitidamente *interpessoal*: é um diálogo. Não o compreendemos plenamente se não enquadrarmos toda a conversação entre o Anjo e Maria na saudação: « cheia de graça ». (19) Todo o diálogo da Anunciação revela a dimensão essencial do evento: a dimensão *sobrenatural* (**). Mas a graça nunca dispensa nem anula a natureza, antes a aperfeiçoa e enobrece. Portanto, a « *plenitude de graça* », concedida à Virgem de Nazaré, em vista do seu tornar-se « *Theotókos* », *significa*, ao mesmo tempo, a *plenitude da perfeição daquilo « que é característico da mulher », daquilo « que é feminino »*. Encontramo-nos aqui, em certo sentido, no ponto culminante, no arquétipo da dignidade pessoal da mulher.

Quando Maria responde às palavras do mensageiro celeste com o seu « *fiat* », a « cheia de graça » sente necessidade de exprimir a sua relação pessoal, a respeito do dom que lhe foi revelado, dizendo: « *Eis a serva do Senhor* » (Lc 1, 38). Esta frase não pode ser privada nem diminuída do seu sentido profundo, tirando-a artificialmente de todo o contexto do evento e de todo o conteúdo da verdade revelada sobre Deus e sobre o homem. Na expressão « *serva do Senhor* » transparece toda a consciência de Maria de ser criatura em relação a Deus. Todavia, a palavra « *serva* », quase no fim do diálogo da Anunciação, se inscreve na perspectiva integral da história da Mãe e do Filho. Na verdade, este *Filho*, que é verdadeiro e consubstancial « *Filho do Altíssimo* », dirá muitas vezes de si, especialmente no momento culminante de sua missão: « o Filho do homem ... não veio para ser servido, mas para servir » (Mc 10, 45).

Cristo está sempre consciente de ser « *servo do Senhor* », segundo a profecia de *Isaías* (cf. 42, 1; 49, 3. 6; 52, 13), na qual se encerra o conteúdo essencial da sua missão messiânica: a consciência de ser o Redentor do mundo. *Maria*, desde o primeiro instante da sua maternidade divina, da união com o seu Filho que « o Pai enviou ao mundo, para que o mundo fosse salvo por ele » (cf. Jo 3, 17), *insere-se no serviço messiânico de Cristo*. (20) é precisamente este serviço que constitui o fundamento próprio do Reino, no qual « *servir ... quer dizer reinar* ». (21) Cristo, « *Servo do Senhor* », manifestará a todos os homens a dignidade real do serviço, com a qual anda estreitamente ligada a vocação de todo homem.

Assim, considerando a realidade mulher-Mãe de Deus, entramos da maneira mais oportuna na presente meditação do Ano Mariano. *Essa realidade determina também o horizonte essencial da reflexão sobre a dignidade e sobre a vocação da mulher.* Ao pensar, dizer ou fazer algo em ordem à dignidade e à vocação da mulher, não se devem separar deste horizonte o pensamento, o coração e as obras. A dignidade de todo homem e a vocação que a ela corresponde encontram a sua medida definitiva na *união com Deus*. Maria — a mulher da Bíblia — é a expressão mais acabada desta dignidade e desta vocação. De fato, o ser humano, homem ou mulher, criado à imagem e semelhança de Deus, não pode realizar-se fora da dimensão desta imagem e semelhança.

III

IMAGEM E SEMELHANÇA DE DEUS

O Livro do Gênesis

6. Devemos colocar-nos no contexto do « princípio » bíblico, no qual a verdade revelada sobre o homem como « imagem e semelhança de Deus » constitui a *base imutável de toda a antropologia cristã*. (22) « Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou » (*Gên 1, 27*). Esta passagem concisa contém as verdades antropológicas fundamentais: o homem é o ápice de toda a ordem criada no mundo visível; o gênero humano, que se inicia com a chamada à existência do homem e da mulher, coroa toda a obra da criação; *os dois são seres humanos, em grau igual o homem e a mulher, ambos criados à imagem de Deus*. Esta imagem e semelhança com Deus, essencial para o homem, o homem e a mulher transmitem-na, como esposos e pais, aos seus descendentes: « Sede fecundos e multiplicai-vos, povoai a terra; submetei-a » (*Gen 1, 28*). O Criador confia o « domínio » da terra ao gênero humano, a todas as pessoas, a todos os homens e a todas as mulheres, que haurem a sua dignidade e vocação do « princípio » comum.

No *Gênesis* encontramos ainda uma outra descrição da criação do homem — homem e mulher (cf. 2, 18-25) — à qual nos referiremos em seguida. Desde agora, todavia, é preciso afirmar que da citação bíblica emerge a verdade sobre o caráter pessoal do ser humano. O *homem é uma pessoa, em igual medida o homem e a mulher*: os dois, na verdade, foram criados à imagem e semelhança do Deus pessoal. O que torna o homem semelhante a Deus é o fato de — diferentemente de todo o mundo das criaturas viventes, incluídos os entes dotados de sentidos (*animalia*) — ser também racional (*animal rationale*). (23) Graças a esta propriedade o homem e a mulher podem « dominar » as outras criaturas do mundo visível (cf. *Gên 1, 28*).

Na *segunda descrição da criação do homem* (cf. *Gên 2, 18-25*), a linguagem em que se expressa a verdade sobre a criação do homem e, especialmente, da mulher é diversa; em certo sentido é menos precisa; é — poder-se-ia dizer — mais descritiva e metafórica; mais próxima da linguagem dos mitos então conhecidos. Todavia, não se encontra contradição essencial alguma entre os dois textos. O texto de *Gênesis 2, 18-25* ajuda a compreender bem o que encontramos na passagem concisa de *Gênesis 1, 27-28* e, ao mesmo tempo, se lido em conjunção com este, *ajuda a compreender de modo ainda mais profundo a verdade*

fundamental aí contida *sobre o homem*, criado à imagem e semelhança de Deus como homem e mulher.

Na descrição de *Gênesis* 2, 18-25, a mulher é criada por Deus « da costela » do homem e é colocada como um outro « eu », como um interlocutor junto ao homem, o qual, no mundo circostante das criaturas animadas, está só e não encontra em nenhuma delas um « auxiliar » que lhe seja conforme. A mulher, chamada desse modo à existência, é imediatamente reconhecida pelo homem « como carne da sua carne e osso dos seus ossos » (cf. *Gên* 2, 23), e precisamente por isto é chamada « mulher ». Na linguagem bíblica este nome indica a identidade essencial com referência ao homem: 'iš - 'iššah, o que, em geral, as línguas modernas infelizmente não conseguem exprimir. « Ela chamar-se-á mulher ('iššah), porque foi tirada do homem ('iš) » (*Gên* 2, 23).

O texto bíblico fornece bases suficientes para reconhecer a igualdade essencial do homem e da mulher do ponto de vista da humanidade. (24) Ambos, desde o início, são pessoas, à diferença dos outros seres vivos do mundo que os circunda. *A mulher é um outro «eu» na comum humanidade*. Desde o início aparecem como « unidade dos dois », e isto significa a superação da solidão originária, na qual o homem não encontra um « auxiliar que lhe seja semelhante » (*Gên* 2, 20). Trata-se aqui do « auxiliar » só na ação, no « submeter a terra » (cf. *Gên* 1, 28)? Certamente se trata da companheira da vida, com a qual o homem pode unir-se como a uma esposa, tornando-se com ela « uma só carne » e abandonando por isso « seu pai e sua mãe » (cf. *Gên* 2, 24). A descrição bíblica, por conseguinte, fala da *instituição*, por parte de Deus, *do matrimônio* contextualmente com a criação do homem e da mulher como condição indispensável para a transmissão da vida às novas gerações dos homens, à qual o matrimônio e o amor conjugal são, por sua natureza, ordenados: « Sede fecundos e multiplicai-vos, povoai a terra; submetei-a » (*Gên* 1, 28).

Pessoa - Comunhão - Dom

7. Penetrando com o pensamento no conjunto da descrição de *Gênesis* 2, 18-25 e interpretando-a à luz da verdade sobre a imagem e semelhança de Deus (cf. *Gên* 1, 26-27), podemos *compreender ainda mais plenamente em que consiste o caráter pessoal* do ser humano, graças ao qual ambos — o homem e a mulher — são semelhantes a Deus. Cada homem, com efeito, é à imagem de Deus enquanto criatura racional e livre, capaz de conhecê-lo e de amá-lo. Lemos também que o homem não pode existir « só » (cf. *Gên* 2, 18); pode existir somente como « unidade dos dois », e portanto *em relação a uma outra pessoa humana*. Trata-se de uma relação recíproca: do homem para com a mulher e da mulher para com o homem. Ser pessoa à imagem e semelhança de Deus comporta, pois, também um existir em relação, em referência ao outro « eu ». Isto preludia a definitiva autorevelação de Deus uno e trino: unidade viva na comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

No início da Bíblia, não se ouve ainda dizer isto diretamente. Todo o Antigo Testamento é sobretudo a revelação da verdade sobre a unicidade e unidade de Deus. Nesta verdade fundamental sobre Deus o Novo Testamento introduzirá a revelação do mistério imperscrutável da vida íntima de Deus. *Deus*, que se dá a conhecer aos homens por meio de Cristo, é *unidade na Trindade*: é unidade na comunhão. Desse modo lança-se uma nova luz

também sobre a semelhança e imagem de Deus no homem, de que fala o *Livro do Gênesis*. O fato de o homem, criado como homem e mulher, ser imagem de Deus não significa apenas que cada um deles, individualmente, é semelhante a Deus, enquanto ser racional e livre; significa também que o homem e a mulher, criados como « unidade dos dois » na comum humanidade, são chamados a viver uma comunhão de amor e, desse modo, a refletir no mundo a comunhão de amor que é própria de Deus, pela qual as três Pessoas se amam no íntimo mistério da única vida divina. O Pai, o Filho e o Espírito Santo, um só Deus pela unidade da divindade, existem como pessoas pelas imperscrutáveis relações divinas. Somente assim se torna compreensível a verdade que Deus em si mesmo é amor (cf. *1 Jo* 4, 16).

A imagem e semelhança de Deus no homem, criado como homem e mulher (pela analogia que se pode presumir entre o Criador e a criatura), exprime portanto também a « unidade dos dois » na comum humanidade. Esta « unidade dos dois », que é sinal da comunhão interpessoal, indica que na criação do homem foi inscrita também uma certa semelhança com a comunhão divina (« *communio* »). Esta semelhança foi inscrita como qualidade do ser pessoal dos dois, do homem e da mulher, e, conjuntamente, como uma chamada e um empenho. Na imagem e semelhança de Deus que o gênero humano traz consigo desde o « princípio », radica-se o fundamento de todo o « *ethos* » humano: o Antigo e o Novo Testamento irão desenvolver esse « *ethos* », cujo vértice é o *mandamento do amor*. (25)

Na « unidade dos dois », o homem e a mulher são chamados, desde o início, não só a existir « um ao lado do outro » ou « juntos », mas também a *existir reciprocamente* « um para outro ».

Assim se explica também o significado daquele « auxiliar » de que se fala em *Gênesis* 2, 18-25: « Dar-lhe-ei um auxiliar que lhe seja semelhante ». O contexto bíblico permite entendê-lo também no sentido de que a mulher deve « auxiliar » o homem — e que este, por sua vez, deve ajudar a ela — em primeiro lugar por causa do seu idêntico « ser pessoa humana »: isto, em certo sentido, permite a ambos descobrirem sempre de novo e confirmarem o sentido integral da própria humanidade. É fácil compreender que — neste plano fundamental — se trata de um « auxiliar » de ambas as partes e de um « auxiliar » recíproco. Humanidade significa chamada à comunhão interpessoal. O texto de *Gênesis* 2, 18-25 indica que o matrimônio é a primeira e, num certo sentido, a fundamental dimensão desta chamada. Não é, porém, a única. Toda a história do homem sobre a terra realiza-se no âmbito desta chamada. Na base do princípio do recíproco ser « para » o outro, na « comunhão » interpessoal, desenvolve-se nesta história a integração na própria humanidade, querida por Deus, daquilo que é « masculino » e daquilo que é « feminino ». Os textos bíblicos, começando pelo *Gênesis*, permitem-nos reencontrar constantemente o terreno no qual se enraíza a verdade sobre o homem, um terreno sólido e inviolável em meio a tantas transformações da existência humana.

Esta verdade refere-se também à *história da salvação*. A este respeito, um enunciado do Concílio Vaticano II é particularmente significativo. No capítulo sobre a « comunidade dos homens » da Constituição pastoral *Gaudium et Spes* lemos: « Quando o Senhor Jesus reza ao Pai que "todos sejam um... como nós somos um" (*Jo* 17, 21-22), abre perspectivas inacessíveis à razão humana e sugere alguma semelhança entre a união das Pessoas divinas

e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade. Esta semelhança manifesta que o homem, única criatura na terra que Deus quis por si mesma, não pode se encontrar plenamente senão por um dom sincero de si mesmo ». (26)

Com estas palavras o texto conciliar apresenta sinteticamente o conjunto da verdade sobre o homem e sobre a mulher — verdade que se delineia já nos primeiros capítulos do *Livro do Gênesis* — como a própria estrutura que sustenta a antropologia bíblica e cristã. O *homem* — tanto homem como mulher — *é o único ser entre as criaturas* do mundo visível *que Deus Criador « quis por si mesmo »*: é portanto uma pessoa. O ser pessoa significa tender à própria realização (o texto conciliar diz « se encontrar »), que não se pode alcançar « *senão por um dom sincero de si mesmo* ». Modelo de tal interpretação da pessoa é Deus mesmo como Trindade, como comunhão de Pessoas. Dizer que o homem é criado à imagem e semelhança deste Deus quer dizer também que o homem é chamado a existir « para » os outros, a tornar-se um dom.

Isso diz respeito a todo ser humano, seja homem, seja mulher; estes o atuam na peculiaridade própria a cada um. No âmbito da presente meditação sobre a dignidade e a vocação da mulher, esta verdade sobre o ser humano constitui o *ponto de partida indispensável*. Já o *Livro do Gênesis* permite entrever, como num primeiro esboço, este caráter esposal da relação entre as pessoas, terreno sobre o qual se desenvolverá, a seguir, a verdade sobre a maternidade, como também sobre a virgindade, como duas dimensões particulares da vocação da mulher à luz da Revelação divina. Estas duas dimensões vão encontrar a sua expressão mais alta no advento da «plenitude dos tempos» (cf. *Gál 4, 4*) na figura da « mulher » de Nazaré: *Mãe-Virgem*.

O antropomorfismo da linguagem bíblica

8. A apresentação do homem como « imagem e semelhança de Deus », logo no início da Sagrada Escritura, reveste-se *também de outro significado*. Este fato constitui a chave para compreender a Revelação bíblica como um discurso de Deus sobre si mesmo. Falando de si, seja « pelos profetas, seja por meio do Filho » (cf. *Hbr 1, 1-2*) feito homem, *Deus fala com linguagem humana*, faz uso de conceitos e imagens humanas. Se este modo de exprimir-se é caracterizado por um certo antropomorfismo, a razão está no fato de que o homem é « semelhante » a Deus: criado à sua imagem e semelhança. E então *também Deus* é, de algum modo, « semelhante ao homem » e, precisamente com base nesta semelhança, ele pode ser conhecido pelos homens. Ao mesmo tempo a linguagem da Bíblia é suficientemente precisa para indicar os limites da « semelhança », os limites da « analogia ». Com efeito, a revelação bíblica afirma que, se é verdadeira a « semelhança » do homem com Deus, *é essencialmente mais verdadeira ainda a « não-semelhança »*, (27) que separa do Criador toda a criação. Em última análise, para o homem criado à semelhança de Deus, Deus não cessa de ser « aquele que habita numa luz inacessível » (*1 Tim 6, 16*): é o « Diverso » por essência, o « totalmente Outro ».

Esta observação sobre os limites da analogia — limites da semelhança do homem com Deus na linguagem bíblica — deve ser levada em consideração também quando, em diversas passagens da Sagrada Escritura (especialmente no Antigo Testamento), encontramos *comparações que atribuem a Deus qualidades « masculinas » ou « femininas*

». Encontramos nessas comparações a confirmação indireta da verdade de que ambos, tanto o homem como a mulher, foram criados à imagem e semelhança de Deus. Se existe semelhança entre o Criador e as criaturas, é compreensível que a Bíblia tenha usado, a esse respeito, expressões que lhe atribuem qualidades quer « masculinas » quer « femininas ».

Lembramos aqui algumas passagens características do profeta *Isaías*: « Dissera Sião: "Javé abandonou-me, o Senhor esqueceu-se de mim ". *Pode, acaso, uma mãe esquecer* o próprio filhinho, não se enternecer pelo fruto das suas entranhas? Pois bem; ainda que tais mulheres dele se esqueçam, *eu*, porém, *não* me esquecerei de ti » (49, 14-15). E noutra passagem: « *Como* alguém que é consolado pela *própria mãe*, assim eu vos consolarei; e em Jerusalém recebereis conforto » (Is 66, 13). Também nos Salmos Deus é comparado a uma mãe pressurosa: « Como a criança desmamada no regaço da mãe, como uma criança desmamada está minh'alma. Espera, Israel, no Senhor » (Sl 131, 2-3). Em diversos trechos o amor de Deus, solícito para com o seu povo, é apresentado como semelhante ao amor de uma mãe: tal *como uma mãe*, Deus «carregou » a humanidade e, particularmente, o seu povo escolhido no próprio seio, deu-o à luz na dor, nutriu-o e consolou-o (cf. Is 42, 14; 46, 3-4). O amor de Deus é apresentado em muitos trechos como amor « masculino » de esposo e pai (cf. Os 11, 1-4; Jer 3, 4-19), mas, às vezes, também como amor a feminino » de mãe.

Esta característica da linguagem bíblica, o seu modo antropomórfico de falar de Deus, *indica* também indiretamente o *mistério do eterno* « gerar », que pertence à vida íntima de Deus. Todavia, este « gerar » em si mesmo não possui qualidades « masculinas » nem « femininas ». É de natureza totalmente divina. É espiritual do modo mais perfeito, pois « Deus é espírito » (Jo 4, 24) e não possui nenhuma propriedade típica do corpo, nem « feminina » nem « masculina ». Por conseguinte, também a « *paternidade* » em Deus é *totalmente divina*, livre da característica corporal « masculina », que é própria da paternidade humana. Neste sentido, o Antigo Testamento falava de Deus como de um Pai e se dirigia a ele como a um Pai. Jesus Cristo, que pôs esta verdade no próprio centro do seu Evangelho como norma da oração cristã, e que sedirigia a Deus chamando-lhe: « Abá - Pai » (Mc 14, 36), como Filho unigênito e consubstancial, indicava a paternidade neste sentido ultra-corporal, sobre-humano, totalmente divino. Falava como Filho, unido ao Pai pelo mistério eterno do gerar divino, e o fazia sendo ao mesmo tempo. Filho autenticamente humano da sua Mãe Virgem.

Se à geração eterna do Verbo de Deus não se podem atribuir qualidades humanas, nem a paternidade divina possui caracteres « masculinos » em sentido físico, contudo o *modelo* absoluto de toda « *geração* » dos seres humanos no mundo deve ser procurado em Deus. Nesse sentido — parece — lemos na *Carta aos Efésios*: « dobro os joelhos diante do Pai, de quem recebe o nome toda a paternidade quer nos céus, quer na terra » (3, 14-15). Todo « gerar » na dimensão das criaturas encontra o seu primeiro modelo no gerar que em Deus é de modo completamente divino, isto é, espiritual. A este modelo absoluto, não-criado, é assimilado todo « gerar » no mundo criado. Por isso, tudo quanto no gerar humano é próprio do homem, como também tudo quanto é próprio da mulher, isto é, a « *paternidade* » e a « *maternidade* » humanas, trazem em si a semelhança, ou seja, a analogia com o « gerar » divino e com a « paternidade » que em Deus é « totalmente diversa »: completamente espiritual e divina por essência. Na ordem humana, ao invés, o gerar é

próprio da « unidade dos dois »: um e outro são « genitores », tanto o homem como a mulher.

IV

EVA - MARIA

O « princípio » e o pecado

9. « Constituído por Deus em estado de justiça, o homem, porém, tentado pelo Maligno, desde o início da história abusou de sua liberdade. Levanta-se contra Deus desejando atingir o seu fim fora dele ». (28) Com estas palavras, o ensinamento do último Concílio recorda a doutrina revelada sobre o pecado e, em particular, sobre o primeiro pecado que é o pecado original. O « princípio » bíblico — a criação do mundo e do homem no mundo — contém, ao mesmo tempo, a *verdade sobre este pecado*, que pode ser chamado também o pecado do « princípio » do homem sobre a terra. Embora o que está escrito no *Livro do Gênesis* venha expresso em forma de narração simbólica, como no caso da descrição da criação do homem como homem e mulher (cf. *Gên* 2, 18-25), mesmo assim revela aquilo a que é preciso chamar « o mistério do pecado » e, mais plenamente ainda, « o mistério do mal » existente no mundo criado por Deus.

Não é possível ler « o mistério do pecado » sem fazer referência a toda a verdade sobre a « imagem e semelhança » com Deus, que está na base da antropologia bíblica. Esta verdade apresenta a criação do homem como uma doação especial por parte do Criador, na qual estão contidos não só o fundamento e a fonte da dignidade essencial do ser humano — homem e mulher — no mundo criado, mas também *o início do chamamento dos dois a participarem da vida íntima do próprio Deus*. A luz da Revelação, *criação significa ao mesmo tempo início da história da salvação*. Exatamente neste início o pecado se inscreve e se configura como contraste e negação.

Pode-se dizer paradoxalmente que o pecado, apresentado em *Gênesis* (c. 3), é a confirmação da verdade sobre a imagem e semelhança de Deus no homem, se esta verdade significa a liberdade, isto é, o livre arbítrio, com o uso da qual o homem pode escolher o bem, mas pode também abusar escolhendo, contra a vontade de Deus, o mal. No seu significado essencial, todavia, o pecado é a negação daquilo que Deus é—como Criador—em relação ao homem, e daquilo que Deus quer, desde o início e para sempre, para o homem. Criando o homem e a mulher à sua imagem e semelhança, Deus quer para eles a plenitude do bem, ou seja a felicidade sobrenatural, que deriva da participação na sua própria vida. *Cometendo o pecado, o homem rejeita este dom* e, ao mesmo tempo, quer tornar-se « como Deus, conhecendo o bem e o mal » (*Gên* 3, 5), isto é, decidindo do bem e do mal independentemente de Deus, seu Criador. O pecado das origens tem a sua « medida » humana, a sua dimensão interior na vontade livre do homem e juntamente traz em si uma certa característica « diabólica », (29) como é claramente posto em relevo no *Livro do Gênesis* (3, 1-5). O pecado opera a ruptura da unidade originária, da qual o homem gozava no estado de justiça original: a união com Deus como fonte da unidade no interior do próprio « eu », na relação recíproca do homem e da mulher (« *communio personarum* ») e, enfim, face ao mundo exterior e à natureza.

A descrição bíblica do pecado original em *Gênesis* (c. 3) de certo modo « distribui os papéis » que nele desempenharam a mulher e o homem. A isto farão referência ainda mais tarde algumas passagens da Bíblia, como, por exemplo, a Carta de São Paulo a *Timóteo*: « Adão foi formado primeiro e depois Eva. E não foi Adão o seduzido; mas a mulher ». (1 *Tim* 2, 13-14). Não há dúvida, porém, que, independentemente desta « distribuição das partes » na descrição bíblica, *esse primeiro pecado é o pecado do homem*, criado por Deus homem e mulher. Esse é também *o pecado dos « primeiros pais »*, ao qual se prende o seu caráter hereditário. Neste sentido chamamo-lo « pecado original ».

Esse pecado, como já foi dito, *não pode ser entendido adequadamente se não se referir ao mistério da criação do ser humano — homem e mulher — à imagem e semelhança de Deus*. Através dessa referência se pode entender também o mistério da « não-semelhança » com Deus, na qual consiste o pecado, e que se manifesta no mal presente na história do mundo; da « não-semelhança » com Deus, o único que é bom (cf. *Mt* 19, 17) e que é a plenitude do bem. Se esta « não-semelhança » do pecado com Deus, a própria Santidade, pressupõe a « semelhança » no campo da liberdade, do livre arbítrio, pode-se dizer então que, precisamente por esta razão, *a « não-semelhança » contida no pecado é tanto mais dramática e tanto mais dolorosa*. É preciso também admitir que Deus, como Criador e Pai, é aqui atingido, « ofendido » e, obviamente, ofendido no coração mesmo da doação que faz parte do desígnio eterno de Deus sobre o homem.

Ao mesmo tempo, porém, também o *ser humano — homem e mulher — é atingido pelo mal do pecado, do qual é autor*. O texto bíblico de *Gênesis* (c. 3) mostra-o com as palavras que descrevem claramente a nova situação do homem no mundo criado. Ele mostra a perspectiva da « fadiga » com que o homem há de procurar os meios para viver (cf. *Gên* 3, 17-19), bem como a das grandes « dores » em meio às quais a mulher dará à luz seus filhos (cf. *Gên* 3, 16). Tudo isto, depois, é marcado pela necessidade da morte, que constitui o termo da vida humana sobre a terra. Deste modo o homem, como pó, « voltará à terra, porque dela foi tirado »: « porque és pó, e em pó te hás de tornar » (cf. *Gên* 3, 19).

Estas palavras confirmam-se de geração em geração. Elas não significam que *a imagem e a semelhança de Deus no ser humano*, quer mulher quer homem, foi destruída pelo pecado; significam, ao invés, que foi « ofuscada » (30) e, em certo sentido, « diminuída ». Na verdade, o pecado « diminui » o homem, como recorda também o Concílio Vaticano II. (31) Se o homem, já pela sua própria natureza de pessoa, é imagem e semelhança de Deus, então a sua grandeza e dignidade se realizam na aliança com Deus, na união com ele, no fato de procurar a unidade fundamental que pertence à « lógica » interior do mistério próprio da criação. Essa unidade corresponde à verdade profunda de todas as criaturas dotadas de inteligência e, em particular, do homem, o qual, entre as criaturas do mundo visível, desde o início foi *elevado*, mediante a eleição eterna por parte de Deus em Jesus: « Em Cristo ... ele nos elegeu antes da criação do mundo... Por puro amor ele nos destinou a sermos por ele adotados por filhos, por intermédio de Jesus ».

Cristo, segundo o beneplácito da sua vontade (cf. *Ef* 1,4-6). O ensinamento bíblico, no seu conjunto, consente-nos dizer que a predestinação diz respeito a todas as pessoas humanas, a homens e mulheres, a cada um e cada uma, sem exceção.

« Ele te dominará »

10. A descrição bíblica do *Livro do Gênesis* delinea a verdade sobre as consequências do pecado do homem, como indica também a *perturbação da relação original entre o homem e a mulher* que corresponde à dignidade pessoal de cada um deles. O ser humano, tanto homem como mulher, é uma pessoa e, por conseguinte, « a única criatura na terra que Deus quis por si mesma »; e, ao mesmo tempo, precisamente esta criatura única e irrepetível « não pode se encontrar plenamente senão por um dom sincero de si mesma ». (32) Daqui se origina a relação de « comunhão », na qual se exprimem a « unidade dos dois » e a dignidade pessoal tanto do homem como da mulher. Quando lemos, pois, na descrição bíblica, as palavras dirigidas à mulher: « *sentir-te-ás atraída para o teu marido, e ele te dominará* » (*Gên 3, 16*), descobrimos uma ruptura e uma constante ameaça precisamente a respeito desta « unidade dos dois », que corresponde à dignidade da imagem e da semelhança de Deus em ambos. Tal ameaça resulta, porém, mais grave para a mulher. Com efeito, ao ser um dom sincero, e por isso ao viver « para » o outro, sucede o domínio: « ele te dominará ». Este « domínio » indica a perturbação e a *perda da estabilidade da igualdade fundamental*, que na « unidade dos dois » possuem o homem e a mulher: e isto vem sobretudo em desfavor da mulher, porquanto somente a igualdade, resultante da dignidade de ambos como pessoas, pode dar às relações recíprocas o caráter de uma autêntica « *communio personarum* » (comunhão de pessoas). Se a violação desta igualdade, que é conjuntamente dom e direito que derivam do próprio Deus Criador, comporta um elemento em desfavor da mulher, ao mesmo tempo tal violação diminui também a verdadeira dignidade do homem. Tocamos aqui *um ponto extremamente sensível na dimensão do « ethos »* inscrito originariamente pelo Criador, já no fato mesmo da criação de ambos à sua imagem e semelhança.

Esta afirmação de *Gênesis 3, 16* tem um grande e significativo alcance. Ela implica uma referência à relação recíproca entre o homem e a mulher *no matrimônio*. Trata-se do desejo nascido no clima do amor esponsal, que faz com que « o dom sincero de si mesmo » da parte da mulher encontre resposta e complemento num « dom » análogo da parte do marido. Somente apoiados neste princípio podem os dois, e em particular a mulher, « encontrar-se » como verdadeira « unidade dos dois » segundo a dignidade da pessoa. A união matrimonial exige o respeito e o aperfeiçoamento da verdadeira subjetividade pessoal dos dois. *A mulher não pode tornar-se « objeto » de « domínio » e de « posse » do homem.* Mas as palavras do texto bíblico referem-se diretamente ao pecado original e às suas consequências duradouras no homem e na mulher. Onerados pela pecaminosidade hereditária, carregam em si a constante « *causa do pecado* », ou seja a tendência a ferir a ordem moral, que corresponde à própria natureza racional e à dignidade do ser humano como pessoa. Esta tendência exprime-se na *tríplice concupiscência*, que o texto apostólico precisa como concupiscência dos olhos, concupiscência da carne e fausto da vida (cf. 1 Jo 2, 16). As palavras do *Gênesis*, acima citadas (3, 16), indicam de que modo esta tríplice concupiscência, como « causa do pecado », pesará sobre a relação recíproca entre homem e mulher.

Essas mesmas palavras se referem diretamente ao matrimônio, mas indiretamente *abrangem os diversos campos da convivência social*: as situações em que a mulher permanece em desvantagem ou é discriminada pelo fato de ser mulher. A verdade revelada

sobre a criação do homem como homem e mulher constitui o principal argumento contra todas as situações que, sendo objetivamente prejudiciais, isto é injustas, contêm e exprimem a herança do pecado que todos os seres humanos trazem em si. Os Livros da Sagrada Escritura confirmam em vários pontos *a existência efetiva de tais situações* e juntamente proclamam a necessidade de converter-se, isto é, de purificar-se do mal e de libertar-se do pecado: de tudo aquilo que ofende o outro, que « diminui » o homem, não só aquele a quem se ofende, mas também aquele que comete a ofensa. Essa é a mensagem imutável da Palavra revelada de Deus. Nisso se exprime o « ethos » bíblico até o fim. (33)

Nos nossos dias a questão dos « direitos da mulher » tem adquirido um novo significado no amplo contexto dos direitos da pessoa humana. Iluminando este programa, constantemente declarado e de várias maneiras recordado, *a mensagem bíblica e evangélica guarda a verdade sobre a « unidade » dos « dois »*, isto é, sobre a dignidade e a vocação que resultam da diversidade específica e originalidade pessoal do homem e da mulher. Por isso, também a justa oposição da mulher face àquilo que exprimem as palavras bíblicas: « ele te dominará » (*Gên 3, 16*) não pode sob pretexto algum conduzir à « masculinização » das mulheres. A mulher—em nome da libertação do « domínio » do homem—não pode tender à apropriação das características masculinas, contra a sua própria « originalidade » feminina. Existe o temor fundado de que por este caminho a mulher não se « realizará », mas poderia, ao invés, *deformar e perder aquilo que constitui a sua riqueza essencial*. Trata-se de uma riqueza imensa. Na descrição bíblica, a exclamação do primeiro homem à vista da mulher criada é uma exclamação de admiração e de encanto, que atravessa toda a história do homem sobre a terra.

Os recursos pessoais da feminilidade certamente não são menores que os recursos da masculinidade, mas são diversos. A mulher, portanto, — como, de resto, também o homem — deve entender a sua « realização » como pessoa, a sua dignidade e vocação, em função destes recursos, segundo a riqueza da feminilidade, que ela recebeu no dia da criação e que herda como expressão, que lhe é peculiar, da « imagem e semelhança de Deus ». Somente por este caminho pode ser *superada também aquela herança do pecado* que é sugerida nas palavras da Bíblia: « sentir-te-ás atraída para o teu marido, e ele te dominará ». A superação desta má herança é, de geração em geração, dever de todo homem, seja homem, seja mulher. Efetivamente, em todos os casos em que o homem é responsável de quanto ofende a dignidade pessoal e a vocação da mulher, ele age contra a própria dignidade pessoal e a própria vocação.

Proto-Evangelho

11. O *Livro do Gênesis* atesta o pecado, que é o mal do « princípio » do homem, as suas consequências que desde então pesam sobre todo o gênero humano, e juntamente contém o *primeiro anúncio da vitória sobre o mal, sobre o pecado*. Provam-no as palavras que lemos em *Gênesis 3, 15*, habitualmente ditas « *Proto-Evangelho* »: « Porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua descendência e a dela; esta te esmagará a cabeça enquanto tu te lanças contra o seu calcanhar ». É significativo que o anúncio do redentor, do salvador do mundo, contido nestas palavras, se refira à « mulher ». Esta é nomeada em primeiro lugar no Proto-Evangelho como progenitora daquele que será o redentor do homem. (34) E se a redenção deve realizar-se mediante a luta contra o mal, por meio da « inimizade » entre a estirpe da

mulher e a estirpe daquele que, como « pai da mentira » (Jo 8, 44), é o primeiro autor do pecado na história do homem, esta será também *a inimizade entre ele e a mulher*.

Nessas palavras desvela-se a perspectiva de toda a Revelação, primeiro como preparação ao Evangelho e depois como próprio Evangelho. Nesta perspectiva convergem, sob o *nome da mulher*, as duas figuras femininas: *Eva e Maria*.

As palavras do Proto-Evangelho, relidas à luz do Novo Testamento, exprimem adequadamente a missão da mulher na luta salvífica do redentor contra o autor do mal na história do homem.

O confronto Eva-Maria retorna constantemente no curso da reflexão sobre o depósito da fé recebida da Revelação divina, e é um dos temas retomados frequentemente pelos Padres, pelos escritores eclesiais e pelos teólogos. (35) Habitualmente, nesta comparação surge à primeira vista uma diferença, uma contraposição. *Eva*, como « mãe de todos os viventes » (Gên 3, 20), é *testemunha do « princípio » bíblico*, no qual estão contidas a verdade sobre a criação do homem à imagem e semelhança de Deus e a verdade sobre o pecado original. *Maria* é *testemunha do novo « princípio »* e da « nova criatura » (cf. 2 Cor 5, 17). Melhor, ela mesma, como a primeira redimida na história da salvação, é « nova criatura »: é a « cheia de graça ». É difícil compreender porque as palavras do Proto-Evangelho realcem tão fortemente a « mulher », se não se admite que *com ela se inicia a nova e definitiva Aliança* de Deus com a humanidade, a *Aliança* no sangue redentor de Cristo. Essa Aliança inicia-se com uma mulher, a « mulher », na Anunciação em Nazaré. Esta é a novidade absoluta do Evangelho: outras vezes no Antigo Testamento, Deus, para intervir na história do seu Povo, se tinha dirigido a mulheres, como a mãe de Samuel e de Sansão; mas para estipular a sua Aliança com a humanidade se tinha dirigido somente a homens: *Noé, Abraão, Moisés*. No início da Nova Aliança, que deve ser eterna e irrevogável, está a mulher: a Virgem de Nazaré. Trata-se de um *sinal* indicativo de que « em Jesus Cristo » « *não há homem nem mulher* » (Gál 3, 28). Nele a contraposição recíproca entre homem e mulher — como herança do pecado original — é essencialmente superada. « Todos vós sois *um só* em Cristo Jesus », escreverá o Apóstolo (Gál 3, 28).

Estas palavras tratam da originária « unidade dos dois », que está ligada à criação do homem, como homem e mulher, à imagem e semelhança de Deus, segundo o modelo da comunhão perfeitíssima de Pessoas que é o próprio Deus. As palavras paulinas constataam que o mistério da redenção do homem em Jesus Cristo, filho de Maria, retoma e renova aquilo que no mistério da criação correspondia ao desígnio eterno de Deus Criador. Precisamente por isso, no dia da criação do homem como homem e mulher, « Deus contemplou tudo o que tinha feito, e eis que estava tudo muito bem » (Gen 1, 31). A *redenção restitui*, em certo sentido, à sua própria raiz *o bem* que foi essencialmente « diminuído » pelo pecado e pela sua herança na história do homem.

A « mulher » do Proto-Evangelho é inserida na perspectiva da redenção. O confronto Eva-Maria pode ser entendido também no sentido de que *Maria assume* em si mesma e abraça o *mistério da « mulher »*, cujo início é Eva, « a mãe de todos os viventes » (Gên 3, 20): antes de tudo o assume e abraça no interior do mistério de Cristo — « novo e último Adão » (cf. 1 Cor 15, 45) — o qual assumiu na sua pessoa a natureza do primeiro Adão. A essência da

Nova Aliança consiste no fato de que o Filho de Deus, consubstancial ao Pai eterno, se torna homem: acolhe a humanidade na unidade da Pessoa divina do Verbo. Aquele que opera a Redenção é, ao mesmo tempo, verdadeiro homem. O mistério da Redenção do mundo pressupõe que *Deus-Filho tenha assumido a humanidade como herança de Adão*, tornando-se semelhante a ele e a todo homem em tudo, « com exceção do pecado » (*Hebr* 4, 15). Deste modo, ele « manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação », como ensina o Concílio Vaticano II. (36) Em certo sentido, ajudou-o a redescobrir « quem é o homem » (cf. *Sl* 8, 5).

Em todas as gerações, na tradição da fé e da reflexão cristã sobre a mesma, *a aproximação Adão-Cristo* é frequentemente acompanhada da de *Eva-Maria*. Se Maria é descrita também como « nova Eva », quais podem ser os significados desta analogia? Certamente são múltiplos. É preciso deter-se particularmente no significado que vê em Maria a revelação plena de tudo o que é compreendido na palavra bíblica « mulher »: uma revelação proporcional ao mistério da Redenção. *Maria* significa, em certo sentido, ultrapassar o limite de que fala o *Livro do Gênesis* (3, 16) e retornar ao « princípio » no qual se encontra a « mulher » tal como foi querida na *criação*, portanto no pensamento eterno de Deus, no seio da Santíssima Trindade. *Maria é o « novo princípio » da dignidade e da vocação da mulher*, de todas e de cada uma das mulheres. (37)

Para compreender isto podem servir de chave, de modo particular, as palavras postas pelo evangelista nos lábios de Maria depois da Anunciação, durante a sua visita a Isabel: « grandes coisas fez em mim o Todo-poderoso » (*Lc* 1, 49). Estas se referem certamente à concepção do Filho, que é « Filho do Altíssimo » (*Lc* 1, 32), o « santo » de Deus; conjuntamente, porém, elas podem significar também *a descoberta da própria humanidade feminina*. « *Grandes coisas fez em mim* »: esta é a *descoberta de toda a riqueza, de todos os recursos pessoais da feminilidade*, de toda a eterna originalidade da « mulher », assim como Deus a quis, pessoa por si mesma, e que se encontra contemporaneamente « por um dom sincero de Si mesma ».

Esta descoberta relaciona-se com a clara consciência do dom, da dádiva oferecida por Deus. O pecado já no « princípio » tinha ofuscado esta consciência, em certo sentido a tinha sufocado, como indicam as palavras da primeira tentação por obra do « pai da mentira » (cf. *Gen* 3, 1-5). Com a chegada da « plenitude dos tempos » (cf. *Gál* 4, 4), ao começar a cumprir-se na história da humanidade o mistério da redenção, esta consciência irrompe com toda a sua força nas palavras da « mulher » bíblica de Nazaré. *Em Maria, Eva redescobre qual é a verdadeira dignidade da mulher, da humanidade feminina*. Esta descoberta deve chegar continuamente ao coração de cada mulher e plasmar a sua vocação e a sua vida.

V

JESUS CRISTO

« Ficaram admirados por estar ele a conversar com uma mulher »

12. As palavras do Proto-Evangelho, no *Livro de Gênesis*, permitem que passemos ao âmbito do Evangelho. A redenção do homem, ali anunciada, aqui se torna realidade na

pessoa e na missão de Jesus Cristo, nas quais reconhecemos também *aquilo que a realidade da redenção significa* para a dignidade e a vocação *da mulher*. Este significado é-nos esclarecido em grau maior pelas palavras de Cristo e por todo o seu comportamento, em relação às mulheres, que é extremamente simples e, exatamente por isso, extraordinário, se visto no horizonte do seu tempo: é um comportamento que se caracteriza por uma grande transparência e profundidade. Diversas mulheres aparecem no itinerário da missão de Jesus de Nazaré, e o encontro com cada uma delas é uma confirmação da « novidade de vida » evangélica, de que já se falou.

Admite-se universalmente — e até por parte de quem se posiciona criticamente diante da mensagem cristã — que *Cristo se constituiu, perante os seus contemporâneos, promotor da verdadeira dignidade da mulher* e da *vocação* correspondente a tal dignidade. Às vezes, isso provocava estupor, surpresa, muitas vezes raiando o escândalo: « ficaram admirados por estar ele a conversar com uma mulher » (*Jo 4, 27*), porque este comportamento se distinguia daquele dos seus contemporâneos. « Ficaram admirados » até os próprios discípulos de Cristo. O fariseu, a cuja casa se dirigiu a mulher pecadora para ungir os pés de Jesus com óleo perfumado, « disse consigo: "Se este homem fosse um profeta, *saberia quem é e de que espécie é a mulher que o toca: é uma pecadora*" » (*Lc 7, 39*). Estranheza ainda maior ou até « santa indignação » deviam provocar nos ouvintes satisfeitos de si as palavras de Cristo: « Os publicanos e as meretrizes entram adiante de vós no reino de Deus » (*Mt 21, 31*).

Aquele que falava e agia assim fazia compreender que os « mistérios do Reino » lhe eram conhecidos até o fundo. Ele também « sabia o que há em cada homem » (*Jo 2, 25*), no seu íntimo, no seu « coração ». Era testemunha do desígnio eterno de Deus a respeito do homem por ele criado à sua imagem e semelhança, como homem e mulher. Era também profundamente consciente das consequências do pecado, do « mistério de iniquidade » que opera nos corações humanos como fruto amargo do ofuscamento da imagem divina. Como é significativo o fato de que, no colóquio fundamental sobre o matrimônio e sobre a sua indissolubilidade, Jesus, diante de seus interlocutores, « os escribas », que eram por ofício os conhecedores da Lei, *faça referência ao « princípio »*. A questão colocada é a do direito « masculino » de « repudiar a própria mulher por qualquer motivo » (*Mt 19, 3*); e, portanto, também do direito da mulher, da sua justa posição no matrimônio, da sua dignidade. Os interlocutores consideram ter a seu favor a legislação mosaica vigente em Israel « Moisés mandou dar-lhe libelo de repúdio e despedi-la » (*Mt 19, 7*). Responde Jesus: « por causa da dureza do vosso coração permitiu-vos Moisés repudiar as vossas mulheres; mas no princípio não era assim » (*Mt 19, 8*). Jesus apela para o « princípio », para a criação do homem como homem e mulher e para o ordenamento de Deus que se fundamenta no fato de que *os dois foram criados « à sua imagem e semelhança »*. Por isso, quando o homem « deixa seu pai e sua mãe » unindo-se à sua esposa, de modo a formarem os dois « uma só carne », permanece em vigor a lei que provém de Deus mesmo: « Não separe, pois, o homem o que Deus uniu » (*Mt 19, 6*).

O princípio desse « ethos », que desde o início foi inscrito na realidade da criação, é agora confirmado por Cristo contra a tradição, que comportava a discriminação da mulher. Nesta tradição, o homem « dominava », não considerando adequadamente a mulher e a dignidade que o « *ethos* » da criação colocou como base das relações recíprocas das duas pessoas

unidas em matrimônio. Este « ethos » é *recordado e confirmado pelas palavras de Cristo*: é o « ethos » do Evangelho e da redenção.

As mulheres do Evangelho

13. Folheando as páginas do Evangelho, passa diante de nossos olhos *um grande número de mulheres, de idade e condições diversas*. Encontramos mulheres atingidas pela doença ou por sofrimentos físicos, como a mulher que tinha « um espírito que a mantinha enferma, andava recurvada e não podia de forma alguma endireitar-se » (cf. *Lc 13, 11*); ou como a sogra de Simão que estava « de cama com febre » (*Mc 1, 30*); ou como a mulher que « sofria de um fluxo de sangue » (cf. *Mc 5, 25-34*), que não podia tocar ninguém, porque se pensava que o seu toque tornasse o homem « impuro ». Cada uma delas foi curada e a última, a hemorroíssa, que tocou o manto de Jesus « no meio da multidão » (*Mc 5, 27*), foi por ele louvada pela sua grande fé: « a tua fé te salvou » (*Mc 5, 34*). Há, depois, a *filha de Jairo*, que Jesus faz voltar à vida, dirigindo-se a ela com ternura: « Menina, eu te mando, levanta-te! » (*Mc 5, 41*). E há ainda a *viúva de Naim*, para quem Jesus faz voltar à vida o filho único, fazendo acompanhar o seu gesto de uma expressão de terna piedade: « compadeceu-se dela e disse-lhe: "Não chores" » (*Lc 7, 13*). E há, enfim, a *Cananéia*, uma mulher que merece da parte de Cristo palavras de especial estima pela sua fé, sua humildade e pela grandeza de espírito, de que só um coração de mãe é capaz: « ó Mulher, é grande a tua fé! Faça-se como desejas » (*Mt 15, 28*). A mulher cananéia pedia a cura de sua filha.

às vezes as mulheres, que Jesus encontrava e que dele recebiam tantas graças, o acompanhavam, enquanto com os apóstolos peregrinava pelas cidades e aldeias, anunciando o Evangelho do Reino de Deus; e elas « os assistiam com os seus bens ». O Evangelho cita entre elas Joana, esposa do administrador de Herodes, Susana e « muitas outras » (*Lc 8, 1-3*).

às vezes, *figuras de mulheres* aparecem nas *parábolas*, com que Jesus de Nazaré ilustrava aos seus ouvintes a verdade sobre o Reino de Deus. Assim é nas parábolas da dracma perdida (cf. *Lc 15, 8-10*), do fermento (cf. *Mt 13, 33*), das virgens prudentes e das virgens estultas (cf. *Mt 25, 1-13*). É particularmente eloquente o relato do óbulo da viúva. Enquanto « os ricos ... colocavam as suas ofertas na caixa do templo ... uma viúva ... deitou lá duas moedinhas ». Então Jesus disse: « essa viúva pobre deitou mais do que todos... foi da sua penúria que tirou tudo quanto possuía » (cf. *Lc 21, 1-4*). Deste modo Jesus a apresenta como modelo para todos e a defende, pois no sistema sócio-jurídico da época, as viúvas eram seres totalmente indefesos (cf. também *Lc 18, 1-7*).

Em todo o ensinamento de Jesus, como também no seu comportamento, não se encontra nada que denote a discriminação, própria do seu tempo, da mulher. Ao contrário, *as suas palavras e as suas obras exprimem sempre o respeito e a honra devidos à mulher*. A mulher recurvada é chamada « filha de Abraão » (*Lc 13,16*), enquanto em toda a Bíblia o título « filho de Abraão » é atribuído só aos homens. Percorrendo a via dolorosa rumo ao Gólgota, Jesus dirá às mulheres: « Filhas de Jerusalém, não choreis por mim » (*Lc 23, 28*). Este modo de falar às mulheres e sobre elas, assim como o modo de tratá-las, constitui uma clara « novidade » em relação aos costumes dominantes do tempo.

Isso se torna ainda mais explícito no tocante àquelas mulheres que a opinião comum apontava com desprezo como pecadoras, pecadoras públicas e adúlteras. Por exemplo, a Samaritana, a quem Jesus mesmo diz: « tiveste cinco maridos e aquele que agora tens não é teu marido ». E ela, percebendo que ele conhecia os segredos da sua vida, reconhece nele o Messias e corre a anunciá-lo aos seus conterrâneos. O diálogo que precede este reconhecimento é um dos mais belos do Evangelho (cf. *Jo* 4, 7-27).

Eis, depois, uma pecadora pública que, não obstante a condenação por parte da opinião comum, entra na casa do fariseu para ungir com óleo perfumado os pés de Jesus. Ao anfitrião que se escandalizava deste fato, Jesus dirá dela: « São perdoados os seus muitos pecados, visto que muito amou » (cf. *Lc* 7, 37-47).

Eis, enfim, uma situação que é talvez a mais eloquente: *uma mulher surpreendida em adultério* é conduzida a Jesus. A pergunta provocatória: « Ora Moisés, na Lei, mandou-nos apedrejar tais mulheres. Tu que dizes? », Jesus responde: « Aquele de vós que estiver sem pecado, lance-lhe por primeiro uma pedra ». A força de verdade, contida nesta resposta, é tão grande que « se foram embora um após o outro, a começar pelos mais velhos ». Permanecem só Jesus e a mulher. « Onde estão? Ninguém te condenou? » — « Ninguém, Senhor ». — « Nem eu te condenarei: — vai e doravante não tornes a pecar » (cf. *Jo* 8, 3-11).

Estes episódios constituem um quadro de conjunto muito transparente. Cristo é aquele que « sabe o que há no homem » (cf. *Jo* 2, 25), no homem e na mulher. Conhece *a dignidade do homem*, o seu *valor aos olhos de Deus*. Ele mesmo, Cristo, é a confirmação definitiva deste valor. Tudo o que diz e faz tem o seu cumprimento definitivo no mistério pascal da redenção. O comportamento de Jesus a respeito das mulheres, que encontra ao longo do caminho do seu serviço messiânico, é o reflexo do desígnio eterno de Deus, o qual, criando cada uma delas, a escolhe e ama em Cristo (cf. *Ef* 1, 1-5). Por isso, cada mulher é aquela « única criatura na terra que Deus quis por si mesma ». *Cada mulher herda do « princípio » a dignidade de pessoa precisamente como mulher*. Jesus de Nazaré confirma esta dignidade, recorda-a, renova-a e faz dela um conteúdo do Evangelho e da redenção, para a qual é enviado ao mundo. É preciso, pois, introduzir na dimensão do mistério pascal toda palavra e todo gesto de Cristo que se referem à mulher. Desta maneira tudo se explica completamente.

A mulher surpreendida em adultério

14. Jesus entra na *situação concreta e histórica da mulher*, situação sobre a qual *pesa a herança do pecado*. Esta herança exprime-se, entre outras coisas, no costume que discrimina a mulher em favor do homem, e está enraizada também dentro dela. Deste ponto de vista, o episódio da mulher « *surpreendida em adultério* » (cf. *Jo* 8, 3-11) parece ser particularmente eloquente. No fim Jesus lhe diz: « *não tornes a pecar* »; mas, primeiro ele *desperta a consciência* do pecado nos homens que a acusam para apedrejá-la, manifestando assim a sua profunda capacidade de ver as consciências e as obras humanas segundo a verdade. Jesus parece dizer aos acusadores: esta mulher, com todo o seu pecado, não é talvez também, e antes de tudo, uma confirmação das vossas transgressões, da vossa injustiça « masculina », dos vossos abusos?

Esta é uma verdade *válida para todo o gênero humano*. O fato narrado no Evangelho de João pode apresentar-se em inúmeras situações análogas em todas as épocas da história. Uma mulher é deixada só, é exposta diante da opinião pública com « o seu pecado », enquanto por detrás deste « seu » pecado se esconde um homem como pecador, culpado pelo « pecado do outro », antes, co-responsável do mesmo. E, no entanto, o seu pecado escapa à atenção, passa sob silêncio: aparece como não responsável pelo « pecado do outro »! às vezes ele passa a ser até acusador, como no caso descrito, esquecido do próprio pecado. Quantas vezes, de modo semelhante, *a mulher paga* pelo próprio pecado (pode acontecer que seja ela, em certos casos, a culpada pelo pecado do homem como « pecado do outro »), mas paga ela só e paga *sozinha*! Quantas vezes ela fica abandonada na sua maternidade, quando o homem, pai da criança, não quer aceitar a sua responsabilidade? E ao lado das numerosas « mães solteiras » das nossas sociedades, é preciso tomar em consideração também todas aquelas que, muitas vezes, sofrendo diversas pressões, inclusive da parte do homem culpado, « se livram » da criança antes do seu nascimento. « Livram-se »: mas a que preço? A opinião pública de hoje tenta, de várias maneiras, « anular » o mal deste pecado; normalmente, porém, *a consciência da mulher não consegue esquecer* que tirou a vida do próprio filho, porque não consegue apagar a disponibilidade a acolher a vida, inscrita no seu « ethos » desde o « princípio ».

é significativo o comportamento de Jesus no fato descrito no Evangelho de João 8, 3-11. Talvez em poucos momentos como neste se manifesta o seu poder — o poder da verdade — a respeito das consciências humanas. Jesus está tranquilo, recolhido, pensativo. A sua consciência, aqui como no colóquio com os Fariseus (cf. *Mt* 19, 3-9), não estará talvez em contato com o mistério do « princípio », quando o homem foi criado homem e mulher, e a mulher foi confiada ao homem com a sua diversidade feminina, e também com a sua potencial maternidade? Também o homem foi confiado pelo Criador à mulher. Foram *reciprocamente confiados um ao outro como pessoas* feitas à imagem e semelhança do próprio Deus. Nesse ato de confiança está a medida do amor, do amor sponsal: para tornar-se « um dom sincero » um para o outro, é preciso que cada um dos dois se sinta responsável pelo dom. Esta medida destina-se aos dois — homem e mulher — desde o « princípio ». Após o pecado original, forças opostas operam no homem e na mulher, por causa da tríplice concupiscência, « fonte do pecado ». Essas forças agem no interior do homem. Por isso Jesus dirá no Sermão da montanha: « *todo aquele que olhar para uma mulher com mau desejo, já com ela cometeu adultério no seu coração* » (*Mt* 5, 28). Estas palavras, dirigidas diretamente ao homem, mostram a verdade fundamental da sua responsabilidade em relação à mulher: pela sua dignidade, pela sua maternidade, pela sua vocação. Mas, indiretamente, elas se referem também à mulher. Cristo fazia tudo o que estava ao seu alcance para que — no âmbito dos costumes e das relações sociais daquele tempo — as mulheres reconhecessem no seu ensinamento e no seu agir a subjetividade e dignidade que lhes são próprias. Tendo por base a eterna « unidade dos dois », *esta dignidade depende diretamente da própria mulher, como sujeito responsável por si, e é ao mesmo tempo « dada como responsabililade » ao homem*. Coerentemente Cristo apela para a responsabilidade do homem. Na presente meditação sobre a dignidade e a vocação da mulher, hoje, é preciso referir-se necessariamente à impostação que encontramos no Evangelho. A dignidade da mulher e a sua vocação — como, de resto, a do homem — encontram a sua vertente eterna no coração de Deus e, nas condições temporais da existência humana, estão estreitamente conexas com a « unidade dos dois ». Por isso, cada

homem deve olhar para dentro de si e ver se aquela que lhe é confiada como irmã na mesma humanidade, como esposa, não se tenha tornado objeto de adultério no seu coração; se aquela que, sob diversos aspectos, é o co-sujeito da sua existência no mundo, não se tenha tornado para ele « objeto »: objeto de prazer, de exploração.

Custódias da mensagem evangélica

15. O modo *de agir de Cristo, o Evangelho de suas obras e palavras* é um *protesto* coerente contra tudo quanto ofende a dignidade da mulher. Por isso, as mulheres que se encontram perto de Cristo reconhecem-se a si mesmas na verdade que ele « ensina » e que ele « faz », também quando esta verdade versa sobre a « pecaminosidade » delas. Sentem-se « libertadas » *por esta verdade*, restituídas a si mesmas: sentem-se amadas de « amor eterno », por um amor que encontra direta expressão no próprio Cristo. No raio da ação de Cristo, a posição social delas se transforma. Sentem que Jesus lhes fala de questões sobre as quais, naquele tempo, não se discutia com uma mulher. O exemplo, em certo sentido, mais significativo a este respeito é o da *Samaritana*, junto ao poço de Siquém. *Jesus* — que sabe que é pecadora e disto lhe fala — *conversa com ela sobre os mistérios mais profundos de Deus*. Fala-lhe do dom infinito do amor de Deus, que é como uma « fonte de água que jorra para a vida eterna » (Jo 4, 14). Fala-lhe de Deus que é Espírito e da verdadeira adoração que o Pai tem direito de receber em espírito e verdade (cf. Jo 4, 24). Revela-lhe, enfim, ser ele o Messias prometido a Israel (cf. Jo 4, 26).

Este é um evento sem precedentes: essa *mulher*, e além do mais « mulher-pecadora », torna-se « discípula » de Cristo; mais ainda, uma vez instruída, anuncia Cristo aos habitantes da Samaria, de modo que também eles o acolhem com fé (cf. Jo 4, 39-42). Um evento sem precedentes, se se tem presente o modo comum de tratar as mulheres, próprio de quantos ensinavam em Israel, enquanto no modo de agir de Jesus de Nazaré, tal evento se faz normal. A este propósito, merecem uma recordação particular também as irmãs de Lázaro: a Jesus amava Marta, Maria, irmã dela e Lázaro » (cf. Jo 11, 5). Maria « escutava a palavra » de Jesus. Quando vai visitá-los em casa, ele mesmo define o comportamento de Maria como « a melhor parte » em relação à preocupação de Marta com os afazeres domésticos (cf. Lc 10, 38-42). Noutra ocasião, também Marta — *depois da morte de Lázaro* — se torna interlocutora de Cristo e o colóquio se refere às mais profundas verdades da revelação e da fé. « Senhor, se estivesse aqui, não teria morrido meu irmão » — « Teu irmão ressuscitará » — « Sei que há de ressuscitar no último dia ». Disse-lhe Jesus: « Eu sou a ressurreição e a vida. Aquele que crê em mim, ainda que venha a morrer, viverá; e todo aquele que vive e crê em mim não morrerá jamais. Crês nisto? » — « Sim, Senhor, creio que és o Cristo, o Filho de Deus, que deve vir ao mundo » (Jo 11, 21-27). Depois desta profissão de fé, Jesus ressuscita Lázaro. Também *o colóquio com Marta é um dos mais importantes do Evangelho*.

Cristo fala com as mulheres sobre as coisas de Deus, e elas compreendem-nas: uma autêntica ressonância da mente e do coração, uma resposta de fé. E por esta resposta marcadamente « feminina » Jesus exprime apreço e admiração, como no caso da mulher cananéia (cf. Mt 15, 28). Por vezes, Ele propõe como exemplo essa fé viva, permeada de amor: *ensina*, portanto, tomando como *ponto de referência essa resposta feminina da mente e do coração*. Assim acontece no caso da mulher « pecadora », cujo modo de agir, na casa

do fariseu, é tomado por Jesus como ponto de partida para explicar a verdade sobre a remissão dos pecados: « são perdoados os seus muitos pecados visto que muito amou. Mas aquele a quem pouco se perdoa pouco ama » (*Lc 7, 47*). Por ocasião de outra unção, Jesus toma a defesa, diante dos discípulos e particularmente diante de Judas, da mulher e da sua ação: « por que molestais esta mulher? Foi por certo *uma boa obra que ela praticou comigo...* Ao derramar este unguento perfumado sobre o meu corpo, fê-lo para preparar-me para a sepultura. Em verdade vos digo que em todo o mundo, onde quer que seja pregada esta boa-nova, também o que ela fez será dito para seu louvor » (*Mt 26, 6-13*).

Na realidade, os Evangelhos não só descrevem o que fez aquela mulher em Betânia, na casa de Simão o leproso, mas colocam também em destaque como, no momento da prova definitiva e determinante para toda a missão messiânica de Jesus de Nazaré, *aos pés da Cruz se encontram, primeiras entre todos, as mulheres*. Dos apóstolos, somente João permaneceu fiel. As mulheres, ao invés, são muitas. Estavam presentes não só a Mãe de Cristo e a « irmã de sua mãe, Maria, mulher de Cléofas, e Maria Madalena » (*Jo 19, 25*), mas « muitas mulheres que observavam de longe: isto é, aquelas que tinham seguido a Jesus desde a Galiléia, prestando-lhe assistência » (*Mt 27, 55*). Como se vê, naquela que foi a mais dura prova da fé e da fidelidade, as mulheres demonstraram-se mais fortes que os apóstolos: nesses momentos de perigo, aquelas que « amam muito » conseguem vencer o medo. Antes, havia *as mulheres na via dolorosa*, « que batiam no peito e se lamentavam por ele » (*Lc 23, 27*). Antes ainda, havia a *mulher de Pilatos* que advertira o marido: « Não te encarregues desse justo, pois que hoje padeci muito em sonhos por causa dele » (*Mt 27, 19*).

Primeiras testemunhas de Ressurreição

16. Desde o início da missão de Cristo, a mulher demonstra para com Ele e seu mistério uma *sensibilidade especial que corresponde a uma característica da sua feminilidade*. É preciso dizer, além do mais, que uma confirmação particular disso se verifica em relação ao mistério pascal, não só no momento da Cruz, mas também na manhã da Ressurreição. As mulheres *são as primeiras junto à sepultura*. São as primeiras a encontrá-la vazia. São as primeiras a ouvir: « não está aqui, porque *ressuscitou*, como tinha dito » (*Mt 28, 6*). São as primeiras a abraçar-lhe os pés (cf. *Mt 28, 9*). São também as primeiras a serem chamadas a anunciar esta verdade aos apóstolos (cf. *Mt 28, 1-10; Lc 24, 8-11*). O Evangelho de João (cf. também *Mc 16, 9*) coloca em destaque a *função particular de Maria Madalena*. É a primeira a encontrar o Cristo ressuscitado.

De início, supõe tratar-se do jardineiro; reconhece-o só quando ele a chama pelo nome: « "Maria!" diz-lhe Jesus. Ela, voltando-se, exclama em hebraico: «Rabbuni!», que quer dizer "Mestre!" Diz-lhe Jesus: "não me retenhas, porque ainda não subi para o Pai; mas vai ter com meus irmãos e diz-lhes que vou subir para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus". E Maria Madalena foi logo anunciar aos discípulos: "Vi o Senhor" e também o que lhe tinhafalado » (*Jo 20, 16-18*).

Por isso ela é chamada também « a apóstola dos apóstolos » (38) Maria Madalena foi a testemunha ocular do Cristo ressuscitado antes dos apóstolos e, por essa razão, foi também *a primeira a dar-lhe testemunho diante dos apóstolos*. Este acontecimento, em certo

sentido, coroa tudo o que foi dito em precedência sobre o ato de Cristo de confiar as verdades divinas às mulheres, de igual maneira que aos homens. Pode-se dizer que assim se cumpriram as palavras do Profeta: « *Derramarei o meu espírito sobre todo homem, e tornar-se-ão profetas os vossos filhos e as vossas filhas* » (Jl 3, 1). Cinquenta dias depois da ressurreição de Cristo, estas palavras confirmam-se mais uma vez no cenáculo de Jerusalém, durante a vinda do Espírito Santo, o Paráclito (cf. At 2, 17).

Tudo o que se disse até aqui sobre o comportamento de Cristo em relação às mulheres confirma e esclarece, no Espírito Santo, a verdade sobre a igualdade dos dois — homem e mulher. Deve-se falar de uma « paridade » essencial: dado que os dois — a mulher e o homem — são criados à imagem e semelhança de Deus, ambos são em igual medida susceptíveis de receber a dádiva da verdade divina e do amor no Espírito Santo. Um e outro acolhem as suas « visitas » salvíficas e santificantes.

O fato de ser homem ou mulher não comporta aqui nenhuma limitação, como não limita em absoluto a ação salvífica e santificante do Espírito no homem o fato de ser judeu ou grego, escravo ou livre, segundo as palavras bem conhecidas do apóstolo: « todos vós sois um só em Cristo Jesus » (Gál 3, 28). *Esta unidade não anula a diversidade*. O Espírito Santo, que opera essa unidade na ordem sobrenatural da graça santificante, contribui em igual medida para o fato que se « tornem profetas os vossos filhos » e que se tornem profetas « as vossas filhas ». « Profetizar » significa exprimir com a palavra e com a vida « *as grandes obras de Deus* » (cf. At 2, 11), conservando a verdade e a originalidade de cada pessoa, seja homem ou mulher. A « igualdade » evangélica, a « paridade » da mulher e do homem no que se refere às « grandes obras de Deus », tal como se manifestou de modo tão límpido nas obras e nas palavras de Jesus de Nazaré, constitui a base mais evidente da dignidade e da vocação da mulher na Igreja e no mundo. Toda *vocação tem um sentido profundamente pessoal e profético*. Na vocação assim entendida, a personalidade da mulher atinge uma nova medida: a medida das « grandes obras de Deus », das quais a mulher se torna sujeito vivo e testemunha insubstituível.

VI

MATERNIDADE - VIRGINDADE

Duas dimensões da vocação da mulher

17. Devemos agora dirigir a nossa meditação para a virgindade e a maternidade, duas dimensões particulares na realização da personalidade feminina. A luz do Evangelho, elas adquirem a plenitude do seu sentido e valor em Maria, que como Virgem se tornou Mãe do filho de Deus. Estas *duas dimensões da vocação feminina* encontraram-se nela e conjugaram-se de modo tão excepcional que, sem se excluírem, se completaram admiravelmente. A descrição da Anunciação no Evangelho de Lucas indica claramente que isso parecia impossível à Virgem de Nazaré. Quando ela ouve as palavras: « Eis que conceberás e darás à luz um filho, ao qual porás o nome de Jesus », ela logo pergunta: « Como se realizará isso, pois eu não conheço homem? » (Lc 1, 31. 34). Na ordem comum das coisas, a maternidade é fruto do « conhecimento » recíproco do homem e da mulher na união matrimonial. Maria, firme no propósito da própria virgindade, pergunta ao

mensageiro divino, e dele obtém a explicação: « *Virá sobre ti o Espírito Santo* »; a tua maternidade não será consequência de um « conhecimento » matrimonial, mas será obra do Espírito Santo, e a « potência do Altíssimo » estenderá a sua « sombra » sobre o mistério da concepção e do nascimento do Filho. Como Filho do Altíssimo, ele te é dado exclusivamente por Deus, do modo conhecido por Deus. Maria, portanto, manteve o seu virginal « não conheço homem » (cf. *Lc* 1, 34) e, ao mesmo tempo, se tornou Mãe. *A virgindade e a maternidade coexistem nela*: não se excluem, nem se limitam reciprocamente. Antes, a pessoa da Mãe de Deus ajuda todos — especialmente todas as mulheres — a perceberem de que modo estas duas dimensões e estes dois caminhos da vocação da mulher, como pessoa, se desdobram e se completam reciprocamente.

Maternidade

18. Para participar deste « perceber » é preciso mais uma vez *aprofundar a verdade sobre a pessoa humana*, recordada pelo Concílio Vaticano II. O homem — tanto o homem como a mulher — é a única criatura na terra que Deus quis por si mesma: é uma pessoa, é um sujeito que decide por si. Ao mesmo tempo, o homem « não pode se encontrar plenamente senão por um dom sincero de si mesmo ». (39) Já foi dito que esta descrição, aliás, em certo sentido, esta definição da pessoa corresponde à verdade bíblica fundamental sobre a criação do homem — homem e mulher — à imagem e semelhança de Deus. Esta não é uma interpretação puramente teórica, ou uma definição abstrata, pois ela *indica* essencialmente o *sentido do ser humano*, salientando o *valor do dom de si, da pessoa*. Nesta visão da pessoa inclui-se também a essência do « ethos » que, em ligação com a verdade da criação, será desenvolvido plenamente pelos Livros da Revelação e, particularmente, pelos Evangelhos.

Essa verdade sobre a pessoa abre, além disso, *o caminho para uma plena compreensão da maternidade da mulher*. A maternidade é fruto da união matrimonial entre um homem e uma mulher, do « conhecimento » bíblico que corresponde à « união dos dois numa só carne » (cf. *Gên* 2, 24) e, deste modo, ela realiza — por parte da mulher — um especial « dom de si mesma » como expressão do amor conjugal, pelo qual os esposos se unem entre si de modo tão íntimo que constituem « uma só carne ». O « conhecimento » bíblico realiza-se segundo a verdade da pessoa só quando o dom recíproco de si não é deformado nem pelo desejo do homem de tornar-se « senhor » da sua esposa (« ele te dominará »), nem pelo fechar-se da mulher nos próprios instintos (« sentir-te-ás atraída para o teu marido »: *Gên* 3, 16).

O dom recíproco da pessoa no matrimônio abre-se para o dom de uma nova vida, de *um novo homem*, que é também pessoa à semelhança de seus pais. A maternidade implica desde o início uma abertura especial para a nova pessoa: e precisamente esta é a « parte » da mulher. Nessa abertura, ao conceber e dar à luz o filho, a mulher « se encontra por um dom sincero de si mesma ». O dom da disponibilidade interior para aceitar e dar ao mundo o filho está ligado à união matrimonial, que — como foi dito — deveria constituir um momento particular do dom recíproco de si por parte tanto do homem como da mulher. A concepção e o nascimento do novo homem, segundo a Bíblia, são acompanhados das seguintes palavras da mulher-genetrix: « *Adquiri um homem com o favor de Deus* » (*Gên* 4, 1). A exclamação de Eva, « mãe de todos os viventes », repete-se toda vez que vem ao

mundo um novo homem e exprime a alegria e a consciência da mulher na participação do grande mistério do eterno gerar. Os esposos participam do poder criador de Deus!

A maternidade da mulher, no período entre a concepção e o nascimento da criança, passa por um processo biofisiológico e psíquico que hoje é melhor conhecido do que no passado, e é objeto de muitos estudos aprofundados. A análise científica confirma plenamente o fato de que a constituição física da mulher e o seu organismo comportam em si a disposição natural para a maternidade, para a concepção, para a gestação e para o parto da criança, em consequência da união matrimonial com o homem. Ao mesmo tempo, tudo isso corresponde também à estrutura psicofísica da mulher. Tudo quanto os diversos ramos da ciência dizem sobre este assunto é importante e útil, conquanto não se limitem a uma interpretação exclusivamente biofisiológica da mulher e da maternidade. Uma tal *imagem « reduzida »* andaria de par com a concepção materialista do homem e do mundo. Nesse caso, ficaria infelizmente perdido o que é verdadeiramente essencial: a maternidade, como fato e fenômeno *humanos*, explica-se plenamente tendo por base a verdade sobre a pessoa. A maternidade *está ligada com a estrutura pessoal do ser mulher e com a dimensão pessoal do dom*: « Adquiri um homem com o favor de Deus » (Gên 4, 1). O Criador concede aos pais o dom do filho. Por parte da mulher, este fato está ligado especialmente ao « dom sincero de si mesma ». As palavras de Maria na Anunciação: « Faça-se em mim segundo a tua palavra », significam a disponibilidade da mulher ao dom de si e ao acolhimento da nova vida.

Na maternidade da mulher, unida à paternidade do homem, reflete-se o mistério eterno do gerar que é próprio de Deus, de Deus uno e trino (cf. Ef 3, 14-15). O gerar humano é comum ao homem e à mulher. E se a mulher, guiada por amor ao marido, disser: « dei-te um filho », as suas palavras ao mesmo tempo significam: « este é nosso filho ». Contudo, ainda que os dois juntos sejam pais do seu filho, *a maternidade da mulher constitui uma « parte » especial deste comum ser genitores*, aliás a parte mais empenhativa. O ser genitores — ainda que seja comum aos dois — realiza-se muito mais na mulher, especialmente no período pré-natal. É sobre a mulher que recai diretamente o « peso » deste comum gerar, que absorve literalmente as energias do seu corpo e da sua alma. É preciso, portanto, que o homem seja plenamente consciente de que contrai, neste seu comum ser genitores, um *débito especial para com a mulher*. Nenhum programa de « paridade de direitos » das mulheres e dos homens é válido, se não se tem presente isto de um modo todo essencial.

A maternidade comporta uma comunhão especial com o mistério da vida, que amadurece no seio da mulher: a mãe admira este mistério, com intuição singular « compreende » o que se vai formando dentro de si. A luz do « princípio », a mãe aceita e ama o filho que traz no seio como uma pessoa. Este modo único de contato com o novo homem que se está formando cria, por sua vez, uma atitude tal para com o homem — não só para com o próprio filho, mas para com o homem em geral — que caracteriza profundamente toda a personalidade da mulher. Considera-se comumente que *a mulher*, mais do que o homem, seja capaz de *atenção à pessoa concreta*, e que a maternidade desenvolva ainda mais esta disposição. O homem — mesmo com toda a sua participação no ser pai — encontra-se sempre « fora » do processo da gestação e do nascimento da criança e deve, sob tantos aspectos, *aprender da mãe* a sua própria « paternidade ». Isto — pode-se dizer — faz parte do dinamismo humano normal do ser genitores, também quando se trata das etapas

sucessivas ao nascimento da criança, especialmente no primeiro período. A educação do filho, globalmente entendida, deveria conter em si a dúplice contribuição dos pais: a contribuição materna e paterna. Todavia, a materna é decisiva para as bases de uma nova personalidade humana.

A maternidade em relação à Aliança

19. Volta às nossas reflexões o *paradigma bíblico da « mulher »*, tirado do Proto-Evangelho. A « mulher », como genetriz e como primeira educadora do homem (a educação é a dimensão espiritual do ser pais), possui uma precedência específica sobre o homem. Se, por um lado, a sua maternidade (antes de tudo no sentido biofísico) depende do homem, por outro, ela imprime uma « marca » essencial em todo o processo do fazer crescer como pessoa os novos filhos e filhas da estirpe humana. A maternidade da mulher *em sentido biofísico* manifesta uma aparente passividade: o processo de formação de uma nova vida « produz-se » nela, no seu organismo; todavia, produz-se, envolvendo-o em profundidade. Ao mesmo tempo, a maternidade, *no sentido pessoal-ético*, exprime uma criatividade muito importante da mulher, da qual depende principalmente a própria humanidade do novo ser humano. Também neste sentido a maternidade da mulher manifesta uma chamada e um desafio especiais, que se dirigem ao homem e à sua paternidade.

O paradigma bíblico da « mulher » culmina na *maternidade da Mãe de Deus*. As palavras do Proto-Evangelho: « Porei inimizade entre ti e a mulher », encontram aqui uma nova confirmação. Eis que Deus, na pessoa dela, no seu « fiat » materno (« Faça-se em mim »), dá *início a uma Nova Aliança com a humanidade*. Esta é a Aliança eterna e definitiva em Cristo, no seu corpo e sangue, na sua cruz e ressurreição. Precisamente porque esta Aliança deve realizar-se « na carne e no sangue », é que o seu início se dá na Genetriz. O « Filho do Altíssimo », somente graças a ela e ao seu « fiat » virginal e materno, pode dizer ao Pai: « formaste-me um corpo. Eis-me aqui para fazer, ó Deus, a tua vontade » (cf. *Hebr* 10, 5. 7).

Na ordem da Aliança, que Deus realizou com o homem em Jesus Cristo, foi introduzida a maternidade da mulher. E cada vez, todas as vezes que *a maternidade da mulher* se repete na história humana sobre a terra, permanece sempre *em relação com a Aliança* que Deus estabeleceu com o gênero humano, mediante a maternidade da Mãe de Deus.

Esta realidade não é talvez demonstrada pela resposta dada por Jesus ao brado da mulher que, no meio da multidão, o bendizia pela maternidade d'Aquela que o gerou: « Ditoso o seio que te trouxe e os peitos a que foste amamentado! »? Jesus responde: « Ditosos antes os que ouvem a palavra de Deus e a guardam » (*Lc* 11, 27-28). Jesus confirma o sentido da maternidade relativa ao corpo; ao mesmo tempo, porém, indica-lhe um sentido ainda mais profundo, ligado à ordem do espírito: a maternidade é sinal da Aliança com Deus que « é espírito » (*Jo* 4, 24). Tal é sobretudo a maternidade da Mãe de Deus. Também *a maternidade* de toda mulher, entendida à luz do Evangelho, não é só « da carne e do sangue »: nela se exprime a profunda « *escuta da palavra do Deus vivo* » e a disponibilidade para « guardar » esta Palavra, que é « palavra de vida eterna » (cf. *Jo* 6, 68). Com efeito, são os nascidos de mães terrenas, os filhos e as filhas do gênero humano, que recebem do Filho de Deus o poder de se tornarem « filhos de Deus » (*Jo* 1, 12). A dimensão da Nova Aliança no

sangue de Cristo penetra no gerar humano, tornando-o realidade e responsabilidade de « novas criaturas » (2 Cor 5, 17). A maternidade da mulher, do ponto de vista da história de todo homem, é o primeiro limiar, cuja superação condiciona também « a revelação dos filhos de Deus » (cf. Rom 8, 19).

« A mulher, quando vai dar à luz, está em tristeza, por ter chegado a sua hora. Mas depois de ter dado à luz o menino, já não se lembra da aflição por causa da alegria de ter nascido um homem no mundo » (Jo 16, 21). As palavras de Cristo referem-se, na sua primeira parte, às « dores do parto » que pertencem a herança do pecado original; ao mesmo tempo, porém, indicam a *ligação da maternidade da mulher com o mistério pascal*. Neste mistério, de fato, está incluída também a dor da Mãe aos pés da Cruz — da Mãe que mediante a fé participa no mistério desconcertante do « despojamento » do próprio Filho. « Isso constitui, talvez, a mais profunda "kênose" da fé na história da humanidade ». (40)

Contemplando esta Mãe, cujo coração foi traspassado por uma espada (cf. Lc 2, 35), o pensamento volta-se a *todas as mulheres que sofrem no mundo*, que sofrem no sentido tanto físico como moral. Neste sofrimento, uma parte é devida à sensibilidade própria da mulher; mesmo que ela, com frequência, saiba resistir ao sofrimento mais do que o homem. É difícil enumerar estes sofrimentos, é difícil nomeá-los todos: podem ser recordados o desvelo maternal pelos filhos, especialmente quando estão doentes ou andam por maus caminhos, a morte das pessoas mais queridas, a solidão das mães esquecidas pelos filhos adultos ou a das viúvas, os sofrimentos das mulheres que lutam sozinhas pela sobrevivência e os das mulheres que sofreram uma injustiça ou são exploradas. Existem, enfim, os sofrimentos das consciências por causa do pecado, que atingiu a dignidade humana ou materna da mulher, as feridas das consciências que não cicatrizam facilmente. Também com estes sofrimentos é preciso pôr-se aos pés da Cruz de Cristo.

Mas as palavras do Evangelho sobre a mulher que sofre aflição, por chegar a sua hora de dar à luz o filho, logo depois exprimem a *alegria*: « a alegria de ter nascido um homem no mundo ». Também esta se refere ao mistério pascal, ou seja, àquela alegria que é comunicada aos apóstolos *no dia da ressurreição de Cristo*: « Da mesma maneira também vós estais agora na tristeza » (estas palavras foram pronunciadas no dia anterior ao da paixão); « mas eu voltarei a ver-vos; então o vosso coração alegrar-se-á e ninguém arrebatará a vossa alegria » (Jo 16, 22).

A virgindade pelo Reino

20. No ensinamento de Cristo, *a maternidade anda ligada à virgindade, mas é também distinta dela*. A esse respeito, permanece fundamental a frase dita por Jesus aos discípulos e inserida no colóquio sobre a indissolubilidade do matrimônio. Tendo ouvido a resposta dada aos fariseus, os discípulos dizem a Cristo: « Se tal é a condição do homem em relação à sua mulher, não convém casar-se » (Mt 19, 10). Independentemente do sentido que a expressão « não convém » tinha então na mente dos discípulos, *Cristo* parte da opinião errada que eles tinham, para os instruir *sobre o valor do celibato*: ele distingue o celibato como efeito de deficiências naturais, ainda que causadas pelo homem, do « *celibato pelo reino dos céus* ». Cristo diz: « E há outros que se fizeram eunucos por amor do reino dos céus » (Mt 19, 12). Trata-se, pois, de um celibato livre, escolhido por causa do reino dos

céus, em consideração da vocação escatológica do homem à união com Deus. Depois ele acrescenta: « Quem for capaz de compreender, compreenda », e estas palavras retomam o que havia dito no início do discurso sobre o celibato (cf. *Mt* 19, 11). Portanto, *o celibato por amor do Reino dos céus* é fruto não só de uma *escolha* livre da parte do homem, mas também de uma *graça* especial da parte de Deus, que chama determinada pessoa para viver o celibato. Se este é um sinal especial do Reino de Deus que deve vir, ao mesmo tempo serve também para dedicar de modo exclusivo todas as energias da alma e do corpo, durante a vida temporal, ao reino escatológico.

As palavras de Jesus são a resposta à pergunta dos discípulos. Elas são dirigidas diretamente àqueles que faziam a pergunta: neste caso eram homens. Contudo, a resposta de Cristo, em si mesma, tem *valor tanto para os homens como para as mulheres*. Neste contexto, ela indica o ideal evangélico da virgindade, ideal que constitui uma clara « novidade » em relação à tradição do Antigo Testamento. Esta tradição certamente se ligava também, de algum modo, com a expectativa de Israel, e especialmente da mulher de Israel, pela vinda do Messias, que devia ser da « estirpe da mulher ». Efetivamente, o ideal do celibato e da virgindade para uma maior proximidade a Deus não era de todo alheio a certos ambientes judaicos, sobretudo nos tempos que precedem imediatamente a vinda de Jesus. Todavia, o celibato por causa do Reino, ou seja, a virgindade, é uma verdade inegável conexas com a Encarnação de Deus.

A partir do momento da vinda de Cristo, a espera do Povo de Deus deve voltar-se para o Reino escatológico que vem e no qual ele mesmo deve introduzir « o novo Israel ». Para uma tal reviravolta e mutação de valores é, de fato, indispensável uma nova consciência da fé. Cristo acentua isso duas vezes: « Quem for capaz de compreender, compreenda ». Compreendem-no somente « aqueles aos quais foi concedido » (*Mt* 19, 11). *Maria* é a primeira pessoa em quem se manifestou esta *nova consciência*, pois ela pede ao Anjo: « Como se realizará isso, pois eu não conheço homem? » (*Lc* 1, 34). Embora seja « noiva de um homem chamado José » (cf. *Lc* 1, 27), ela está firme no propósito da virgindade, e a maternidade que nela se realiza provém exclusivamente da « potência do Altíssimo », é fruto da vinda do Espírito Santo sobre ela (cf. *Lc* 1, 35). Esta maternidade divina, portanto, é a resposta totalmente imprevisível à expectativa humana da mulher em Israel: ela vem a Maria como dom do próprio Deus. Este dom tornou-se o início e o protótipo de uma nova expectativa de todos os homens, à medida da Aliança eterna, à medida da nova e definitiva promessa de Deus: *sinal da esperança escatológica*.

Apoiado no Evangelho desenvolveu-se e aprofundou-se o sentido da virgindade como vocação também para a mulher, vocação em que se confirma a sua dignidade à semelhança da Virgem de Nazaré. O Evangelho propõe o *ideal da consagração da pessoa*, que significa a sua dedicação exclusiva a Deus em virtude dos conselhos evangélicos, em particular os da castidade, pobreza e obediência. A encarnação perfeita dos mesmos é o próprio Jesus Cristo. Quem deseja segui-lo de modo radical escolhe pautar a sua vida segundo tais conselhos. Estes distinguem-se dos mandamentos e indicam ao cristão o caminho da radicalidade evangélica. Desde o início do cristianismo, tanto homens como mulheres avançam por este caminho, pois o ideal evangélico é dirigido ao ser humano, sem fazer diferença alguma de ordem sexual.

Neste contexto mais amplo é preciso considerar *a virgindade como um caminho também para a mulher*, um caminho pelo qual, diversamente do matrimônio, ela realiza a sua personalidade de mulher. Para compreender este caminho é preciso ainda uma vez recorrer à idéia fundamental da antropologia cristã. Na virgindade livremente escolhida, a mulher confirma-se como pessoa, isto é, como criatura que o Criador desde o início quis por si mesma, (41) e contemporaneamente realiza o valor pessoal da própria feminilidade, tornando-se « um dom sincero » para Deus que se revelou em Cristo, um dom para Cristo Redentor do homem e Esposo das almas: um dom « sponsal ». *Não se pode compreender corretamente a virgindade*, a consagração da mulher na virgindade, *sem recorrer ao amor sponsal*: é, de fato, num amor como esse que a pessoa se torna um dom para o outro. (42) De resto, de modo análogo deve ser entendida a consagração do homem no celibato sacerdotal ou no estado religioso.

A natural disposição sponsal da personalidade feminina encontra uma resposta na virgindade assim compreendida. A mulher, chamada desde o « princípio » a amar e a ser amada, *encontra* na vocação à virgindade, antes de tudo, *Cristo* como o Redentor que « amou até o fim » por um dom total de si mesmo, e *ela responde a este dom por um « dom sincero »* de toda a sua vida. Ela doa-se, pois, ao Esposo divino, e esta sua doação pessoal tende à união, que tem um caráter propriamente espiritual: mediante a ação do Espírito Santo torna-se « um só espírito » com Cristo-esposo (cf. 1 Cor 6, 17).

é este o ideal evangélico da virgindade, no qual se realizam de forma especial tanto a dignidade como a vocação da mulher. Na virgindade assim entendida exprime-se o assim chamado *radicalismo do Evangelho*: deixar tudo e seguir Cristo (cf. Mt 19, 27). Isso não pode ser comparado ao simples permanecer solteiros ou celibatários, porque a virgindade não se restringe ao simples « não », mas contém um profundo « sim » na ordem sponsal: o doar-se por amor de modo total e indiviso.

A maternidade segundo o espírito

21. A virgindade no sentido evangélico comporta *a renúncia ao matrimônio e, por conseguinte, também à maternidade física*. Todavia, a renúncia a este tipo de maternidade, que pode também comportar um grande sacrifício para o coração da mulher, abre para a experiência de uma maternidade de sentido diverso: a maternidade « *segundo o espírito* » (cf. Rm 8, 4). A virgindade, de fato, não priva a mulher das suas prerrogativas. A maternidade espiritual reveste-se de múltiplas formas. Na vida das mulheres consagradas que vivem, por exemplo, segundo o carisma e as regras dos diversos Institutos de caráter apostólico, ela poderá exprimir-se como solicitude pelos homens, especialmente pelos mais necessitados: os doentes, os deficientes físicos, os abandonados, os órfãos, os idosos, as crianças, a juventude, os encarcerados, e, em geral, os marginalizados. *Uma mulher consagrada reencontra desse modo o Esposo*, diverso e único em todos e em cada um, de acordo com as suas próprias palavras: « tudo o que fizestes a um destes ... a mim o fizestes » (Mt 25, 40). O amor sponsal comporta sempre uma singular disponibilidade para ser efundido sobre quantos se encontram no raio da sua ação. No matrimônio, esta disponibilidade, embora aberta a todos, consiste particularmente no amor que os pais dedicam aos filhos. Na virgindade, tal disponibilidade está aberta *a todos os homens, abraçados pelo amor de Cristo esposo*.

Em relação a Cristo, que é o Redentor de todos e de cada um, o amor esponsal, cujo potencial materno se esconde no coração da mulher, esposa virginal, está também disposto a abrir-se para todos e cada um. Isso se verifica nas Comunidades religiosas de vida apostólica e diversamente naquelas de vida contemplativa ou de clausura. Existem, além disso, outras formas de vocação para a virgindade por causa do Reino, como, por exemplo, os Institutos Seculares, ou as Comunidades de consagrados que florescem dentro de Movimentos, Grupos e Associações: em todas estas realidades, *a mesma verdade sobre a maternidade espiritual* das pessoas que vivem na virgindade encontra uma multiforme confirmação. Em todo o caso, trata-se não somente de formas comunitárias, mas também de formas extra-comunitárias. Em definitivo, a virgindade, como vocação da mulher, é sempre a vocação de uma pessoa, de uma pessoa concreta e única. Portanto, é também profundamente pessoal a maternidade espiritual que se faz sentir nesta vocação.

Baseado nisto se verifica também uma *aproximação* específica *entre a virgindade* da mulher não casada e a *maternidade* da mulher casada. Tal aproximação vai não só da maternidade para a virgindade, como se acentuou acima, mas vai também da virgindade para o matrimônio, entendido como forma de vocação da mulher, em que esta se torna mãe dos filhos nascidos do seu ventre. O ponto de partida desta segunda analogia é o *significado das núpcias*. Com efeito, a mulher é « casada » quer pelo sacramento do matrimônio, quer espiritualmente pelas núpcias com Cristo. *Num e outro caso as núpcias* indicam o « dom sincero da pessoa » da esposa ao esposo. Deste modo — pode-se dizer — o perfil do matrimônio encontra-se espiritualmente na virgindade. E se se tratar de maternidade física, não deverá, porventura, também ela ser uma maternidade espiritual para responder à verdade global do homem que é uma unidade de corpo e de espírito? Existem, por conseguinte, muitas razões para ver nestes dois caminhos diversos — duas vocações diversas de vida da mulher — uma profunda complementaridade e até uma profunda união no interior do ser da pessoa.

« Filhinhos meus por quem sofro novamente as dores do parto »

22. O Evangelho revela e permite compreender precisamente este *modo de ser da pessoa humana*. O Evangelho ajuda toda mulher e todo homem a vivê-lo e assim a realizar-se. Existe, de fato, uma total igualdade em relação aos dons do Espírito Santo, em relação às « grandes obras de Deus » (At 2, 11). Não só isso. Precisamente diante das « grandes obras de Deus », o apóstolo-homem sente necessidade de recorrer àquilo que é por essência feminino, a fim de exprimir a verdade sobre o próprio serviço apostólico. Exatamente assim age Paulo de Tarso, quando se dirige aos *Gálatas* com as palavras: « *Filhinhos meus por quem sofro novamente as dores do parto* » (Gál 4, 19). Na primeira *Carta aos Coríntios* (7, 38) o apóstolo anuncia a superioridade da virgindade sobre o matrimônio, doutrina constante da Igreja no espírito das palavras de Cristo, relatadas no *Evangelho de Mateus* (19, 10-12), sem ofuscar absolutamente a importância da maternidade física e espiritual. Para ilustrar a missão fundamental da Igreja, ele não encontra outra coisa melhor do que se referir à maternidade.

Encontramos um reflexo da mesma analogia — e da mesma verdade — na Constituição dogmática sobre a Igreja. *Maria é a « figura » da Igreja*: (43) «Com efeito, no mistério da Igreja — pois também a Igreja é com razão chamada mãe e virgem — Maria precedeu,

apresentando-se de modo eminente e singular, como modelo de virgem e de mãe... Deu à luz o Filho, a quem Deus constituiu primogênito entre muitos irmãos (cf. *Rom* 8, 29) isto é, entre os fiéis, para cuja regeneração e formação ela coopera com amor de mãe ». (44) « Por certo, a Igreja, contemplando-lhe a arcana santidade, imitando-lhe a caridade e cumprindo fielmente a vontade do Pai, mediante a palavra de Deus recebida na fé, *torna-se também ela mãe*, pois pela pregação e pelo batismo ela gera para a vida nova e imortal os filhos concebidos do Espírito Santo e nascidos de Deus ». (45) Trata-se aqui da maternidade «segundo o espírito » a respeito dos filhos e filhas do gênero humano. Tal maternidade — como foi dito — torna-se a « parte » da mulher também na virgindade. A Igreja « *também é virgem* que íntegra e puramente guarda a fé prometida ao Esposo ». (46) Isto se realiza em Maria da maneira mais perfeita. A Igreja, pois, « imitando a Mãe do seu Senhor, pela virtude do Espírito Santo, conserva virginalmente uma fé íntegra, uma sólida esperança e uma sincera caridade ». (47)

O Concílio confirmou que se não se recorre à Mãe de Deus, não é possível compreender o mistério da Igreja, a sua realidade, a sua vitalidade essencial. *Indiretamente* encontramos aqui a *referência ao paradigma bíblico da « mulher »*, delineado claramente já na descrição do « princípio » (cf. *Gên* 3, 15), e ao longo do percurso que vai da criação, passando pelo pecado, até chegar à redenção. Deste modo se confirma a união profunda entre o que é humano e o que constitui a economia divina da salvação na história do homem. A Bíblia convence-nos do fato de que não se pode ter uma adequada hermenêutica do homem, ou seja, daquilo que é « humano », sem um recurso adequado àquilo que é « feminino ». Analogamente acontece na economia salvífica de Deus: se queremos compreendê-la plenamente em relação a toda a história do homem, não podemos deixar de lado, na ótica de nossa fé, o mistério da « mulher »: virgem-mãe-esposa.

VII

A IGREJA - ESPOSA DE CRISTO

O « grande mistério »

Uma importância fundamental a este respeito têm as palavras da *Carta aos Efésios*: « Maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou a si mesmo por ela, a fim de santificá-la, purificando-a com o lavacro de água juntamente com a palavra, para apresentar a si próprio essa Igreja resplandecente de glória, sem mancha, nem ruga, nem coisa alguma semelhante, para que seja santa e irrepreensível. Desse modo devem também os maridos amar as mulheres, como o seu próprio corpo. Quem ama a sua mulher ama-se a si mesmo. Ninguém jamais odiou sua própria carne, antes, cada qual a nutre e dela toma cuidados, como Cristo faz também com a Igreja, pois nós somos membros do seu corpo. Por isso, o homem deixará pai e mãe, unir-se-á à sua mulher e passarão os dois a formar uma só carne. *Grande mistério é este: mas digo-o referindo-me a Cristo e à Igreja* » (5, 25-32).

Nesta *Carta* o autor exprime a verdade sobre a Igreja como esposa de Cristo, indicando igualmente como esta verdade *se radica na realidade bíblica da criação do homem como varão e mulher*. Criados à imagem e semelhança de Deus como « unidade dos dois »,

ambos foram chamados a um amor de caráter esponsal. Pode-se dizer também que, seguindo a descrição da criação no *Livro do Gênesis* (2, 18-25), este chamamento fundamental se manifesta juntamente com a criação da mulher e é inscrito pelo Criador na instituição do matrimônio, que, segundo o *Gênesis* 2, 24, desde o início possui o caráter de união das pessoas (« *communio personarum* »). Embora não diretamente, a mesma descrição do « princípio » (cf. *Gên* 1, 27 e *Gên* 2, 24) indica que todo o « ethos » das relações recíprocas entre o homem e a mulher deve corresponder à verdade pessoal do seu ser.

Tudo isto já foi considerado precedentemente. O texto da *Carta aos Efésios* confirma ainda uma vez a verdade acima apresentada e, ao mesmo tempo, compara o caráter esponsal do amor entre o homem e a mulher com o mistério de Cristo e da Igreja. *Cristo é o Esposo da Igreja, a Igreja é a Esposa de Cristo*. Esta analogia não deixa de ter precedentes: ela transfere para o Novo Testamento o que já estava presente no *Antigo Testamento*, particularmente nos profetas Oséias, Jeremias, Ezequiel e Isaías. (48) As respectivas passagens merecem uma análise à parte. Citemos pelo menos um texto. Eis como Deus fala ao seu povo eleito através do profeta: « Não temas, porque não terás que te envergonhar; não te confundas, porque não terás do que te enrubescer; antes, esquecerás a vergonha da tua juventude, e não te lembrarás mais da afronta da tua viuvez; *porque o teu esposo é o teu Criador*, cujo nome é Senhor dos exércitos; *o teu redentor é o Santo de Israel*, que se chama Deus de toda terra ... Será, por acaso, repudiada a mulher desposada na juventude? Diz o teu Deus. Por um breve instante eu te abandonei, e com grande afeto, voltarei a acolher-te. Num rapto de ira, ocultei-te o meu rosto por um momento; mas com perene clemência compadecei-me de ti, diz o teu redentor, o Senhor ... Abalar-se-ão os montes e os outeiros vacilarão, *mas a minha clemência de ti não se apartará*, e o meu pacto de paz não vacilará » (*Is* 54, 4-8.10).

Se o ser humano — homem e mulher — foi criado à imagem e semelhança de Deus, Deus pode falar de si pelos lábios do profeta, servindo-se da linguagem que é por essência humana: no texto citado de Isaías é « *humana* » a expressão do amor de Deus, mas o *amor* em si mesmo é *divino*. Sendo amor de Deus, esse amor tem um caráter esponsal propriamente divino, ainda que venha expresso com a analogia do amor do homem para com a mulher. Essa mulher-esposa é Israel, enquanto povo escolhido por Deus, e esta eleição tem sua origem exclusiva no amor gratuito de Deus. É justamente por este amor que se explica a Aliança, apresentada frequentemente como uma aliança matrimonial, que Deus renova sempre com o seu povo escolhido. Esta aliança, da parte de Deus, é « um compromisso » duradouro; ele permanece fiel ao seu amor esponsal, embora a esposa se tenha demonstrado muitas vezes infiel.

Esta *imagem do amor esponsal* ligada com a figura do Esposo divino — uma imagem muito clara nos textos proféticos — encontra a sua confirmação e coroamento na *Carta aos Efésios* (5, 23-32). *Cristo* é saudado como esposo por João Batista (cf. *Jo* 3, 27-29): antes, o próprio Cristo aplica a si esta comparação tomada dos profetas (cf. *Mc* 2, 19-20). O apóstolo Paulo, que traz em si todo o patrimônio do Antigo Testamento, escreve aos Coríntios: « Pois bem, eu sou ciumento de vós, do mesmo ciúme de Deus, por vos ter desposado com um único esposo, para apresentar-vos a Cristo como virgem pura » (2 *Cor* 11, 2). A expressão mais plena, porém, da verdade sobre o amor de Cristo redentor,

segundo a analogia do amor esponsal no matrimônio, se encontra na *Carta aos Efésios*: « *Cristo amou a Igreja e se entregou a si mesmo por ela* » (5, 25); e nisto se confirma plenamente o fato de a Igreja ser a esposa de Cristo: « O teu redentor é o Santo de Israel » (Is 54, 5). No texto paulino, a analogia da relação esponsal toma ao mesmo tempo duas direções, que formam o conjunto do « grande mistério » (« *sacramentum magnum* »). A aliança própria dos esposos « explica » o caráter esponsal da união de Cristo com a Igreja, e esta união, por sua vez, como « grande sacramento », decide da sacramentalidade do matrimônio como aliança santa dos esposos, homem e mulher. Lendo esta passagem, rica e complexa, que, *no seu conjunto, é uma grande analogia*, devemos *distinguir* o que nela exprime a realidade humana das relações interpessoais daquilo que exprime, com linguagem simbólica, o « grande mistério » divino.

A « novidade » evangélica

24. O texto dirige-se aos esposos como homens e mulheres concretos, e recorda-lhes o « ethos » do amor esponsal que remonta à instituição divina do matrimônio desde o « princípio ». A verdade desta instituição corresponde a exortação: « *Maridos, amai as vossas mulheres* », amai-as em virtude do vínculo especial e único, pelo qual o homem e a mulher, no matrimônio, se tornam « uma só carne » (*Gên* 2, 24; *Ef* 5, 31). Existe neste amor uma *afirmação fundamental da mulher* como pessoa, uma afirmação graças à qual a personalidade feminina pode desenvolver-se plenamente e enriquecer-se. É precisamente assim que age Cristo como esposo da Igreja, desejando que ela seja « resplandecente de glória, sem mancha, nem ruga » (*Ef* 5, 27). Pode-se dizer que aqui esteja plenamente assumido aquilo que constitui o « estilo » de Cristo no trato da mulher. O marido deveria fazer seus os elementos deste estilo em relação à sua esposa; e, analogamente, deveria fazer o homem a respeito da mulher, em todas as situações. Assim, os dois, homem e mulher, atuam o « dom sincero de si mesmos »!

O autor da *Carta aos Efésios* não vê contradição alguma entre uma exortação formulada dessa maneira e a constatação de que « as mulheres sejam submissas aos maridos como ao Senhor, porque o marido é a cabeça da mulher » (5, 22-23). O autor sabe que esta impostação, tão profundamente arraigada nos costumes e na tradição religiosa do tempo, deve ser entendida e atuada de um modo novo: como uma « *submissão recíproca no temor de Cristo* » (cf. *Ef* 5, 21); tanto mais que o marido é dito « cabeça » da mulher *como* Cristo é cabeça da Igreja; e ele o é para se entregar « a si mesmo por ela » (*Ef* 5, 25) e se entregar a si mesmo por ela é dar até a própria vida. Mas, enquanto na relação Cristo-Igreja a submissão é só da parte da Igreja, na relação marido-mulher a « submissão » não é unilateral, mas recíproca!

Em relação ao « antigo » isto é evidentemente algo « novo »: é a novidade evangélica. Encontramos várias passagens em que os escritos apostólicos exprimem esta novidade, embora nelas se faça ouvir também aquilo que é « antigo », aquilo que ainda está arraigado na tradição religiosa de Israel, no seu modo de compreender e de explicar os textos sagrados como, por exemplo, a passagem de *Gênesis* (c. 2). (49)

As Cartas apostólicas são dirigidas a pessoas que vivem num ambiente que tem o mesmo modo de pensar e de agir. A « novidade » de Cristo é um fato: ela constitui o conteúdo

inequívoco da mensagem evangélica e é fruto da redenção. Ao mesmo tempo, porém, a consciência de que no matrimônio existe a recíproca « submissão dos cônjuges no temor de Cristo », e não só a da mulher ao marido, deve abrir caminho nos corações e nas consciências, no comportamento e nos costumes. Este é um apelo que não cessa de urgir, desde então, as gerações que se sucedem, um apelo que os homens devem acolher sempre de novo. O apóstolo escreveu não só: « Em Cristo Jesus ... não há homem nem mulher », mas também: « não há escravo nem livre ». E, contudo, quantas gerações tiveram que passar, até que esse princípio se realizasse na história da humanidade com a abolição do instituto da escravidão! E que dizer de tantas formas de escravidão, às quais estão sujeitos homens e povos, que ainda não desapareceram da cena da história?

O desafio, porém, do « ethos » da redenção é claro e definitivo. Todas as razões a favor da « submissão » da mulher ao homem no matrimônio devem ser interpretadas no sentido de uma « submissão recíproca » de ambos « no temor de Cristo ». A medida do verdadeiro amor esponsal encontra a sua fonte mais profunda em Cristo, que é o Esposo da Igreja, sua Esposa.

A dimensão simbólica do « grande mistério »

25. No texto da *Carta aos Efésios* encontramos uma segunda dimensão da analogia que, no seu conjunto, deve servir à revelação do « grande mistério »: a *dimensão simbólica*. Se o amor de Deus para com o homem, para com o povo escolhido, Israel, é apresentado pelos profetas como o amor do esposo pela esposa, tal analogia exprime a qualidade « esponsal » e o caráter divino e não humano do amor de Deus: « O teu esposo é o teu Criador ... que se chama Deus de toda a terra » (*Is* 54, 5). O mesmo se diga também do amor esponsal de Cristo redentor: « Com efeito, Deus amou tanto o mundo que lhe deu o seu Filho unigênito » (*Jo* 3, 16). Trata-se, portanto, do amor de Deus expresso mediante a redenção, operada por Cristo. Segundo a Carta paulina, este amor é « semelhante » ao amor esponsal dos cônjuges humanos, mas naturalmente não é « igual ». A analogia, com efeito, implica conjuntamente uma semelhança e uma margem adequada de não-semelhança.

é fácil observá-lo, se tomarmos em consideração a figura da « esposa ». Segundo a *Carta aos Efésios*, a esposa é a Igreja, tal como para os profetas a esposa era Israel: portanto, é um sujeito coletivo, e não uma pessoa singular. Este sujeito coletivo é o Povo de Deus, ou seja, uma comunidade composta de muitas pessoas, tanto homens como mulheres. « Cristo amou a Igreja » precisamente como comunidade, como Povo de Deus e, ao mesmo tempo, nesta Igreja, que na mesma passagem é chamada também seu « corpo » (cf. *Ef* 5, 23), ele amou cada pessoa singularmente. De fato, Cristo remiu todos, sem exceção, todos os homens e todas as mulheres. Na redenção exprime-se justamente este amor de Deus e realiza-se, na história do homem e do mundo, o caráter esponsal desse amor.

Cristo entrou na história e permanece nela como o Esposo que « se entregou a si mesmo ». « Entregar-se » significa « tornar-se um dom sincero », da maneira mais completa e radical: « Ninguém tem maior amor do que este » (*Jo* 15, 13). Nesta concepção, por meio da Igreja, todos os seres humanos — tanto homens como mulheres — são chamados a ser a « Esposa » de Cristo, redentor do mundo. Assim, « ser esposa », portanto o « feminino », torna-se

símbolo de todo o « humano », segundo as palavras de Paulo: « não há homem nem mulher: todos vós sois *um só* em Cristo Jesus » (*Gál 3, 28*).

Do ponto de vista linguístico, pode-se dizer que a analogia do amor esponsal segundo a *Carta aos Efésios* reporta o que é « masculino » ao que é « feminino », dado que, como membros da Igreja, também os homens estão compreendidos no conceito de « Esposa ». E isto não pode causar admiração, pois o apóstolo, para exprimir a sua missão em Cristo e na Igreja, fala de « filhinhos por quem eu sofro as dores de parto » (cf. *Gál 4, 19*). No âmbito daquilo que é « humano », daquilo que é humanamente pessoal, a « masculinidade » e a « feminilidade » se distinguem e, ao mesmo tempo, se completam e se explicam mutuamente. Isso está presente também na grande analogia da « Esposa » na *Carta aos Efésios*. Na Igreja, todo ser humano — homem e mulher — é a « Esposa », enquanto acolhe como dom o amor de Cristo redentor, e enquanto procura corresponder-lhe com o dom da própria pessoa.

Cristo é o Esposo. Nisto se exprime a verdade sobre o amor de Deus que « foi o primeiro a nos amar » (*1 Jo 4, 19*) e que com o dom gerado por este amor esponsal pelo homem superou todas as expectativas humanas: « amou até o fim » (*Jo 13, 1*). O Esposo — o Filho consubstancial ao Pai enquanto Deus — tornou-se filho de Maria, « filho do homem », verdadeiro homem, do sexo masculino. O símbolo do Esposo é de gênero masculino. Neste símbolo masculino é representado o caráter humano do amor pelo qual Deus expressou o seu amor divino por Israel, pela Igreja, por todos os homens. Meditando no que os Evangelhos dizem sobre o comportamento de Cristo com as mulheres, podemos concluir que como homem, filho de Israel, ele revelou a dignidade das « filhas de Abraão » (cf. *Lc 13, 16*), a dignidade possuída pela mulher desde o « princípio » em igualdade com o homem. E, ao mesmo tempo, Cristo colocou em evidência toda a originalidade que distingue a mulher do homem, toda a riqueza a ela conferida no mistério da criação. No comportamento de Cristo em relação à mulher realiza-se de maneira exemplar aquilo que o texto da *Carta aos Efésios* exprime com o conceito de « esposo ». Precisamente porque o amor divino de Cristo é amor de Esposo, esse amor é o paradigma e o exemplar de todo amor humano, particularmente do amor dos homens-varões.

A Eucaristia

26. Sobre o amplo horizonte do « grande mistério », que se exprime na relação esponsal entre Cristo e a Igreja, é possível também compreender de modo adequado o fato do chamamento dos « Doze ». Chamando só homens como seus apóstolos, Cristo agiu de maneira totalmente livre e soberana. Fez isto com a mesma liberdade com que, em todo o seu comportamento, pôs em destaque a dignidade e a vocação da mulher, sem se conformar ao costume dominante e à tradição sancionada também pela legislação do tempo. Por conseguinte, a hipótese segundo a qual ele teria chamado homens como apóstolos, seguindo a mentalidade difusa no seu tempo, não corresponde em absoluto ao modo de agir de Cristo. « Mestre, sabemos que és verdadeiro e que ensinas o caminho de Deus com verdade ... pois não fazes acepção de pessoas » (*Mt 22, 16*). Estas palavras caracterizam plenamente o comportamento de Jesus de Nazaré. Nisto se pode encontrar também uma explicação para o chamamento dos « Doze ». Eles estão com Cristo durante a última Ceia; só eles recebem o mandato sacramental: « fazei isto em minha memória » (*Lc 22, 19; 1 Cor 11,*

24), ligado à instituição da Eucaristia. Eles, na tarde do dia da Ressurreição, recebem o Espírito Santo para perdoar os pecados: « àqueles a quem perdoardes os pecados, ficar-lhes-ão perdoados; àqueles a quem os retiverdes, ficar-lhes-ão retidos » (*Jo* 20, 23).

Encontramo-nos no próprio centro do Mistério pascal, que revela até o fundo o amor sponsal de Deus. Cristo é o Esposo porque « se entregou a si mesmo »: o seu corpo foi « dado », o seu sangue foi « derramado » (cf. *Lc* 22, 19-20). Deste modo « amou até o fim » (*Jo* 13, 1). O « dom sincero » atuado no sacrifício da Cruz ressalta de modo definitivo o sentido sponsal do amor de Deus. Cristo é o Esposo da Igreja, como redentor do mundo. *A Eucaristia é o sacramento da nossa redenção. É o sacramento do Esposo, da Esposa.* A Eucaristia torna presente e de modo sacramental realiza novamente o ato redentor de Cristo, que « cria » a Igreja, seu corpo. Com este « corpo » Cristo está unido como o esposo com a esposa. Tudo isto está presente na *Carta aos Efésios*. No « grande mistério » de Cristo e da Igreja é introduzida a perene « unidade dos dois », constituída desde o « princípio » entre o homem e a mulher.

Se Cristo, instituindo a Eucaristia, a ligou de modo tão explícito ao serviço sacerdotal dos apóstolos, é lícito pensar que dessa maneira ele queria exprimir a relação entre homem e mulher, entre o que é « feminino » e o que é « masculino », querida por Deus, tanto no mistério da criação como no da redenção. É na *Eucaristia* que, em primeiro lugar, se exprime de modo sacramental *o ato redentor de Cristo Esposo em relação à Igreja Esposa*. Isto se torna transparente e unívoco, quando o serviço sacramental da Eucaristia, no qual o sacerdote age « *in persona Christi* », é realizado pelo homem. É uma explicação que confirma o ensinamento da Declaração *Inter insigniores*, publicada por incumbência do Papa Paulo VI para responder à interrogação sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial. (50)

O dom da Esposa

27. O Concílio Vaticano II renovou na Igreja a consciência da universalidade do sacerdócio. Na Nova Aliança há um só sacrifício e um só sacerdote: Cristo. Deste *único sacerdócio participam todos os batizados*, tanto homens como mulheres, enquanto devem « oferecer a si mesmos como vítima viva, santa, agradável a Deus » (cf. *Rom* 12, 1), dar em toda parte testemunho de Cristo e, a quem pergunte, dar uma resposta acerca da esperança da vida eterna (cf. 1 *Pdr* 3, 15). (51) A participação universal no sacrifício de Cristo, no qual o Redentor ofereceu ao Pai o mundo inteiro e, particularmente, a humanidade, faz com que todos, na Igreja, sejam « um reino de sacerdotes » (*Apoc* 5, 10; cf. 1 *Pdr* 2, 9), isto é, participem não só na missão sacerdotal, mas também na profética e real de Cristo Messias. Esta participação determina, outrossim, a união orgânica da Igreja, como Povo de Deus, com Cristo. Nela se exprime ao mesmo tempo o « grande mistério » da *Carta aos Efésios: a Esposa unida ao seu Esposo*, unida porque vive a sua vida; unida porque participa na sua tríplice missão (*tria munera Christi*); unida *de maneira a responder* com um « dom sincero de si mesma » ao *dom inefável do amor do Esposo*, redentor do mundo. Isto diz respeito a todos na Igreja, tanto a mulheres como a homens, e diz respeito obviamente também àqueles que são participantes no « sacerdócio ministerial », (52) que possui o caráter de serviço. No âmbito do « grande mistério » de Cristo e da Igreja, todos são chamados a responder — como uma esposa — com o dom da sua vida ao dom inefável do amor de

Cristo, o qual, como Redentor do mundo, é o único Esposo da Igreja. No « sacerdócio real », que é universal, exprime-se contemporaneamente o dom da Esposa.

Isso é de *fundamental importância para compreender a Igreja na sua própria essência*, fazendo com que se evite transferir à Igreja — também na sua qualidade de « instituição » composta de seres humanos e inserida na história — critérios de compreensão e de julgamento que não dizem respeito à sua natureza. Mesmo que a Igreja possua uma estrutura « hierárquica », (53) esta, todavia, se ordena integralmente à santidade dos membros corpo místico de Cristo. E a santidade é medida segundo o « grande mistério », em que a Esposa responde com o dom do amor ao dom do Esposo, e o faz « no Espírito Santo », pois « o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado » (cf. *Rom* 5, 5). O Concílio Vaticano II, confirmando o ensinamento de toda a tradição, recordou que, na hierarquia da santidade, *precisamente a « mulher »*, Maria de Nazaré, é « figura » da Igreja. Ela « precede » todos no caminho rumo à santidade; na sua pessoa « a Igreja já atingiu a perfeição, pela qual existe sem mácula e sem ruga » (cf. *Ef* 5, 27). (54) Neste sentido, pode-se dizer que a Igreja é *conjuntamente* « mariana » e « apostólico-petrina ». (55)

Na história da Igreja, desde os primeiros tempos existiam — ao lado dos homens — *numerosas mulheres*, para as quais a resposta da Esposa ao amor redentor do Esposo adquiria plena força expressiva. Como primeiras, vemos aquelas mulheres que pessoalmente tinham encontrado Cristo, tinham-no seguido e, depois da sua partida, juntamente com os apóstolos, « eram assíduas na oração » no cenáculo de Jerusalém até ao dia do Pentecostes. Naquele dia, o Espírito Santo falou por meio de « filhos e filhas » do Povo de Deus, cumprindo o anúncio do profeta Joel (cf. *At* 2, 17). Aquelas mulheres, e a seguir outras mais, tiveram *parte ativa e importante na vida da Igreja primitiva*, na edificação desde os fundamentos da primeira comunidade cristã — e das comunidades que se seguiram — *mediante os próprios carismas e o seu multiforme serviço*. Os escritos apostólicos anotam os seus nomes, como Febe, « diaconisa da Igreja de Cêncreas » (cf. *Rom* 16, 1), Prisca com o marido áquila (cf. *2 Tim* 4, 19), Evódia e Síntique (*Flp* 4, 2), Maria, Trifena, Perside, Trifosa (*Rom* 16, 6. 12). O apóstolo fala de suas « fadigas » por Cristo, e estas indicam os vários campos de serviço apostólico da Igreja, a começar pela « igreja doméstica ». Nesta, de fato, a « fé sincera » passa da mãe aos filhos e netos, como realmente se verificou na casa de Timóteo (cf. *2 Tim* 1, 5).

O mesmo se repete no decorrer dos séculos, de geração em geração, como demonstra a *história da Igreja*. A Igreja, com efeito, defendendo a dignidade da mulher e a sua vocação, expressou honra e gratidão por aquelas que — fiéis ao Evangelho — em todo o tempo participaram na missão apostólica de todo o Povo de Deus. Trata-se de santas mártires, de virgens, de mães de família, que corajosamente deram testemunho da sua fé e, educando os próprios filhos no espírito do Evangelho, transmitiram a mesma fé e a tradição da Igreja.

Em cada época e em cada país encontramos numerosas mulheres « perfeitas » (cf. *Prov* 31, 10), que — não obstante perseguições, dificuldades e discriminações — participaram na missão da Igreja. Basta mencionar aqui Mônica, mãe de Agostinho, Macrina, Olga de Kiev, Matilde de Toscana, Edviges da Silésia e Edviges de Cracóvia, Elisabeth de Turíngia, Brígida da Suécia, Joana d'Arc, Rosa de Lima, Elisabeth Seaton e Mary Ward.

O testemunho e as obras de mulheres cristãs tiveram um influxo significativo na vida da Igreja, como também na da sociedade. Mesmo diante de graves discriminações sociais, as mulheres santas agiram de « modo livre », fortalecidas pela sua união com Cristo. Semelhante união e liberdade enraizadas em Deus explicam, por exemplo, a grande obra de Santa Catarina de Sena na vida da Igreja e de Santa Teresa de Jesus na vida monástica.

Também em nossos dias a Igreja não cessa de enriquecer-se com o testemunho das numerosas mulheres que realizam a sua vocação à santidade. As mulheres santas são uma personificação do ideal feminino, mas são também um modelo para todos os cristãos, um modelo de « *sequela Christi* », um exemplo de como a Esposa deve responder com amor ao amor do Esposo.

VIII

MAIOR É A CARIDADE

Diante das transformações

28. « A Igreja acredita que Cristo, morto e ressuscitado para todos, pode oferecer ao homem, por seu Espírito, a luz e as forças que lhe permitirão corresponder à sua vocação suprema ». (56) Podemos aplicar estas palavras da Constituição conciliar *Gaudium et Spes* ao tema das presentes reflexões. O apelo particular à dignidade da mulher e à sua vocação, próprio do tempo em que vivemos, pode e deve ser acolhido na « luz e na força » que o Espírito prodigaliza ao homem: também ao homem da nossa época, rica de múltiplas transformações. A Igreja « acredita que a chave, o centro e o fim » do homem, como também « de toda a história humana se encontram no seu Senhor e Mestre » e « afirma que *sob todas as transformações permanecem muitas coisas imutáveis, que tem seu fundamento último em Cristo*; o mesmo ontem, hoje e por toda a eternidade ». (57)

Com estas palavras a Constituição sobre a Igreja no mundo contemporâneo indica-nos o caminho a seguir na assunção dos empenhos relativos à dignidade da mulher e à sua vocação, no cenário das transformações significativas para o nosso tempo. Podemos enfrentar essas transformações de modo correto e adequado somente *se retomarmos o caminho* dos fundamentos que se encontram em Cristo, das *verdades e dos valores « imutáveis »*, dos quais Ele mesmo permanece « testemunha fiel » (cf. *Apoc* 1, 5) e Mestre. Um modo diverso de agir conduziria a resultados duvidosos, e até mesmo errôneos e ilusórios.

A dignidade da mulher e a ordem do amor

29. A passagem já citada da *Carta aos Efésios* (5, 21-33), na qual a relação entre Cristo e a Igreja é apresentada como vínculo entre o Esposo e a Esposa, faz referência também à instituição do matrimônio segundo as palavras do *Livro do Gênesis* (cf. 2, 24). Ela une a verdade sobre o matrimônio como sacramento primordial com a criação do homem e da mulher à imagem e semelhança de Deus (cf. *Gên* 1, 27; 5, 1). Graças ao significativo confronto presente na *Carta aos Efésios*, adquire plena clareza *aquilo que decide da dignidade da mulher, quer aos olhos de Deus, Criador e Redentor, quer aos olhos do*

homem: do homem e da mulher. No fundamento do desígnio eterno de Deus, a mulher é aquela na qual a ordem do amor no mundo criado das pessoas encontra um terreno para deitar a sua primeira raiz. A ordem do amor pertence à vida íntima do próprio Deus, à vida trinitária. Na vida íntima de Deus, o Espírito Santo é a hipóstase pessoal do amor. Mediante o Espírito, Dom incriado, o amor se torna um dom para as pessoas criadas. *O amor, que vem de Deus, comunica-se às criaturas*: « O amor de Deus é derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado » (cf. *Rom* 5, 5).

O chamamento da mulher à existência junto ao homem (« um auxiliar que lhe seja semelhante »: cf. *Gên* 2, 18) na « unidade dos dois » oferece, no mundo visível das criaturas, condições particulares a fim de que « o amor de Deus seja derramado nos corações » dos seres criados à sua imagem. Se o autor da *Carta aos Efésios* chama Cristo Esposo e a Igreja Esposa, ele confirma indiretamente, com tal analogia, a *verdade sobre a mulher como esposa*. O Esposo é aquele que ama. A Esposa é amada: *é aquela que recebe o amor para, por sua vez, amar*.

A citação do *Gênesis* — relida à luz do símbolo esponsal da *Carta aos Efésios* — permite-nos intuir uma verdade que parece decidir essencialmente a questão da dignidade da mulher e, em seguida, também a da sua vocação: *a dignidade da mulher é medida pela ordem do amor*, que é essencialmente ordem de justiça e de caridade. (58)

Só a pessoa pode amar e só a pessoa pode ser amada. Esta é uma afirmação, em primeiro lugar, de natureza ontológica, da qual emerge depois uma afirmação de natureza ética. O amor é uma exigência ontológica e ética da pessoa. A pessoa deve ser amada, pois só o amor corresponde àquilo que é a pessoa. Assim se explica o *mandamento do amor*, conhecido já no Antigo Testamento (cf. *Dt* 6, 5; *Lev* 19, 18) e colocado por Cristo no próprio centro do « *ethos* » evangélico (cf. *Mt* 22, 36-40; *Mc* 12, 28-34). Assim se explica também o *primado do amor* expresso nas palavras de São Paulo na *Carta aos Coríntios*: « maior é a caridade » (cf. *1 Cor* 13, 13).

Se não se recorre a essa ordem e a esse primado, não se pode dar uma resposta completa e adequada à interrogação sobre a dignidade da mulher e sobre a sua vocação. Quando dizemos que a mulher é aquela que recebe amor para, por sua vez, amar, não entendemos só ou antes de tudo a relação esponsal específica do matrimônio. Entendemos algo mais universal, fundado no próprio fato de ser mulher no conjunto das relações interpessoais, que nas formas mais diversas estruturam a convivência e a colaboração entre as pessoas, homens e mulheres. Neste contexto, amplo e diversificado, *a mulher representa um valor particular como pessoa humana* e, ao mesmo tempo, como pessoa concreta, *pelo fato da sua feminilidade*. Isto se refere a todas as mulheres e a cada uma delas, independentemente do contexto cultural em que cada uma se encontra e das suas características espirituais, psíquicas e corporais, como, por exemplo, a idade, a instrução, a saúde, o trabalho, o fato de ser casada ou solteira.

A citação da *Carta aos Efésios*, que consideramos, leva-nos a pensar numa espécie de « profetismo » particular da mulher na sua feminilidade. A analogia do Esposo e da Esposa fala do amor com que todo homem é amado por Deus em Cristo, todo homem e toda mulher. Todavia, no contexto da analogia bíblica e na base da lógica interna do texto, é

precisamente a mulher aquela que manifesta a todos esta verdade: a esposa. Esta característica « profética » da mulher na sua feminilidade encontra a sua mais alta expressão na Virgem Mãe de Deus. É em relação a ela que se coloca em relevo, do modo mais pleno e direto, o elo íntimo que une a ordem do amor — que entra no âmbito do mundo das pessoas humanas através de uma Mulher — com o Espírito Santo. Maria escuta na Anunciação: « Virá sobre ti o Espírito Santo » (Lc 1, 35).

Consciência de uma missão

30. A dignidade da mulher está intimamente ligada com o amor que ela recebe pelo próprio fato da sua feminilidade e também *com o amor que ela, por sua vez, doa*. Confirma-se assim a verdade sobre a pessoa e sobre o amor. Acerca da verdade da pessoa, deve-se uma vez mais recorrer ao Concílio Vaticano II: « O homem, a única criatura na terra que Deus quis por si mesma, não pode se encontrar plenamente senão por um dom sincero de si mesmo ». (59) Isto se refere a todo homem, como pessoa criada à imagem de Deus, quer homem quer mulher. A afirmação de natureza ontológica aqui contida está a indicar também a dimensão ética da vocação da pessoa. *A mulher não pode se encontrar a si mesma senão doando amor aos outros*.

Desde o « princípio » a mulher — como o homem — foi criada e « colocada » por Deus precisamente nesta ordem de amor. O pecado das origens não anulou esta ordem, não a apagou de modo irreversível. Provam-no as palavras bíblicas do Proto-Evangelho (cf. *Gen* 3, 15). Nas presentes reflexões observamos o lugar singular da « mulher » nesse texto chave da Revelação. Além disso, é preciso observar como a própria mulher, que chega a ser « paradigma » bíblico, se encontra também na perspectiva escatológica do mundo e do homem, expressa no *Apocalipse*. (60) É « uma mulher vestida de sol », com a lua debaixo dos pés e uma coroa de estrelas sobre a cabeça (cf. *Apoc* 12, 1). Pode-se dizer: uma mulher à medida do cosmos, à medida de toda a obra da criação. Ao mesmo tempo, ela sofre « as dores e o tormento do parto » (*Apoc* 12, 2), como Eva « mãe de todos os viventes » (*Gen* 3, 20). Sofre também porque, « diante da mulher que está para dar à luz » (cf. *Apoc* 12, 4), se põe o « grande dragão, a serpente antiga » (*Apoc* 12, 9), conhecido já no Proto-Evangelho: o Maligno, « pai da mentira » e do pecado (cf. *Jo* 8, 44). De fato, a « serpente antiga » quer devorar « o filho ». Se vemos neste texto o reflexo do Evangelho da infância (cf. *Mt* 2, 13. 16), podemos pensar que no paradigma bíblico da « mulher » está inscrita, desde o início a até ao fim da história, a luta contra o mal e contra o Maligno. *Esta é também a luta pelo homem, pelo seu verdadeiro bem, pela sua salvação*. Não quererá a Bíblia dizer-nos que precisamente na « mulher », Eva-Maria, a história registra uma luta dramática em favor de todo homem, a luta pelo seu fundamental « sim » ou « não » a Deus e ao seu desígnio eterno sobre o homem?

Se a dignidade da mulher testemunha o amor que ela recebe para, por sua vez, amar, o paradigma bíblico da « mulher » parece desvelar também *qual seja a verdadeira ordem do amor que constitui a vocação* da mesma mulher. Trata-se aqui da vocação no seu significado fundamental, pode-se dizer universal, que depois se concretiza e se exprime nas múltiplas « vocações » da mulher na Igreja e no mundo.

A força moral da mulher, a sua força espiritual une-se à consciência de *que Deus lhe confia de uma maneira especial o homem*, o ser humano. Naturalmente, Deus confia todo homem a todos e a cada um. Todavia, este ato de confiar refere-se de modo especial à mulher — precisamente pelo fato da sua feminilidade — e isso decide particularmente da sua vocação.

Inspirando-se nesta consciência e neste ato de confiança, a força moral da mulher exprime-se em numerosíssimas figuras femininas do Antigo Testamento, do tempo de Cristo, das épocas sucessivas, até aos nossos dias.

A mulher é forte pela consciência dessa missão, forte pelo fato de que Deus « lhe confia o homem », sempre e em todos os casos, até nas condições de discriminação social em que ela se possa encontrar. Esta consciência e esta vocação fundamental falam à mulher da dignidade que ela recebe de Deus mesmo, e isto a torna « forte » e consolida a sua vocação. Deste modo, a « mulher perfeita » (cf. *Prov* 31, 10) torna-se um amparo insubstituível e uma fonte de força espiritual para os outros, que percebem as grandes energias do seu espírito. A estas « mulheres perfeitas » muito devem as suas famílias e, por vezes, inteiras Nações.

Na nossa época, os sucessos da ciência e da técnica consentem alcançar, num grau até agora desconhecido, um bem-estar material que, enquanto favorece alguns, conduz outros à marginalização. Desse modo, este progresso unilateral pode comportar também um gradual *desaparecimento da sensibilidade pelo homem, por aquilo que é essencialmente humano*. Neste sentido, sobretudo os nossos dias *aguardam a manifestação* daquele « gênio » da mulher que assegure a sensibilidade pelo homem em toda circunstância: pelo fato de ser homem! E porque a maior é a caridade » (cf. *1 Cor* 13, 13).

Portanto, uma leitura atenta do paradigma bíblico da « mulher » — desde o *Livro do Gênesis* até ao *Apocalipse* — confirma em que consistem a dignidade e a vocação da mulher e o que nelas é imutável e não se desatualiza, tendo o seu « fundamento último em Cristo, o mesmo ontem, hoje e por toda a eternidade ». (61) Se o homem é por Deus confiado de modo especial à mulher, isto não significará talvez que *Cristo espera dela a realização do « sacerdócio real »* (*1 Pdr* 2, 9), que é a riqueza que ele deu aos homens? Esta mesma herança Cristo, sumo e único sacerdote da nova e eterna Aliança e Esposo da Igreja, não cessa de submeter ao Pai, mediante o Espírito Santo, para que Deus seja « tudo em todos » (*1 Cor* 15, 28). (62)

Então chegará ao cumprimento definitivo a verdade que « maior é a caridade » (cf. *1 Cor* 13, 13).

IX

CONCLUSÃO

« Se tu conhecesses o dom de Deus »

31. « Se tu conhecesses o dom de Deus » (*Jo* 4, 10), diz Jesus à Samaritana num daqueles admiráveis colóquios, nos quais ele mostra quanta estima tem pela dignidade de cada mulher e pela vocação que lhe consente participar na sua missão de Messias.

As presentes reflexões, que agora chegam ao fim, são orientadas a reconhecer, no interior do « dom de Deus », aquilo que Ele, criador e redentor, confia à mulher, a toda mulher. No Espírito de Cristo, com efeito, ela pode descobrir o significado completo da sua feminilidade e dispor-se desse modo ao « dom sincero de si mesma » aos outros, e assim « encontrar-se ».

No Ano Mariano, *a Igreja deseja* render graças à *Santíssima Trindade* pelo « mistério da mulher » — por toda mulher — e por aquilo que constitui a eterna medida da sua dignidade feminina, pelas « grandes obras de Deus » que na história das gerações humanas nela e por seu meio se realizaram. Em última análise, não foi nela e por seu meio que se operou o que há de maior na história do homem sobre a terra: o evento pelo qual Deus mesmo se fez homem?

A Igreja, portanto, rende graças por todas e cada uma das mulheres: pelas mães, pelas irmãs, pelas esposas; pelas mulheres consagradas a Deus na virgindade; pelas mulheres que se dedicam a tantos e tantos seres humanos, que esperam o amor gratuito de outra pessoa; pelas mulheres que cuidam do ser humano na família, que é o sinal fundamental da sociedade humana; pelas mulheres que trabalham profissionalmente, mulheres que, às vezes, carregam uma grande responsabilidade social; pelas mulheres « *perfeitas* » e pelas mulheres « *fracas* » — por todas: tal como saíram do coração de Deus, com toda a beleza e riqueza da sua feminilidade; tal como foram abraçadas pelo seu amor eterno; tal como, juntamente com o homem, são peregrinas sobre a terra, que é, no tempo, a « pátria » dos homens e se transforma, às vezes, num « vale de lágrimas »; tal como assumem, juntamente com o homem, *uma comum responsabilidade pela sorte da humanidade*, segundo as necessidades cotidianas e segundo os destinos definitivos que a família humana tem no próprio Deus, no seio da inefável Trindade.

A Igreja agradece *todas as manifestações do « gênio » feminino* surgidas no curso da história, no meio de todos os povos e Nações; agradece todos os carismas que o Espírito Santo concede às mulheres na história do Povo de Deus, todas as vitórias que deve à fé, à esperança e caridade das mesmas: agradece todos *os frutos de santidade feminina*.

A Igreja pede, ao mesmo tempo, que estas inestimáveis « manifestações do Espírito » (cf. *1 Cor* 12, 4 ss), com grande generosidade concedidas às « filhas » da Jerusalém eterna, sejam atentamente reconhecidas e valorizadas, para que redundem em vantagem comum para a Igreja e para a humanidade, especialmente em nosso tempo. Meditando o mistério bíblico da « mulher », a Igreja reza, a fim de que todas as mulheres encontrem neste mistério a si mesmas e a sua « suprema vocação ».

Maria, que « precede toda a Igreja no caminho da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo », (63) obtenha para todos nós *também este « fruto »*, no Ano que lhe dedicamos, no limiar do terceiro milênio da vinda de Cristo.

Com estes votos, dou a todos os fiéis e de maneira especial às mulheres, irmãs em Cristo, a Bênção Apostólica.

Dado em Roma, junto a São Pedro, no dia 15 de Agosto — Solenidade da Assunção de Maria Santíssima — do ano de 1988, décimo de Pontificado.

ANEXO X

CARTA APOSTÓLICA
ORDINATIO SACERDOTALIS
DO PAPA
JOÃO PAULO II
SOBRE A ORDENAÇÃO SACERDOTAL
RESERVADA SOMENTE AOS HOMENS

Veneráveis Irmãos no Episcopado!

1. A ordenação sacerdotal, pela qual se transmite a missão, que Cristo confiou aos seus Apóstolos, de ensinar, santificar e governar os fiéis, foi na Igreja Católica, desde o início e sempre, exclusivamente reservada aos homens. Esta tradição foi fielmente mantida também pelas Igrejas Orientais.

Quando surgiu a questão da ordenação das mulheres na Comunhão Anglicana, o Sumo Pontífice Paulo VI, em nome da sua fidelidade o encargo de salvaguardar a Tradição apostólica, e também com o objectivo de remover um novo obstáculo criado no caminho para a unidade dos cristãos, teve o cuidado de recordar aos irmãos anglicanos qual era a posição da Igreja Católica: "Ela defende que não é admissível ordenar mulheres para o sacerdócio, por razões verdadeiramente fundamentais. Estas razões compreendem: o exemplo - registado na Sagrada Escritura - de Cristo, que escolheu os seus Apóstolos só de entre os homens; a prática constante da Igreja, que imitou Cristo ao escolher só homens; e o seu magistério vivo, o qual coerentemente estabeleceu que a exclusão das mulheres do sacerdócio está em harmonia com o plano de Deus para a sua Igreja" (1).

Mas, dado que também entre teólogos e em certos ambientes católicos o problema fora posto em discussão, Paulo VI deu à Congregação para a Doutrina da Fé mandato de expor e ilustrar a este propósito a doutrina da Igreja. Isso mesmo foi realizado pela Declaração *Inter Insigniores*, que o mesmo Sumo Pontífice aprovou e ordenou publicar (2).

2. A Declaração retoma e explica as razões fundamentais de tal doutrina, expostas por Paulo VI, concluindo que a Igreja «não se considera autorizada a admitir as mulheres à ordenação sacerdotal»(3). A tais razões fundamentais, o mesmo documento junta outras razões teológicas que ilustram a conveniência daquela disposição divina, e mostra claramente como o modo de agir de Cristo não fora ditado por motivos sociológicos ou culturais próprios do seu tempo. Como sucessivamente precisou o Papa Paulo VI, «a verdadeira razão é que Cristo, ao dar à Igreja a Sua fundamental constituição, a sua antropologia teológica, depois sempre seguida pela Tradição da mesma Igreja, assim o estabeleceu»(4).

Na Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, eu mesmo escrevi a este respeito: «Chamando só homens como seus apóstolos, Cristo agiu de maneira totalmente livre e soberana. Fez isto com a mesma liberdade com que, em todo o seu comportamento, pôs em destaque a dignidade e a vocação da mulher, sem se conformar ao costume dominante e à tradição sancionada também pela legislação do tempo» (5).

De facto, os Evangelhos e os Actos dos Apóstolos atestam que este chamamento foi feito segundo o eterno desígnio de Deus: Cristo escolheu os que Ele quis (cfr Mc 3,13-14; Jo 15,16) e fê-lo em união com o Pai, «pelo Espírito Santo» (Act 1,2), depois de passar a noite em oração (cfr Lc 6,12). Portanto, na admissão ao sacerdócio ministerial (6), a Igreja sempre reconheceu como norma perene o modo de agir do seu Senhor na escolha dos doze homens que Ele colocou como fundamento da sua Igreja (cfr Ap 21,14). Eles, na verdade, não receberam apenas uma função, que poderia depois ser exercida por qualquer membro da Igreja, mas foram especial e intimamente associados à missão do próprio Verbo encarnado (cfr Mt 10,1.7-8; 28,16-20; Mc 3,13-16; 16,14-15). O mesmo fizeram os Apóstolos, quando escolheram os seus colaboradores (7) que lhes sucederiam no ministério (8). Nessa escolha, estavam incluídos também aqueles que, ao longo da história da Igreja, haveriam de prosseguir a missão dos Apóstolos de representar Cristo Senhor e Redentor (9).

3. De resto, o facto de Maria Santíssima, Mãe de Deus e Mãe da Igreja, não ter recebido a missão própria dos Apóstolos nem o sacerdócio ministerial, mostra claramente que a não admissão das mulheres à ordenação sacerdotal não pode significar uma sua menor

dignidade nem uma discriminação a seu respeito, mas a observância fiel de uma disposição que se deve atribuir à sabedoria do Senhor do universo.

A presença e o papel da mulher na vida e na missão da Igreja, mesmo não estando ligados ao sacerdócio ministerial, permanecem, no entanto, absolutamente necessários e insubstituíveis. Como foi sublinhado pela mesma Declaração *Inter Insigniores*, "a Santa Madre Igreja auspícia que as mulheres cristãs tomem plena consciência da grandeza da sua missão: o seu papel será de capital importância nos dias de hoje, tanto para o renovamento e humanização da sociedade, quanto para a redescoberta, entre os fiéis, da verdadeira face da Igreja" (10) Os Livros do Novo Testamento e toda a história da Igreja mostram amplamente a presença na Igreja de mulheres, verdadeiras discípulas e testemunhas de Cristo na família e na profissão civil, para além da total consagração ao serviço de Deus e do Evangelho. "A Igreja defendendo a dignidade da mulher e a sua vocação, expressou honra e gratidão por aquelas que - fiéis ao Evangelho - em todo o tempo participaram na missão apostólica de todo o Povo de Deus. Trata-se de santas mártires, de virgens, de mães de família, que corajosamente deram testemunho da sua fé e, educando os próprios filhos no espírito do Evangelho, transmitiram a mesma fé e a tradição da Igreja" (11)

Por outro lado, é à santidade dos fiéis que está totalmente ordenada a estrutura hierárquica da Igreja. Por isso, lembra a Declaração *Inter Insigniores*, "o único carisma superior, a que se pode e deve aspirar, é a caridade (cfr 1 Cor 12-13). Os maiores no Reino dos céus não são os ministros, mas os santos" (12)

4. Embora a doutrina sobre a ordenação sacerdotal que deve reservar-se somente aos homens, se mantenha na Tradição constante e universal da Igreja e seja firmemente ensinada pelo Magistério nos documentos mais recentes, todavia actualmente em diversos lugares continua-se a retê-la como discutível, ou atribui-se um valor meramente disciplinar à decisão da Igreja de não admitir as mulheres à ordenação sacerdotal.

Portanto, para que seja excluída qualquer dúvida em assunto da máxima importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude do meu ministério de confirmar os irmãos (cfr Lc 22,32), declaro que a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os fiéis da Igreja.

Invocando sobre vós, veneráveis Irmãos, e sobre todo o povo cristão, a constante ajuda divina, concedo a todos a Bênção Apostólica.

Vaticano, 22 de Maio, Solenidade de Pentecostes, do ano de 1994, décimo-sexto de Pontificado.

(1) Cfr PAULO VI, *Rescrito à carta de Sua Graça o Rev.mo Dr. F.D. Coggan, Arcebispo de Cantuária, sobre o ministério sacerdotal das mulheres*, 30 de Novembro de 1975: AAS 68 (1976), 599-600: «Your Grace is of course well aware of the Catholic Church's position on this question. She holds that it is not admissible to ordain women to the priesthood, for very fundamental reasons. These reasons include: the example recorded in the Sacred Scriptures of Christ choosing his Apostles only from among men; the constant practice of the Church, which has imitated Christ in choosing only men; and her living teaching authority which has consistently held that the exclusion of women from the priesthood is in accordance with the God's plan for his Church» (p. 599).

(2) Cfr CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Inter Insigniores* sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial, 15 de Outubro de 1976: AAS 69 (1977), 98-116.

(3) *Ibid.* 100.

(4) PAULO VI, Alocução sobre *O papel da mulher no desígnio da salvação*, 30 de Janeiro de 1977: *Insegnamenti*, vol. XV (1977), 111. Cfr também JOÃO PAULO II, Exort. ap. *Christifideles laici*, 30 de Dezembro de 1988, 51: AAS 81 (1989), 393-521; *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1577.

(5) JOÃO PAULO II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 15 de Agosto de 1988, 26: AAS 80 (1988), 1715.

(6) Cfr Const. dogm. *Lumen gentium*, 28; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 2b.

(7) Cfr 1 Tm 3,1-13; 2 Tm 1,6; Tt 1, 5-9.

(8) Cfr *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1577.

(9) Cfr Const. dogm. *Lumen gentium*, 20 e 21.

(10) CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Decl. *Inter Insigniores* VI: AAS(1977), 115-116.

(11) JOÃO PAULO II, Carta Ap. *Mulieris dignitatem* 27: AAS 80(1988), 1719.

(12) CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, Decl. *Inter Insigniores* VI: AAS(1977), 115.

ANEXO XI

CARTA AOS BISPOS DA IGREJA CATÓLICA SOBRE A COLABORAÇÃO DO HOMEM E DA MULHER NA IGREJA E NO MUNDO

INTRODUÇÃO

1. Perita em humanidade, a Igreja está sempre interessada por tudo o que diz respeito ao homem e à mulher. Nestes últimos tempos, tem-se reflectido muito sobre a dignidade da mulher, sobre os seus direitos e deveres nos diversos âmbitos da comunidade civil e eclesial. Havendo contribuído para o aprofundamento desta temática fundamental, sobretudo com o ensinamento de João Paulo II,¹ a Igreja sente-se hoje interpelada por algumas correntes de pensamento, cujas teses muitas vezes não coincidem com as finalidades genuínas da promoção da mulher.

O presente documento, depois de uma breve apresentação e apreciação crítica de certas concepções antropológicas hodiernas, entende propor algumas reflexões inspiradas pelos dados doutrinais da antropologia bíblica — aliás indispensáveis para a salvaguarda da identidade da pessoa humana — sobre *alguns pressupostos* em ordem a uma recta compreensão da colaboração activa do homem e da mulher na Igreja e no mundo, a partir dessa sua mesma diferença. Pretendem estas reflexões, ao mesmo tempo, propor-se como ponto de partida para um caminho de aprofundamento no seio da Igreja e para instaurar um diálogo com todos os homens e mulheres de boa vontade, na busca sincera da verdade e no esforço comum de promover relações cada vez mais autênticas.

I. O PROBLEMA

2. Nestes últimos anos têm-se delineado novas tendências na abordagem do tema da mulher. Uma primeira tendência sublinha fortemente a condição de subordinação da mulher, procurando criar uma atitude de contestação. A mulher, para ser ela mesma, apresenta-se como antagónica do homem. Aos abusos de poder, responde com uma estratégia de busca do poder. Um tal processo leva a uma rivalidade entre os sexos, onde a identidade e o papel de um são assumidos em prejuízo do outro, com a consequência de introduzir na antropologia uma perniciosa confusão, que tem o seu revés mais imediato e nefasto na estrutura da família.

Uma segunda tendência emerge no sulco da primeira. Para evitar qualquer supremacia de um ou de outro sexo, tende-se a eliminar as suas diferenças, considerando-as simples

efeitos de um condicionamento histórico-cultural. Neste nivelamento, a diferença corpórea, chamada *sexo*, é minimizada, ao passo que a dimensão estritamente cultural, chamada *género*, é sublinhada ao máximo e considerada primária. O obscurecimento da diferença ou dualidade dos sexos é grávido de enormes consequências a diversos níveis. Uma tal antropologia, que entendia favorecer perspectivas igualitárias para a mulher, libertando-a de todo o determinismo biológico, acabou de facto por inspirar ideologias que promovem, por exemplo, o questionamento da família, por sua índole natural bi-parental, ou seja, composta de pai e de mãe, a equiparação da homossexualidade à heterossexualidade, um novo modelo de sexualidade polimórfica.

3. A raiz imediata da sobredita tendência coloca-se no contexto da questão da mulher, mas a sua motivação mais profunda deve procurar-se na tentativa da pessoa humana de libertar-se dos próprios condicionamentos biológicos.² De acordo com tal perspectiva antropológica, a natureza humana não teria em si mesma características que se imporiam de forma absoluta: cada pessoa poderia e deveria modelar-se a seu gosto, uma vez que estaria livre de toda a predeterminação ligada à sua constituição essencial.

Muitas são as consequências de uma tal perspectiva. Antes de mais, consolida-se a ideia de que a libertação da mulher comporta uma crítica à Sagrada Escritura, que transmitiria uma concepção patriarcal de Deus, alimentada por uma cultura essencialmente machista. Em segundo lugar, semelhante tendência consideraria sem importância e sem influência o facto de o Filho de Deus ter assumido a natureza humana na sua forma masculina.

4. Perante tais correntes de pensamento, a Igreja, iluminada pela fé em Jesus Cristo, fala ao invés de *colaboração activa*, precisamente no reconhecimento da própria diferença entre homem e mulher.

Para melhor compreender o fundamento, o sentido e as consequências desta resposta, convém voltar, ainda que brevemente, à Sagrada Escritura, que é rica também de sabedoria humana, e onde esta resposta se manifestou progressivamente, graças à intervenção de Deus em favor da humanidade.³

II. OS DADOS FUNDAMENTAIS DA ANTROPOLOGIA BÍBLICA

5. Uma primeira série de textos bíblicos a examinar são os primeiros três capítulos do Génesis. Colocam-nos eles «no contexto do “princípio” bíblico, no qual a verdade revelada sobre o homem como “imagem e semelhança de Deus” constitui a *base imutável de toda a antropologia cristã*».⁴

No primeiro texto (*Gen* 1,1-2,4) descreve-se o poder criador da Palavra de Deus que estabelece distinções no caos primigénio. Aparecem a luz e as trevas, o mar e a terra firme, o dia e a noite, as ervas e as árvores, os peixes e as aves, todos «segundo a própria espécie». Nasce um mundo ordenado a partir de diferenças que, por sua vez, são outras tantas promessas de relações. Eis, assim, esboçado o quadro geral em que se coloca a criação da

humanidade. «Disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança... Deus criou o ser humano à sua imagem; criou-o à imagem de Deus; criou-o homem e mulher» (*Gen* 1, 26-27). A humanidade aqui é descrita como articulada, desde a sua primeira origem, na relação do masculino e do feminino. É esta humanidade sexuada que é explicitamente declarada «imagem de Deus».

6. O segundo relato da criação (*Gen* 2,4-25) confirma inequivocavelmente a importância da diferença sexual. Uma vez plasmado por Deus e colocado no jardim, de que recebe a gestão, aquele que é designado ainda com o termo genérico de *Adam* sente uma solidão que a presença dos animais não consegue preencher. Precisa de uma *ajuda* que lhe seja correspondente. O termo indica, aqui, não um papel subalterno, mas uma ajuda vital.⁵ A finalidade é, efectivamente, a de permitir que a vida de *Adam* não se afunde num confronto estéril, e por fim mortal, apenas consigo mesmo. É necessário que entre em relação com um outro ser que esteja ao seu nível. Só a mulher, criada da mesma «carne» e envolvida no mesmo mistério, dá um futuro à vida do homem. Isso dá-se a nível ontológico, no sentido que a criação da mulher da parte de Deus caracteriza a humanidade como realidade relacional. Neste encontro brota também a palavra que abre, pela primeira vez, a boca do homem numa expressão de maravilha: «Esta é realmente carne da minha carne e osso dos meus ossos» (*Gen* 2,23).

«A *mulher* — escreveu o Santo Padre em referência a este texto do Génesis — é um outro “eu” na comum humanidade. Desde o início, [o homem e a mulher] aparecem como “unidade dos dois”, e isto significa a superação da solidão originária, na qual o homem não encontra “um auxiliar que lhe seja semelhante” (*Gen* 2,20). Tratar-se-á aqui do “auxiliar” só na acção, no “dominar a terra”? (cfr *Gen* 1,28). Certamente se trata da companheira da vida, com a qual o homem pode unir-se como se une com a esposa, tornando-se com ela “uma só carne” e abandonando, por isso, o “seu pai e a sua mãe” (cfr *Gen* 2,24)».⁶

A diferença vital é orientada à comunhão e é vivida de forma pacífica, expressa no tema da nudez: «Ora ambos andavam nus, o homem e a sua mulher, e não sentiam vergonha» (*Gen* 2,25). Assim, o corpo humano, marcado pelo selo da masculinidade ou da feminilidade, «comporta “desde o princípio” o atributo “esponsal”, ou seja a *capacidade de exprimir o amor: aquele amor precisamente no qual o homem-pessoa se torna dom* e — mediante esse dom — realiza o próprio sentido do seu ser e existir».⁷ Ainda comentando estes versículos do Génesis, o Santo Padre continua: «Nesta sua particularidade, o corpo é a expressão do espírito, e é chamado, no próprio mistério da criação, a existir na comunhão das pessoas, “à imagem de Deus”».⁸

Na mesma perspectiva sponsal, compreende-se em que sentido o antigo relato do Génesis dê a entender como a mulher, no seu ser mais profundo e originário, exista «para o outro» (cfr *1Cor* 11,9): é uma afirmação que, bem longe de evocar alienação, exprime um aspecto fundamental da semelhança com a Santíssima Trindade, cujas Pessoas, com a vinda de Cristo, revelam estar em comunhão de amor, umas para as outras. «Na “unidade dos dois”, o homem e a mulher são chamados, desde o início, não só a existir “um ao lado do outro” ou “juntos”, mas também a *existir reciprocamente “um para o outro”*... O texto de *Génesis* 2,18-25 indica que o matrimónio é a primeira e, num certo sentido, a fundamental dimensão desta chamada. Não é, porém, a única. Toda a história do homem sobre a terra

realiza-se no âmbito desta chamada. Na base do princípio do recíproco ser “para” o outro, na “comunhão” interpessoal, desenvolve-se nesta história a integração na própria humanidade, querida por Deus, daquilo que é “masculino” e daquilo que é “feminino”». ⁹

A visão pacífica com que termina o segundo relato da criação ecoa no «muito bom» que, no primeiro relato, encerrava a criação do primeiro casal humano. É aqui que se encontra o coração do plano originário de Deus e da verdade mais profunda do homem e da mulher, como Deus os quis e criou. Por mais perturbadas e obscurecidas que sejam pelo pecado, tais disposições originárias do Criador jamais poderão ser anuladas.

7. O pecado original altera a maneira como o homem e a mulher acolhem e vivem a Palavra de Deus e a sua relação com o Criador. Logo a seguir à entrega do dom do jardim, Deus dá um mandamento positivo (cfr *Gen* 2,16), seguido de outro negativo (cfr *Gen* 2,17), em que implicitamente se afirma a diferença essencial entre Deus e a humanidade. Sob a insinuação da Serpente, essa diferença é contestada pelo homem e pela mulher. Em consequência, é também alterada a maneira de viver a sua diferença sexual. O relato do Génesis estabelece assim uma relação de causa e efeito entre as duas diferenças: quando a humanidade considera Deus como seu inimigo, a própria relação do homem e da mulher é pervertida. Quando esta última relação se deteriora, o acesso ao rosto de Deus corre, por sua vez, o perigo de ficar comprometido.

Nas palavras que Deus dirige à mulher a seguir ao pecado, é expressa de forma lapidar, mas não menos impressionante, o tipo de relações que passarão a instaurar-se entre o homem e a mulher: «Sentir-te-ás atraída para o teu marido e ele te dominará» (*Gen* 3,16). Será uma relação em que frequentemente se desnaturará o amor na mera busca de si mesmo, numa relação que ignora e mata o amor, substituindo-o com o jogo do domínio de um sexo sobre o outro. A história da humanidade reproduz de facto tais situações, em que se exprime claramente a tríplice concupiscência que São João recorda, ao falar da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da soberba da vida (cfr *1Jo* 2,16). Nesta trágica situação, perdem-se a igualdade, o respeito e o amor, que no plano originário de Deus a relação do homem e da mulher exige.

8. Repassar estes textos fundamentais permite reafirmar alguns dados capitais da antropologia bíblica.

Antes de mais, há que sublinhar o carácter pessoal do ser humano. «*O homem é uma pessoa, em igual medida o homem e a mulher*: os dois, na verdade, foram criados à imagem e semelhança do Deus pessoal». ¹⁰ A igual dignidade das pessoas realiza-se como complementaridade física, psicológica e ontológica, dando lugar a uma harmoniosa «unidualidade» relacional, que só o pecado e as “estruturas do pecado” inscritas na cultura tornaram potencialmente conflituosa. A antropologia bíblica convida a enfrentar com uma atitude relacional, não concorrencial nem de desforra, os problemas que, a nível público ou privado, envolvem a diferença de sexo.

Há que salientar, por outro lado, a importância e o sentido da diferença dos sexos como realidade profundamente inscrita no homem e na mulher: «a sexualidade caracteriza o homem e a mulher, não apenas no plano físico, mas também no psicológico e espiritual,

marcando todas as suas expressões». ¹¹ Não se pode reduzi-la a puro e insignificante dado biológico, mas é «uma componente fundamental da personalidade, uma sua maneira de ser, de se manifestar, de comunicar com os outros, de sentir, exprimir e viver o amor humano». ¹² Esta capacidade de amar, reflexo e imagem de Deus Amor, tem uma sua expressão no carácter esponsal do corpo, em que se inscreve a masculinidade e a feminilidade da pessoa.

A dimensão antropológica da sexualidade é inseparável da teológica. A criatura humana, na sua unidade de alma e corpo, é desde o princípio qualificada pela relação com o outro-de-si. É uma relação que se apresenta sempre boa e, ao mesmo tempo, alterada. É boa, de uma bondade originária declarada por Deus desde o primeiro momento da criação; mas é também alterada pela desarmonia entre Deus e a humanidade provocada pelo pecado. Esta alteração não corresponde, porém, nem ao projecto inicial de Deus sobre o homem e sobre a mulher, nem à verdade da relação dos sexos. Daí que, portanto, esta relação boa, mas ferida, precise de ser curada.

Quais podem ser os caminhos dessa cura? Considerar e analisar os problemas inerentes à relação dos sexos, só a partir de uma situação marcada pelo pecado, levaria necessariamente o pensamento a regredir aos erros acima acenados. Há portanto que romper esta lógica de pecado e procurar uma saída que permita extirpá-la do coração do homem pecador. Uma orientação clara nesse sentido encontra-se na promessa divina de um Salvador, em que aparecem empenhadas a «mulher» e a sua «descendência» (cfr *Gen* 3,15). É uma promessa que, antes de se cumprir, terá uma longa preparação na história.

9. Uma primeira vitória sobre o mal está representada na história de Noé, homem justo, que, guiado por Deus, escapa ao dilúvio com a sua família e com as diversas espécies de animais (cfr *Gen* 6-9). Mas é sobretudo na escolha divina de Abraão e da sua descendência (cfr *Gen* 12,1ss) que a esperança de salvação se confirma. Deus começa assim a revelar o seu rosto, para que, através do povo escolhido, a humanidade aprenda a estrada da semelhança divina, ou seja, da santidade e, por conseguinte, da mudança do coração. Entre as muitas maneiras com que Deus se revela ao seu povo (cfr *Heb* 1,1), segundo uma longa e paciente pedagogia, encontra-se também a referência ao tema comum da aliança do homem e da mulher. É paradoxal, se se considera o drama evocado pelo Génesis e a sua réplica muito concreta no tempo dos profetas, bem como a mistura entre o sagrado e a sexualidade presente nas religiões que circundam Israel. Mesmo assim, tal simbolismo afigura-se indispensável para se compreender o modo com que Deus ama o seu povo: Deus faz-se conhecer como Esposo que ama Israel, sua Esposa.

Se nesta relação Deus é descrito como «Deus ciumento» (cfr *Ex* 20,5; *Naum* 1,2) e Israel denunciado como Esposa «adúltera» ou «prostituta» (cfr *Os* 2,4-15; *Ez* 16,15-34), é porque a esperança, reforçada pela palavra dos profetas, está precisamente em ver a nova Jerusalém tornar-se a esposa perfeita: «tal como o jovem desposa uma virgem, o teu Construtor te desposará; e como a esposa é a alegria do marido, tu serás a alegria do teu Deus» (*Is* 62,5). Recriada «na justiça e no direito, na benevolência e no amor» (*Os* 2,21), aquela que se afastara para procurar a vida e a felicidade entre os falsos deuses há-de voltar, e Àquele que lhe falará ao coração «cantará como nos dias da sua juventude» (*Os* 2,17); e ouvi-lo-á declarar: «o teu esposo é o teu criador» (*Is* 54,5). Substancialmente, é o mesmo

dado que se afirma, quando, paralelamente ao mistério da obra que Deus realiza através da figura masculina do Servo sofredor, o livro de Isaías evoca a figura feminina de Sião, ornada de uma transcendência e de uma santidade que prefiguram o dom da salvação destinada a Israel.

O Cântico dos Cânticos representa, sem dúvida, um momento privilegiado no uso desta modalidade de revelação. Nas palavras de um amor muito humano que celebra a beleza dos corpos e a felicidade do procurar-se um ao outro, exprime-se também o amor de Deus para com o seu povo. A Igreja, portanto, não se enganou, quando, usando as mesmas expressões, descobriu na audaciosa união do que há de mais humano com o que há de mais divino, o mistério da sua relação com Cristo.

Ao longo de todo o Antigo Testamento, configura-se uma história de salvação que joga simultaneamente com a participação do masculino e do feminino. Os termos esposo e esposa, e também aliança, com que se caracteriza a dinâmica da salvação, embora possuindo uma evidente dimensão metafórica, são muito mais que simples metáforas. Tal vocabulário nupcial atinge a própria natureza da relação que Deus estabelece com o seu povo, mesmo se essa relação é mais vasta do que se possa provar na experiência nupcial humana. Igualmente, as mesmas condições concretas da redenção estão em jogo, na forma como oráculos, do tipo dos de Isaías, associam papéis masculinos e femininos no anúncio e na prefiguração da obra de salvação que Deus está para realizar. Tal salvação orienta o leitor, tanto para a figura masculina do Servo sofredor, como para a figura feminina de Sião. Os oráculos de Isaías, de facto, alternam esta figura com a do Servo de Deus, antes de culminar, no fim do livro, com a visão misteriosa de Jerusalém que dá à luz um povo num só dia (cfr *Is* 66,7-14), profecia da grande novidade que Deus está para realizar (cfr *Is* 48,6-8).

10. No Novo Testamento, todas estas prefigurações encontram a sua realização. Por um lado, Maria, como filha eleita de Sião, na sua feminilidade, recapitula e transfigura a condição de Israel/Esposa à espera do dia da sua salvação. Por outro, a masculinidade do Filho permite reconhecer como Jesus assume na sua pessoa tudo o que o simbolismo veterotestamentário aplicou ao amor de Deus para com o seu povo, descrito como o amor de um esposo para com a sua esposa. As figuras de Jesus e de Maria, sua Mãe, não só asseguram a continuidade do Antigo Testamento com o Novo, mas superam-no, a partir do momento que, com Jesus Cristo, aparece — como diz Santo Ireneu — «a novidade toda».¹³

Tal aspecto é posto em particular evidência pelo Evangelho de João. Na cena das núpcias de Caná, por exemplo, Jesus é solicitado pela mãe, chamada “mulher”, a dar como sinal o vinho novo das futuras núpcias com a humanidade (cfr *Jo* 2,1-12). Tais núpcias messiânicas realizar-se-ão sobre a cruz, onde, ainda na presença da mãe, indicada como “mulher”, brotará do coração aberto do Crucificado o sangue/vinho da Nova Aliança (cfr *Jo* 19,25-27.34).¹⁴ Nada surpreende, portanto, se João Baptista, interrogado sobre a sua identidade, se apresenta como «o amigo do esposo», que se alegra ao ouvir a voz do esposo e que deve eclipsar-se à sua chegada: «Quem tem a esposa é o esposo; e o amigo do esposo, que o acompanha e escuta, sente muita alegria ao ouvir a sua voz. Essa é a minha alegria, que agora é completa: Ele deve crescer e eu diminuir» (*Jo* 3,29-30).¹⁵

Na sua actividade apostólica, Paulo desenvolve todo o sentido nupcial da redenção, concebendo a vida cristã como um mistério nupcial. Escreve à Igreja de Corinto, por ele fundada: «Sinto por vós um ciúme semelhante ao ciúme de Deus, porque vos desposiei com um só esposo, que é Cristo, a quem devo apresentar-vos como virgem pura» (2Cor 11,2).

Na Carta aos Efésios, a relação esponsal entre Cristo e a Igreja é retomada e amplamente aprofundada. Na Nova Aliança, a Esposa amada é a Igreja, e — como ensina o Santo Padre na *Carta às famílias* — «esta esposa, de que fala a Carta aos Efésios, faz-se presente em cada baptizado e é como uma pessoa em quem o olhar do seu Esposo se compraz: “Amou a Igreja e por ela Se entregou... para a apresentar a Si mesmo como Igreja gloriosa sem mancha nem ruga, nem qualquer coisa semelhante, mas santa e imaculada” (Ef 5,25-27)».¹⁶

Meditando, portanto, sobre a união do homem e da mulher, como é descrita no momento da criação do mundo (cfr *Gen* 2,24), o Apóstolo exclama: «É grande este mistério, digo-o em relação a Cristo e à Igreja!» (Ef 5,32). O amor do homem e da mulher, vivido na força da vida baptismal, passa a ser sacramento do amor de Cristo e da Igreja, testemunho dado ao mistério de fidelidade e de unidade, donde nasce a «nova Eva», e de que esta vive na sua peregrinação sobre a terra à espera da plenitude das núpcias eternas.

11. Inseridos no mistério pascal e tornados sinais vivos do amor de Cristo e da Igreja, os esposos cristãos são renovados no seu coração, podendo evitar as relações marcadas pela concupiscência e pela tendência a subjugar, que a ruptura com Deus por causa do pecado havia introduzido no casal primitivo. Para eles, a bondade do amor, de que o desejo humano ferido sentia saudade, revela-se com novas acentuações e possibilidades. É nesta luz que Jesus, perante a pergunta sobre o divórcio (cfr *Mt* 19,3-9), pode recordar as exigências da aliança entre o homem e a mulher, como Deus as quisera nas origens, ou seja, antes da aparição do pecado que justificaria as sucessivas acomodações da lei de Moisés. Longe de ser a imposição de uma ordem dura e intransigente, essa palavra de Jesus é, na verdade, o anúncio de uma «boa nova»: a da fidelidade mais forte que o pecado. Na força da ressurreição, torna-se possível a vitória da fidelidade sobre as fraquezas, sobre as feridas recebidas e sobre os pecados do casal. Na graça de Cristo que renova o seu coração, o homem e a mulher tornam-se capazes de se libertar do pecado e de conhecer a alegria do dom recíproco.

12. «Vós que fostes baptizados em Cristo fostes revestidos de Cristo... não há mais homem nem mulher» — escreve São Paulo aos Gálatas (3,27-28). O Apóstolo não declara aqui que deixou de existir a distinção homem-mulher, distinção que alhures diz pertencer ao projecto de Deus. O que, ao invés, quer dizer é o seguinte: em Cristo, a rivalidade, a inimizade e a violência, que desfiguravam a relação do homem e da mulher, são superáveis e estão superadas. Neste sentido, mais do que nunca é reafirmada a distinção do homem e da mulher, que aliás acompanha até ao fim a revelação bíblica. Na hora final da história presente, quando se vislumbra no Apocalipse de João «um novo céu» e «uma nova terra» (*Ap* 21,1), é apresentada em visão uma Jerusalém feminina «bela como noiva adornada para o seu esposo» (*Ap* 21,2). A própria revelação termina com a palavra da Esposa e do Espírito que imploram a vinda do Esposo: «Vem, Senhor Jesus» (*Ap* 22,20).

O masculino e o feminino são, portanto, revelados como *pertencentes ontologicamente à criação* e, por conseguinte, destinados a *perdurar além do tempo presente*, evidentemente numa forma transfigurada. Desse modo caracterizam o amor que «não terá fim» (1Cor 13,8), embora se torne caduca a expressão temporal e terrena da sexualidade, ordenada para um regime de vida marcado pela geração e pela morte. Dessa forma de existência futura do masculino e feminino, o celibato pelo Reino quer ser profecia. Para os que o vivem, antecipa a realidade de uma vida que, embora permanecendo a de um homem e de uma mulher, deixará de estar sujeita às limitações presentes da relação conjugal (cfr Mt 22,30). Para os que vivem a vida conjugal, também o seu estado constitui referência e profecia da perfeição que a sua relação encontrará no encontro face a face com Deus.

Distintos desde o início da criação e permanecendo tais no próprio coração da eternidade, o homem e a mulher, inseridos no mistério pascal de Cristo, deixam de conceber a sua diferença como fonte de discórdia, a superar com a negação ou com o nivelamento, mas como uma possibilidade de colaboração, que devem cultivar no recíproco respeito da distinção. Daqui se abrem novas perspectivas para uma compreensão mais profunda da dignidade da mulher e do seu papel na sociedade humana e na Igreja.

III. A ACTUALIDADE DOS VALORES FEMININOS NA VIDA DA SOCIEDADE

13. Entre os valores fundamentais relacionados com a vida concreta da mulher, existe o que se chama a sua «capacidade para o outro». Não obstante o facto de um certo discurso feminista reivindicar as exigências «para ela mesma», a mulher conserva a intuição profunda de que o melhor da sua vida é feito de actividades orientadas para o despertar do outro, para o seu crescimento, a sua protecção.

Uma tal intuição é ligada à sua capacidade física de dar a vida. Vivida ou potencial, essa capacidade é uma realidade que estrutura em profundidade a personalidade feminina. Permite-lhe alcançar muito cedo a maturidade, sentido da gravidade da vida e das responsabilidades que a mesma implica. Desenvolve em si o sentido e o respeito do concreto, que se opõe às abstracções, muitas vezes mortais para a existência dos indivíduos e da sociedade. É ela, enfim, que, mesmo nas situações mais desesperadas — a história passada e presente são testemunho disso —, possui uma capacidade única de resistir nas adversidades; de tornar a vida ainda possível, mesmo em situações extremas; de conservar um sentido tenaz do futuro e, por último, recordar com as lágrimas o preço de cada vida humana.

Embora a maternidade seja um elemento chave da identidade feminina, isso não autoriza absolutamente a considerar a mulher apenas sob o perfil da procriação biológica. Pode haver nesse sentido graves exageros que exaltam uma fecundidade biológica em termos vitalistas e que frequentemente são acompanhados de um perigoso desprezo da mulher. A existência da vocação cristã à virgindade, audaciosa em relação à tradição veterotestamentária e às exigências de muitas sociedades humanas, é neste campo de

grandíssima importância.¹⁷ Nega ela de forma radical toda a pretensão de fechar as mulheres num destino que seria simplesmente biológico. Como a virgindade recebe da maternidade física a advertência de que não existe vocação cristã senão no dom concreto de si ao outro, do mesmo modo a maternidade física recebe da virgindade o apelo à sua dimensão fundamentalmente espiritual: não é contentando-se em dar a vida física que se gera verdadeiramente o outro. Isto quer dizer que a maternidade pode encontrar formas de realização plena também onde não há geração física.¹⁸

Numa tal perspectiva, compreende-se o papel insubstituível da mulher em todos os aspectos da vida familiar e social que envolvam relações humanas e o cuidado do outro. Aqui se manifesta com clareza o que João Paulo II chamou *génio da mulher*.¹⁹ Implica isto, antes de mais, que as mulheres estejam presentes, activamente e até com firmeza, na família, que é «sociedade primordial e, em certo sentido, “soberana”»,²⁰ porque é nesta que, em primeiro lugar, se plasma o rosto de um povo; é nesta onde os seus membros adquirem os ensinamentos fundamentais. Nela aprendem a amar, enquanto são amados gratuitamente; aprendem o respeito por toda a outra pessoa, enquanto são respeitados; aprendem a conhecer o rosto de Deus, enquanto recebem a sua primeira revelação de um pai e de uma mãe cheios de atenção. Todas as vezes que venham a faltar estas experiências fundantes, é a sociedade no seu conjunto que sofre violência e se torna, por sua vez, geradora de múltiplas violências. Isso implica também que as mulheres estejam presentes no mundo do trabalho e da organização social e que tenham acesso a lugares de responsabilidade, que lhes dêem a possibilidade de inspirar as políticas das nações e promover soluções inovadoras para os problemas económicos e sociais.

A este respeito, não se pode, porém, esquecer que a interligação das duas actividades — família e trabalho — assume, no caso da mulher, características diferentes das do homem. Põe-se, portanto, o problema de harmonizar a legislação e a organização do trabalho com as exigências da missão da mulher no seio da família. O problema não é só jurídico, económico e organizativo; é antes de mais um problema de mentalidade, de cultura e de respeito. Exige-se, de facto, uma justa valorização do trabalho realizado pela mulher na família. Assim, as mulheres que livremente o desejam poderão dedicar a totalidade do seu tempo ao trabalho doméstico, sem ser socialmente estigmatizadas e economicamente penalizadas. As que, por sua vez, desejarem realizar também outros trabalhos poderão fazê-lo com horários adequados, sem serem confrontadas com a alternativa de mortificar a sua vida familiar ou então arcar com uma situação habitual de *stress* que não favorece nem o equilíbrio pessoal nem a harmonia familiar. Como escreve João Paulo II, «reverterá em honra para a sociedade o tornar possível à mãe — sem pôr obstáculos à sua liberdade, sem discriminação psicológica ou prática e sem que ela fique numa situação de desdouro em relação às outras mulheres — cuidar dos seus filhos e dedicar-se à educação deles, segundo as diferentes necessidades da sua idade».²¹

14. É, em todo o caso, oportuno lembrar que os valores femininos, a que se acenou, são antes de mais valores humanos: a condição humana, do homem e da mulher, criados à imagem de Deus, é una e indivisível. É só por estarem em sintonia mais imediata com estes valores que as mulheres podem ajudar a lembrá-los ou ser o seu sinal privilegiado. Mas, em última análise, todo o ser humano, homem e mulher, é destinado a ser «para o outro». Nessa perspectiva, o que se chama «feminilidade» é mais do que um simples atributo do

sexo feminino. A palavra designa, com efeito, a capacidade fundamentalmente humana de viver para o outro e graças ao outro.

Portanto, a promoção da mulher no seio da sociedade deve ser compreendida e querida como uma humanização, realizada através daqueles valores que foram redescobertos graças às mulheres. Qualquer perspectiva que pretenda propor-se como luta dos sexos não passa de uma ilusão e perigo: desembocaria em situações de segregação e de competição entre homens e mulheres e promoveria um solipsismo que se nutre de uma falsa concepção da liberdade.

Sem prejuízo dos esforços que são feitos na promoção dos direitos que as mulheres podem aspirar na sociedade e na família, estas observações querem, ao invés, corrigir a perspectiva que considera os homens inimigos a vencer. A relação homem-mulher não pode pretender encontrar a sua justa condição numa espécie de contraposição, desconfiada e defensiva. Tal relação tem de ser vivida na paz e na felicidade do amor partilhado.

A um nível mais concreto, as políticas sociais —educativas, familiares, laborais, de acesso aos serviços, de participação cívica, — se, por um lado, devem combater toda a discriminação sexual injusta, por outro, devem saber escutar as aspirações e assinalar as necessidades de cada um. A defesa e promoção da igual dignidade e dos comuns valores pessoais devem harmonizar-se com o atento reconhecimento da diferença e da reciprocidade, onde a realização da própria humanidade masculina e feminina o exija.

IV. A ACTUALIDADE DOS VALORES FEMININOS NA VIDA DA IGREJA

15. No que diz respeito à Igreja, o sinal da mulher é eminentemente central e fecundo. Depende da própria centralidade da Igreja, que o recebe de Deus e acolhe na fé. É esta identidade «mística», profunda, essencial, que se deve ter presente na reflexão sobre os papéis próprios do homem e da mulher na Igreja.

Desde as primeiras gerações cristãs, a Igreja considerou-se uma comunidade, gerada por Cristo e a Ele ligada por uma relação de amor, de que a experiência nupcial é a melhor expressão. Daí deriva que o primeiro dever da Igreja é permanecer na presença desse mistério do amor de Deus, manifestado em Jesus Cristo, contemplá-lo e celebrá-lo. Nesta matéria, a figura de Maria constitui na Igreja a referência fundamental. Poderia dizer-se, com uma metáfora, que Maria oferece à Igreja o espelho em que esta é convidada a descobrir a sua identidade, bem como as disposições do coração, as atitudes e os gestos que Deus dela espera.

A existência de Maria é um convite à Igreja para basear o seu ser na escuta e no acolhimento da Palavra de Deus, porque a fé não é tanto a procura de Deus por parte do ser humano, mas é sobretudo a aceitação por parte do homem de que Deus vem até ele, visita-o e fala-lhe. Esta fé, para a qual «nada é impossível a Deus» (cfr *Jo* 18,14; *Lc* 1,37), vive e

aprofunda-se na obediência humilde e amorosa com que a Igreja sabe dizer ao Pai: «Faça-se em mim segundo a tua palavra» (*Lc* 1,38). A fé leva constantemente a Jesus — «Fazei tudo o que Ele vos disser» (*Jo* 2,5) — e acompanha-O no seu caminho até aos pés da cruz. Maria, na hora das trevas mais profundas, persiste corajosamente na fidelidade, com a única certeza da confiança na Palavra de Deus.

Sempre em Maria, a Igreja aprende a conhecer a intimidade de Cristo. Maria, que trouxe nas suas mãos a pequena criança de Belém, ensina a descobrir a infinita humildade de Deus. Ela, que recebeu nos seus braços o corpo dilacerado de Jesus deposto da cruz, mostra à Igreja como pegar em todas as vidas desfiguradas neste mundo pela violência e pelo pecado. De Maria, a Igreja aprende o sentido do poder do amor, como Deus o exerce e revela na própria vida do Filho predilecto: «dispersou os soberbos... exaltou os humildes» (*Lc* 1,51-52). Sempre de Maria, os discípulos de Cristo recebem o sentido e o gosto do louvor perante a obra das mãos de Deus: «o Todo-poderoso fez em mim maravilhas» (*Lc* 1,49). Aprendem que estão no mundo para conservar a memória dessas «maravilhas» e vigiar, enquanto aguardam o dia do Senhor.

16. Olhar para Maria e imitá-la não significa, todavia, votar a Igreja a uma passividade inspirada numa concepção superada da feminilidade, e condená-la a uma vulnerabilidade perigosa, num mundo em que o que conta é sobretudo o domínio e o poder. Na verdade, o caminho de Cristo não é nem o do domínio (cfr *Fil* 2,6), nem o do poder como o entende o mundo (cfr *Jo* 18,36). Do Filho de Deus pode aprender-se que esta «passividade» é, na realidade, o caminho do amor; é um poder régio que derrota toda a violência; é «paixão» que salva o mundo do pecado e da morte e recria a humanidade. Confiando ao apóstolo João a sua Mãe, o Crucificado convida a sua Igreja a aprender de Maria o segredo do amor que triunfa.

Muito longe de conferir à Igreja uma identidade fundada sobre um modelo contingente de feminilidade, a referência a Maria, com as suas disposições de escuta e acolhimento, de humildade, de fidelidade, de louvor e espera, coloca a Igreja na continuidade da história espiritual de Israel. Estas atitudes tornam-se, em Jesus e por meio d'Ele, a vocação de todo o baptizado. Prescindindo das condições, dos estados de vida, das diferentes vocações, com ou sem responsabilidades públicas, são elas que determinam um aspecto essencial da identidade da vida cristã. Embora sejam atitudes que deveriam ser típicas de todo o baptizado, na realidade é típico da mulher vivê-las com especial intensidade e naturalidade. Assim, as mulheres desempenham um papel de máxima importância na vida eclesial, lembrando essas disposições a todos os baptizados e contribuindo de maneira ímpar para manifestar o verdadeiro rosto da Igreja, esposa de Cristo e mãe dos crentes.

Numa tal perspectiva, também se compreende porque o facto de a ordenação sacerdotal ser exclusivamente reservada aos homens ²² não impede às mulheres de terem acesso ao coração da vida cristã. Elas são chamadas a ser modelos e testemunhas insubstituíveis para todos os cristãos de como a Esposa deve responder com amor ao amor do Esposo.

CONCLUSÃO

17. Em Jesus Cristo todas as coisas se tornaram novas (cfr *Ap* 21,5). A renovação na graça porém não é possível sem a conversão dos corações. Trata-se, olhando para Jesus e confessando-O como Senhor, de reconhecer o caminho do amor vitorioso sobre o pecado que Ele propõe aos seus discípulos.

Assim sendo, a relação do homem com a mulher transforma-se, e a tríplice concupiscência, de que fala a primeira Carta de João (cfr *1 Jo* 16), deixa de ter o predomínio. Deve acolher-se o testemunho da vida das mulheres como revelação de valores, sem os quais a humanidade se fecharia na auto-suficiência, nos sonhos de poder e no drama da violência. Também a mulher, por seu lado, deve deixar-se converter e reconhecer os singulares valores, fortemente eficazes, do amor pelo outro, de que a sua feminilidade é portadora. Em ambos os casos, trata-se da conversão da humanidade a Deus, de modo que, tanto o homem como a mulher, vejam em Deus o seu «auxílio», o Criador cheio de ternura, o Redentor que «amou tanto o mundo a ponto de entregar o seu Filho unigénito» (*Jo* 3,16).

Uma tal conversão não pode realizar-se sem a oração humilde para receber de Deus a transparência de olhar que reconhece o próprio pecado e, ao mesmo tempo, a graça que o cura. De modo especial deve implorar-se a Virgem Maria, mulher segundo o coração de Deus, «bendita entre as mulheres» (cfr *Lc* 1,42), escolhida para revelar à humanidade, homens e mulheres, qual o caminho do amor. Só assim poderá sobressair em cada homem e em cada mulher, em cada um segundo a sua própria graça, a «imagem de Deus», que é a santa efígie com que são assinalados (cfr *Gen* 1,27). Só assim se poderá reencontrar o caminho da paz e da maravilha, de que dá testemunho a tradição bíblica através dos versículos do Cântico dos Cânticos, em que corpos e corações celebram o mesmo júbilo.

A Igreja certamente conhece a força do pecado que opera nos indivíduos e nas sociedades e que por vezes leva a perder a esperança na bondade do casal. Ela, porém, pela sua fé em Cristo crucificado e ressuscitado, conhece ainda mais a força do perdão e do dom de si. Apesar de toda a ferida e toda a injustiça, a paz e a maravilha que ela com confiança aponta aos homens e mulheres de hoje são a paz e a maravilha do jardim da ressurreição, que iluminou o nosso mundo e toda a sua história com a revelação de que «Deus é amor» (*1Jo* 4,8.16).

O Sumo Pontífice João Paulo II, no decurso da Audiência concedida ao abaixo-assinado Cardeal Prefeito, aprovou a presente Carta, decidida na reunião ordinária desta Congregação, e mandou que fosse publicada.

Roma, Sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 31 de Maio de 2004, Festa da Visitação de Nossa Senhora.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefeito

+ Angelo Amato, SDB
Arcebispo titular de Sila
Secretário

¹Cfr João Paulo II, Exort. apost. post-sinodal *Familiaris consortio* (22 de Novembro de 1981): AAS 74 (1982), 81-191; Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15 de Agosto de 1988): AAS 80 (1988), 1653-1729; *Carta às famílias* (2 de Fevereiro de 1994): AAS 86 (1994), 868-925; *Carta às mulheres* (29 de Junho de 1995): AAS 87 (1995), 803-812; *Catequese sobre o amor humano* (1979-1984): *Insegnamenti* II (1979) - VII (1984); Congregação para a Educação Católica, *Orientações educativas sobre o amor humano. Lineamentos de educação sexual* (1 de Novembro de 1983): *Ench. Vat.* 9, 420-456; Pontifício Conselho para a Família, *Sexualidade humana: verdade e significado. Orientações educativas em família* (8 de Dezembro de 1995): *Ench. Vat.* 14, 2008-2077.

²Sobre a complexa questão do *gender*, cfr ainda Pontifício Conselho para a Família, *Família, matrimónio e «união de facto»* (26 de Julho de 2000), 8: *Suplemento a L'Osservatore Romano* (22 de Novembro de 2000), 4.

³Cfr João Paulo II, Carta enc. *Fides et ratio* (14 de Setembro de 1998), 21: AAS 91 (1999), 22: «Esta abertura ao mistério, que provinha da Revelação, acabou por ser para ele [o homem bíblico] a fonte de um verdadeiro conhecimento, que permitiu à sua razão aventurar-se em espaços infinitos, recebendo possibilidades de compreensão, até então impensáveis».

⁴João Paulo II, Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15 de Agosto de 1988), 6: AAS 80 (1988), 1662; cfr S. Ireneu, *Adversus haereses*, 5, 6, 1; 5, 16, 2-3: SC 153, 72-81; 216-221; S. Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, 16: PG 44, 180; *In Canticum homilia*, 2: PG 44, 805-808; S. Agostinho, *Enarratio in Psalmum*, 4, 8: CCL 38,17.

⁵A palavra ebraica *ezer*, traduzida com *ajuda*, indica o socorro que só uma pessoa dá a uma outra pessoa. O termo não comporta nenhuma conotação de inferioridade ou instrumentalização, se se tem presente que também Deus é por vezes chamado *ezer* em relação ao homem (cfr *Ex* 18,4; *Sal* 9-10, 35).

⁶João Paulo II, Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15 de Agosto de 1988), 6: AAS 80 (1988), 1664.

⁷João Paulo II, Catequese *O homem-pessoa torna-se dom na liberdade do amor* (16 de Janeiro de 1980), 1: *Insegnamenti* III, 1 (1980), 148.

⁸João Paulo II, Catequese *a concupiscência do corpo deforma as relações homem-mulher* (23 de Julho de 1980), 1: *Insegnamenti* III, 2 (1980), 288.

⁹João Paulo II, Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15 de Agosto de 1988), 7: AAS 80 (1988), 1666.

¹⁰*Ibid.*, 6: *l.c.*, 1663.

¹¹Congregação para a Educação Católica, *Orientações educativas sobre o amor humano. Lineamentos de educação sexual* (1 de Novembro de 1983), 4: *Ench. Vat.* 9, 423.

¹²*Ibid.*

¹³*Adversus haereses*, 4, 34, 1: SC 100, 846: «Omnem novitatem attulit semetipsum afferens».

¹⁴A Tradição exegética antiga vê Maria em Caná como a «figura Synagogae» e a «inchoatio Ecclesiae».

¹⁵O quarto evangelho aprofunda aqui um dado já presente nos Sinópticos (cfr *Mt* 9,15 e par.). Sobre o tema de Jesus Esposo, cfr João Paulo II, *Carta às famílias* (2 de Fevereiro de 1994), 18: AAS 86 (1994), 906-910.

¹⁶João Paulo II, *Carta às famílias* (2 de Fevereiro de 1994), 19: AAS 86 (1994), 911; cfr Carta apost. *Mulieris dignitatem* (15 de Agosto de 1988), 23-25: AAS 80 (1988), 1708-1715.

¹⁷Cfr João Paulo II, Exort. apost. post-sinodal *Familiaris consortio* (22 de Novembro de 1981), 16: AAS 74 (1982), 98-99.

¹⁸*Ibid.*, 41: *l.c.*, 132-133; Congregação para a Doutrina da Fé, Instr. *Donum vitae* (22 de Fevereiro de 1987), II, 8: AAS 80 (1988), 96-97.

¹⁹Cfr João Paulo II, *Carta às mulheres* (29 de Junho de 1995), 9-10: AAS 87 (1995), 809-810.

²⁰João Paulo II, *Carta às famílias* (2 de Fevereiro de 1994), 17: AAS 86 (1994), 906.

²¹Carta enc. *Laborem exercens* (14 de Setembro de 1981), 19: AAS 73 (1981), 627.

²²Cfr João Paulo II, Carta apost. *Ordinatio sacerdotalis* (22 de Maio de 1994): AAS 86 (1994), 545-548; Congregação para a Doutrina da Fé, Resposta à dúvida sobre a doutrina da Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (28 de Outubro de 1995): AAS 87 (1995), 1114.