

Cadernos Teologia Pública

# São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I

*Daniel Marguerat*

ano VIII - número 55 - 2011

INSTITUTO  
HUMANITAS  
UNISINOS



  
**UNISINOS**  
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

# São Paulo contra as mulheres?

## Afirmção e declínio da mulher cristã no século I

Daniel Marguerat

# UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

*Reitor*

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

*Vice-reitor*

José Ivo Follmann, SJ

## **Instituto Humanitas Unisinos**

*Diretor*

Inácio Neutzling, SJ

*Gerente administrativo*

Jacinto Schneider

## **Cadernos Teologia Pública**

Ano VIII – Nº 55 – 2011

ISSN 1807-0590

*Responsável técnica*

Cleusa Maria Andreatta

*Revisão*

Isaque Gomes Correa

*Tradução*

Benno Dischinger

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Fomeck

*Impressão*

Impressos Portão

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Prof. Dra. Vera Regina Schmitz – Unisinos

*Conselho científico*

Prof. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Prof. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Prof. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Prof. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

---

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos*

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

**www.ihu.unisinos.br**

## **Cadernos Teologia Pública**

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.



## **São Paulo contra as mulheres?**

### **Afirmção e declínio da mulher cristã no século I**

Daniel Marguerat

A reputação antifeminista de Paulo é praticamente definitiva: com o tempo ela adquiriu, por assim dizer, o estatuto de um artigo de fé. É verdade que não estamos mais envolvidos no combate das feministas do século passado, para quem a injunção “que as mulheres se calem na assembleia” (1 Cor 14, 34) fazia de Paulo o maior inimigo da mulher. Aprendeu-se a distinguir entre o texto e seu efeito na história. A crítica se faz hoje mais incisiva e mais grave.<sup>1</sup>

Mais incisiva: a luta se reveza pela teologia feminista que não joga a Bíblia ao fogo, mas ausculta a posi-

ção paulina sobre a mulher, avalia-a teologicamente e se interroga sobre a resvalada que interveio de Jesus a Paulo. Crítica ainda mais grave se estendeu ao próprio texto bíblico, denunciado como fruto de uma escritura patriarcal redigida por homens, num mundo de representações masculino, que veicula valores masculinos e é culpado do esquecimento tipicamente masculino da mulher.

Bernadette Brooten, Luise Schottroff e Elisabeth Schüssler Fiorenza fazem parte das teólogas feministas que observam com razão como, em toda a Antiguidade, e também na antiguidade bíblica, história e literatura fo-

---

<sup>1</sup> A matéria deste capítulo foi trabalhada no decurso de um seminário na Universidade de Losana, em que estudantes de ambos os sexos excitaram e enriqueceram minha reflexão; eu o dedico à memória de uma delas, Evelyne Korber Roland, cuja paixão e curiosidade se extinguiram demasiado cedo no verão de 2010.

ram produtos masculinos, apagando sistematicamente o papel das mulheres ou reduzindo-o aos estereótipos eternos da mãe ou da *fille de joie* [“Eu era a filha do ar, tu eras a filha de alegria”]: poema de Marion Cotillard – nota do tradutor].<sup>2</sup> O que se tornou a metade feminina da humanidade, numa historiografia antiga dedicada às conquistas militares e às conspirações políticas, ou num Novo Testamento dominado pela presença tutelar dos homens e a referência ao comportamento masculino? Bernadette Brooten reclama pelo retorno à história não escrita dessas mulheres ausentes do texto, propriamente uma pré-história, disfarçada atrás do texto e ocultada por ele. Exumar o que o Novo Testamento não diz das mulheres e de seu papel decisivo no surgimento do primeiro cristianismo, eis o desafio lançado com razão pelas teologias feministas.

### Paulo: um homem dividido

No que concerne a Paulo, este trabalho chega a resultados discordantes. De um lado, vê-se nele um homem que valoriza a mulher cristã emancipada pela percepção feminista de Jesus; sob os golpes do conservadorismo paulino a festa desencadeada pelos gestos libertadores do Nazareno teria sido efêmera. De outro lado, brande-se o lema paulino “Já não há judeu nem grego, já não há nem escravo nem homem livre, nem masculino nem feminino” (Gl 3, 28), para mostrar que, se Tomás de Aquino escreveu que a mulher é *aliquid deficiens et occasionatum*<sup>3</sup> (“algo deficiente e contingente”) e por natureza submetida ao homem, a responsabilidade desta máquina de guerra contra a mulher inclina mais ao chauvinismo machista e à leitura de Aristóteles do que ao pensamento do homem de Tarso.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> B. J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptural Evidence and Background Issues*, Chico 1982; *Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext*, Einwürfte 2, [Mulheres do cristianismo primitivo e seu contexto cultural, objeções 2] Munique 1985, 62-93. L. SCHOTTROFF, *Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit* [Mulheres no seguimento de Jesus em tempo neotestamentário]. In: *Traditionen der Befeijung*, II, W. Schottroff e JWJ. Stegemann, eds., München-Gelnhausen 1980, p. 91-133. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (Cogitatio fidei 136), Paris, Cerf, 1986. Útil recensão da hermenêutica feminista em E. PARMENTIER, *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible* (Le Monde de la Bible 50), Genebra, Labor et Fides, 2004, p. 217-254.

<sup>3</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 92, 1.

<sup>4</sup> No quadro da primeira interpretação encontram-se trabalhos citados de L. Schopttroff e E. Schüssler Fiorenza. Na segunda direção: E. KÄHLER, *Die Frau in den paulinischen Briefen* [A mulher nas cartas paulinas], Zurique 196; W. SCHRAGE. In: E. S. GERSTENBERGER, W. SCHRAGE, *Frau und*

Esses discursos cruzados são significativos de uma contradição que afeta em seu cerne o discurso paulino. Num polo brilha a máxima de Gálatas 3,28, que constata a abolição das clivagens sociais que oneram a relação homem/mulher. No outro polo se aglutinam o *taceat mulier in ecclesia* já citado (“que a mulher se cale na assembleia”: 1 Cor 14, 34) e a ordem significada à mulher de se velar para a prece, pois “o chefe de todo homem é o Cristo, mas o chefe da mulher é o homem” (1 Cor 11,2-16). Quem é São Paulo: o líder de uma utopia libertária ou o utensílio de um conservadorismo rasteiro? Não se podem aceitar os dois, ou diferenciar cronologicamente entre dois períodos de sua vida, pois isso seria postular uma reviravolta de Paulo sobre a questão das mulheres ou atribuir-lhe uma dupla moral. Atribuir Gálatas 3,28 à sua fé e 1 Coríntios 14 aos seus fantasmas misóginos não é muito caridoso. Remeter o apóstolo a suas duas culturas, a judaica e a grega, dilacera a pessoa. Em suma, optar resulta em se fazer ou o anjo (fechando os olhos sobre o segundo polo) ou a fera (apagando o primeiro). O dilema é agudo.

Meu ponto de vista é que não se pode retirar de Paulo a paternidade consciente de nenhum dos dois po-

los; seu pensamento está, pois, em forte tensão. O homem é dividido. Creio que Paulo, porém, com esta dupla posição vale mais do que sua reputação. Antes de mostrá-lo, e porque abordamos uma problemática saturada de pressões ideológicas, me é conveniente destacar o espaço de leitura de três obstáculos que o obstruem.

### Desbloquear o espaço de leitura

Três mal-entendidos dificultam a leitura.

*Primeira dificuldade.* Entre a nossa pesquisa sobre a condição da mulher e os textos do Novo Testamento com dois milênios de idade abre-se um espaço, e neste espaço se deve desenvolver *uma operação de leitura* antes do que fomentar um arrazoado dos textos. A leitura orchestra um diálogo e vive da diferença; o arrazoado mata a diferença por anexação. Em linguagem clara: é vão esperar ver em Jesus ou em Paulo os profetas do feminismo, no sentido da igualdade social e jurídica dos sexos implantada no decurso do século XX. Mesmo que impulsões decisivas tenham sido dadas nesse sentido no

Mann [*Homem e mulher*] (Bibliche Konfrontationen), Stuttgart 1980; B. WITHERINGTON III, *Women in the Earliest Churches* [*Mulheres nas primeiras igrejas*], SNTS.MS 59, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.



primeiro século e cuidadosamente esquecidas em seguida, anexar Jesus a uma causa igualitarista é de uma apologetica tão miserável como confiscar o Evangelho em apoio de uma reclusão da mulher no lar. O texto se torna auxiliar quando se instaura, com a posição do leitor, um jogo de afastamento e de estimulação.

*Segunda dificuldade.* Tanto nos Evangelhos como nos escritos de Paulo, *a relação entre o homem e a mulher jamais é posta em discussão enquanto tal*, o que indica que os textos não são trabalhados pela consciência aguda que é a nossa sobre este ponto. A distribuição social dos papéis e funções não é fundamentalmente posta em causa, porém subvertida quando inibe a liberdade da pessoa. A condição masculina e a condição feminina são tocadas de viés, pela via oblíqua de um pedido de cura, de um encontro (de Jesus) ou de uma dificuldade da vida comunitária (Paulo). Esta separação entre a exigência do leitor moderno e a visão retórica do texto deve fazer-nos evitar a tendência de forçar o texto, erigindo a princípio o que se diz no quadro de uma problemática limitada, ou conferindo-lhe, sobre a mulher, um propósito que ele investe no contexto particular *de uma mulher*.

*Terceira dificuldade.* É preciso resguardar-se dos *juízos arbitrários* que atribuíam ao judaísmo uma posição uniformemente retrógrada sobre a mulher e ao

helenismo um progressismo social em regra. É verdade que a sociedade greco-romana reconhecia à mulher casada o direito ao divórcio que lhe era recusado pela legislação da Mishna, fundada sobre Deuteronômio 24. Porém, inversamente, querer tomar em consideração a mulher como indivíduo nos códigos de moral doméstica do cristianismo primitivo (Ef 5,21-33; Col 3,18s.) contrasta face aos moralistas estoicos, que só dirigem os mesmos códigos ao indivíduo digno de recebê-los, isto é, à pessoa masculina, livre e adulta. A injunção feita às mulheres de serem submissas aos seus maridos como ao Senhor (Ef 5,21), seja o que for que se pense de seu conteúdo, a injunção como tal eleva a mulher ao nível de sujeito da ética, e não mais de objeto; e, neste caso, é a influência judaica que faz pressão sobre a ética do mundo helenístico"! A ponderação é, pois, a de situar-se na comparação e pintar em preto/branco não sinaliza muito mais do que uma miopia histórica.

Em termos mais amplos, concordar-se-á que não é sensato exibir sentenças isoladas para dar-lhes força de prova. Um pensamento, sobretudo se ele se pronuncia sobre a condição do homem e da mulher, deve ser mensurado segundo sua inscrição na história social da época. Com efeito, tem-se oposto a práxis libertadora de Jesus às sentenças do grande Hillel ("muitas mulheres, muita

bruxaria”, ou “não fales demais com as mulheres”);<sup>5</sup> mas as palavras de Jesus parecem tímidas em comparação com o discurso de C. Musonius Rufus, um filósofo estoico contemporâneo dos evangelistas, que defende a igualdade dos sexos, preconiza o direito da mulher à educação e aconselha os homens a partilharem as tarefas domésticas.<sup>6</sup> E, no entanto, a intervenção de Jesus será um fermento de transformação das relações homem/mulher nas comunidades cristãs, enquanto Musonius, mesmo junto de seus pares estoicos, continua sendo uma voz isolada. O peso de uma palavra deve ser mensurado pela prática que ela gera ou não gera.

Eu quis liberar a leitura de três dificuldades: a projeção no texto de categorias saídas do diálogo atual entre homens e mulheres (embora, repito, os textos do Novo Testamento não sejam estranhos à nuance que adquire hoje o diálogo dos gêneros); o exame necessário da temática na qual se inscreve a reflexão do Novo Testamento, atendendo a que o estatuto respectivo do homem e da mulher e que a primazia social do homem não são pensados como tais. E a importância, enfim, de não se massificar as tradições religiosas e culturais, ou de mensurar

uma palavra segundo seu impacto social, sendo a práxis considerada – bem entendido – como um índice de eficácia, e não como um critério de verdade.

E agora Paulo. Começo por Gálatas 3,28, citado em seu contexto.

### **Não há mais: homem e mulher**

Antes que chegasse a fé, estávamos encarcerados sob a Lei, à espera da fé que haveria de revelar-se. De modo que a Lei foi nosso pedagogo até Cristo, a fim de que fôssemos justificados pela fé. Mas, chegada a fé, já não dependemos de pedagogos. Pois todos vós sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus. Sim, todos vós que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Jesus Cristo (Gl 3,23-28).

Desembarcamos aqui em plena polêmica contra uma teologia do retorno à Lei promovida por cristãos judaizantes, ocorrida após a partida do apóstolo e que

<sup>5</sup> *Pirqé Aboth* 2,7; 1,5. Hillel o antigo, um dos destaques da teologia rabínica, viveu nas últimas décadas antes da era cristã.

<sup>6</sup> Cf. W. KLASSEN, “Musonius Rufus, Jesus, and Paul: Three First-Century Feminists”, *From Jesus to Paul. Studies in Honour of F. Wright Beare [De Jesus a Paulo. Estudos em homenagem a F. Wright Beare]*, Waterloo (Canada), 1984, p. 185-206.

exerce forte pressão sobre as igrejas gálatas (Gl 1,6-8; 3,1). Paulo argumenta a partir de 3,19 sobre a função da Lei: ela é um pedagogo (ou um vigia) que conduz ao Cristo (v. 24); é para mostrar aos Gálatas que retornar ao regime da Lei equivale a recuar na história da salvação e ressuscitar uma etapa já superada. A justificação pela fé introduziu irreversivelmente os que creem num novo estatuto perante Deus: o estatuto de filhos e de filhas de Deus (3,26).

Os versículos 27 e 28 vêm concretizar este novo estatuto: acede-se a ele pelo batismo, no qual o crente reveste uma nova identidade como se veste uma nova vestimenta. Como se define esta nova identidade? Por uma abolição das desqualificações de ordem religiosa (judeu ou grego), de ordem social (escravo ou livre), de ordem religiosa, social e natural (homem ou mulher). O pensamento é claro: na visão da fé, a origem social ou religiosa perde, no batismo, toda a pertinência em favor do “revestir-se de Cristo”. O estatuto anterior encontra-se definitivamente desvalorizado pela entrada batismal na comunhão com o Cristo; o batismo é passagem de uma estrutura hierárquica a um regime de igualdade. Um princípio regulador importante é assinalado à existência cristã: que o cristão não sonhe em conservar ou atribuir-se

um poder que não seja aquele de filho ou filha de Deus: mas, que ele considere como ultrapassadas as relações de força colocadas pela sociedade ou pela religião entre judeu e grego, escravo e cidadão, homem e mulher. A existência comunitária se fundamenta sobre uma realidade diversa da identidade comandada pelas estruturas exteriores de poder.

É preciso mensurar a imensa novidade desta afirmação, que abole o privilégio religioso do judeu, o privilégio político do cidadão e o privilégio religioso e social do macho. Nada poderia atestar mais radicalmente o fim da Lei.<sup>7</sup> Pois, diante da Lei, o judeu ocupa posição diversa do prosélito, o escravo posição diversa do patrão e o homem posição diversa da mulher. O rabino Yehuda (século II) dizia: “Deve-se dizer cada dia três bênçãos: Bendito aquele que não me fez *goy* (pagão), nem mulher, nem ignorante (no Talmude da Babilônia: escravo); pois os *goyim* “são como nada diante de ti” (Ês 40,17), porque a mulher não é obrigada a observar os mandamentos, porque os ignorantes não têm medo de pecar” (To-sephta Berakot 7,18). Apesar do que tem de repulsivo, constata-se que esta prece visa menos humilhar a mulher do que exaltar a identidade religiosa do macho. A novi-

<sup>7</sup> M. BOUTTIER, “Complexio Oppositorum: sur les formules de 1 Cor 12,13; Gl 3,26-28; Col 3,10-11”, *New Testament Studies* 23, 1976, p.1-19.

dade cristã, todavia, não se distinguia apenas do judaísmo. Foi encontrada uma trilogia análoga em Diógenes Laércio, um historiador grego da filosofia do século III antes de Cristo, que atribui a Tales esta sentença: *é preciso dizer três bênçãos para agradecer à Fortuna, “primeiro, que eu nasci humano e não animal; em seguida, que eu nasci homem e não mulher; e terceiro, que eu nasci grego e não bárbaro.”*<sup>8</sup> É plausível que tal sentença ainda resuma a mentalidade popular do mundo grego bem após Diógenes Laércio.

O exame da fórmula paulina, de seu vocabulário, adicionado ao seu emergir em 1 Cor 12,13 e Col 3,11 (mas desprovida da cláusula homem-mulher!), conduziu os exegetas a pensarem que o apóstolo retoma aqui um lema circulante nas comunidades. E. Kasemann foi mais longe, formulando a hipótese de que se trata aí de um sobrelance entusiasta ao pensamento paulino.<sup>9</sup> Pode ser. Paulo não concorda menos com este lema que, a partir do batismo, arruína os privilégios e os papéis fixados pela religião e pela sociedade. Conviria, para fazê-lo mais corretamente, traduzir: “nem judeu nem grego, nem escravo nem homem livre, *nem masculino e feminino*”; o enfoque é

curioso, mas o relance feito a Gn 1,27 faz compreendê-lo: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele os criou, *masculino e feminino* ele os criou”. Esta referência à teologia da criação é importante para o pensamento de Paulo: haveremos de reencontrá-la na base de 1 Coríntios 11.

A que consequências éticas, a que comportamentos, a que modelo de relação conduz esta recomposição teológica da relação homem/mulher? Ainda não se sabe isso a esta altura, pois a perspectiva do discurso é soteriológica. A inserção do mesmo lema em 1 Coríntios 12 permite pensar que a abolição das relações de força não implica um nivelamento das diferenças; o tema da unidade é ali desenvolvido pela metáfora do corpo múltiplo, porém uno (12,12-27). Assim, o que Paulo não diz em Gálatas 3 a história se encarrega, no entanto, de no-lo fazer saber.

### **As comunidades de discípulos iguais**

As igrejas fundadas pelo apóstolo foram comunidades de discípulos iguais. O exame das saudações con-

<sup>8</sup> Apud W. KLASSEN, art. cit., p. 201-202.

<sup>9</sup> E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit [O apelo da liberdade]*, Tubinga, Mohr, 5. ed. 1972, p. 86-87.

signadas por Paulo no final de suas cartas faz constatar que as comunidades paulinas englobaram todos os grupos sociais do mundo romano e, com ainda mais força, que as mulheres ocuparam um lugar importante. Em Romanos 16,3-16, Paulo cita pelo nome 26 pessoas, das quais 17 homens e 9 mulheres. Entre elas figura Junia (v. 7), cujo prenome foi masculinizado ao sabor da transmissão dos textos, porque os copistas medievais não concebiam que Paulo atribuísse o título de apóstolo a uma mulher! A maioria das pessoas saudadas é qualificada pelo trabalho que elas asseguram na comunidade, e não aparece nenhuma segregação entre homens e mulheres. O papel dos casais Prisca e Aquilas, Andronicus e Junia é descrito com idêntica admiração (16,3-4.7); mulheres e homens são chamados “colaboradores” de Paulo (16,3.9); mulheres e homens “penaram” pelo Cristo (16,6.1), um termo que Paulo aplica a si próprio (1 Ts 1,3); mulheres e homens são chamados “bem-amados” (16.5.8.9.12).

Também fora de Romanos 16 a participação das mulheres nas responsabilidades eclesiais e missionárias é manifesta. Elas são contadas no número dos profetas (1 Cor 11,4). Febe é diaconisa no porto de Cencreia (Ro 16,1). Evódia e Síntique, duas mulheres, lutaram com Paulo pelo Evangelho em meio a outros colaboradores

(Fl 4,2-3). A função desempenhada por Aquilas e Prisca em Corinto foi importante (At 18,3). Esta imagem do cristianismo paulino, assemelhando homens e mulheres e associando-os na gestão das comunidades, corresponde em todos os pontos ao retrato esboçado pelo livro dos Atos. O desenvolvimento da missão paulina fez o cristianismo passar do meio rural sírio-palestinense à população urbana das grandes cidades helenistas; e, num meio urbano, o *cristianismo exerceu uma poderosa força de integração social*, que o tornou bastante atrativo aos olhos de uma sociedade greco-romana erigida por seccionamentos sociais, culturais e sexuais. Sabe-se que na mesma época o sucesso feminino das religiões de culto ao mistério, de inspiração oriental, era devido a um fator similar à oferta cristã, a saber, a participação numa religião de salvação reunindo seus adeptos em comunidades mistas e igualitárias. As perturbações comunitárias de Corinto e as tensões entre homens e mulheres que ali se produziram são um indício suplementar da importância da participação feminina no seio da cristandade paulina. Pois, fornecendo desta forma ocasiões de mescla pública entre os sexos, raras na sociedade greco-romana, as jovens igrejas constatariam bem cedo que a aprendizagem da vida comunitária tem seus excessos e suas imperfeições. Retornaremos a este tema.

## A mulher judia na Palestina

A reunião de cristãos em comunidades de discípulos iguais tem um precedente histórico que é bem outro que a prática de Jesus. A composição das comunidades paulinas corresponde à prática de acolhida do Nazareno com, a mais, uma mescla social que o movimento de Jesus não conhecia. Jesus reunia homens e mulheres sob o horizonte do Reino bem próximo; Paulo fundamenta o rebaixamento das hierarquias no princípio da justificação pela fé. A partir da escatologia para Jesus e a partir da cristologia para o apóstolo, *a identidade da mulher se encontra revalorizada por esta oferta de parceria na crença*. Mas precisamos verificar rapidamente o que foi a novidade da atitude de Jesus em face da mulher e o que ela não foi.

Digamos, para abreviar, que a novidade é inegável do lado de Jesus, mas que *a vida do casal judeu no primeiro século não foi essa obra-prima de injustiça que por vezes nos é descrito*. Depreciar o costume judaico para fazer realçar o gesto inovador de Jesus não é uma necessidade imperiosa! A teologia feminista evoca uma primeira razão para esta reserva: a vida judaica na Pa-

lestina do primeiro século nos é conhecida essencialmente pelo canal dos textos legislativos. Ora, além de seu caráter tardio já revelado a propósito das parábolas, é preciso dizer que o rigor dos códigos não restitui a suavidade da vida, e que o prescritivo sempre sobrecarrega o vivido, sem coincidir com ele, se bem que não se pode contar totalmente com a Mishna para ser o espelho da cotidianidade palestinese.

Mas o que a mulher judaica se torna na órbita das leis? Parece que a esfera de influência da mulher é confinada à sua função de mãe, à sua fidelidade ao seu marido e às suas responsabilidades domésticas. Ela não pode subtrair-se ao casamento decidido por seu pai, a não ser após a puberdade; ela pode ser repudiada por falta de castidade (escola de Shammaï), por ter queimado uma iguaria (escola de Hillel) ou porque seu marido prefere outra (R. Aqiba).<sup>10</sup> Seu estatuto religioso faz dela uma menor, separada dos homens pelo ofício da sinagoga, privada do ensinamento da Torá e dispensada de uma parte importante de suas prescrições. “Vale mais queimar as palavras da Torá do que entregá-las às mulheres” (Sota 18,8).

<sup>10</sup> *Gittin* 12,10.

Olhando mais de perto, certamente parece que este retrato – clássico – deva ser nuançado. A mulher judaica não é tratada como a propriedade de seu homem, e a legislação protegia a divorciada colocando ao marido obrigação de lhe reembolsar seu dote, a *ketubah*, até mesmo quando ele com isso acabaria se endividando (*Nedarim* 9,5). A mulher sofre menos interdições do que limites em sua participação na vida cultural. Ela só é submetida às prescrições cuja observância não é ligada a períodos fixos; assim, ela é dispensada de habitar as tendas por ocasião da festa, de carregar os *tephilim*, de recitar o *shema Israel*, etc. Com frequência os ritos a associam à escravidão ou à criança. O Rabi Eliezer pretende que “ensinar a Torá à sua filha é como ensinar-lhe a libertinagem”, mas o Rabi bem Azzay lhe replica que se deve, não obstante, ensiná-la a sua filha (Solta 3,4). A gente também se interroga para saber se a separação sinagoga entre homens e mulheres não refletiria um uso mais tardio. B. Brooten afirma que o título de *archisynagogos* (chefe de sinagoga), função laica e não sacerdotal, podia ser destinada a mulheres.<sup>11</sup> Mas a coisa é discutida.

## Jesus, homem livre

A constatação é, pois, ambivalente. Resulta que a mulher judaica na Palestina era protegida e honrada em seu papel de esposa e mãe. “Um homem sem mulher não é um homem” (R. Eleazar, b Yebamot 63 c). Fora, na vida pública e religiosa, o poder masculino domina. Vê-se aproximarem-se, tanto nos rabinos como em Josefo, em Filon e na literatura da sabedoria, a admiração por sua função doméstica (“A casa é a mulher”) e erupções da mais espessa misoginia. Como sempre com os rabinos, encontram-se neles palavras nas quais se revela subitamente uma surpreendente liberdade. Trata-se da liberdade que manifesta Jesus, mas nele ela termina na cruz, enquanto na literatura rabínica a desconfiança com a mulher permanece como um limite sempre presente.

Sobre este fundo de honras domésticas e discriminações religiosas, os gestos livres de Jesus encontram seu justo relevo. A acolhida sem restrições das mulheres em seu entorno (Lc 8,1-3) e na escuta de seu ensinamento, sua compaixão com as mulheres enfermas, sua recusa de

<sup>11</sup> B. J. BROOTEN, art. cit., p. 74-75.

homologar a carta de divórcio reservada ao uso exclusivo do homem (Mc 10,2-9), sua aceitação do diálogo (Mc 7,24-30; Jo 4) – esta atenção inegável prestada à mulher explica porque, sob a cruz, após a fuga dos discípulos, um grupo de mulheres permanece, por assim dizer, silenciosamente junto ao Mestre (Mc 15,40-41). Jesus deve ter parecido duplamente incongruente aos seus contemporâneos: de um lado, seu celibato relativiza o sexual e, de outro lado, ele transcende o papel da mãe com aquele de um discípulo: “Uma mulher elevou a voz do meio da multidão e lhe diz: “Feliz aquela que te carregou no ventre e os seios que te aleitaram!” Mas Jesus retrucou: “Felizes antes aqueles que escutam a palavra de Deus e a põem em prática!” (Lc 11,27-28).

Marciano, que ama Jesus, mas não ama os judeus, glosa o texto de Lc 23,2 acrescentando às acusações judaicas lançadas contra Jesus diante de Pilatos o fato de “que ele seduzia as mulheres e as crianças”. Esta acusação será retomada por Celso contra os cristãos,<sup>12</sup> e mais tarde Porfírio acusará os cristãos de adotar o matriarcado. Ataques instrutivos que confirmam o papel ativo assumido por mulheres no movimento de Jesus e nas primeiras comunidades cristãs.

<sup>12</sup> ORÍGENES, *Contra Celso* 3,44.

## As cóleras de Columela

Passando com Paulo na bacia cultural greco-romana, o cristianismo entra numa sociedade globalmente (mas não sempre) mais permissiva a respeito da mulher. Precisemos: a respeito das mulheres mais abastadas. Estas se beneficiam de um espaço social nitidamente mais invejável; elas podem viver independentemente, manter comércio, aceder às belas-arts, mudar de marido. A vida política romana tem também suas musas.

Chegou-nos um interessante tratado *Sobre a agricultura*, que ao tempo de Nero (54-68) redigiu Lucius Junius Moderatus Columella, militar de carreira, depois proprietário de uma empresa agrícola nos arredores de Roma. Em seu décimo segundo livro, Columela ironiza sobre a tendência das mulheres à emancipação, e sua protestação restitui ao mesmo tempo a obtenção de liberdade que realiza a *matrona* romana e as forças de restauração que lhe são opostas.

Junto aos Gregos [...] e depois junto aos Romanos, até o tempo de nossos pais, as ocupações domésticas eram geralmente confiadas às mulheres casadas, enquanto os pais de família, depondo todos os seus cuidados, retira-



vam-se aos seus penates [seu lar com seus deuses protetores, nota do tradutor] domésticos, como para repousar de suas atividades exteriores. Reinava o maior respeito, numa atmosfera de concórdia e de vigilância, e a mais bela esposa rivalizava em vigilância, desejando aumentar e melhorar por seus cuidados os negócios de seu marido. [...] Hoje, no entanto, que a maioria das mulheres são tão amolecidas pelo luxo e ócio que não se dignam ocupar-se sequer do trabalho da lã, mas desprezam as vestimentas feitas em casa, e, impelidas por um desejo pervertido, encontram seu maior prazer naqueles que se compram muito caro e custam quase uma fortuna, não é nada espantoso que lhes repugne o cuidado do campo e dos instrumentos agrícolas e encarem como absolutamente ignóbil passar alguns dias na fazenda.<sup>13</sup>

A situação italiana não pode ser generalizada ao conjunto do império, mas ela indica a tendência. Os historiadores pensam saber que a mulher era mais livre em Corinto do que em Atenas, e menos na Ásia Menor do que no Egito. É preciso, porém, confessar que a vida das camadas sociais baixas nos escapa amplamente por falta de fontes.

A posição cristã sobre a mulher vai entrar em ressonância com esta onda de emancipação feminina. Porém – e eis a diferença –, a liberdade batismal não se detém na aristocracia econômica. A igualdade é oferecida a

todos. Nem judeu nem grego, nem escravo nem homem livre, nem homem nem mulher. Retorno a este lema, martelado por Paulo com a força de um axioma: Sobre que modelo de vida comunitária desemboca? Numa sociedade pouco inclinada à miscigenação social (e mesmo religiosa) dos sexos, dificuldades deviam finalmente surgir. Elas se produzirão em Corinto no quadro do culto, desencadeando duas intervenções musculosas de Paulo: a questão do véu (1 Cor 11,2-16) e a ordem de se calar em assembleia (14,34-36).

## O véu das mulheres

Eu vos felicito por vos lembrardes de mim em todas as ocasiões, e por guardardes as tradições tais como eu vo-las transmiti. Pois bem, quero que saibais o seguinte: a cabeça de todo homem é Cristo e a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus. Todo homem que reza ou profetiza de cabeça coberta desonra sua cabeça. Mas toda mulher que reza ou profetiza de cabeça descoberta faz afronta à sua cabeça [a seu chefe]: é exatamente como se a raspasse. Se a mulher não usar um véu, que se faça tosar! Mas, se é indecoroso para uma mulher ter o cabelo cortado ou raspado, que ela use um

<sup>13</sup> COLUMELLE, *De l'agriculture*, XII, 7.9, citado na tradução de J. André (Les Belles Lettres), Paris, 1988.

véu e se cubra. O homem não deve cobrir com véu a cabeça, porque ele é imagem e glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. Pois não é o homem que procede da mulher, mas ela do homem. E o homem não foi criado para a mulher, senão a mulher para o homem. Eis porque a mulher deve trazer sobre a cabeça um sinal de autoridade e sujeição, por respeito aos anjos. No entanto, a mulher é inseparável do homem e o homem da mulher, diante do Senhor. Porque, como a mulher foi tirada do homem, o homem vem à existência e nasce pela mulher, e tudo vem de Deus. Julgai por vós mesmos: é conveniente que uma mulher ore a Deus sem estar coberta? A própria natureza não nos ensina que o homem se desonra se deixar crescer sua cabeleira, enquanto é uma honra para a mulher deixá-los crescer, pois a cabeleira lhe foi dada por véu? Se, apesar disso, alguém tem a pretensão de contestá-lo: nós não temos tal costume, nem tão pouco as Igrejas de Deus (I Cor 11,2-16).

O véu das mulheres: seria ou não seria necessário que Paulo se engajasse sobre esta questão? Para sua reputação, teria sido melhor que não. Mas, digamo-lo, Paulo colhe com este texto mais aprovações duvidosas ou de impertinência ferida do que de atenção. E seria necessária a atenção para seguir a caminhada complicada do apóstolo que empilha os argumentos como um mercador na feira, como se fosse preciso fazer bom peso para arrebatá-los. Em quinze versículos, ele alinha um desen-

volvimento sobre o tema da cabeça [= chefia], que termina sobre uma alusão rangente às mulheres raspadas, com uma digressão midráshica sobre a criação (Gênesis 1-2); e vem depois um apelo para refletir sobre a decência e o que é natural (“Julgai por vós mesmos”), com, no final, um *flashback* sobre o costume das igrejas paulinas. Um verdadeiro fogo de artifício. Mas que perigo impele, então, o apóstolo a sair com semelhantes bordoadas?

Paulo começa felicitando os Coríntios por observarem as tradições “tais como as que eu vos transmiti”. Não parece ser um estranho exórdio para um discurso que trata justamente de uma transgressão ao costume? Absolutamente. Para começar, o apóstolo lembra o fundo de acordo sobre o qual se desenha a situação: em Corinto, com nas outras igrejas por ele fundadas, Paulo transmitiu (e não as instaurou ele próprio) tradições culturais que regulam a celebração da comunidade. Será, com efeito, abordada uma questão do culto ao longo dos capítulos 11, 12, 13 e 14 da epístola. Curiosamente, neste texto que tanta tinta fez correr, jamais sabemos com exatidão de que costume Paulo toma aqui a defesa: a prática judaica do véu usado pela mulher fora de sua casa? Uma moda coríntiana? De fato, o quadro de referência é estritamente cultural; o véu não é usado nem na rua, nem em casa, mas para o culto. Nada a ver com o

véu islâmico. Esta regra (inspirada a partir da sinagoga?) prescreve às mulheres de cobrirem a cabeça quando rezam ou profetizam. Visivelmente, as mulheres (ou *certas* mulheres) de Corinto contestam o uso. Libertinagem de algumas desmioladas? Por certo não, pois por ocasião desta disputa de cobre-cabeça [cobre-chefe], Paulo engaja uma reflexão fundamental sobre a relação entre o homem e a mulher.

### O erro de apagar a diferença

Presente-se, de imediato, que o incidente ameaça mais gravemente do que o uso de um acessório de toalete. Paulo faz um jogo de palavras sobre um termo, *kephalè*, que significa simultaneamente “cabeça” e “chefe”. “Quero que saibais isto: a cabeça (o chefe) de todo homem é o Cristo; a cabeça (o chefe) de toda mulher é o homem; a cabeça (o chefe) do Cristo é Deus”. Traduzir por chefe seleciona a nota da autoridade, enquanto a *kephalè* não remete jamais a uma pura subordinação; ela é tanto a cabeça, o que está acima, como o fundamento, o que suporta. A *kephalè* representa ou propõe uma estrutura de autoridade, que não legitima o poder bruto de um sobre o outro, mas dá sentido e fundamento à exis-

tência de dois parceiros. Trata-se de admitir que ligações simétricas liguem e fundamentem o Cristo, o homem, a mulher e Deus. Existe a possibilidade e mesmo necessidade de se reconhecer, de se identificar na diferença, de tomar consciência que sua vida faz sentido num diálogo face a outrem, numa relação ao Outro. Esta consciência de uma identidade nascida da diferença funda-se na ordem da criação; e, para a mulher, nascida sendo distinta do homem, a alteridade está lá desde a criação (alusão límpida a Gênesis 2,21-22; haverá outras).

É por isso que “todo homem que reza ou profetiza com a cabeça coberta desonra sua cabeça (seu chefe); mas toda mulher que reza ou profetiza com a cabeça nua desonra sua cabeça (seu chefe)”. O crime não é o de lesar o rito, nem de atentar contra uma supremacia masculina. O errôneo é o de apagar a diferença e, rejeitando esta cobertura que a singulariza face ao homem, de se subtrair a esta relação com o outro, o homem, onde se origina sua identidade. O costume tem, pois, valor identitário. Adivinha-se, agora, melhor o que impeliu as mulheres de Corinto a deporem o véu: o acessório é julgado discriminador. O efeito de Gálatas 3,28 atinge a comunidade com plena chicotada: por que – coisa desconhecida da sinagoga e rara no mundo grego – o privilégio religioso do macho foi posto abaixo, nesta comunidade de discípulos

iguais, onde homens e mulheres rezam e profetizam juntos? Por que carregar sobre si o sinal de uma discriminação fundada sobre o sexo? É possível que as celebrações dionísíacas, em cujas mesuras se joga a cabeça para trás e se desatam os cabelos, ou o culto de Isis, fortemente presente em Corinto, com suas sacerdotisas desgrenhadas, tenham inspirado as cristãs de Corinto. Seja o que for, depor o véu prega uma reivindicação da igualdade batismal pregada... pelo próprio apóstolo.

Compreende-se o embaraço de Paulo, confrontado aqui com uma radicalização de sua própria mensagem. Ele responde: rejeitando este sinal de vossa identidade como mulher, vocês não rejeitam o que vos discrimina, vocês estão abolindo o que vos diferencia. Nada está fora de uma relação fundadora com uma cabeça, ninguém pertence a si, nem o homem nem a mulher. Rejeitar o véu é apenas um assunto pessoal, mais prejudica o outro, ele “desonra” por uma retirada do parceiro. Seria melhor a tonsura, acrescenta Paulo, e seu tom range: alusão a prostituídas, em todo o caso somente a mulheres? Damo-nos conta que uma teologia da diferença trabalha o texto e aí se expõe. Uma teologia da

identidade contra a fusão, do separado contra o indiferenciado, uma teologia da alteridade contra um nivelamento igualitário. A igualdade diante de Deus não apaga a singularidade do homem e da mulher.

### Uma questão de autoridade

O discurso ressalta em seguida com a prova escriturária. Procedimento clássico em Paulo. O homem é a imagem e a glória de Deus (Gênesis 1,26-27), o que significa dizer que o homem vive de honrar Deus e de ser honrado por ele, de ser parceiro de Deus e de fazer sua alegria. Mas a mulher foi criada depois, pelo homem, e não o inverso (Gênesis 2,21-23). “Eis porque”, prossegue Paulo (traduzo mais pelo grego), “a mulher deve ter sobre a cabeça uma autoridade, por causa dos anjos” (11,10). Por razões inexplicáveis (elas o são realmente?) e em todo o caso não explicáveis pela filologia, nossas bíblias francesas por longo tempo traduziram: “Eis porque a mulher deve levar sobre sua cabeça a *marca de sua dependência*”).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> As edições recentes (TOB 2010 e NBS) felizmente corrigiram o despautério. A TOB traduzia precedentemente *exousia* por “a marca de sua dependência” e a Bíblia Segunda por “uma marca da autoridade da qual ela depende”.

Ora, o termo utilizado (*exousia*) não tem em parte alguma no Novo Testamento o sentido de um poder pa-  
decido ou de uma supremacia suportada; ele caracteriza  
sempre, ao contrário, o poder exercido pelo interessado,  
sua autoridade, sua competência, sua liberdade de agir.  
Esta infração ao vocabulário, metástase de uma misogi-  
nia falsamente imputada a Paulo, inverte o propósito do  
apóstolo, que não é o de aprovar o protesto das mulheres  
coríntias (para elas, o véu assinala a sujeição ao macho).  
Paulo defende a posição inversa: uma mulher que reza e  
profetiza pronuncia uma palavra de autoridade, e seu  
direito à autoridade profética não é posta em dúvida um  
só instante.

A nova aliança não conhece nem homem nem  
mulher, e a assembleia não se distribui entre privilegiados  
e proletários do religioso. Usando o véu, “a mulher tem  
sobre a cabeça o sinal de sua capacidade de participar da  
assembleia de prece”,<sup>15</sup> capacidade que ela recebe do  
Cristo, como também o homem. Será preciso compreen-  
der que uma mulher rezando e profetizando com a cabe-  
ça descoberta nega sua identidade de batizada? Não, é o  
que devemos compreender com Paulo, mas ela desman-  
tela em nome da redenção a ordem criada que assinala a

cada um uma identidade na diferença. Paulo não visa,  
pois, fortificar a antiga hierarquia homem/mulher. O que  
segue mostra-o imediatamente, pois corrige a ordem de  
sucessão homem/mulher, saída de Gênesis 2, com um  
“entretanto” que teria devido cortar de vez toda leitura  
falocrata desta passagem; “Entretanto, a mulher é inse-  
parável do homem e o homem da mulher, no Senhor”.  
Se a mulher provém do homem, como diz Gênesis 2, a  
vida ensina que o homem nasce pela mulher “e tudo  
provém de Deus”. Homem e mulher encontram-se numa  
comum sujeição ao mesmo Mestre.

O último argumento é tirado das conveniências da  
natureza. Estará o apóstolo carente de ideias eficazes? É  
antes questão de gosto e de época. Da moda que consiste  
para o homem em usar os cabelos curtos, Paulo conclui  
que a cabeleira longa da mulher a predispõe ao véu.  
Deixemos para lá...

Concluo. Gálatas 3,28 encontra, na vida cultural  
em Corinto, um início de realização. Rezar e profetizar  
são reconhecidos tanto a um como ao outro sexo. A  
igualdade das funções religiosas é adquirida. Mas esta in-  
separabilidade do homem e da mulher “no Senhor” não  
deve conduzir à confusão das identidades, que complica

<sup>15</sup> A. JAUBERT, “Le voile des femmes” [O véu das mulheres], *New Testament Studies* 18, 1972, p.419-430, citação p. 430.

os gêneros e toca a ordem do criado. Esta posição não há de convir ao igualitarismo moderno que recusa toda noção de autoridade e reclama para cada um o direito à autoafirmação de si; porém, é aqui que a posição paulina é instrutiva, quando ela convida tanto o homem como a mulher a não se definir fora da relação ao outro, quando ela concorda em aceitar a alteridade do outro ou, apelando, em suma, a sair de si para considerar o outro com os seus direitos e a sua verdade. Seria a mulher, para Paulo, um ser segundo e secundário? Para redizê-lo após ter seguido atentamente 1 Coríntios 11, é preciso que o leitor encontre ali um secreto lucro ou proveito, ou então que a tradição de leitura tenha insistido demasiado nisso.

### Do silêncio nas assembleias

A ordem significada às mulheres de se calarem nas assembleias (1 Cor 14,33b-35) coloca-nos numa situação de leitura idêntica à do texto de 1 Coríntios 11, que acabamos de deixar. A tarefa consiste em remontar além

de uma leitura falocrata para reentender a intenção de Paulo e, além do texto, reconstituir (dificilmente) o conflito no qual Paulo penetra.<sup>16</sup>

O *taceat mulier in ecclesia* adquiriu sua reputação sinistra a partir do uso devastador de que foi objeto da parte de um clero machista, demasiado feliz de receber este utensílio. Mesmo Calvino se deixou levar à generalização do interdito: “É coisa viciosa e desonesta que as mulheres dominem.”<sup>17</sup> Ora, Paulo não estatui genericamente sobre o lugar da mulher na Igreja; ele regula um caso de desordem no quadro da assembleia cultural. Que desordem?

Como se faz em todas as Igrejas dos santos, que as mulheres se calem nas assembleias, porque não lhes compete falar, porém viver submissas, como também diz a Lei. Se elas desejam instruir-se sobre alguma coisa, perguntem a seus maridos em casa, porque não é conveniente que a mulher fale nas assembleias (1 Cor 14,33b-35).

Então não é permitido às mulheres falarem. A que norma Paulo faz alusão? De que falar se trata aqui? As

<sup>16</sup> Renuncio ao procedimento, decididamente mais fácil, que consiste em atribuir 1 Cor 14,33b-35 a um glosador de Paulo, que teria inserido anteriormente esta regra envenenada no texto do apóstolo. Além de a tradição escrita não apoiar tal manipulação e esta regra se integrar perfeitamente no contexto do capítulo 14, como se verá, o procedimento não faz senão transferir o problema... de Paulo aos seus sucessores.

<sup>17</sup> J. CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, III, Paris 1855, p. 480.

mulheres tagarelavam durante o culto? Tinham elas discursos inspirados? Interrompiam elas desrespeitosamente os pregadores? Levantavam elas questões intempestivas? Cometiam elas excessos de glossolalia? Paulo utiliza um verbo aberto (*lalein*), não marcado num sentido nem no outro. As mulheres falam. Como o apóstolo as remete à sua casa para interrogar seus maridos, este falar também devia compreender questões ou dúvidas. O argumento é firme: elas devem ser submissas, como o quer o costume (judaico), ou seja, renunciar ao seu direito de palavra: não face ao homem, mas face à comunidade. Mas, notemos bem que, contrariamente ao uso que tem sido feito, esta passagem não amordaça a mulher no culto (senão, como explicar que ela profetize? (1 Cor 11,5)); ele propõe a regra de uma disciplina cultual, na qual o falar das mulheres é um caso particular.

Expliquemo-nos sobre este ponto. Um pouco de recuo é necessário. Todo o capítulo 14 é consagrado às desordens cultuais. Paulo deve gerir a pletora. A profusão do falar em línguas transbordou em anarquia, embora cada um fale por si e ninguém escute ninguém (14,23). O apóstolo começa colocando a necessidade da profecia para descriptografar o falar em línguas. Diversamente da glossolalia, a profecia é uma linguagem clara, suscetível de edificar a comunidade (14,1-25). Paulo repete, no

versículo 26, o princípio: que tudo se faça para a edificação da comunidade. E enuncia, a seguir, três regras de aplicação para o ordenamento do culto (14,26-36).

*A primeira* (14,27-28): para o falar em línguas, que haja ao máximo três intervenções sucessivas; mas se não há alguém para interpretar, que o autor da glossolalia “*se cale na assembleia*”, e fale consigo mesmo e com Deus.

*A segunda* (14,29-33<sup>a</sup>): para a profecia, a mesma consignação. No máximo três intervenções. E, se outro assistente recebe uma revelação, “*que o primeiro se cale*”.

*A terceira* (v. 33b-35): que as mulheres “*se calem nas assembleias*”, pois elas podem interrogar seus maridos em casa.

Paulo torna-se aqui brutal, improvisador, desastroso. Ele deixa entender que as duas primeiras regras só se referem aos homens, mas quem diz que as mulheres não eram capazes de glossolalia, nem de profetizar? Sabe-se depois, em 1 Coríntios 11, que o inverso é que é verdade. As três regras inscrevem-se numa mesma estratégia: é ditado um limite à expressão individual para proteger a interação comunitária. Trata-se de se submeter, isto é, de limitar seu direito em favor de outrem. Esta regulação do direito de palavra no culto remete cada uma

das três categorias, não ao silêncio, mas a outro lugar de palavra: quem faz glossolalia (homem ou mulher) é convidado a falar para si: o profeta (homem ou mulher) a esperar sua vez; a mulher a interrogar o marido em casa.

A sede de instrução que animava as mulheres cristãs no primeiro século não é sufocada, ou pior, ridicularizada; ela é deslocada em sua saciedade ou capacidade de satisfazer.

### **Paulo: um balanço**

Terminamos aqui o itinerário paulino. Dois pontos retornam constantemente na análise da posição paulina sobre a mulher. De um lado, o culto é o lugar de emancipação da mulher, em todo o caso em Corinto; de outro lado, embora ele não dê azo a um discurso que inferiorize a mulher, o apóstolo não se apoia em Gálatas 3,28 para quebrar o estatuto de dependência social da mulher.

Será preciso admirar-se sobre o primeiro ponto? Será preciso admirar-se de que seja precisamente no culto, onde os fiéis se colocam diante de seu Deus e Deus diante deles, que as mulheres protestam? Que neste lugar de proximidade de Deus se exacerbe o desejo das mulheres de despedir sem retorno o que elas veem como um si-

nal de sujeição social, isso não surpreende. O culto não é por excelência esse lugar onde aumenta infinitamente a tensão entre o *estar diante de Deus* e o *estar no mundo*?

Mas Paulo... Nós o desejaríamos mais aberto a esta liberdade. Embora ele não homologue jamais a autoridade do homem como poder de dominar a mulher, gostaríamos que ele fosse um denunciador das violências eternamente feitas aos fracos. Ora, da mesma forma como ele conseguiu a aculturação do cristianismo inscrevendo-o num mundo cultural não judeu, Paulo está atento no sentido de inscrever o comportamento crente nas estruturas da sociedade. Como ser testemunha do Cristo nesta sociedade e nesta cultura, negando-lhe seus dados constitutivos? É por isso que o apóstolo convida os fiéis a se inscreverem nas estruturas hierárquicas da sociedade romana, mas habitando-as sob outra maneira de viver. Que o cidadão respeite o Estado, desde que se compreenda a autoridade estando a serviço de Deus (Ro 13). Que o escravo cristão não ponha em causa o seu estatuto, mas que patrão e escravo se recebam como irmãos (1 Cor 7,21-23; Filêmon). Que o homem permaneça como a “cabeça” da mulher (1 Cor 11,3), pois ambos sabem que sua humanidade se expande nesta relação da qual o Cristo banuiu toda relação de força.



O que permaneceu, entre os primeiros cristãos, da posição paulina? De que modo Paulo foi compreendido e seguido? Ouve-se geralmente falar do declínio do paulinismo no final do primeiro século, e de sua deriva na ética burguesa e patriarcal das epístolas pastorais. Traçar, no entanto, esta linha única é simplificar a história, pois a herança de Paulo, na segunda e terceira geração cristã, é múltipla e diversificada. Narro, de minha parte, três trajetórias teológicas distintas e concorrentes, que nos anos 1960 e 1990, se referem cada uma a Paulo, mas divergem muito fortemente pela imagem da mulher que elas põem em destaque.

### **As três trajetórias do pós-paulinismo: sobrevida e declínio da mulher**

Uma primeira trajetória da herança paulina se desenha na obra de Lucas: o Evangelho e os Atos. É sabido que Lucas defende, entre os evangelistas, a posição mais aberta em face das mulheres. Ele valoriza sua fé (Lc 1,26-56; 7,36-50; 10,38-42); ele se compadece da miséria das viúvas (Lc 7,12-13; 18,1-4; 20,47; 21,2-4. At 6,1; 9,36-42); ele admira sua coragem em seguir Jesus e propagar o Evangelho (Lc 8,1-3; 23,27-31; 24,10-11. At

1,14; 16,14-15). Sua imagem da mulher reflete a condição mais livre da mulher helenista. Marta e Maria (Lc 10,38-42) representam menos duas judias do que dois tipos de cristãs do mundo grego, às quais Jesus legitima o acesso à Palavra. A comparação de seu Evangelho da infância (Lc 1-2) com aquele de Mateus, fixado sobre as figuras masculinas (José, Herodes, os Magos), é eloquente; ele é povoado de mulheres: Maria, Isabel, Simeão e Ana, e o casal paterno. Os relatos que Lucas recolheu nos Atos apresentam o retrato de um povo cristão reunindo numa igual dignidade homens e mulheres.

Numa segunda trajetória, eu procuro discernir *Colossenses, Efésios e as epístolas pastorais (1 e 2 Timóteo, e Tito)*. Somos mergulhados numa atmosfera bem diversa da leitura dos códigos domésticos que apresentam estas epístolas, redigidas após a morte de Paulo e endereçadas em seu nome por seus discípulos: Efésios (5,21-33) e Colossenses (3,18-19). Elas são conhecidas por seu famoso apelo à subordinação das esposas: “Mulheres, sede submissas aos vossos maridos, como ao Senhor” (Ef 5,22; Col 3,18). Está claro que se passa aqui do princípio da igualdade em Cristo que governa a reflexão paulina à aceitação do modelo da família patriarcal, caracterizada por uma distribuição clássica dos papéis. O tema da igualdade é abandonado em benefício de uma parceria

fundada sobre a tutela masculina. No entanto, antes de referir arbitrariamente esses códigos domésticos à ideologia conservadora da sociedade greco-romana, importa ver que duas particularidades do texto que humanizam sensivelmente, subversivamente mesmo, a ideia de subordinação. *Primeiramente*, o apelo à submissão não é unilateral, mas recíproco: “Vós que temeis o Cristo, submetei-vos uns aos outros” (Ef 5,21). O texto repugna assentar o poder de um sobre o outro, e procura tão bem evitá-lo que forja essa noção paradoxal e única no Novo Testamento, de uma submissão que atua nos dois sentidos. *Em segundo lugar*, a submissão não é proposta em si, como um absoluto; ela deve ser compreendida “no Senhor”, o que significa dizer que a autoridade do marido sobre sua mulher não é gerada pelas normas sociais, mas que ela recebe por modelo o amor do Cristo pelos seus, um amor que vai até o dom de si (Ef 5,25-30).

A autoridade masculina não saberia confundir-se aqui com a arrogância do potentado ou a complacência do patrão por sua serva e é prestar justiça ao autor do texto constatar os esforços que ele desencadeia para evitar que a submissão requerida possa ser interpretada como a autorização feita no sentido de dominar sem reservas o fraco.

A mesma ambivalência, ou, caso se prefira, o mesmo patriarcalismo humanizado anima o propósito da pri-

meira epístola de Pedro (3,1-7) sobre a fragilidade e delicadeza da mulher. Este propósito não visa explicitamente lisonjear o paternalismo masculino, mas procura exortar maridos e esposas à fidelidade e às atenções recíprocas na vida comum. Diversamente, a oposição ao modelo igualitário é total na imagem da mulher trazida à linguagem nas epístolas pastorais (ver 1 Tm 2,9-15 e 5,3-16): a mulher é aí direcionada ao silêncio na assembleia, interdita de ensinar, convocada a submeter-se ao homem e tornada responsável pela queda (segundo um velho lugar-comum misógino da tradição judaica). O processo de regressão é inegável: as Pastorais consomem o abandono do tema paulino da igualdade. Este retrato das mulheres chamadas a “amarem seus maridos e seus filhos, a serem modestas, castas, devotadas ao seu lar, boas, submissas ao seu marido” (Tt 2,4-5) se inscreve mais nitidamente na orientação do Talmud do que na do apóstolo Paulo.

Uma terceira trajetória é ocupada por escritos que a Igreja, no final do século II, não aceitou nem manteve para compor as Escrituras: *os Atos apócrifos de apóstolos* (Atos de João, de Pedro, de Paulo e Tecla, de André, de Tomé). Estes escritos chamam atenção por seu perfil da mulher diametralmente oposto à imagem das pastorais. Aqui, as figuras femininas dos evangelhos são erigidas

em modelos de sabedoria: Maria de MgdaIa torna-se a depositária da ciência exotérica que lhe comunica Jesus. Pode-se citar os *Atos de Paulo (e Tecla)*,<sup>18</sup> uma obra que desfrutará nos primeiros séculos de uma forte popularidade e que será traduzida em diversas línguas. Ela é lida no culto. Tecla é uma jovem senhora que abandona a família e o noivo para seguir Paulo e servir Deus na virgindade. Duas vezes condenada à morte, Tecla é em cada vez milagrosamente salva. Esta primeira mártir cristã – e isto é importante – pratica dois atos que serão rapidamente interditos às mulheres: o batismo (ela mesma se batiza) e o ensino, sob mandato de Paulo. Nos segundo e terceiro séculos, haverá mulheres que apelarão ao seu exemplo, seja para justificar uma vida de asceta, seja para reivindicar o direito de batizar. Sabe-se disso pela polêmica de Tertuliano que, no século III, se opõe a esta reivindicação feminina e invoca para recusá-la... 1 Coríntios 14,33-35 (*De Baptismo* 17). A fivela está afivelada. O

amordaçamento da mulher na Igreja é decidido para durar por muito tempo.

### **Perturbadora diversidade**

A primeira trajetória, de Lucas, conta a prática libertadora de Paulo nas comunidades de discípulos iguais. A segunda trajetória deriva dos Efésios às Pastorais, as quais masculinizam a posição paulina e submetem a moral cristã da mulher aos cânones do patriarcado. A terceira trajetória valoriza o direito reconhecido por Paulo às mulheres de ser uma autoridade na Igreja. Esta trajetória perpetua para elas o direito ao celibato, defendido pelo apóstolo em I Cor 7, que não assimila mais o desempenho da humanidade à função procriadora. Maravilhosa e perturbadora diversidade cristã.

---

<sup>18</sup> É possível ler uma reconstituição dos *Atos de Paulo* in: *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, F. BOVON e P. GEOLTRAIN, eds, (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1997.

## **Cadernos Teologia Pública: temas publicados**

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess

- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi

- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo



**Daniel Marguerat** é professor emérito de Novo Testamento da Universidade de Lausanne, na Suíça, tendo lecionado nessa instituição entre 1984 a 2008. Após ter servido como pastor em algumas Igrejas Evangélicas Reformadas da Suíça nas décadas de 1970 e 1980 foi coordenador da Faculdade de Teologia da mesma universidade (1990-1992) e presidente da Studiorum Novi Testamenti Societas (2007-2008) e da Federação das Faculdades de Teologia de Genebra-Lausanne-Neuchâtel (2004-2005).

### **Publicações mais recentes**

*Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Poliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 4e éd. 2011.

*Le Dieu des premiers chrétiens* (Essais bibliques 16), Genève, Labor et Fides, 4e édition revue et augmentée, 2011, 260 p.

*Qui a fondé le christianisme ? Ce que disent les témoins des premiers siècles* (en collab. avec Eric Junod), Genève-Paris, Labor et Fides-Bayard, 2010, 120 p.

*L'intrigue dans le récit biblique. Quatrième colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 mai-1er juin 2008*, A. Pasquier, D. Marguerat et A. Weénin, eds (BETHL 237), Leuven, Peeters, 2010.

*Résurrection. Une histoire de vie*, Poliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 3e éd. 2010.

*Un admirable christianisme. Relire les Actes des apôtres*, Poliez-le-Grand, éd. du Moulin, 2010.

*Novo Testamento: História, Escritura e Teologia*. São Paulo, Loyola, 2009.

*Para Ler as Narrativas Bíblicas: Iniciação à Análise Narrativa*. São Paulo, Loyola, 2009 (livro escrito juntamente com Yvan Bourquin).

*Pau de Tars. Un home cara a cara amb Déu* (Glossa 15), Barcelone, Claret, 2010, 124 p. (traduction catalane de Paul de Tarse.

*Un homme aux prises avec Dieu*, Poliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 3e éd. 2008).

*A Primeira História do Cristianismo: Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo, Paulus/Loyola, 2003.

*Paulo, o enfant terrible da teologia*. (Entrevista) Revista IHU On-Line n. 356, Ano XI, de 4-04-11.