EXALTAÇÃO OU SUBMISSÃO?

Modelos de mulher no discurso oficial da Igreja Católica Romana

Teresa Martinho Toldy

Universidade Fernando Pessoa, Porto

Resumo O artigo propõe-se analisar algumas imagens da mulher nos textos do Magistério da Igreja Católica. Esta opção faz-se porque se considera que o Magistério contém a cristalização do pensamento da Igreja, podendo servir como grelha para identificar imagens-tipo, ante as quais as mulheres são agente passivo. Os principais paradigmas são os da mulher descendente de Eva, mãe, esposa e virgem. A relação homem-mulher baseia-se na estrutura psicossomática e o papel da mulher é identificado socioculturalmente com a sua identidade biológica. Como conclusão faz-se um balanço das concepções antropológicas subjacentes ao discurso oficial da Igreja Católica e refere-se brevemente a crítica da teologia feminista a estas concepções.

Retomar de uma forma exaustiva tudo o que se disse acerca das mulheres ao longo da história da Igreja Católica Romana seria uma tarefa impossível, sobretudo no espaço de que dispomos. Além do mais, existem já muitos estudos nesta área.¹ Propomo-nos analisar tão só as imagens em que as mulheres foram sendo fixadas, nomeadamente nos *textos do Magistério da Igreja Católica*.² Socorremo-nos para tanto do *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, conhecido vulgarmente por *Denzinger*, uma vez que foi este o responsável pela sua primeira edição.³ Nesta análise estão também incluídos textos da Santa Sé publicados posteriormente à última edição do referido compêndio, assim como textos que, no mesmo, não são apresentados na íntegra.⁴

Apesar de não ser nossa intenção identificar os documentos oficiais da Igreja Católica — entendendo-se aqui por *oficial* os documentos referidos — com um pretense “pensamento oficial da Igreja Católica Romana”, que excluísse qualquer outra forma de cristãos católicos reflectirem estas questões, chama-se a atenção para o facto de o discurso presente nestes textos ter o peso eclesial resultante de estes provirem dos Papas ou dos organismos da Santa Sé. São textos tidos como sendo de referência para todos os cristãos católicos, tal como diz o Concílio Vaticano II, na sua Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen gentium*: “os bispos, 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.”⁵

A análise dos documentos em causa permite concluir que existe uma grelha que tende a fixar imagens protótipos, isto é, *modelos* ou *padrões*⁶ que balizam a visão que o Magistério tem das mulheres e que são apresentados às mesmas como ideais dos quais elas se devem aproximar (note-se que se fala sempre de *a mulher* e nunca *das mulheres!*). Estes protótipos têm-se mantido praticamente inalteráveis ao longo da história da Igreja: assim, quando se fala da mulher, fala-se dela insistentemente enquanto *mãe e esposa* e enquanto *virgem*.

Os primeiros textos com referências directas a questões relacionadas com as mulheres surgem a partir do momento em que se constitui a chamada “doutrina social da Igreja”. Por outras palavras, antes do aparecimento desta, a mulher não é tema para o Magistério. À excepção de duas mulheres: Maria e Eva. Portanto, só a partir do fim do século passado é que a problemática histórico-fenomenológica das mulheres se torna tema da doutrina do Magistério.

1 Fundamentos antropológicos do Magistério da Igreja Católica sobre a mulher

Tal como é no Magistério mais recente que se desenvolve uma teologia da criação à imagem e semelhança com Deus, assim também é nestes textos que encontramos uma reflexão sobre o significado da criação do ser humano enquanto homem e mulher. A afirmação da igualdade fundamental do ser humano diante de Deus é sempre acompanhada pela afirmação da diferença entre o homem e a mulher.

A natureza humana reflecte a imagem de Deus e a distinção relativamente a Ele: define-se como sendo simultaneamente corpórea e espiritual. Esta natureza não se deixa determinar pela sociedade, ou pelas circunstâncias históricas,⁷ precisamente porque tem origem em Deus.⁸ Contrariá-la é contrariar o plano de Deus para o ser humano. A vontade divina deve ser cumprida em todos os níveis da vida humana, quer seja na vida social, quer seja na vida familiar, ou pessoal.

As afirmações do Magistério acerca da natureza da mulher inserem-se neste contexto global. A preocupação central é encontrar a sua especificidade, tal como ela é “ditada pela natureza”. O discurso acerca da natureza humana implicará sempre estas duas vertentes: a afirmação da *igualdade* entre o homem e a mulher (embora, como iremos ver, esta nem sempre tenha estado em primeiro plano), ambos possuidores da mesma natureza, e a *diferença* entre ambos, a qual determina a sua desigualdade.

Pio XI falava da existência de uma “determinada desigualdade e graduação” no interior da família como resultante da “vontade de Deus”.⁹ Pio XII afirma já a igual dignidade e valor do homem e da mulher, mas insiste na afirmação de que estes “não são iguais em tudo”, uma vez que existem “determinados dons, inclinações e disposições naturais mais próprias do homem ou da mulher”. De igual modo, também “a natureza lhes atribuiu domínios e trabalhos distintos”.¹⁰ Paulo

VI fala da necessidade de afirmar as “distinções estabelecidas pelo Criador” como forma de “proteger a sua (das mulheres) vocação própria”.¹¹

João Paulo II desenvolve uma teologia, a que ele chama “teologia do corpo”,¹² na qual já não se insiste na desigualdade entre o homem e a mulher para definir o que lhes é específico, mas sim na *complementaridade*. Esta fundamenta-se na constituição biológica do homem e da mulher, constituição esta que faz parte do plano de Deus e que determina a existência da mulher para o homem e do homem para a mulher. Ora o elemento constitutivo da feminilidade é a maternidade. A mulher identifica-se pela “disposição natural” que o seu organismo tem de servir a geração e o nascimento do ser humano.¹³ Sendo assim, a complementaridade parece revelar-se, antes de mais, fisicamente. A vontade de Deus é que a mulher seja aquela na qual a ordem do amor do mundo criado das pessoas encontra um terreno para deitar a sua primeira raiz.¹⁴ Portanto, os elementos avançados para a definição do ser mulher e do ser homem são biológicos.

No entanto, da quase total ausência de reflexão sobre o significado das características masculinas para o ser homem, conclui-se que a mulher é associada mais directamente às suas determinações físicas. Poder-se-á perguntar também se a ideia de complementaridade não corre o risco de reduzir o homem e a mulher a duas metades incompletas.

A natureza biológica da mulher é extrapolada para a sua natureza espiritual. Os textos traçam o retrato espiritual feminino a partir da condição de mãe: a mulher possui o amor à vida, o sentimento de protecção do berço. Ela conhece o mistério da vida.¹⁵ Ela tem a missão de “colocar bálsamo nas feridas abertas da humanidade”.¹⁶

Uma vez que a lei da natureza radica em Deus, estas características da mulher constituem a sua “essência perene”,¹⁷ a sua “verdade”,¹⁸ são “imutáveis e não se desactualizam”.¹⁹ Este é um dos motivos pelos quais o Magistério revela sempre o temor de que os movimentos de emancipação da mulher desrespeitem a ordem estabelecida pelo Criador, sobretudo se lutarem por uma igualdade entre o homem e a mulher que procura mudar “aquilo que a natureza exige do homem e aquilo que a natureza exige da mulher”.²⁰

2 Modelos de mulher

2.1 A mãe

Já vimos que a questão da *maternidade* se prende directamente com a natureza da mulher. Ela constitui a sua essência, a revelação do significado da feminilidade. E esta é determinada biologicamente. Pio XII afirma que a “verdade da mulher” foi “inscrita nas próprias condições físicas da (sua) vida”.²¹

Na perspectiva dos textos do Magistério, as características físicas da mulher determinam igualmente a sua identidade psicológica. A mulher é definida como mãe, pelo que os seus atributos psicológicos são descritos também nesta linha. João Paulo II afirma que, dada a sua condição de mãe, a mulher possui “uma sensibilidade

subtil, um sentido da realidade concreta e um amor atencioso para com aquilo que está em crescimento e que, por isso, precisa de cuidado especial".²²

Este tipo de descrições constitui uma idealização da figura da mulher como uma mãe perfeita. Pio XII afirmava que "a mãe é o centro da vida quotidiana" da família, sempre atenta às suas necessidades e pronta para tornar os seus filhos felizes. A mulher vem ao mundo com a missão de ser mãe, de espalhar a alegria em redor. Sem ela, "a casa arrefece; o lar deixa praticamente de existir".²³

As determinações físicas e psicológicas da mulher como mãe, assim como a tendência para fazer uma leitura idealista das mesmas, colocam um problema radical à identidade feminina. Por um lado, a mulher tende a ser definida apenas pelo seu papel relativamente a um outro: a criança. Por outro, o facto de se fazer uma idealização desse seu papel esvazia ainda mais a mulher de uma identidade e de uma existência em si. Além disso, o sujeito da reflexão acerca da identidade feminina é sempre um outro em função do qual se coloca a própria existência da mulher. Este risco de redução da pessoa à sua função é agravado pelo facto de não se encontrar uma reflexão igualmente desenvolvida acerca do papel do homem enquanto pai.

Se, de acordo com os textos do Magistério, a maternidade é a chave de interpretação do significado da existência das mulheres, então ela constitui também o seu papel social fundamental. A identificação do papel social da mulher com a maternidade torna-se mais evidente se atendermos à forma como o seu trabalho profissional é encarado.

Muitos documentos acentuam a dificuldade que este, assim como os movimentos de emancipação, podem causar para o cumprimento daquilo que é específico da mulher, isto é, a maternidade.²⁴ O contributo essencial da mulher para a sociedade situa-se, portanto, na esfera privada, uma vez que consiste na maternidade. Os textos consultados atribuem predominantemente aos homens as funções públicas e às mulheres os papéis relacionados directamente com a manutenção do lar e da família. Elas são o garante da estabilidade do domínio privado. Nas palavras de Pio XII, o lar é "o campo e o ninho da actividade da esposa".²⁵ Sendo assim, o ideal de mulher como mãe coincide com a ordem social vigente.

É certo que existem textos mais recentes que reconhecem uma importância considerável ao papel social da mulher. Mas é interessante verificar a forma como se descreve esta presença na vida pública. Ela constitui uma universalização e uma idealização do papel da mulher como mãe.

Assim, a Mensagem que o *Concílio Vaticano II* dirigiu às mulheres, parece atribuir-lhes o papel de salvadoras do mundo: "Reconciliai a humanidade com a vida. E, sobretudo, velai, suplicamo-vos, pelo futuro da nossa espécie. Segurai a mão do homem que, num momento de loucura, pode tentar destruir a civilização humana". A mesma Mensagem termina com o seguinte apelo: "Mulheres de todo o universo, cristãs ou não crentes, a quem está confiada a vida, neste momento tão grave da história, a vós toca salvar a paz no mundo".²⁶

Na perspectiva de Pio XII, cumprir o ideal de maternidade que, simultaneamente, se encontra reflectido na ordem social já mencionada, "santifica a mulher e glorifica igualmente o seu marido e os filhos, assim como a Igreja e a pátria".²⁷

Pio XII exalta a maternidade da mulher cristã como "a salvação da mulher casada",²⁸ citando o texto de 1Tim 2, 15 (*Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade*).

Situada no contexto dos versículos anteriores (11-14: *Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão*), esta passagem, parece confirmar a subalternização da mulher relativamente ao homem e a sua salvação através do cumprimento do papel de mãe, a fazer fé na exegese tradicional.²⁹

2.2 A esposa

Um outro traço essencial da imagem de mulher fixada pelo pensamento do Magistério é o da *mulher como esposa*. Verifica-se, no entanto, que estas referências não são de conteúdo tão relevante como as referências à figura da mulher como mãe e à vida familiar, em geral. Enquanto se podem encontrar descrições bastante pormenorizadas do papel maternal da mulher, as afirmações acerca do seu papel como esposa são mais esbatidas, falando-se, sobretudo da relação entre marido e mulher.

Os textos apresentam uma evolução na linguagem utilizada para referir, tanto a relação entre ambos, como o perfil de cada um deles. Assim, existe uma distância visível entre a forma como o assunto é abordado pela Encíclica *Casti connubii* (de Pio XI) e pela Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* (de João Paulo II), para nos referirmos apenas a alguns dos documentos mais significativos acerca do tema.

Retomemos o primeiro texto mencionado. Para Pio XI, a "ordem do amor" (expressão retomada de S. Agostinho) consiste no "primado do esposo sobre a esposa e sobre os filhos", assim como "na sujeição e na obediência livre e voluntária da esposa".³⁰ De acordo com o seu pensamento, esta obediência não prejudica nem a liberdade, nem o valor da pessoa humana porque "se o homem é a cabeça da família, a mulher é o seu coração".³¹ Esta ordem das coisas, esta "estrutura da família", foi estabelecida pelo próprio Deus, pelo que "nunca poderá ser alterada por ninguém".³²

O texto da *Casti connubii* cita, neste contexto, uma passagem de Leão XIII onde se afirma que "o homem é o senhor da família e a cabeça da mulher".³³ No mesmo texto, acrescenta-se que esta obediência não prejudica a dignidade da pessoa porque aquele que tem a primazia é imagem de Cristo e aquela que obedece é imagem da Igreja.³⁴

Verificamos, portanto, em ambos os documentos, a afirmação da desigualdade entre o homem e a mulher (um comanda, o outro obedece) como sendo vontade de Deus e reflexo da relação entre Cristo e a Igreja. Não se desenvolve uma argumentação capaz de provar que a afirmação da desigualdade de facto não atinge a essência da pessoa. O único argumento adiantado é o recurso à legitimação da desigualdade em Deus e em Cristo.

O *Concílio Vaticano II* utiliza uma linguagem muito diferente daquela que encontramos nos documentos referidos anteriormente. Na perspectiva conciliar, o

casamento significa a “união íntima de duas pessoas”, a sua “mútua entrega”.³⁵ A relação entre marido e mulher não é compreendida como uma relação de autoridade e de obediência.

De igual modo, a Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* fala da família e do casamento como uma “comunidade de pessoas”.³⁶ Afirma-se, neste contexto, a igualdade entre o homem e a mulher diante de Deus e condena-se o “machismo”, que “diminui a mulher e prejudica o desenvolvimento saudável das relações familiares”.³⁷

No entanto, é de notar que também estes textos mantêm a tendência já referida anteriormente para atribuir o domínio público ao homem e o domínio privado à mulher, uma vez que permanece a ligação imediata entre o papel da mulher como esposa e o papel da mulher como mãe.³⁸ Ora, como também já vimos, estas funções cumprem-se essencialmente no âmbito privado.

Estabelece-se muito frequentemente um paralelo entre o casamento e a relação de Cristo com a Igreja. A Igreja é designada como *esposa de Cristo* e o casamento é visto como uma imagem da união de Cristo com a Igreja. Esta metáfora baseia-se no texto da *Carta aos Efésios* (5, 21-33):

Submetei-vos uns aos outros no temor de Cristo. As mulheres estejam sujeitas aos seus maridos, como ao Senhor, porque o homem é cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja e o salvador do Corpo. Como a Igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos seus maridos. E vós, maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, a fim de purificá-la com o banho da água e santificá-la pela Palavra, para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem manchas nem rugas, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível. 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, pois ninguém jamais quis mal à sua própria carne, antes alimenta-a e dela cuida, como também faz Cristo com a Igreja, porque somos membros do seu Corpo. Por isso deixará o homem o seu pai e a 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.³⁹

Começamos por analisar a forma como esta passagem neotestamentária foi interpretada para justificar a subordinação da mulher ao homem no casamento. Já vimos, anteriormente, um texto de Leão XIII onde se afirma que o homem é o senhor da família e a cabeça da mulher.⁴⁰ Embora o texto da *Carta aos Efésios* não seja citado directamente, toda a argumentação está baseada nele, uma vez que se diz que a mulher é imagem da Igreja e o homem é imagem de Cristo.

Ora, como a Igreja está submetida a Cristo, assim também a mulher deve submeter-se ao marido. E tal como Cristo é superior à Igreja, assim também o marido é superior à mulher. O mesmo sucede com o texto igualmente já citado, de Pio XI.⁴¹

Os documentos mais recentes pretendem interpretar esta questão da submissão da mulher ao seu marido de uma outra forma, não lesiva para a mulher. João

Paulo II insiste na “submissão recíproca”, isto é, do marido em relação à mulher e da mulher em relação ao marido, concluindo que “todas as razões a favor da ‘submissão’ da mulher ao homem no matrimónio devem ser interpretadas no sentido de uma ‘submissão recíproca’ de ambos ‘no temor de Cristo’”.⁴²

Esta argumentação merece uma análise mais cuidada. De facto, em Ef 5, 21 diz: *Submetei-vos uns aos outros no temor de Cristo*. Portanto, o texto neotestamentário introduz aqui um elemento — o temor de Cristo — argumento para, tanto marido, como mulher, se submeterem um ao outro. O texto papal afirma também que “enquanto na relação Cristo-Igreja, a submissão é só da parte da Igreja, na relação marido-mulher, a ‘submissão’ não é unilateral, mas recíproca”.⁴³ Cristo é a cabeça da Igreja, entregou-se por ela, e este é o *ethos* da redenção, com consequências também para o comportamento no seio do casal.

Contudo, o raciocínio do texto do Papa João Paulo II, na tentativa de manter a metáfora que se prende com a palavra “submissão”, embora pretendendo retirar-lhe, simultaneamente, a ausência de igualdade que lhe é subjacente, é difícil de compatibilizar com a sua insistência na submissão, à imagem da entrega de Cristo pela Igreja.⁴⁴

De facto, a leitura do texto de Efésios, mesmo que procure uma legitimação para o discurso da mútua submissão, hoje em dia, coloca vários problemas. Um deles provém precisamente do facto de não se poder conciliar a submissão da Igreja a Cristo com uma relação igualitária entre marido e mulher: nunca se poderá falar da relação de Cristo com a Igreja em termos de igualdade. A Igreja está sempre submetida a Cristo, sua razão de ser.

Poderá dizer-se que a comparação com a relação entre marido e mulher tinha toda a sua propriedade para a sociedade contemporânea à redacção da *Carta aos Efésios*, isto é, que retratava possivelmente, a sua realidade. Logo, o objectivo do texto — fazer-se compreender pelos seus leitores — era imediatamente atingido. É correcto e é precisamente por isso que este exemplo é de difícil utilização na actualidade. Aliás, a pergunta a colocar será a da pertinência, sequer, de uma leitura do texto de uma forma normativa para a relação entre marido e mulher. Na altura em que o texto foi escrito, a relação entre a mulher e o homem era marcada pela submissão. Por isso podia ilustrar a relação de Cristo com a Igreja. Hoje, a relação entre o homem e a mulher compreende-se no horizonte da igualdade.

A este propósito, importa ter também em conta os textos do Magistério que desenvolvem um pensamento sobre a Igreja a partir da metáfora da *Carta aos Efésios*. O objectivo destes textos é afirmar o carácter totalmente gratuito da relação de Cristo com a Igreja, onde tudo depende da graça redentora e não do mérito dos crentes.

A utilização da imagem da esposa para ilustrar esta afirmação fundamental torna visíveis os equívocos a que tal linguagem se presta. Realçar a relação de dependência da Igreja com Cristo conduz, necessariamente, à subalternização da esposa, figura da mesma. Assim, em alguns textos, a imagem da Igreja como esposa apresenta-a numa total passividade diante de Cristo, o esposo.⁴⁵ Noutros textos, a esposa, imagem da Igreja, é aquela que, ao contrário do seu esposo — Cristo — está sujeita à fraqueza.⁴⁶

Portanto, o paralelo entre a realidade da Igreja diante de Cristo e a realidade da esposa diante do esposo reverte a favor do primeiro par, em detrimento do segundo. De facto, aquilo que nesta imagem constitui mérito para a Igreja — a sua sujeição a Cristo — desfavorece a imagem da mulher como esposa, pois molda-a como elemento passivo e fraco no casamento.

2.3 A virgem

O terceiro protótipo de mulher, presente nos documentos do Magistério, é o da virgem. Uma questão fundamental para a compreensão da temática que aqui nos ocupa é o *paralelo entre a virgindade e o casamento*. A partir dos documentos analisados, podemos constatar a existência de uma tensão entre a valorização da virgindade e o modelo de mulher como mãe e como esposa, já referido no ponto anterior.

Um dos indícios evidentes desta tensão é a necessidade que os textos parecem ter de afirmar que “a virgindade, de facto, não priva a mulher das suas prerrogativas”.⁴⁷ A dificuldade que parece estar subjacente compreende-se se pensarmos que o Magistério insiste na maternidade como vocação fundamental da mulher. Ora, esta, na sua dimensão física, está vedada àquelas mulheres que optam pela virgindade. Sendo assim, a preocupação central é justificar o sentido desta opção de forma a não contradizer a “essência” da mulher.

Um dos modos utilizados pelos documentos oficiais para afirmar a feminilidade da mulher virgem é o recurso ao conceito de maternidade espiritual. Outra forma parece ser a utilização da *linguagem sponsal* relativamente às mulheres consagradas na Igreja. Os textos referem-se frequentemente a estas como “esposas de Cristo” e ao seu compromisso na Igreja como “um casamento místico”,⁴⁸ ou “espiritual”. Assim, João Paulo II afirma, na Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*: “Com efeito, a mulher é ‘casada’ quer pelo sacramento do matrimónio, quer espiritualmente pelas núpcias com Cristo”.⁴⁹ Este “casamento místico”, na perspectiva dos textos, exprime o significado da vida consagrada.⁵⁰ Portanto, a virgindade representa uma união mística com Cristo que, por sua vez, representa a união da Igreja — Esposa — com Cristo, o Esposo. Esta união significa viver da escuta da Palavra do Evangelho.

Torna-se claro o paralelo entre a mulher virgem e a esposa e mãe, uma vez que se fala da fecundidade de ambas. Segue-se, para concluir, a afirmação dos valores habitualmente atribuídos à figura da esposa e da mãe no interior do lar. Simplesmente, estes valores são transferidos para o seu correspondente na vida consagrada: o cuidado dos filhos torna-se o cuidado dos desprotegidos; a fidelidade ao esposo torna-se a fidelidade da Igreja a Cristo e a fecundidade física torna-se fecundidade espiritual.⁵¹

3 Algumas questões em aberto

Exaltação ou submissão? Inspirada na reflexão de *Kari Boerresen*,⁵² diria que, no Magistério da Igreja, existe uma discrepância entre diversos modelos antropológi-

cos. A utilização de elementos provenientes de concepções diversas ou, até, incompatíveis, torna a argumentação da Igreja insolitamente incoerente.

De facto, nos textos dos Papas que antecederam João Paulo II, quando se fala da relação entre a mulher e o homem, parte-se do princípio de que existe uma *determinada desigualdade e graduação* entre ambos, resultante da vontade de Deus e traduzida numa ordem social na qual o homem é o chefe da família, portanto, também da mulher. Pode dizer-se que, neste esquema de pensamento, a fixação da mulher nos papéis que a sua biologia determina, a “estranheza”, resultante de uma concepção hierarquizada do homem e da mulher, diante da presença ou do desejo de participação da mulher na vida social surge como algo quase “coerente”.

Ora, nos documentos do Magistério do actual Papa, insiste-se, antes de mais, numa *definição holística do ser humano*, isto é, uma definição do homem e da mulher como seres criados por Deus, portanto, com igual dignidade. No entanto, quando se referem àquilo que é tido como “específico” da mulher, os mesmos documentos procuram conciliar algo, em si mesmo, inconciliável: a *imago Dei* holística, ou uma antropologia genérica igualitária, com a insistência nos modelos herdados dos documentos papais anteriores e que revelam uma concepção antropológica não-igualitária.

Esta contradição parece resultar da permanência de uma concepção que reduz a mulher a uma *realidade estranha*: a mulher é aquela acerca da qual o Magistério parece sentir-se obrigado a especificações e definições esforçadas, para tentar esclarecer quem é este elemento, acerca do qual não basta dizer, como se diz acerca do homem, que é criada à imagem de Deus. E parece passar também por um discurso que identifica a mulher com os seus dados biológicos. A dissemelhança entre homem e mulher é reflectida de tal forma que esta última se define pela capacidade de gerar: a sua realização máxima está no cumprimento do papel de mãe e de esposa. A sua identidade física determina a sua identidade psicológica. Ambas são fruto da vontade criadora de Deus. Portanto, constituem a essência da mulher.

Como conciliar num mesmo discurso uma antropologia teo-lógica (na qual o ser humano encontra o seu fundamento em Deus Criador) com uma antropologia bio-lógica, ousaria mesmo dizer, “materialista”, na qual a identidade da mulher é determinada “divinamente” pela sua biologia?

Notas

- 1 Cf. por exemplo: K. E. Boerresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquinas*, Oslo-Paris, 1968; M. Broda, “Herr über sie”. Ein Versuch über die Typisierung von Frauen in der Reformationszeit”, *Feministische Studien* 5 (1985) 46-58; A. Jelsma, *Heilige und Hexen. Die Stellung der Frau im Christentum*, Konstanz, 1977; K. Thraede, “Frau”, *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, ed. T. Klauser, Stuttgart, 1972, 197-269; T. M. Toldy, “As mulheres na Igreja católica. Luzes e sombras ao longo da história”, *Theologica* 32 (1997) 219-245; A. Valerio, “Die Frau in der Geschichte der Kirche”, *Concilium* 21 (1985) 428-434.

- 2 Para uma análise mais detalhada, que inclui outros itens, não mencionados aqui, cf. T. M. Toldy, *Deus e Palavra de Deus na Teologia Feminista*, Lisboa, 1998, sobretudo 27-77. Procedeu-se igualmente a um estudo dos documentos sobre as mulheres emanados do *Conselho Ecuménico das Igrejas*, o que permite uma comparação entre ambos os *corpus* textuais.
- 3 H. Denzinger e P. Hünermann (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 37.^a ed., Freiburg, 1991 (citado a partir daqui como DH). A edição actualizada a que nos referimos neste breve estudo é da responsabilidade de *Peter Hünermann*.
- 4 Estes serão citados das *Acta Apostolicae Sedis* (citadas a partir daqui como AAS).
- 5 Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, "Lumen gentium", DH 4149. Quanto aos problemas teológicos que esta compreensão levanta cf. B. Lauret, "Lehramt", *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 5, ed. P. Eicher, Munique, 1991, 207-219.
- 6 Cf. "Prototyp", *Brockhaus-Enzyklopädie*, vol. 17, 19.^a Edição corrigida e aumentada, Mannheim, 1992, 559.
- 7 Cf. DH 4812.
- 8 Cf. Leão XIII., Enc. "Libertas praestantissimum" (1888), in: DH 3247; Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de Libertate Religiosa. Dignitatis Humanae*, n. 3, AAS 58 (1966) 931-932; *Declaração da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé acerca de Algumas Questões de Ética Sexual "Persona humana"* (1975), DH 4580.
- 9 Pio XI, *Casti Connubii*, AAS 22 (1930) 568: "Mas, a igualdade de direitos, que actualmente é exigida de forma exagerada, consiste nos direitos da pessoa e da dignidade humana e no que resulta do contrato e que é próprio do matrimónio; nisto, ambos os esposos têm, de facto, os mesmos direitos e os mesmos deveres, mas, nas outras coisas, tem que existir uma certa desigualdade e hierarquia, como o exigem o bem da família e a necessária unidade e firmeza da comunidade e da ordem familiares. Se, num determinado país, a situação social e económica da mulher casada exigir uma alteração, em consequência de uma transformação das circunstâncias culturais, é tarefa do poder público adaptar os direitos civis da esposa às necessidades e exigências do presente, tendo em conta a especificidade da natureza feminina, da moral, da dignidade e do bem da família, mas a ordem essencial da comunidade doméstica deve permanecer intocável, dado que esta está determinada por uma autoridade e sabedoria superiores às humanas, quer dizer, uma autoridade e sabedoria divinas, não podendo, portanto, ser submetida a qualquer alteração resultante de leis civis e de critérios humanos".
- 10 Pio XII., *Allocutio ad puellas ab actione catholica ex Italiae dioecibus Romae coadunatas, anno vicesimoquinto exeunte ab inito earumdem apostolatu*, 24 ap. 1943, AAS 35 (1943) 137-138.
- 11 Paulo VI, *Epistula Apostolica Octogesima Adveniens*, n. 13, AAS 63 (1971) 411.
- 12 Cf. João Paulo II, *Audiência Geral*, 12. 09. 1979, OR 210 (14 Setembro 1979) 2.
- 13 Cf. João Paulo II, *Mulieris Dignitatem*, n. 18, AAS 80 (1988) 1695.
- 14 Cf. João Paulo II, *Mulieris Dignitatem*, n. 29, AAS 80 (1988) 1721-1722.

- 15 Cf. Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Nuntii ab E. mis Patribus Cardinalibus lecti et a Summo Pontifice iis Traditi qui Variarum Socialium Ordinum Personam Gerebant. Aux Femmes*, AAS 58 (1966) 14.
- 16 Pio XII., *Audiência às Participantes no Congresso Feminino Internacional da Acção Católica*, 15.04.1939, OR 90 (15 Abril 1939) 1.
- 17 João Paulo II, *Christifideles Laici*, n.º 50, AAS 81 (1989) 490.
- 18 Cf. Pio XII., *Audiência Geral*, 24.02.1942, OR 47 (26 Fevereiro 1942) 1: "(...) uma verdade antiga e sempre nova, radicada na própria situação física da vida da mulher.
- 19 João Paulo II, *Mulieris Dignitatem*, n. 30, AAS 80 (1988) 1726.
- 20 Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei: *Declaratio De abortu procurato*, n.º 15, AAS 66 (1974) 740. Cf. ainda: Pio XI, *Casti connubii*, AAS 22 (1930) 549, 567-568; Pio XII., *Ad Delegatas Unionis internationalis Sodalitatum mulierum catholicarum ob communem Conventum Romae coadunatas*, AAS 39 (1947) 480-488; *Mulieribus peregrinationis causa ad sanctuarium lauretanum B. Mariae Virginis e tota Italia coadunatis, ad fausta anniversaria Summi Pontificis Pii XII pie celebranda*, AAS 48 (1956) 779-786; Paulo VI, *Octogesima Adveniens*, n.º 13, AAS 63 (1971) 410; João Paulo II, *Laborem Exercens*, n.º 19, AAS 73 (1981) 627-628; *Christifideles laici*, n. 50, AAS 81 (1989) 490; *Ad episcopos Civitatum Foederatarum Americae Septemtrionalis missus*, AAS 81 (1989) 1165; *Ad eos qui conventui consociationum "Pro vita" ab omnibus nationibus interfuerunt coram admissos*, AAS 84 (1992) 1061-1065; *Mulieris dignitatem*, n.º 10, AAS 80 (1988) 1674-1677; Joseph Ratzinger, *Apertura del Consistoro Straordinario*, OR, 5/04/1991.
- 21 Pio XII, *Audiência Geral*, 24.02.1942, OR 47 (26 Fevereiro 1942) 1; João Paulo II, *Mulieris Dignitatem*, n.º 18, AAS 80 (1988) 1693-1697.
- 22 João Paulo II, *Discurso ao Centro Feminino Italiano*, 7.12.1979, OR 282 (8 Dezembro 1979) 3.
- 23 Pio XII., *Audiência Geral*, 24. 02. 1942, OR 47 (26 Fevereiro 1942) 1.
- 24 Cf. Leão XIII., *Litterae Encyclicae Rerum novarum*, ASS 23 (1890/91) 661; DH 3735; Pio XII, *Mulieribus peregrinationis causa ad Sanctuarium lauretanum B. Mariae Virginis e tota Italia coadunatis, ad fausta anniversaria Summi Pontificis Pii XII pie celebranda*, AAS 48 (1956) 779-786; DH 3963; João Paulo II, *Laborem Exercens*, n.º 19, AAS 73 (1981) 625-629; *Christifideles laici*, n. 50-51, AAS 81 (1989) 489-496.
- 25 Pio XII, *Audiência Geral*, 24. 02. 1942, OR 47 (26 Fevereiro 1942) 1.
- 26 Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Aux Femmes*, AAS 58 (1966) 14.
- 27 Pio XII., *Audiência Geral*, 24. 02. 1942, OR 47 (26 Fevereiro 1942) 1.
- 28 *Idem*.
- 29 Cf. os termos de uma interpretação do texto contrária às mulheres, assim uma exegese alternativa: N. Baumert, *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses*, Würzburg, 1992, 224-230; *Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien*, Würzburg, 1992, 296-300.
- 30 Pio XI, *Casti Connubii* (1930), DH 3708.
- 31 *Ibidem*, DH 3709.
- 32 *Idem*.
- 33 Leão XIII, *Enc. Arcanum Divinae Sapientiae* (1880), DH 3143.
- 34 Cf. *idem*.

- 35 Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis*, n. 48, AAS 58 (1966) 1068.
- 36 João Paulo II, *Familiaris Consortio*, n. 18, AAS 74 (1982) 100.
- 37 *Ibidem*, n. 25, AAS 74 (1982) 111.
- 38 Cf. *Gaudium et Spes*, n. 52, AAS 58 (1966) 1073-1074; João Paulo II, *Familiaris Consortio*, n. 25, AAS 74 (1982) 110-111.
- 39 Ef 5, 21-33. De acordo com a tradução de língua portuguesa da Bíblia de Jerusalém. Para uma outra tradução e exegese do texto cf. N. Baumert, *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses*, Würzburg, 1992, 193-208.
- 40 Cf. DH 3143.
- 41 Cf. *Casti Connubii*, DH 3708-3709.
- 42 João Paulo II, *Mulieris Dignitatem*, n. 24, AAS 80 (1988) 1712.
- 43 *Ibidem*, 1711.
- 44 Cf. *ibidem*, 1712.
- 45 Cf. *Lumen Gentium*, n. 6, AAS 57 (1965) 9. Cf. ainda n. 39, AAS 57 (1965) 44.
- 46 Cf. *ibidem*, n. 9, AAS 57 (1965) 14. Cf. ainda Pio XII, *Enc. Mystici Corporis* (1943), DH 3805.
- 47 João Paulo II, *Mulieris Dignitatem*, n. 21, AAS 80 (1988) 1703-1704.
- 48 Por exemplo, João Paulo II, *Redemptionis Donum*, n. 4, AAS 76 (1984) 518.
- 49 *Mulieris Dignitatem*, n. 21, AAS 80 (1988) 1705.
- 50 Sacra Congregatio Pro Religiosis Et Institutis Saecularibus, *Instructio de Vita Contemplativa et de Monialium Clausura, "Venite Seorsum"*, AAS 61 (1969) 683-684.
- 51 Cf. *idem*.
- 52 Cf. nota 1, e ainda, da mesma autora: "Immagine aggiornata, tipologia arretrata", *Le Donne Secondo Wojtyla. Ventinove Chiavi di Lettura della Mulieris Dignitatem*, ed. M. Macciocchi, Milão, 1992, 197-214.