

TRANSFORMAÇÕES NA IDENTIDADE RELIGIOSA FEMININA NO PÓS VATICANO II

Edson Armando Silva*

Este texto pretende apresentar algumas reflexões iniciais sobre os tensionamentos do elemento feminino na auto-compreensão da igreja católica sob o impacto do Concílio Vaticano II. Essas reflexões fazem parte de um projeto mais amplo, que pretende entender as condições da emergência da teologia feminista a partir da década de 1980. O interesse que move a pesquisa se coloca nos processos cotidianos que permitem a “construção da realidade”, no sentido que Peter Berger deu à essa expressão, e não está restrito apenas a uma história interna da teologia. Nessa realidade social, os papéis de gênero e mesmo as estrutura de sentimentos são construídos através da linguagem. A possibilidade de enunciação de uma alternativa à visão de mundo secularmente consolidada em uma instituição como a Igreja Católica revela o duplo vínculo das transformações culturais que ocorrem no âmbito da instituição e da sociedade na qual ela está inserida.

Início esta reflexão com uma consulta enviada à Revista Eclesiástica Brasileira no ano de 1952¹. O consulente inicia sua questão afirmando que “é proibido, até *sub gravi*, a uma Religiosa (mulher) aproximar-se do altar da S. Missa” e segue formulando as questões que o preocupam sobre os procedimentos rituais e a possibilidade de participação da mulher nesses rituais. Pergunta se ela pode tirar o missal, as sacras, etc., do altar e preparar o altar enquanto o sacerdote reza o evangelho e se ela pode “deitar, embora muito de leve, o véu de ombro ao sacerdote, na ocasião da Bênção do SS. Sacramento”. Quem responde é Frei Aleixo, um dos mais respeitados frades da província franciscana da Imaculada Conceição e ele o faz, de acordo com as posições mais modernas da época. Ele tranqüiliza o consulente afirmando que “hoje em dia já não é pecado grave um leigo tocar os objetos acima mencionados”. Depois descreve as “faculdades especiais” que em muitas dioceses se concedem às freiras para “tocar os vasos sagrados, purificatórios e palas e também lavá-los (prima lotio)”. Conclui,

* Departamento de História – UEPG.

1 FREI ALEIXO, O.F.M. Mulier ullo pacto ad altare accedat. In Revista Eclesiástica Brasileira, vol 12, fasc. 3 Setembro 1952.

entretanto que, embora não seja pecado as ações enumeradas pelo consulente, elas não são convenientes:

Posto que não devemos necessariamente taxar de pecado grave as ações enumeradas pelo consulente, não convém contudo, de forma alguma, que a freira as exerça enquanto o padre estiver no altar. O sacerdote pode muito bem retirar-se, por alguns instantes, a fim de que a freira possa preparar o altar para a exposição e colocar o véu de ombro ao alcance do padre, etc. Desta maneira não é necessário que uma mulher se aproxime do altar durante as sagradas funções.

Esta passagem nos soa hoje quase como uma curiosidade. Os dilemas e o pudor que envolvem o papel feminino e a exclusão da mulher de determinados espaços sagrados, neste episódio, revelam tensões de longa duração que são colocados em cheque no mundo moderno. De certa maneira a instituição eclesiástica se tornou herdeira de diversas tradições androcêntricas. Sua estrutura de poder se baseia no sacerdócio, apresentado como um sacramento. O próprio surgimento da igreja é apresentado como mito nupcial: Cristo é o esposo e a igreja sua esposa. Essa é também uma continuação da forma pela qual o mundo veterotestamentário expressava a Aliança: como núpcias entre Deus e Israel, seu povo.

A partir dessa imagem se constitui o papel do sacerdote. Ele representa Cristo na sua relação com a Igreja. A doutrina dos sacramentos apresenta o corpo masculino como a matéria para a realização do sacramento da ordem e é justamente em torno do sacerdócio que se estrutura o poder institucional. Um poder, nesta visão, originado diretamente da relação entre Cristo e sua Igreja. Uma relação, portanto, estruturalmente mediada por relações de gênero.

Não é coincidência, portanto, que no mesmo período o Padre Antônio Feitosa assinasse, também na Revista Eclesiástica Brasileira um artigo sobre a “grandeza do sacerdote”². No artigo o Padre Feitosa apresenta o sacerdote como “Alter Christus” pela “santidade da sua vida e pelo exercício do apostolado”. Para ele o amor e o sofrimento fazem parte da natureza do sacerdócio: “o padre tem que ser um homem crucificado, sob pena de mentir totalmente aos ideais da sua vocação”. Diz ainda de maneira mais enfática: “Que seria do padre que renegasse a sua cruz? Escândalo para os fiéis, ruína de muitas almas, calamidade para si mesmo, punhal atravessado no coração da Igreja”.

Estabelece-se na figura do padre o paradoxo entre sacrifício e poder. Se por um lado a identificação com Cristo passa pelo sofrimento e pela cruz, por outro o sacerdote

2 FEITOSA, Pe Antônio. Grandeza do Sacerdote, In **Revista Eclesiástica Brasileira**, Vol 12, Fasc. 2, junho 1952, pp. 266-273.

recebe de Cristo a sua autoridade. O padre é, segundo Pe. Feitosa “um plenipotenciário de Deus para resolver neste mundo o negócio que mais interessa ao mesmo Deus: a salvação das almas”. Na exaltação da autoridade sacerdotal Pe. Feitosa não mede palavras. Para ele o sacerdote é “Quasi Deus visibilis”, “mais que homem, maior que os reis”, “sòmente em Deus podemos achar termo de comparação para a grandeza do padre”. Chega mesmo a afirmar que:

O mesmo Deus se subordina aos poderes do padre e obedece à sua palavra. Se o padre pronuncia as palavras sacramentais da consagração, Deus se faz presente no altar, na mais pronta obediência. se o padre perdoa os pecados, Deus não os retém; se o padre os retém, Deus não os perdoa.

Embora o texto do Pe. Feitosa não seja um pronunciamento oficial da igreja e nem uma peça doutrinária e, apesar da ênfase na autoridade sacerdotal, ele expressa bem o contexto de uma época na qual a eclesiologia se define numa relação piramidal que tem no seu vértice Deus cujo representante na terra é o papa, seguido pelos bispos (sacerdotes plenos), padres e leigos. Neste contexto a igreja se apresentava como continuação da encarnação do corpo místico de Cristo, “infalível” nas questões de fé e moral.

A origem mítica do sacerdócio não é o único elemento estrutural tensionado pelo elemento feminino na Igreja. Um conjunto de outros elementos também se fazem presentes na definição negativa da sexualidade e do feminino na Igreja criando na sociedade ocidental uma associação entre sexo e pecado.

A expansão do cristianismo no mundo romano a partir do século II e principalmente sua introdução na elite romana introduziu no cristianismo um elemento do estoicismo que é o desprezo pelo prazer. A imagem que o homem romano virtuoso constrói é a do homem livre de paixões, que consegue dominar seus instintos. Esses conceitos penetram na cultura cristã através de Santo Agostinho que vai interpretar o pecado original como sendo um pecado sexual. Ora, o direito romano, por exemplo, interpreta o casamento, não a partir da idéia do amor (moderna), mas a partir de uma associação para o desenvolvimento das virtudes, da procriação e educação da prole. A visão romana de natureza e a associação com o comportamento dos animais (que copulam apenas no cio) leva a interpretação de um comportamento virtuoso juntamente o comportamento de despreza o sexo por prazer.

Esse modelo vai influenciar a visão de santidade vigente no mundo cristão. A hagiografia cristã propaga continuamente modelos de virtude e de castidade e qualquer manifestação de sensualidade devia ser evitada. Outro fator de influência na imagem

negativa da sexualidade no mundo cristão foram os conceitos de pureza ritual prescritos no sacerdócio do antigo testamento. Ao se introduzirem no cristianismo transformaram-se de meras prescrições rituais em culpa moral. No antigo testamento o sacerdote, para participar do culto, deveria se abster de contatos sexuais assim como contato com outras matérias impuras, como sangue, por exemplo. Em função disso, no contexto da igreja pré-conciliar, as demonstrações de sensualidade foram respondidas com a exclusão da comunhão.

A discussão, ocorrida nas páginas da Revista Eclesiástica Brasileira em torno das vestes femininas mostra que não há unanimidade em torno dessa questão. Mais uma vez o Padre Feitosa levanta a voz para defender o direito dos Bispos de proibir os padres de dar a comunhão a mulheres que forem à missa com “mangas que não cobrem os cotovelos”. Mais uma vez Pe. Feitosa³ demonstra fidelidade e entusiasmo por um modelo de igreja centrado na “santidade” santidade e autoridade do sacerdote. Uma igreja “austera”, “virtuosa” e vigilante ante o perigo de “procacidade e desenfreamento da imodéstia nos trajes femininos”.

Apesar de se poder afirmar a predominância dessa visão, é interessante destacar, nas próprias palavras do Pe. Feitosa, as tensões com outros setores da igreja em torno do significado do feminino e da sensualidade. Diversos padres não concordam em negar a comunhão a senhoras e senhoritas que se trajassem de maneira “menos conveniente”. Os padres, que Pe. Feitosa critica, afirmam, segundo ele, que o modo de trajar não é pecado mortal, e que somente quem está nessa condição deve ser afastado da sagrada mesa. Mais do que isso, alegam que, nessas condições não têm obrigação canônica de obedecer ao Ordinário uma vez que nenhuma “*necessitas Ecclesiae*” exige que se negue a comunhão a esta ou aquela senhora.

Mas o Padre Feitosa rebate esses argumentos recorrendo à autoridade de diversos canonistas reafirmando o direito dos Bispos o direito de reprimir o uso de determinados trajes. Mais do que isso, diante da diferença das normas em diferentes dioceses Pe Feitosa afirma que:

As normas de outro Ordinário que eu admito teoricamente, podem ser mais benignas ou mais rigorosas do que as do meu Ordinário. Se são mais benignas, não as posso adotar na prática, porque assim não obedeco fielmente e integralmente à ordem do meu legítimo Superior. Não assim no caso em que as diretrizes dispositivas do Ordinário estranho são mais rigorosas do que as do meu Ordinário. Posso na prática seguir as daquele, porque então

3 FEITOSA, Pe Antônio. Vestes Femininas e Poderes do Ordinário, In **Revista Eclesiástica Brasileira**, Vol 15, Fasc. 1, março 1955, pp. 150-154.

cumpro integralmente as ordens do meu Superior, e ainda faço mais alguma coisa, *ad abundantiam*.

Essa polêmica revela também que a igreja é uma instituição permeável às transformações que ocorriam na sociedade, mas que luta pela manutenção de sua identidade institucional entendida de maneira diversa pelos diferentes setores que a compõe. Embora a sexualização do pecado seja uma tendência de longa duração e, especialmente a partir do Concílio de Trento, se assiste a um processo de recrudescimento da identidade institucional centralizada na sacralização do sacerdócio, outros movimentos enfatizam a necessidade da participação do leigo e da abertura à sociedade ambiente.

Desde a segunda metade do século XIX setores do catolicismo se voltam para as questões sociais como uma maneira de responder aos desafios colocados pelo liberalismo e pelo socialismo que na época eram compreendidos como concepções de mundo que disputavam, com a igreja, a hegemonia cultural na sociedade moderna. A experiência desses movimentos resultam na publicação da *Rerum novarum*. Embora o conceito de hierarquia ainda estivesse muito presente, a organização do mundo do trabalho a partir de sindicatos católicos e de um patronato responsável impõe um papel muito mais ativo aos leigos.

Embora a partir de 1903, Pio X tenha desautorizado o catolicismo social e revigorado as condenações do Vaticano à sociedade moderna, essa tendência permanece latente na estrutura eclesiástica em organizações como a Sociedade São Vicente de Paula e retoma parte de sua influência na Ação Católica. Presente no Brasil desde 1935 a Ação Católica contou com o apoio decisivo de Dom Leme e contribuiu para a construção de uma atuação crítica do laicato na Igreja. Já é bastante conhecido o papel e o apoio da Ação Católica na posterior organização da CNBB.

Embora já exista uma ampla discussão sobre o tema da Ação Católica e seus setores juvenis como a JUC e a JOC, para permanecer dentro dos objetivos deste trabalho, pretende-se apenas ressaltar a existência de setores da Igreja com preocupações mais amplas do que a reafirmação da autoridade sacerdotal. A redefinição do papel da igreja diante das transformações do mundo inquietava amplos setores eclesiásticos e leigos. Esses anseios irão encontrar um canal de expressão no Concílio Vaticano II. Diante da sociedade pluralista, que se constitui na segunda metade do século XX, a capacidade normativa da igreja vai perdendo gradativamente a plausibilidade. Nem todas as demandas dessa nova sociedade são imediatamente

atendidas. As tendências modernizantes e conservadoras se debatem durante o Concílio e depois dele. O próprio João XXIII, expressão dos setores que pretendem uma maior abertura da Igreja ao mundo moderno, recua na possibilidade de mitigar a legislação sobre o celibato eclesiástico na fase preparatória do Concílio⁴.

O Concílio Vaticano II, mesmo sem tocar nos pontos mais sensíveis dessa polêmica, significou uma ruptura com o modelo de autoridade anterior. Ao retomar o diálogo com a sociedade e cultura modernas a igreja constrói uma nova autocompreensão e uma nova eclesiologia. Isso tem consequências na liturgia, no ecumenismo, no diálogo inter-religioso, na ação missionária, nos papéis do bispo, do presbítero, dos religiosos e dos leigos. Além disso, significou uma nova postura em relação à sociedade ambiente, em relação à família, economia, cultura, política, etc. O Concílio supera, portanto, uma eclesiologia piramidal baseada na autoridade sacerdotal para propor o conceito eclesial de “Povo de Deus”.

Essas mudanças na auto-compreensão da igreja tem sua contrapartida na estrutura de sentimentos dos agentes eclesiásticos. A perda de plausibilidade do modelo eclesiástico da Igreja como “sociedade perfeita” coloca em cheque o sentido da vida dos agentes que construíram a instituição. Os obituários de frades da Província Franciscana da Imaculada Conceição permitem antever algumas dessas dificuldades. Toda uma geração de frades teve imensas dificuldades em entender e assumir uma postura mais flexível de diálogo com a sociedade moderna e plural. Dom Frei Henrique Müller, relata as dificuldades de Frei Hermenegildo Goralski, enfrentadas no período pós conciliar na paróquia de Canoinhas:

Em Canoinhas, em começos de 1965, ainda não se fazia missa voltada para o povo. A reza da missa em vernáculo era novidade. Em vernáculo e virado para o povo nunca se fizera. Foi aí que tive minhas grandes brigas, intensos conflitos com o Frei Hermenegildo. Para ele me tornara “persona non grata”. Radicalizaram-se as posições. Eu executo a renovação litúrgica. Frei Hermenegildo é contra. Os outros confrades cada um era dono de seu nariz e de suas capelas. Assim como era o sistema paroquial de então. Nada de especial debaixo do sol. Apenas o Müller e o Goralski se engolfam numa luta inglória ou contra ou a favor do Vaticano II. Eu brigava sem ressentimento. Era a minha vantagem. Frei Hermenegildo sofreu até ao encontro com o Pai. Ele que me perdoe...⁵

Frei Hermenegildo é descrito por seu biógrafo como um sacerdote impecável: “O - *Tu es sacerdos in aeternum* - o fascinava e o comprometia”. Dom Frei Henrique

4 MARGERIE, Pe Bertrand. Luzes Antigas e Novas sobre o Celibato, In Revista Eclesiástica Brasileira, vol 22, set 1962, p.616-637.

5 VIDA Franciscana, São Paulo, ano LVII [LIV], p. 145-150, ago. 1980.

Müller continua:

O “tremendum” do sacerdócio não admitia erro. Seu zelo e pontualidade em celebrar a missa e atender confissões eram a toda prova. Preparava-se para a missa e rezava a ação de graças. Não faria mal se nós sacerdotes pós-conciliares tomássemos e aprendêssemos a lição. Na missa não omitia nada. No confessionário era pontualíssimo. Lutava por arrancar o homem do pecado.⁶

Não é necessário dizer que o texto foi escrito muitos anos depois do embate, num momento que a posição dos “sacerdotes pós-conciliares” já estava solidamente estabelecida. O elemento a destacar é o sofrimento provocado pela dissociação entre as convicções religiosas profundamente interiorizadas e os novos consensos que emergem vitoriosos na Ordem, no período posterior ao Vaticano II, de maneira que a estrutura de sentimentos perde sua consonância com a realidade exterior. Estas questões, que estão relacionadas a uma mudança geral na Igreja Católica, também atingem profundamente a vida religiosa franciscana, construída sobre um determinado modelo de catolicidade.

Essa dificuldade de adaptação aparece, também, no obituário de Frei Isidoro Back, nascido em Angelina, Santa Catarina, em 1906:

A maior abertura de nossas casas a pessoas de fora e ao elemento feminino, a flexibilidade dos horários, a diminuição da oração e meditação, o quase desaparecimento do silêncio dentro dos conventos, as inovações litúrgicas, a mudança bastante radical de certas estruturas tradicionais, a nova orientação na educação dos seminaristas e na disciplina dos seminários e outras tantas coisas. Isso tudo deixou o pobre confrade perplexo e com sérios conflitos de consciência. Será que aquilo que aprendera no noviciado e por tantos anos observara à risca caía agora tudo por terra?⁷

Neste caso, não se trata de disputa por procedimentos pastorais, nem tampouco pela hegemonia de determinada corrente teológica. Trata-se também e principalmente de “sentido de vida”. A identidade franciscana construída sob a égide da obediência e de uma rígida hierarquização cujo, vértice remetia a Deus, flexibilizava-se no diálogo com a sociedade moderna, admitindo as conquistas da ciência, em especial da psicologia, e a ascensão da participação dos leigos numa organização mais próxima, embora não coincidente, do moderno sentido de democracia. As posições “rigoristas” do passado são tratadas com uma ironia sutil que evidencia práticas anacrônicas. No novo “modelo de santidade” valoriza-se mais o diálogo e a tolerância do que o rigor ortodoxo.

Um outro exemplo completa o quadro composto pelos casos analisados acima. Frei Tomás Borgmeier tem um perfil diferente dos outros dois casos analisados acima.

6 *Ibidem.*

7 VIDA Franciscana. São Paulo, ano LX [LVII], p. 300-304, ago. 1983.

Trata-se de um cientista de renome internacional na área de entomologia, com cerca de 240 publicações que ocupam mais de 5000 páginas impressas, professor de exegese bíblica, diretor da editora Vozes e idealizador, fundador e redator assíduo da *Revista Eclesiástica Brasileira*, a mais importante revista destinada ao clero no Brasil. Trata-se portanto de um dos frades intelectualmente melhor preparados da Ordem. Frei Walter Kempf, ao descrever a fundação da *Revista Eclesiástica Brasileira* comenta que ele

Tinha perfeita consciência do alcance da sua nova missão que assumiu plenamente e exerceu com idéias claras e projetos bem formulados. Antes de mais nada, soube estreitar os laços com a hierarquia da Igreja: Dom Sebastião Leme, Dom Jaime de Barros Câmara e Dom Agnello Rossi foram seus grandes amigos. Também mantinha bons contatos com a Nunciatura. Sua fidelidade á autoridade eclesiástica, isenta de qualquer vestígio de bajulação ou subserviência, decorria espontaneamente do conceito de ordem que aprendera com os escolásticos.⁸

Sua atividade de cientista consagrado, considerando os relatos e depoimentos a que se tem acesso, conviveu em perfeita harmonia com sua identidade religiosa. Seu biógrafo afirma que ele “um dia confessou a seu amigo Hugo Souza Lopes que desde os doze anos de idade não teve problema de fé, em cuja posse tranqüila passou toda a sua vida”⁹. Mesmo preparado para compreender a linguagem teológica do Concílio Vaticano II e o significado pastoral da nova postura da Igreja diante do mundo moderno, ao qual, como cientista, ele também estava profundamente ligado, sofreu com as mudanças de orientação.

Não conseguiu conformar-se com a abertura que se operou na Igreja não só pelo Concílio Vaticano II mas também pelo confronto com os sinais dos tempos. Chegou a riscar de lápis vermelho os artigos e as passagens que mais o alarmavam na REB, na “Vozes” e no “Grande Sinal”. Sofria visivelmente porque as coisas já não seguiam pelo caminho que ele mesmo, no seu tempo de Diretor e Redator, tinha estabelecido. Sentia sobretudo a aparente diminuição da autoridade do Papa a quem era muito devotado, a diluição dos contornos marcados nas enunciações doutrinárias em vivo contraste com seu mundo constituído por definições e categorias precisas. Certa vez até me quis convencer de que estava obrigado em consciência a destituir o corpo redacional da Vozes e entregar a redação a ele para salvar a ortodoxia. Acho que esta angústia merece um pouco mais do que o simples sorriso compadecido e entendedor que a classifica tranqüilamente como “coisas dos velhos”. Pois é interessante que o fenômeno ocorre em frequência mais elevada precisamente naqueles “velhos” que durante a sua vida se deram ao trabalho de conquistar convicções pessoais e construir o seu cosmo.¹⁰

É nesse novo ambiente eclesiástico que se torna possível a emergência de um discurso teológico que contemple a pluralidade de papéis presentes no mundo moderno.

8 VIDA Franciscana. São Paulo, ano LIII [L], p. 77-96, out. 1976.

9 *Ibidem.*

10 *Ibidem.*

Muitas dessas expressões não podem ser qualificadas de posições da igreja, na medida que não se tornaram hegemônicas nas orientações do magistério, entretanto o fato de determinados temas serem tratados em linguagem teológica revela o grau de permeabilidade da Igreja às demandas da sociedade.

Para ilustrar essa afirmação, pode-se apresentar aqui, rapidamente alguns dos artigos publicados a partir da década de 1970 na *Revista Eclesiástica Brasileira*, e que expressam uma perspectiva pluralista na Igreja. Em 1971 o Prof. Dr. Johanner Gründel, professor de Teologia Moral na Universidade Ludwig Maximilian esteve no Brasil fazendo conferências acerca da moral sexual e matrimonial e envia um artigo para a *Revista Eclesiástica* que é traduzido pelo Frei Edmundo Binder. Depois de criticar as “influências não cristãs” sobre a moral sexual a partir dos conceitos jurídicos romanos, da influência filosófica do estoicismo com sua apreciação negativa do prazer e a influência dos conceitos vetero-testamentários de pureza, ele afirma o caráter positivo e transcendental da sexualidade. Afirma ainda que:

Hoje o matrimônio já não é garantido pelo meio-ambiente, mas única e exclusivamente por um amor pessoal capaz. Por isso é essencial que se comprove tal amor no caminho para o matrimônio. Dentro do matrimônio existe o dever moras das duas partes de crescer nesse seu amor, que também deve estar disposto a levar em conta as fraquezas do parceiro. O ato matrimonial (a relação sexual) tem de servir a esta manifestação e fortalecimento do amor. Os parceiros matrimoniais continuarão procedendo a êsse ato de amor, mesmo que já não possam mas responsabilizar-se por nova descendência e – sempre que necessário – (e de acôrdo com a sua consciência) tomarão as correspondentes medidas anticoncepcionais...¹¹

Na visão se Gründel a relação sexual é uma atividade plenamente humana e, ao contrário dos animais, não está ligada primordialmente à procriação. Ele situa o sacramento do matrimônio no desejo de entrega mútua e na disposição para o compromisso. Admite, portanto, a possibilidade do início do matrimônio sacramental antes do casamento oficial.

Outra tese interessante é levantada pelo Pe. Teodoro Rohmem que defende a possibilidade das prostitutas serem admitidas aos sacramentos. Começa afirmando que “as mulheres que vivem da prostituição são, em geral, muito religiosas, muito católicas”¹². Depois condena sua exclusão dos sacramentos daquelas que ele considera estar entre os setores mais oprimidos da sociedade:

11 GRÜNDEL, Johannes. A moral sexual e matrimonial no correr dos tempos. In **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol 31, set 1971, p 588.

12 ROHMEM, Pe. Teodoro. As prostitutas podem receber os sacramentos?. In **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol 45, mar 1985, p. 108.

A Igreja de hoje redescobriu com mais clareza algumas atitudes de Jesus Cristo. Por isso, a exemplo dele, ela se coloca decididamente ao lado dos oprimidos, dos pobres, dos desprezados, dos marginalizados. Sem dúvida as mulheres do baixo meretrício são as mais oprimidas, mais pobres, mais desprezadas e mais marginalizadas de todas. Suponhamos por um instante que negar os sacramentos a essas mulheres seja uma injustiça. Esta injustiça teria gravidade especial em três sentidos:

- 1) Porque cai em cima de pessoas que sem isto já são as mais injustiçadas;
- 2) porque neste caso a Igreja, que se declara libertadora, seria na realidade opressora;
- 3) porque a opressão/marginalização moral ou religiosa é a pior que existe, a que fere mais profundamente.¹³

O temas e abordagens feitas na Revista Eclesiástica Brasileira se modificam profundamente no período pós conciliar. O conceito eclesiológico de “Povo de Deus” permite uma abertura à sociedade pluralista moderna e provoca dentro da igreja um movimento pendular: ao mesmo tempo que provoca uma desacralização da figura do sacerdote, permite uma valorização das realidades seculares e uma reconfiguração do elemento feminino na Igreja de forma mais plausível com o consenso dominante na sociedade moderna. É nesse ambiente que a expressão teológica do feminismo ganha espaço a partir da década de 1980.

13 *Ibidem*