Entre a afirmação da igualdade e o dever da submissão

Relações de igualdade e poder patriarcais em conflito nas primeiras comunidades cristãs*

Marga Janete Ströher

Os relatos bíblicos que nos contam do movimento de Jesus e dos primeiros grupos cristãos estão carregados de metáforas do cotidiano no âmbito da casa e da experiência da casa como local da missão, desenvolvimento e organização das primeiras comunidades cristãs. Nessas metáforas e experiências, as mulheres aparecem como figuras importantes. Resgatar o papel da casa nas primeiras comunidades cristãs é fundamental para resgatar o papel das mulheres na história das origens cristãs.

Por outro lado, relacionadas com a casa, também encontramos regras de restrição, embasadas no *dever da submissão*, destinadas aos membros socialmente desiguais da casa. As primeiras comunidades cristãs são confrontadas com as antigas regras de comportamento familiar e com a proposta de *nova vida* em Cristo. Por isso, a categoria *casa* é essencial para entender tanto a experiência igualitária das comunidades *nas* casas, quanto a proposta excludente dos códigos domésticos.

1. Comunidades como núcleos nas casas

Desde muito cedo, as comunidades cristãs compreenderam-se como assembléia na casa. Na comunidade cristã, a expressão *ekklesia* é conceito básico para defini-la como comunidade em assembléia. Ela remonta às assembléias de cidadãos livres da Antiga Grécia, mas de maneira nova, pois não somente cidadãos masculinos, livres proprietários, fazem parte da *assembléia* cristã, mas todas as pessoas chamadas ao Evangelho: crianças, mulheres, homens, pessoas escravas, libertas ou livres, pessoas estrangeiras. E uma outra concepção está presente, que vem da tradição israelita mais antiga: a assembléia do povo diante de Deus, da qual participavam crianças, mulheres e homens.

A expressão *ekklesia* não era usada apenas para designar a assembléia como reunião, mas para nomear a comunidade: a *ekklesia* que se reúne na casa de Ninfa, Priscila e Áquila, Filêmon. Ela também indicava o local de reunião e a localização geográfica das comunidades cristãs e compreendia a pluralidade ou a totalidade das

* Este texto é um resumo simplificado de alguns temas da minha dissertação de Mestrado com o título de *Casa igualitária e casa patriarcal – Espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã*. São Leopoldo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 1998, a ser publicada pelo CEBI.

comunidades, inclusive o movimento cristão. *Ekklesia* estava especialmente ligada às pequenas comunidades que se reuniam nas casas. Uma comunidade doméstica não era apenas uma parte do corpo maior da igreja, mas era compreendida como uma *ekklesia*-igreja integral, que está *na* casa.

1.1. A comunidade como assembléia na casa

O modelo da organização que entende a casa como espaço da *ekklesia* cristã leva a perguntar sobre o significado do *oikos* (casa) no mundo greco-romano, tanto como grandeza social e política, quanto como espaço da experiência religiosa[1].

A casa tem uma importância religiosa fundamental para compreender a sociedade greco-romana. Os cultos privados ou domésticos eram comuns em todo o mundo greco-romano. Ao lado dos cultos públicos, o controle e a manutenção dos cultos e rituais domésticos tradicionais da família eram dever de cada pai da família – *pater familias*. As mulheres deveriam, pelo casamento, adotar a religião do marido e rejeitar a sua religião de origem, do mesmo modo que as escravas e os escravos que ingressavam na casa. O pai também detinha os direitos jurídicos, os quais eram outorgados e legitimados a partir de seus direitos religiosos.

Como o culto doméstico era determinado pelo *pater familias*, o papel das mulheres ficava bastante limitado. As mulheres participavam dos atos religiosos da casa, mas praticamente não tinham autoridade nem autonomia religiosa. Apesar das restrições, elas assumem papéis rituais religiosos importantes no âmbito da casa. A casa representava o espaço onde as mulheres tinham mais possibilidades de vida religiosa própria. Rituais ligados ao parto, ao nascimento e à morte eram assumidos por mulheres. Esses rituais estavam sob sua responsabilidade, embora em grande parte ainda permanecessem como rituais controlados pelos homens da família.

A casa não tem apenas um importante papel religioso e jurídico no mundo antigo, mas também um papel político importante: não somente representa a base mas também o modelo da vida social, econômica e política. Ela era concebida como unidade política e econômica fundamental da sociedade[2]. Para Aristóteles o governo da casa é o ponto de partida para se compreender a organização do Estado. O Estado é uma associação de chefes de casas e unidades familiares. A ordem privada da casa estava vinculada à ordem pública da política, baseada no domínio do pai. Ela deveria preservar a vida privada e a ordem adequada aos padrões patriarcais, para garantir o "bem-estar" comum e para a organização política. A casa é semelhante à cidade e em ambas deve haver os que dominam e as que são dominadas[3]. Casa, política e economia

1. O termo *Casa* aqui é usado como tradução de *oikos*, que é expressão para designar o espaço físico da moradia e a sua estrutura, como unidade econômica e política, bem como os seus membros.
2. A economia – *oikonomia* – originalmente é o governo/administração da casa.
3. Veja ARISTÓTELES, *A Política* I e III (1280b, 30). Essa concepção de *casa* perpassa o pensamento filosófico e político do mundo greco-romano.

estão estreitamente interligadas. Sendo o *oikos* o modelo para as questões políticas, também os deveres domésticos servem de paradigma para as responsabilidades públicas e civis.

1.2. A igreja na casa

A casa foi o local do nascimento da igreja cristã. A estrutura local de uma casa era fundamental para consolidar um grupo-núcleo de fé num determinado lugar e para o desenvolvimento do movimento cristão. A casa representava o lugar social e religioso da experiência comunitária. Entretanto, a casa patriarcal não serviu, *a priori,* como modelo para a organização das primeiras comunidades cristãs. Outras formas de organização do contexto serviram de parâmetro para as primeiras comunidades cristãs, como, por exemplo, as diversas *associações livres* e a organização das *sinagogas* da diáspora, as quais tinham um forte vínculo com a casa. O modelo de *igrejas na casa*, mesmo tendo recebido influências de outras formas de organização do seu tempo, é inovador. A casa, para as primeiras comunidades cristãs, não representa apenas o espaço físico para assembléia, mas o lugar de transformações de relações interpessoais e sociais.

A conversão de um *pater familias*, levando toda a família para a nova crença, podia marcar o início de uma igreja doméstica. A igreja doméstica, no entanto, também se constitui através das pessoas que, individualmente e independentemente do seu grupo familiar, faziam sua opção religiosa. Sendo assim, filhas e filhos, escravas e escravos e mulheres podiam decidir-se pela nova fé sem que o *pater familias* tomasse a mesma decisão. Essa possibilidade representava ameaça à coesão e unidade da família patriarcal.

O movimento cristão, mesmo embasado nas casas e crescendo a partir delas, não dependia exclusivamente da coesão familiar para sua expansão e consolidação. Igreja na casa não é sinônimo de igreja familiar patriarcal. Adotando a linguagem de *irmãs* e *irmãos* como tratamento entre os membros da comunidade, os quais eram pertencentes às mais diversas categorias sociais, as primeiras pessoas cristãs definem o próprio caráter da comunidade, qual seja, o da *irmandade*.

As comunidades domésticas tinham em sua liderança um grupo significativo de mulheres. Elas acolhem, organizam e lideram comunidades em suas casas. Ninfa recebeu uma comunidade em sua casa, em Laodicéia (Cl 4,15). Priscila e Áquila dirigiram e acolheram comunidades em suas casas em Roma, Éfeso e, provavelmente, Corinto (Rm 16,3; 1Cor 16,19; At 18,1-2). Ápia era líder de comunidade juntamente com Filêmon e Arquipo (Fm 2). Maria, mãe de João Marcos, congregou comunidade em sua casa, em Jerusalém (At 12,12). Lídia, que se reunia com outras mulheres na sinagoga, ofereceu sua casa para os missionários cristãos ficarem em segurança. Sua casa provavelmente tornou-se centro de missão cristã em Filipos (At 16,15).

Na maneira de se organizar como comunidades domésticas as primeiras comunidades cristãs se abriam a outras possibilidades de vivência comunitária. Nela as

mulheres não estavam reclusas em suas casas para praticar sua fé no âmbito privado, em rituais relacionados às questões que diretamente lhes dizem respeito. Elas estavam engajadas no movimento cristão missionário no seu aspecto mais público, de diversas formas. Por outro lado, a casa, como espaço privado, é transformada em centro de prática cristã e, portanto, em espaço religioso público. As comunidades cristãs na casa representaram um novo paradigma social e religioso; não os paradigmas de *status*, honra, poder do pai de família, senhorio e subordinação, mas os da inclusão, da igualdade e da solidariedade.

2. Códigos domésticos ou regras de comportamento familiar

As regras de comportamento ou de deveres referentes às relações homem-mulher, pai e mãe-filhos e filhas, senhores-escravos e escravas, ou seja, as relações existentes entre as categorias sociais que constituíam a estrutura do antigo *oikos,* são comumente chamadas de catálogos ou códigos domésticos, códigos familiares, regras de comportamento familiar ou *Haustafeln*.

2.1. Origem dos códigos domésticos

A origem dos códigos domésticos é amplamente discutida. A preocupação é saber se são normas específicas das comunidades cristãs, ou se as comunidades se basearam em outro material ético extracristão, como o da filosofia estóica ou da filosofia judeu-helenista, e as adaptaram ao contexto cristão.

Os códigos domésticos neotestamentários parecem estar vinculados à discussão grega sobre o governo doméstico e a relação entre as diversas categorias sociais da casa, os chamados textos econômicos, da tradição aristotélica. Ao nos aproximarmos de textos da filosofia platonista, aristotélica, estóica e judeu-helenista perceberemos que os tópicos dos deveres da casa, embora de formas diferentes, vão acompanhando o pensamento filosófico do mundo greco-romano. O pensamento aristotélico moldou a filosofia do mundo greco-romano e a compreensão de ética familiar e pública, do exercício do poder no âmbito doméstico e no político mais amplo e assegurou a firme correlação patriarcal entre casa e Estado. A casa é compreendida como uma cidade em miniatura e as relações domésticas devem não apenas estar de acordo, mas também servir de modelo para as relações sociais e políticas mais amplas. Por isso, o modelo aristotélico ajuda a explicar a origem das regras que regulam o comportamento e as relações familiares no Novo Testamento, não somente em sua forma, mas também em seu conteúdo ético. Nos códigos domésticos do Novo Testamento encontramos paralelos do modelo aristotélico, especialmente a afirmação da idéia de dominação do homem, adulto, livre e proprietário sobre crianças, mulheres livres ou escravas, e escravos.

2.2. As exortações dos códigos domésticos de Colossenses e Efésios

O texto de Cl 3,1–4,1, considerado o mais antigo código doméstico cristão, e o de Ef 5,22–6,9 são os dois textos mais completos, pois contêm os três pares de categorias sociais do âmbito do *oikos*: mulheres-homens, crianças e mães/pais, escravas/escravos-senhores[4]. Cada membro do grupo recebe exortações conforme sua posição dentro da hierarquia da casa patriarcal greco-romana. O interesse primeiro é estabelecer ou reafirmar as relações de submissão e obediência de mulheres, crianças e escravos em relação ao *pai de família*.

A submissão das *mulheres* é justificada com o apelo aos costumes vigentes, para aquilo que é socialmente e politicamente *conveniente*. Os *maridos* são exortados a amar as mulheres e a não tratá-las com amargura. Mas esse pedido não altera as relações desiguais, onde as mulheres devem continuar subordinadas aos maridos.

As crianças são exortadas a obedecerem às mães e aos pais. Essa obediência vem fundamentada pelo que socialmente é esperado como *agradável* (Colossenses) e *legal* (justo – Efésios) das filhas e dos filhos. O dever da obediência se refere tanto ao pai como à mãe, mas somente do pai é solicitado não irritar as crianças. Provavelmente porque, como *pater familias*, o pai exercitava mais a repressão e a educação autoritária.

Os escravos e as escravas são exortados à obediência. Todo trabalho dedicado ao senhor deve ser feito como a Cristo (Senhor). O senhor terreno vem ocupar o lugar do Senhor divino e o serviço das escravas e dos escravos é considerado um serviço a Cristo. Qualquer resistência poderia ser interpretada como sendo uma atitude contra Deus e não contra os seus senhores patriarcais.

Os senhores são exortados a tratar os escravos com justiça e eqüidade. Justiça e eqüidade nas fontes helenistas referem-se ao que é convencionalmente justo e lícito. *Eqüidade* está ligada à *proporcionalidade*: dar a cada pessoa a parte que lhe cabe conforme sua categoria social[5]. Tanto em Colossenses como em Efésios, não está implícito qualquer aspecto de igualdade e de justiça social para as escravas e escravos.

O interesse central da parênese de Cl 3,18–4,1 é o relacionamento dos escravos e das escravas com os seus senhores. O contexto social de Colossenses pode estar marcado por uma inquietude social de escravos e escravas. Não se justificaria a dedicação de uma parte mais extensa desse código doméstico para exortar escravos, se estes estivessem quietos, submissos e obedientes. A preocupação e a insistência na obediência podem indicar que os escravos, em nome da nova igualdade em Cristo, não estavam aceitando tão passivamente a subordinação a seus senhores. A exortação insiste na *obediência em Cristo* e não na *igualdade em Cristo*.

4. 1Pd 2,13–3,7 também é um dos códigos domésticos do Novo Testamento. Tópicos da instrução dos códigos domésticos são encontrados em Tt 2,2-10; 3,1s e 1Tm 2,8-12 e em alguns escritos pós-apostólicos: Didaqué 4.9-11; 1 Clemente 1.3; 21.6-8; Barnabé 19.5-7; Inácio a Policarpo 4.3–6.2.

5. "Eis aí, pois, o que é justo: o proporcional; e o injusto é o que viola a proporção". ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, V, 1131a, 15.

O código familiar de Ef 5,21–6,1 tem maior interesse na relação mulher-marido. Uma justificativa teológica é apresentada para a submissão da mulher. A subordinação das mulheres aos maridos é equiparada à submissão da comunidade a Cristo. A mulher é paradigma para a comunidade, ela é a imagem da igreja submissa a Cristo. O homem é paradigma de Cristo – ele é a imagem de Cristo para a mulher. Cristo tem a primazia sobre a igreja, o homem tem a primazia sobre a mulher. Há, portanto, uma sacralização da subordinação das mulheres aos homens, pois o homem passa a ser a imagem de Cristo para as mulheres. Nesse modelo, o homem, entendido como *cabeça*, vai ter as prerrogativas na comunidade e deve assumir as funções de liderança e direção da comunidade. A família patriarcal passa a ser modelo não somente para as relações familiares, mas também para a organização comunitária. E a delimitação do papel de mulheres e escravos na família cristã implicava na delimitação do seu papel e de suas funções na sociedade e na comunidade cristã.

Os códigos domésticos representam a retomada ou reafirmação das relações patriarcais da casa; são tanto espelho como instrumento do processo de patriarcalização da igreja cristã. A necessidade de exortações à submissão e à obediência evidencia que as comunidades estavam exercitando outros poderes e ensaiando novas relações diferenciadas dos padrões da sociedade patriarcal. Como os textos são de uma época posterior, indicam que houve um processo de retomada de modelos e regras familiares patriarcais e que as comunidades ensaiavam relações diferenciadas em relação ao *status quo*.

Termos-chave dos códigos domésticos, como *submeter-se* e *submissão*, aparecem com freqüência nos textos pós-apostólicos, especialmente para expressar a submissão ao bispo e estabelecer a ordem hierárquica entre bispo, diáconos e presbíteros. A autocompreensão da comunidade cristã como comunidade de *irmandade* dá lugar ao modelo de comunidade estruturada e compreendida segundo a ordem social da casa patriarcal. A afirmação da igualdade passa a ser substituída pela afirmação da obediência e da submissão.

2.3. Textos de afirmação da igualdade (Gl 3,26-28; Cl 3,9-11)

Há textos no Novo Testamento que expressam claramente uma afirmação da igualdade (por exemplo, Gl 3,26-28; Cl 3,10-11). Esses textos assumem um caráter paradigmático para compreender a tentativa de exercer relações mais igualitárias nas primeiras comunidades cristãs. Servem também como avaliação crítica de textos que tentam manter ou resgatar regras patriarcais de relações interpessoais e comunitárias.

O texto de Gl 3,26-28 é considerado uma confissão batismal, usada nas comunidades cristãs e citada por Paulo[6]. O texto afirma mudanças sociais para os membros da comunidade a partir do batismo. O batismo é um momento de transição para o novo

6. Veja Luise SCHOTTROFF, *Mulheres no Novo Testamento*, p. 10 e 98, e Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 241.

BIBLIOTECA
Frei Sanvichinho

membro da comunidade. Em Gálatas, o batismo é reforçado como ruptura com o *status quo* e ressocialização do novo membro em uma visão de mundo alternativa. Portanto, o batismo é um rito que inclui conflito e subversão. "Uma comunidade que proclamasse e praticasse a libertação de escravos e mulheres não poderia evitar conflito com a visão de mundo dominante no primeiro século da Era Comum"[7].

Os textos de Gl 3,26-28 e Cl 3,10-11 são paralelos. Os dois textos falam de uma mudança de vida que traz um *revestir-se* para a pessoa que entra na comunidade. Em Gl, através do batismo, os membros estão *revestidos* de Cristo e, por causa disso, não há judeu ou grego, escravo ou liberto, homem ou mulher. Em Colossenses, os novos crentes estão revestidos da *novidade*, e porque Cristo é tudo em todos é que *não há* grego, judeu, circuncisão e incircuncisão, bárbaro e cita. As diferenças sociais nos dois textos são realmente negadas através da expressão *não há*[8].

Em Cl 3,11 (cf. Gl 5,6; 6,15) é afirmado que diferenças e limitações religiosas devem ser superadas: não há circuncisão e incircuncisão. A circuncisão não tinha apenas um caráter religioso, mas dava identidade de povo para os membros masculinos da comunidade judaica. As diferenças sociais entre escravos e livres e as barreiras étnicas e culturais também são negadas. Além de mencionar *grego* e *judeu* o texto fala em *bárbaro* e *cita*[9]. A negação das diferenças sociais ainda não significa a completa superação das mesmas. Negar essas diferenças, no entanto, tem um caráter diferente do que afirmar desigualdades sociais e convertê-las em um corpo ético teologicamente justificado, e que serve como afirmação religiosa da desigualdade social.

Esses textos, que chamo *paradigmáticos*, mostram que nas comunidades e na teologia paulina havia uma preocupação com a afirmação da igualdade e o tema da liberdade não era apenas um conceito teológico. Eles mostram concepções e afirmações que, se não são transformadoras de relações, pelo menos são alternativas em relação ao contexto de escravidão e de relações sociais baseadas na subordinação. Eles nos mostram – mais do que pelas afirmações do próprio Paulo – que por trás das respostas e exortações de Paulo havia uma comunidade preocupada com as relações familiares e comunitárias entre mulher e homem, e escravos. A nova religião questionava e propunha alteração dos padrões sociais estabelecidos e as comunidades se perguntavam como deveriam viver na nova situação.

2.4. Relações recriadas: conflitos

A experiência das primeiras comunidades cristãs como comunidades na casa possibilitou uma abertura para a participação de mulheres, crianças, pessoas escravas

7. Jonathan A. DRAPER, *Oppressive and subversive moral instruction in the New Testament*, p. 43.
8. "Usado com o advérbio de negação significa *não há* e é uma declaração de fato, não indica mera possibilidade" (Fritz RIENECKER & Cleon ROGERS, *Chave lingüística do Novo Testamento grego*, p. 377).
9. Margaret Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, p. 158, observa que o povo cita era conhecido como um povo bárbaro. Os termos *bárbaro* e *cita* não estão justapostos, eles representam grupos estigmatizados.

e de outras etnias na comunidade de forma mais igualitária. As comunidades também desenvolveram uma teologia de *afirmação da igualdade* entre as pessoas que se convertiam na nova religião. Por outro lado, surgiram regras para regular o comportamento dos membros da casa cristã. Essas regras estavam embasadas no *dever da submissão* para os membros socialmente desiguais: mulheres, crianças e pessoas escravas. As comunidades domésticas se encontravam em conflito entre as antigas regras da casa e a *nova vida* em Cristo, entre a *afirmação da igualdade* e o *dever da submissão* novamente proposto.

Os códigos domésticos mostram também a tendência de patriarcalização da igreja, ou seja, a de assumir ou permitir que os valores da ética patriarcal dominante determinassem a vida e a organização das comunidades. O processo de patriarcalização representa uma tendência de comunidades cristãs ou de grupos de pessoas de comunidades, de assumir, em determinado momento da igreja cristã primitiva, a estrutura patriarcal do seu contexto como modelo ideal de organização e de ética familiar e comunitária. Podemos até perguntar se essa patriarcalização se deu como um processo inevitável ou como necessidade de sobrevivência histórica das primeiras comunidades cristãs. Seja como for, ela serviu como uma forma eficiente de "controlar" os processos de libertação para os quais as pessoas se sentiam chamadas a partir do Evangelho.

No processo de patriarcalização das primeiras comunidades cristãs os códigos domésticos são tanto espelho como instrumento desse processo. Nesse processo não está excluída a possibilidade de coexistirem comunidades que ensaiavam relações mais igualitárias e outras mais restritivas a determinados grupos de pessoas, como às mulheres, às pessoas escravas ou às de outras etnias. Contradições e condicionamentos socioculturais não estavam totalmente superados nas comunidades que procuravam exercitar relações mais igualitárias. É nossa tarefa, no entanto, resgatar o fato de que as comunidades cristãs faziam experiências igualitárias e desenvolviam um discurso teológico de *afirmação da igualdade e da liberdade*. E que relações eram recriadas.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1991.

BALCH, David L. *Let wives be submissive: The domestic code in 1 Peter*. Michigan: Scholars Press (Society of Biblical Literature), 1981.

BRANICK, Vincent. *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Ed. Paulus, 1994.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. 3ª ed., São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.

CROUCH, James E. *The origin and intention of the Colossian Haustafel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

DRAPER, Jonathan A. "Oppressive and subversive moral instruction in the New Testament". *In*: ACKERMANN, Denise; DRAPER, Jonathan A. & MASHININI, Emma (eds.). *Women hold up half*

the sky: Women in the Church in Southern Africa. Pietermaritzburg: Kendall & Strachan, 1991.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992. 400 p.

MACDONALD, Margaret Y. *Las comunidades paulinas: estudio sócio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994.

MEEKS, Wayne. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

REIMER, Ivoni Richter. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1995.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1995.

STRÖHER, Marga J. *A igreja na casa dela: papel religioso das mulheres no mundo greco-romano e nas primeiras comunidades cristãs*. São Leopoldo: IEPG, 1996.

Marga Janete Ströher
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia
Caixa Postal 14
93001-970 São Leopoldo, RS