

# Cadernos Teologia Pública

## O lugar da mulher nos escritos de Paulo

Eduardo de la Serna

ISSN 1807-0590

ano XI • número 82 • 2014

INSTITUTO  
HUMANITAS  
UNISINOS



JESUÍTAS

UNISINOS  
Somos Infinitas posibilidades

# O lugar da mulher nos escritos de Paulo

Eduardo de la Serna

## Resumo

Tomando como referência a unidade “escatológica” que se dá “em Cristo” e superando as divisões existentes na humanidade entre os pares *judeus e gregos, escravos e livres, homens e mulheres*, citados em Gl 3,28, este estudo se debruça sobre a questão doutrinal do lugar da mulher nos escritos paulinos. Mediante uma análise minuciosa destas dicotomias em relação a outros textos bíblicos é demonstrado que a unidade escatológica se dá pela incorporação de todos ao povo de Deus, do qual pagãos, escravos e mulheres participam plenamente e em igualdade de direitos que judeus, livres e varões, numa relação fraternal. A categoria “irmão/irmã” é a categoria que – no caso também da mulher – a situa como “par” do homem. O Batismo torna-os irmãos, e a partir dele não há motivos para divisão.

**Palavras-chave:** mulher, Paulo, batismo, fraternidade.

## Abstract

This study focuses in a doctrinal question of the place of women in the Pauline writings, making reference to the “eschatological unit” that is given “in Christ” and trying to overcome the divisions between diferentes kinds of pairs: Jews and Greeks, slaves and freemen, male and female, as cited in Gal 3,28. Through an analysis of these dichotomies, with other biblical texts, is demonstrated that the “eschatological unity” realizes itself by the incorporation of the whole in the people of God, in which pagans, slaves and women fully participate on equal rights as Jews and freemen: a fraternal relationship. The category “brother / sister” is an essential category that - also in the case of women – situate them as “pair” of men. Baptism makes them brothers, and from it there is no reason for divisions.

**Keywords:** woman, Paul, baptism, brotherhood.

# **O lugar da mulher nos escritos de Paulo**

Eduardo de la Serna

Instituto Superior de Estudios Teológicos de Buenos Aires

## 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 XI – Nº 82 – 2014

ISSN 1807-0590

*Responsáveis técnicos*

Cleusa Maria Andreatta

Caio Fernando Flores Coelho

*Tradução*

André Langer

*Revisão*

Carla Bigliardi

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

MS Ana Maria Casarotti – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

*Conselho científico*

Prof. Dra. Ana Maria Formoso – Unilasalle – Doutora em Educação

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. 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.: 51.3590 8223 – Fax: 51.3590 8467

**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.



## O lugar da mulher nos escritos de Paulo<sup>1</sup>

Eduardo de la Serna

Instituto Superior de Estudos Teológicos de Buenos Aires

Tratar de dar uma resposta à compreensão do “lugar da mulher” nos escritos paulinos é um tema sempre atual e dificilmente “definitivo”. Difícil, porque – especialmente hoje – muitas coisas estão em jogo ou se veem afetadas, afetiva, cultural e até ideologicamente. Por exemplo, em alguns setores feministas[1], sobretudo entre os setores mais militantes, há tentativas que vão desde mostrar Paulo como “feminista” até apontá-lo como “misógino”[2]. Por outro lado, em muitos setores da Igreja Católica Romana, há uma tentativa de canonizar aspectos ou dados, muitos dos quais são evidentemente culturais. Pretende-se me-

nosprezar a mulher argumentando que “a Bíblia diz”... Tomemos um exemplo ilustrativo a respeito desta última posição: quando as Congregações Romanas consultaram os seus peritos sobre a conveniência ou não de proclamar Teresa de Lisieux Doutora da Igreja, um “teólogo” afirmou que não deveria sê-lo, uma vez que “a mulher não pode ensinar na Igreja”, citando 1 Cor 14,34-35.

Também é verdade que, em nome do que se chamou genericamente de “cultura do seu tempo”, muitas coisas e palavras se passaram por alto e com frequência foram utilizadas para justificar ou “desculpar” posições. Pretendemos, então, neste trabalho, ver que lugar Paulo[3] dá às mulheres em suas comunidades. Ou, para ser mais exato, como Paulo pensa que deve ser a mulher e seu ministério ou lugar na Igreja.

---

1 Artigo publicado em “El lugar de la mujer en los escritos de Pablo”, em *‘Donde está el Espíritu, está la libertad’*. Homenaje a Luis H. Rivas con motivo de sus 70 años” (E. de la Serna - J. L. D’Amico, coords.) (Buenos Aires 2003) pp. 379-407.

## Mulheres em papéis ativos

Uma maneira de nos aproximarmos do papel da mulher nas comunidades paulinas é olhar precisamente o ministério que algumas exerciam nas comunidades. Mas isto não basta para chegar à questão “doutrinal” do lugar da mulher. No entanto, ao menos brevemente, devemos nos deter nisso.

Com certeza, o texto mais frutífero para a nossa intenção é Romanos 16. Ali encontramos três casos muito importantes.

*Febe* (v. 1), a irmã, que é “*diákonos* da Igreja de Cenecria”.

*Prisca e Áquila* (v. 3), que são colaboradores de Paulo e em cuja casa se reúne uma comunidade. É interessante notar que aqui Prisc(il)a aparece em primeiro lugar[4] (em 1 Cor 16,9 também temos uma “Igreja que se reúne em sua casa”, mas aqui é Áquila quem aparece em primeiro lugar).

*Júnia* (v. 7) é apresentada ao lado de Andrônico como “parentes e companheiros de prisão” e, sobretudo, como “apóstolos exímios”[5].

Devemos notar, assim mesmo, que o termo *kopiaō* (trabalho árduo, esforço), que em Paulo se refere à evangelização (cf. 1 Cor 4,8,12; 15,10; 16,16; Gl 4,11; Fl 2,16; cf. 1 Ts 5,12-13a) encontra-se três vezes em Rm

16, e as três referidas mulheres, como assinalou, justamente, Dunn[6].

Como dado, é interessante ter em conta que uma diaconisa, uma animadora e presidente de comunidade e uma apóstola são apresentadas sem que nada faça parecer que Paulo esteja apresentando uma “novidade” ou algo “estranho”.

Porém, em todo o caso, nos encontramos com “situações”. Mas como se chega a elas? Como Paulo entende que as coisas devem ser? Como o Apóstolo avalia ou justifica isto?

### “Te dou graças, Senhor...”

O texto de Gl 3,28 é, sem dúvida, um texto fundamental. Ali, em um parágrafo batismal, Paulo assinala que uma série de divisões que existe na humanidade já não existe mais “em Cristo” e as menciona: *judeus e gregos, escravos e livres, homens ou mulheres*. Nunca é demais lembrar que o texto recorda a típica ação de graças judaica: “por ter nascido judeu e não pagão, livre e não escravo, homem e não mulher”[7]. Esta oração não deve ser mal interpretada: o judeu, livre e homem, goza de plenas possibilidades para chegar a Deus. Os pagãos e as mulheres não têm acesso ao Templo. Os escravos,

por não conhecerem a lei, são “malditos” (cf. Jo 7,49). O que o judeu festeja, então, é sua maior possibilidade de união com o Sagrado. Os demais são, exatamente, incapazes de se relacionar plenamente com Deus devido às dificuldades que um ou outro dos diversos motivos apresenta (incapacidade de entrar no Templo, ou incapacidade de conhecer ou praticar a lei). O interessante em Gl é que o batismo derrubou estas barreiras, e “já não há” estas divisões.

Notemos brevemente o parágrafo e o modo como este texto – possivelmente pré-paulino – está estruturado:

- v. 26 Pois todos... em Cristo Jesus
  - v. 28a não há ... nem
  - v. 28b não há ... nem
- v. 28d Pois todos ... em Cristo Jesus

No v. 26 se acrescenta “pela fé” (*dia tês pisteôs*), que parece um acréscimo paulino. O ponto de partida é o batismo “em Cristo” (*eis Jriston*) que reveste[8] “de Cristo” (*Jriston*), e por isso, já “não há” divisões que marcam na humanidade uma certa superioridade religiosa de uns sobre os outros, e faz isto com o esquema “não há... nem...”.

No entanto, no terceiro par de opostos, homem e mulher, não recorre ao “nem” (*oude*), mas ao “e” (*kai*)

o que marca uma diferença com o anterior. É possível, como veremos, que o Apóstolo tenha acrescentado este terceiro grupo.

Mas detenhamo-nos nisto, já que acreditamos que o critério pelo qual Paulo sustenta que as duas primeiras divisões já não existem mais (“não há”), também deve ser aplicado à terceira, isto é, entre “machos” e “fêmeas”. A pergunta fundamental será, então, a seguinte: *como se derrubam as barreiras entre estes grupos? O que é que faz com que já não existam mais?*

O que propomos aqui é que a *fraternidade*, ser irmãos[9], algo que nasce no batismo, derruba qualquer distinção que implique superioridade ou inferioridade. Mas, vejamos nestes opostos, a resolução que o próprio Paulo propõe em suas cartas como forma de superar a divisão. O que aqui formula também encontramos em suas outras cartas, e nos permite descobrir por que é que “já não há” o que parece evidente que continua havendo[10]. Devemos fazer uma distinção: há diferenças que menosprezam e excluem determinados grupos ou setores, e que – afirma Paulo – “em Cristo” já não existem mais (Gl 3,28), mas essas mesmas diferenças podem enriquecer a comunidade eclesial quando são reconhecidas como “irmãos” e aceitas como membros do corpo (1 Cor 12,13).

### A divisão judeus e pagãos

É do conhecimento de todos “o muro de inimigades” (cf. Ef 2,14) que separa judeus e pagãos. Enquanto os primeiros se chamam entre si de “irmãos”, chamam os estrangeiros de “cachorros” (cf. Fl 3,2; Mc 7,27p). Com os gentios não se deve “nem comer” (cf. 1 Cor 5,11), nem entrar em sua casa (Hb 10,28), e, certamente, não se casar (Esd 10,14.17.18). Com eles se pode agir de maneira radicalmente diferente de como se deve agir com os *irmãos*: pode-se emprestar a eles com usura (Lv 25,36; Dt 23,20), ou tê-los como escravos (Lv 25,44-46)... E precisamente por esta divisão, não se deveria aceitar dinheiro “impuro” deles. O Documento de Damasco convida a “abster-se da riqueza ímpia que contamina, na promessa ou no Voto, e da riqueza do Templo, e de roubar os pobres do seu povo, de fazer das viúvas seus despojos...” (CD 6,15-16).

Não é fácil explicitar a que se referem, ou quais são os limites, nas comunidades primitivas, quando falam de “judeus”, “pagãos”, “ruptura” ou “comunhão”. Muitos “cristãos” e “judeus”, coisa que, certamente, não era evidente nos tempos de Paulo. *Ele se acredita e sabe judeu*. E não acredita que seu “evangelho” o afaste do judaísmo, nem a ele nem seus seguidores, judeus ou gentios. A novidade está – para o Apóstolo – em que um

pagão já não deve recorrer à circuncisão para pertencer a “Israel” e gozar de suas bênçãos e separações. Já não é necessário ser “prosélito”, basta ser batizado; esta é a nova condição de pertença[11]. Assim, o universo dos gentios “tementes a Deus”[12] encontra uma porta aberta para gozar daquilo que estava vedado a eles e, no entanto, desejavam. Estes que foram introduzidos “em Cristo” já são parte do “Israel de Deus” (Gl 6,16), foram *enxertados* na oliveira (Rm 11,17).

O problema com os grupos “judaizantes” é que não reconhecem como membros do seu próprio povo os “incircuncisos”. Para Paulo, o espírito recebido no batismo substitui a *velha aliança* (2 Cor 3,6) e nos transforma em “verdadeiros circuncisos” (Fl 3, 3). Poderíamos dizer que Paulo propõe um “deslocamento” das condições de pertença e incorporação ao povo de Deus. Insistimos: não como rito. Todo o antigo alcança sua plenitude em Cristo. O Batismo tem sua eficácia porquanto nos submerge em Cristo e nos faz participar dos dons de Deus ao alcançar a reconciliação[13]. O batismo substitui a circuncisão, a “fé que age na caridade”, a lei. Pois bem, esta integração dos pagãos ao povo das bênçãos, Paulo a expressa “sacramentalmente” na coleta para os pobres de Jerusalém.

A coleta que Paulo organiza – seja qual for sua origem e evolução – representa claramente um gesto provocativo de Paulo[14]. Ele poderia ajudar outras

comunidades pobres, como as da Macedônia (cf. 2 Cor 8,2), no entanto, não duvida em aceitar, inclusive despesa, dinheiro para ajudar a comunidade de Jerusalém. Compartilhar o dinheiro em uma atitude de comunhão, *koinonia*, o que significa compartilhar os bens. Os “israelitas” compartilham os bens que eles possuem: “a adoção filial, a glória, as alianças, a legislação, o culto, as promessas, aos quais pertencem os patriarcas, e dos quais descende o Cristo, segundo a carne...” (Rm 9,4-5), e os não judeus compartilham, por sua vez, os bens econômicos para que haja “igualdade” (2 Cor 8,13). Este “poço comum” Paulo o apresenta dizendo que “se os gentios participaram dos bens espirituais, eles devem, por sua vez, servi-los nas coisas temporais” (Rm 15,27; cf. 2 Cor 8,14). Mas Paulo sabe que é possível que a coleta não seja aceita pelos “desobedientes da Judeia” (Rm 15,31).

Já dissemos que não nos interessa, nestas páginas, a origem da coleta[15], mas o sentido eclesiológico que Paulo lhe atribui. Como é do conhecimento de todos, em 2 Cor 8,9, Paulo relaciona a “generosidade” (*jaris*) dos coríntios com a “generosidade” de Cristo. É frequente no Apóstolo que a eclesiologia e a cristologia se entrelacem. Mas esta generosidade não é meramente econômica[16], É comum na convenção social greco-romana que se deve ser agradecido com quem deu, a ponto de Sêneca considerar a ingratidão um crime mais

grave que o homicídio, o roubo, o adultério e o sacrilégio. A coleta “*deve*”[17] ser realizada porque os judeus compartilharam seus bens espirituais. A coleta é importante porque se deve ser agradecido; e do fato de ser agradecido nasce a inter-relação mútua e a amizade. Paulo vê a coleta como um reconhecimento da comum-idade – *koinonia* – entre as comunidades judaicas e pagãs.

“Na Carta aos Romanos, Paulo está muito interessado em que a coleta seja aceita pelos santos (15,31b). A implicação é que a aceitação da coleta por Jerusalém é de crucial importância, e a recusa pode resultar em uma fratura entre a Igreja-mãe de Jerusalém e as comunidades paulinas. Achtemeier comenta que ‘se a Igreja de Jerusalém aceitar a oferta (...) reconhecem-se como mutuamente em dívida uns com os outros e no mesmo caminho como povo de Deus’...”[18].

O que nos interessa, neste caso, é assinalar que para Paulo a coleta é um “sinal visível” da *igualdade* de caminhos *para chegar a Deus* entre judeus e pagãos. Não interessa aqui saber se por “desobedientes” (Rm 15,31) se refere a judeus ou a judeu-cristãos[19]; o importante é a possibilidade de que a coleta seja rechaçada, o que significaria que muitos na comunidade cristã de Jerusalém não aceitam os cristãos vindos do paganismo em um nível de igualdade enquanto não se submetem à circuncisão[20].

A coleta, como sinal, revela também uma nota *escolológica*: não só a chegada dos pagãos a Jerusalém, mas também um verdadeiro “sinal profético”. “A missão de Paulo, então, torna-se um ato profético como os atos simbólicos dos profetas bíblicos. Eles também tentavam incomodar a segurança de Israel derivada da ideologia tradicional de salvação”[21]. Paulo, profeta escolológico[22] (cf. 1 Ts 2,1-6; Gl 1,15), apresenta sua vida e sua missão como sinal, e nela, especificamente, a Coleta revela sua missão aos gentios. Para ele, o batismo coloca os pagãos num nível de igualdade – e até, provocativamente, de precedência – com o povo de Deus, Israel.

Para ter acesso ao encontro com Deus, já não é necessário circuncidar-se e poder entrar no Templo; basta o batismo que os submerge “em Cristo”, e nele, todos, sem exceção, judeus e pagãos, podem gozar de todas as bênçãos de Deus e da plena reconciliação. A *fraternidade* que possibilita ser *filhos* dissolveu todas as barreiras que existiam antigamente entre um grupo e outro.

### **A divisão escravos e livres**

Todos sabem, e não nos interessa neste trabalho distinguir, as diferentes maneiras de viver a escravidão do mundo antigo, e menos ainda comparado com os modos de escravidão da “modernidade”. A distância

entre a passagem “mas sobre os vossos irmãos, os filhos de Israel, pessoa alguma exercerá poder de domínio” (Lv 25,46), e a frase de Varrón: o escravo é “uma espécie de instrumento que fala”, é certamente abismal[23]. Por outro lado, uma coisa é o que acontece em Israel e outra no mundo greco-romano. Assim, em Jerusalém “o escravo judeu é equiparado às crianças maiores; e o pagão às menores”[24]. Afirma-se, além disso, que a maioria dos escravos pagãos se fazia circuncidar, e se não o fizessem eram frequentemente vendidos a senhores pagãos, com o que os libertos eram considerados, por sua vez, prosélitos. Na realidade, mais do que escravo, era tido como diarista com trabalho certo por seis anos. Certamente, além disso, os judeus terão – ao menos internamente à sua reflexão – um olhar inclusive religioso da escravidão, já que devem “recordar” que foram escravos no Egito (Ex 6,7; Dt 5,15; 6,21; 15,15; 16,12; 24,18.22). De qualquer modo, há um elemento evidente: a escravidão não é algo bom, e se por algum motivo (por roubo ou pobreza, por exemplo) um judeu devia tornar-se escravo de outro, não podia ser tratado como tal, mas como um “irmão”. A fraternidade entre um e outro marca a diferença no tratamento (cf. Jó 31,13-15) – “Se tens um criado, trata-o como a um irmão” (Eclo 33,32); não devemos, além disso, esquecer as instituições do resgate (o *go’el*) e o jubileu.

É interessante, por outro lado, que assim como Israel nasce de uma situação de escravidão, o mesmo acontece com o cristianismo, já que Jesus “tomou a forma de escravo” e sofre a morte dos escravos, a cruz (Fl 2,6-11).

Entre os rabinos, a imagem da escravidão é sumamente negativa, e “a palavra ‘escravo’ constitui um dos piores insultos que uma pessoa pode jogar na outra”, a tal ponto que existe o provérbio: “Um cachorro é mais honrado que um escravo”[25]. Exatamente as ideias de “desonra” e “cachorro” são as que colocam os escravos “fora” da possibilidade de se relacionarem abertamente com Deus[26].

Também não interessa aqui destacar a visão de Paulo em relação à escravidão[27] em geral. O que é evidente é que “Paulo trabalha na comunidade eclesial para eliminar das relações tudo o que é incompatível com a fraternidade cristã. A epístola a Filemon é a documentação desta abordagem”[28].

Exatamente a tensão provocada pela escravidão fica bem resolvida – na literatura paulina – por esta breve carta. Paulo “requer fervorosamente que Filemon conceda a Onésimo a liberdade. Mais ainda, em direta contradição com os processos normais de alforria (...) Paulo suplica a Filemon que aceite Onésimo ‘como a um irmão amado’ (v. 16)...”[29]. Seja como for que se deva interpretar o que Paulo pretende ao afirmar a confiança

em que Filemon fará “mais do que lhe pediu” (v. 21) [30], o que nos interessa neste ponto é destacar que a distância entre Onésimo escravo e Onésimo cristão está dada, porque agora – batizado (v. 10) – é “mais que um escravo (... é) um irmão amado” (v. 16). Uma vez mais, a fraternidade que nasce do batismo vem superar todas as antigas divisões que marcavam a superioridade e a inferioridade de um grupo sobre o outro. Precisamente porque o batismo nos une ao “Israel de Deus”, faz do escravo um irmão. É verdade que os estoicos consideravam os escravos “irmãos” (Sêneca, Dio Crisóstomo e Epíteto), mas sem deixar de serem “senhores”. Ao contrário, entre o povo judeu, por ser “irmão”, o escravo deixava de sê-lo. Seja que Paulo pretenda a libertação de Onésimo ou não, o que é evidente é que o amor, a comunhão (*koinonia*, v. 6), a fraternidade é o modo como Filemon deve resolver a tensão de fazer “mais”[31].

A relação entre “escravo”, “filho adotivo” (*huiothesía*) e “espírito” também encontra-se em Gl 4,1-7. O ser filho (a referência é baptismal) anula a vida “como” de escravo. Já vimos (cf. Rm 9,4) que a “filiação” vem por Israel (o termo é greco-romano de uso legal, mas refere-se a um transfundo judeu: Israel, primogênito de Deus). O batismo, como realização escatológica, concretiza esta adoção. L. P. Akli conclui seu importante capítulo sobre o batismo e a adoção filial afirmando:

“Como efeito da salvação na existência humana, a filiação divina expressa uma mudança de status, e é então a contraface da existência prévia do homem fora de Cristo, como a corrente que prende ao poder do pecado. A filiação divina é, atualmente, a expressão perfeita da gloriosa liberdade dos filhos de Deus”[32].

### **A divisão “machos e fêmeas”**

Demos, finalmente, um passo a mais: podemos supor que a categoria fraternidade, que exclui pagãos e escravos da plena participação do povo de Deus, pode ser aplicada também às mulheres? Como dissemos anteriormente, é possível que este terceiro par tenha sido acrescentado ao texto pré-paulino de Gl 3,28. Por quê? Precisamente a ideia de “homem e mulher” (*arsen kai thély*) remete à unidade: desde o princípio, o homem (*anthrôpos*) é “macho e fêmea”[33]. Em toda a Bíblia grega o par encontra-se 15 vezes, 10 das quais se referem a um casal animal. No livro do Levítico, (3 vezes) referido a rituais de purificação. A expressão “macho e fêmea” encontra-se preferencialmente nos textos Sacerdotais do Pentateuco. Os dois restantes os encontramos em Gn 1,27 e se repete quase idêntico em 5,2: “E fez Deus o homem, à imagem de Deus o fez, macho e fêmea

ele os criou” (1, 27 LXX). O termo, então, remete à criação e à unidade originária.

Como sabemos, estando “em Cristo” se “é uma nova criação/criatura” (2 Cor 5,17). As referências ao “andrógino” (Meeks, Martin) ou ao homem originário de Fílon de Alexandria (Jarvis) ou à escatologia realizada (Murphy O’Connor e Fee) podem trazer novos elementos para a reflexão do texto, mas não vão ao núcleo da nossa questão.

“Este Cristo ‘em quem’ o crente vive é o último Adão, o inaugurador da nova humanidade escatológica. (...) Em seu pensamento vê (a renovação do mundo) como algo já vindo, para a humanidade, no tempo presente, pela morte e ressurreição de Cristo, o novo Adão. A partir de então, é precisamente por esta morte e ressurreição que esta nova criação é inaugurada, é algo mais que o novo começo de um prosélito do judaísmo, ou o ingresso na comunidade de Qumran, ou o dia da expiação para todos os judeus. É uma genuína antecipação da transformação escatológica”[34].

Uma vez mais, em Paulo, entrelaçam-se a escatologia, a eclesiologia, a antropologia e a cristologia: o *homem*, por sua incorporação *batismal* a Cristo ressuscitado, entra num “*novo eón*”, já “*é em Cristo*, e é comunidade *eclesial*”.

Alguns se perguntaram por que Paulo, quando cita novamente o texto batismal em 1 Cor 12,13, omite o par “*macho e fêmea*”, mantendo os de judeu-grego, escravo-livre. O discípulo, que volta a citá-lo em Cl 3,11, também o omite. Não é fácil saber se se encontra na ‘versão original’ do texto que Paulo utiliza, embora, como dissemos, pareça provável que não se encontrasse. Sua ausência em 1 Cor (e Cl) também convida a pensar a mesma coisa. A resposta também depende da ordem cronológica de Gl e 1 Cor para poder saber se é que o omite (em 1 Cor) ou se o acrescenta em um segundo texto (Gl)[35]. Outras diferenças entre ambos os textos podem ser entendidas pelo objetivo proposto nas cartas[36]. Pensamos que Paulo acrescentou – por influência de Gn 1 – o par “*macho-fêmea*” à fórmula batismal em Gl, e não o encontramos em 1 Cor, seja porque esta é anterior, seja porque não viu a necessidade de fazê-lo, ou seja, simplesmente, porque não lhe ocorreu ou porque viu algum inconveniente para mantê-lo (voltaremos a isso mais adiante).

O que parece provável é que, se ser reconhecido como “irmãos” inclui os pagãos e escravos em um nível de igualdade, o mesmo se há de dizer das mulheres. Aqui nos importa, e isto é decisivo, compreender como Paulo vê a relação varão-mulher em suas cartas. Precisamente 1 Cor – carta utilizada frequentemente para falar do “machismo” de Paulo ou da “superioridade do varão” –

oferecerá elementos que nos permitirão tirar conclusões neste ponto. Nossa proposta é, precisamente, que Paulo vê a mulher em um nível de igualdade com o varão, e não entende que haja diferenças entre um e outra em sua capacidade de acessar a Deus, embora haja diferenças em outros aspectos (como o cabelo, por exemplo). Essa igualdade vem dada porque, da mesma forma que o varão, e como foi dito dos pagãos e dos escravos, tornaram-se “irmãos” e “irmãs” pelo batismo. No entanto, em alguns textos, parece que Paulo não reconhece a mulher em um nível de igualdade com o varão.

## A mulher na comunidade de Corinto

Em 1 Cor encontramos dois textos onde Paulo parece relegar expressamente à mulher um lugar inferior: 11,2-16 e 14,33b-36. E ambos merecem ser analisados.

### 1 Cor 11,2-16

O texto de 11,2-16 parece pertencer à mesma unidade literária de 11,17-34a. O primeiro começa afirmando que “eu vos louvo” (*epainô*, v. 2), ao passo que o segundo “eu não vos louvo” (*ouk epainô*), em ambas as passagens se faz referência ao “transmitido” (*paredôka*

vv. 2.23); posto que “todas as coisas”, *panta* (v. 2), é adverbial ou modal, é paralelo a “nisto”, *en toutô* (v. 22) [37]. A subunidade vv. 2-16 começa com uma referência às “tradições” (*paradoseis*) e finaliza com uma referência aos “costumes” (*synêtheian*). Temos, assim, dois textos com certo paralelismo em sua construção, mas claramente delimitados um do outro.

Esta unidade pode ser intitulada “duas questões de assembleia”, e pode ter sido acrescentada em um segundo momento da redação da carta, como introdução de outros problemas da assembleia (12-14); veremos, além disso, a coerência com o contexto anterior e posterior. Por isto, não vemos como provável que o texto seja um acréscimo não paulino à carta, como defendem Walker, Trompf e Horsley[38].

Um elemento que não é fácil de distinguir é se o texto fala de “véus” ou de “vestidos”, se fala da “mulher” ou do “varão e da mulher”, e, além disso, a que se refere com “cabeça”, com “anjo” e com o lugar do “cabelo”. É neste lugar que devemos ser cuidadosos ao falar de “costume do seu tempo”, especialmente se não se pode demonstrar que esta ou aquela o sejam realmente, como veremos. Vejamos sinteticamente a estrutura interna do relato, que nos permitirá visualizar o movimento do texto:

Estrutura dos versículos 2-16:

2. Introdução: louva – *tradições*
3. “mas”, princípio teórico: “cabeça”
- 4 varão – reza – cabeça coberta
- 5 mulher – reza – cabeça descoberta
- 6 cabelo curto – afronta
7. *de Deus*
- A 8 procede – varão-mulher/mulher-varão
- B 9. Criação varão-mulher/mulher-varão
- C 10. Por que: sinal de autoridade
- B 11. Natureza mulher-varão/varão-mulher
- A 12 procede mulher-varão/varão-mulher
- de Deus*
13. mulher – reza – cabeça descoberta
- I 14. varão
- cabelo comprido – afronta
15. mulher cabelo comprido – glória
16. Conclusão: *costumes*

A unidade 11,2-16 apresenta muitíssimos temas que são debatidos. Não podemos dar uma opinião aqui sobre todos eles. Vamos nos deter somente naquilo que diz respeito ao nosso tema.

Para começar, o problema de base: habitualmente se faz referência a este parágrafo como algo dirigido às mulheres: “ornato das mulheres”, “véu das mulheres”; “cubram-se as mulheres”, costuma-se intitular. No entanto, como se pode ver nos versículos 4.7 (e a estrutura), o texto também se dirige aos varões. É evidente que dar um título à unidade já significa interpretá-la, e devemos olhar cuidadosamente a totalidade. Por outro lado, para uma leitura atenta confluem muitos elementos da antropologia cultural; também não devemos esquecer que os destinatários coríntios são oriundos do mundo pagão e estão imbuídos da cultura romana[39].

Para começar, quando Paulo fala de “cabeça” (vv. 3-6.10.13-15; *kefalê*), como devemos entender isso? Fitzmyer, Héring e Conzelmann propõem entendê-lo como “autoridade” e, portanto, subordinação. Inclusive W. Grudem assinala 2.336 vezes em que o *Thesaurae Linguae Graecae* utiliza o termo, e faz as seguintes distinções: quase 2.000 são usados em sentido físico; 302 metaforicamente, 49 em sentido de autoridade, ao passo que “não se descobriu nenhuma circunstância em que *kefalê* tenha o sentido de ‘fonte’, ‘origem’”[40]. Pelo contrário, Murphy O’Connor (“nunca significa autoridade ou superioridade”), Bruce, Barrett, Scroggs, Meier, Fee, Schrage, Dunn e Horsley inclinam-se por “origem”, “fonte”, “prioridade temporal”. Recentemente, alguns

autores preferiram entendê-lo em sentido metafórico, ou como uma sinédoque[41]. De fato, quando *kefalê* traduz o hebreu *ro’sh*, com muita frequência o faz neste sentido (como quando dizemos “cabeças de gado”, cf. 2 Rs 6,25; 1 Cr 23,24; 24,4), como o próprio Grudem reconheceu[42]. A afirmação radica no fato de que deter-se somente na imagem da *autoridade* “mata” a metáfora, e que é conveniente deixá-la em um sentido sempre amplo. Certamente, assim entendida, muitos olhares são possíveis e inclusive o de origem ou prioridade temporal. Pois bem, se Grudem “demonstrou convincentemente que *kefalê* não pode significar ‘fonte’, como é o caso do inglês *head* e como alguns acreditaram poder demonstrar em Paulo, por outro lado, não pôde demonstrar que, para o Apóstolo, deve ser traduzido por ‘chefe’, com toda a plenitude do sentido que damos a esse termo”[43].

A imagem da *cabeça*, no v. 3, pode fazer referência a muitos destes sentidos. Mas não devemos deixar de lado que no mesmo nível de analogia coloca-se Deus como cabeça de Cristo. É verdade que em 1 Cor encontramos outros textos que podem ser interpretados como uma subordinação de Cristo ao Pai (3,23; 8,6; 15,24-28), mas, ao contrário, parece que devem ser entendidos como de distinção: Deus é “o Deus... de Nosso Senhor Jesus Cristo”[44].

Dos varões espera-se que rezem com a cabeça descoberta. Vários autores (Bruce, Fee e Meier) propõem que Paulo, aqui, está fazendo uma suposição hipotética; R. Oster lhes responde com abundantes dados arqueológicos. Também se afirma (Bruce, Barrett, Kümmel e Oepke) que entre os judeus a oração é feita com a cabeça coberta; Oster também responde que é um erro comparar “práticas judaicas tardias com a situação coríntia”, já que nem o Antigo Testamento, nem a Septuaginta, nem Qumran, nem os Evangelhos, nem Filon, nem Josefo, nem a Misna oferecem evidências sobre isto (esclarece que Paulo não se refere aos votos, para os quais, sim, se usava)[45]. O costume, então, tem sua origem no culto romano. É possível, então, que Paulo não aceite que os membros da comunidade tenham a mesma atitude que *tinham antes diante de seus deuses*. Mas se supormos – com bastante verossimilhança – que o grupo romano da comunidade de Corinto pertence aos estratos socialmente importantes[46], isto nos apresentaria mais uma vez Paulo assumindo as posturas das camadas ou dos setores mais baixos da comunidade[47].

Murphy O’Connor, lendo o v. 4 à luz dos vv. 14b.15, propôs – e não é inverossímil – que *kata kefalês ejôn* (“ter sobre a cabeça”) deve ser entendido no sentido do próprio cabelo, motivo pelo qual a afronta seria usar o cabelo comprido. Assim o diz: “a referência é ao cabelo

comprido, como no v. 14, que os varões homossexuais deixam crescer”[48]. Neste caso, a afronta está em que homossexuais que não ocultam sua identidade exerçam atividade pública na assembleia. Murphy O’Connor cita vários exemplos antigos: “(eles) não deixem as mechas crescer em seu cabelo. As tranças não sejam sua coroa, nem façam coques... o cabelo comprido não é adequado ao varão, mas às mulheres voluptuosas” (Pseudo-Focíli-des)[49].

A referência à *honra* e à *vergonha*, que, como já dissemos, são categorias centrais na cultura mediterrânea do século I, e sua presença aqui, deve nos convidar a uma reflexão. O que se honra ou desonra não é somente a pessoa, mas todo o seu grupo social, sua família ou sua comunidade (cf. *envergonhar*, *kataisjynô*, vv. 4.5; *desonrar*, *aisjros*, v. 6; *afrontar*, *atimia*, v. 14; glória, *doxa*, v. 15). Por outro lado, é importante destacar que “o único aspecto relevante que qualifica tratamentos separados, além da honra e da vergonha, é a divisão por sexo”[50].

Nos versículos 5-6 passa a referir-se à cabeça da mulher. Do mesmo modo que parece haver varões que pretendem cobrir a cabeça (ou deixar o cabelo comprido), parece que também há mulheres que querem estar com a cabeça descoberta. Não é improvável que textos como Gl 3,28, onde a liberdade e a igualdade ficam evidentes, induzam alguns a negar as diferenças (“tudo me é permi-

tido”, 1 Cor 6,20; 10,23). E não devemos esquecer, além disso, que as assembleias da comunidade eram abertas a estranhos (14,23). Por esta razão não era prudentemente razoável atentar contra as convenções, pois se podia provocar vergonha às suas “cabeças” e à comunidade[51].

É o momento de recordar o marco e o contexto do que Paulo vem dizendo aos Coríntios e o que dirá nos parágrafos seguintes. Em 8,1-11 reconhece que os “fortes” têm razão, pois o que dizem é verdadeiro, “há um só Deus” (ortodoxia, 8,6); no entanto, é necessário renunciar ao próprio direito em defesa dos irmãos mais fracos, “peca contra o seu irmão” (ortopraxis, 8,12). Isto vale tanto para a carne imolada aos ídolos – que não existem –, como para o direito que Paulo tem de ser mantido pela comunidade (9,4-6). A unidade termina com um parágrafo que tem como inclusão a afirmação de que não se deve “querer o próprio interesse, mas o dos outros” (10,24; 11,1). Em 12-14, novamente o lugar central está posto na edificação da comunidade. Quem falar em línguas edifica a si mesmo, quem profetiza, edifica toda a comunidade (14,4), porque o amor “não busca seu próprio interesse” (13,5). Paulo não lhes nega seus direitos, mas afirma que em uma comunidade deve-se buscar principalmente o bem dos outros, “a ciência incha, o amor edifica” (8,1). Em nome da liberdade que o próprio Paulo proclama, varões e mulheres não olham o

bem dos outros; a estes Paulo diz que a prioridade é do amor[52].

O cabelo solto, na mulher, pode ser sinal de prostituição, ou também de uma certa “disponibilidade”, ao passo que o cabelo coberto denota uma certa segurança, um autocontrole sexual. “A cobertura da cabeça da mulher e seu cabelo enfatizam a cobertura de seus órgãos mais vulneráveis, os genitais. A mulher é vista como particularmente penetrável, e um véu, como projetando-lhe proteção”[53].

Neste caso, Paulo está insistindo na diferença[54], o que não deve ser entendido como hierarquia de gênero. A importância do mútuo fica ressaltada na estrutura paralela entre os versículos 8-9 e os versículos 11-12, como assinala G. Fee:

<i>Não existe o</i>	<i>varão...</i>	<i>da mulher</i>	
<i>mas</i>	<i>a mulher...</i>	<i>do varão</i>	
<i>B</i>	<i>O varão não foi criado por causa da mulher</i>		
<i>mas</i>	<i>a mulher por causa do homem.</i>		
<i>No entanto,</i>			
<i>B'</i>	<i>não há mulher sem varão</i>		
<i>nem</i>	<i>varão sem mulher</i>		
<i>Pois, assim como a mulher</i>	<i>vem</i>	<i>do varão</i>	
<i>assim também o varão</i>	<i>vem</i>	<i>da mulher</i>	
<i>e todas as coisas de Deus[55]</i>			

Assim, continua Fee, “a existência de um dá glória e valor ao outro. Criando o homem à sua imagem, Deus grava sua glória no homem”. O homem é completo com alguém que é diferente dele, que é a sua própria glória[56]. Certamente, uma relação entendida em categorias de “glória” não se pode supor como sendo de “inferioridade” ou de “subordinação”. Se um é a glória do outro, a responsabilidade é “honrá-lo” e não “envergonhá-lo”.

Há uma série de termos que não podemos esquecer: o uso de “imagem” (*eikón*) e “glória” (*doxa*), que pode ser entendido como “semelhança”, nos remete ao primeiro relato da criação (Gn 1)[57]. ao passo que aludir à precedência do varão sobre a mulher, se faz referência ao segundo relato (Gn 2). Isto nos recoloca no ambiente não da hierarquia, mas da inter-relação mútua, como dissemos mais acima.

No centro do relato, o versículo 10 nos avisa: “por tudo isto” (*dia touto*). Não há unanimidade em relação a quem se exerce a *autoridade* (*exousía*), consequência do anterior. A partir de um artigo clássico de Morna Hooker (1964), é frequente sustentar que a autoridade é exercida pela mulher sobre sua própria cabeça. A autora sustenta que é um sinal da sua “autoridade para rezar e profetizar”[58]. Unido ao aspecto “simbólico”, a cabeça

coberta denota que a mulher pode – cobrindo-se – assegurar sua respeitabilidade diante dos outros.

Um tema difícil de esclarecer, mas não nos cabe aqui esclarecer a que Paulo se refere quando fala de “anjos”. As opiniões são divergentes: com “por causa dos anjos”, refere-se (1) aos anjos que estão presentes *no culto* (Agostinho, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, Fitzmyer (como em Qumran), Morris, Fee, Schrage e Barbaglio), (2) aos *anjos caídos* (leitura apocalíptica de Gn 6, Tertuliano, Martín, Theissen[59]), (3) aos *bispos* (como também leem alguns o “anjo da Igreja de...” em Ap 2-3, Efrén da Síria e Ambrosiaster), (4) aos *anjos guardiões* (Teodoreto), (5) aos guardiões da ordem da criação (Foerster, Hooker, Barrett e Thiselton), (6) aos *mensageiros* de outras Igrejas (Padgett, Murphy O’Connor). Outros autores, após apresentarem diversas opiniões, não se decidem (Orr-Walter, Senft e Conzelmann) e Winandy integra (1) e (5).

Como vimos, os versículos 11-12 estão em paralelo quiástico com os versículos 8-9, o que confirma a posição central do v. 10. Paulo afirma que um e outro, varão e mulher, não existem separadamente. Mas, como se deve entender “no Senhor”? Depois de ter falado da ordem da *criação* e dos *costumes* (e mais ainda se os “anjos” são os guardiões da criação), Paulo passa a pro-

por um terceiro nível de compreensão: o nível *escatológico* (que, como já dissemos, integra o *eclesiológico*, o *cris- toológico* e o *antropológico*). É a ordem da reciprocidade ou da interdependência: “o princípio de que o varão e a mulher têm seu ser de e com o outro mantém sua verdade tanto na esfera da comunidade cristã (“no Senhor”, v. 11) e, por analogia, na esfera da criação como totalidade (“todas as coisas”, v. 12)”[60].

No v. 13, o imperativo aoristo “julgam” (*krinate*) convida a já inclusive tomar uma decisão; e deve-se tomar, sem dúvida, a correta. Esta tomada de decisão tem a ver com a conduta na oração, que certamente é pública.

No v. 14, o ensino remete à natureza (*physis*). Lamentavelmente, é comum fazer uma leitura helênica do termo, especialmente cínico-estoica: “as regras das coisas”, que são manifestação do divino e, portanto, algo imutável[61]. No mundo bíblico, refere-se à ordem da criação “ordenada” por Deus e pode ser entendido em “como as coisas são” ou “são vistas em determinada sociedade e cultura”. “Por ‘natural’ entende o que aceita o consenso comum e o uso daquele tempo” (Calvino)[62]. Ao passo que para Fitzmyer, em Romanos a referência à “natureza” é a algo “sem intervenção humana”. No caso de 1 Cor, esclarece: “Neste caso, *physis* dificilmente se

refere à ordem natural das coisas; mas, ao contrário, a convenções sociais”[63]. Certamente, o cabelo cumprido também é ‘natural’ no varão; a questão é evidentemente cultural.

No v. 15, Paulo parece contradizer o que veio dizendo, já que se a cabeleira da mulher age a modo de véu (*peribolaion*), então não é necessário que se cubra. De qualquer modo, o aspecto central segue estando na diferenciação de gênero, expressada simbolicamente no uso do cabelo.

Paulo conclui (v. 16) aludindo aos costumes. Não parece referir-se aos eclesiásticos, em sentido de tradição, mas aos costumes de manter a diferenciação de gênero.

“O costume é a aceitação da igualdade de status, segundo o qual a mulher pode dirigir em público a oração ou a pregação e ao mesmo tempo gozar do reconhecimento de que as diferenças de gênero não serão turvadas, mas apreciadas, valorizadas e expressadas de modo adequado no irrevogável decreto de Deus”[64].

### **1 Cor 14,33b-36**

Este texto apresenta uma nova dificuldade, comparado com o anterior, não pelos muitos elementos, mas pela aparente contradição com o que vem dizendo até

aqui. No texto antes analisado, as mulheres podem participar e falar nas reuniões litúrgicas, ao passo que aqui se lhes manda calar.

Daqui que as opiniões sejam bastante diversificadas: Ellis, Erikson e Barton defendem que o texto é pré-paulino; Kugelman afirma que no capítulo 14 Paulo “abroga a prática coríntia de permitir ‘profetizar’ em assembleias (11,5)”[65]; Odell-Scott, Flanagan-Snyder e Allison defendem que é um texto dos coríntios que Paulo cita e não compartilha, rechaçando-o no versículo 36; Senft, Schrage, Conzelmann, Fee, Barbaglio, Sellin, Lang, Murphy O’Connor e Horsley (com certa dúvida, Barrett) afirmam que é um texto não paulino, um acréscimo posterior.

Um dos elementos sérios para pensar em um texto não paulino ou em um “acrécimo posterior”, é a *crítica textual*. Neste caso, alguns manuscritos (D, E, F, G, 88\*, Ambrosiaster) da tradição ocidental colocam os vv. 34-35 depois do v. 40, apesar de que a maioria (P<sup>46</sup> [cerca de 200], Sinait., B, A, 33, 88, Vg, Syr) o mantém no lugar atual; no entanto, isto não revela que fosse considerado não paulino ou acrescido, mas que foi tido como “fora de contexto” ou como “sinal da sua dificuldade”, como o próprio Conzelmann afirma[66]. No entanto, o argumento não é decisivo, já que um texto pode ser

acrescentado posteriormente, mas antes que se formasse o *corpus paulinum*, e, portanto, ser conhecido nos manuscritos com o acréscimo desde o momento em que os textos paulinos começam a ser distribuídos.

Aqueles que afirmam a autenticidade paulina, como Thiselton, se detêm especialmente nos quatro termos fundamentais que levam a uma compreensão diferente do texto: este analisa os termos “falar”, “silêncio”, “ordem” e “igrejas”. Seguindo Witherington e Radl[67], entende que o *silêncio* está ligado ao falar profético, como se vê nos versículos 29-33, e principalmente (v. 29b) ao discernimento. Seguindo Aalen, entende que o termo *falar* remete a uma palavra chave de uma fórmula rabínica usada em contextos bíblicos (especialmente do Pentateuco) para afirmar “a lei diz” e destacar o “permitted” ou não[68]. A *ordem* parece referir-se à ordem da criação, o que supõe diferenciação e harmonia. Ordem como aquela que, seguindo Barton, mostra o “lugar” que deve ser diferente entre a igreja e a casa, entre o público e o privado[69]. Seguindo também Wire, sustenta que um importante grupo em Corinto (aqui refletido nas mulheres) tem uma espiritualidade insensível às necessidades dos irmãos. Finalmente, deve-se ter em conta “as igrejas”, já que os coríntios parecem estar agindo de modo independente das demais comunidades, como se

eles fossem o único povo de Deus. A aparente contradição principal, então, que vem dada pela diferença de atitude em relação às mulheres, estaria dada não apenas pelo contexto cultural, senão pelo estabelecimento da ordem, mas (e remete a 1 Cor 15,28): “isto mostra um ordenamento ‘trinitário’, não um ‘subordinacionismo’ cristológico”[70].

No entanto, como assinalamos, uma grande quantidade de comentaristas se inclina a pensar que o texto é um acréscimo posterior. Vejamos as razões que Senft apresenta:

“1. O sujeito (“que a mulher se cale...”) não tem relação com o dos capítulos 12-14.

2. Os versículos interrompem de modo desagradável as instruções concernentes aos profetas[71].

3. Estão em contradição com 11,5.

4. A invocação da Lei a modo de regra disciplinar não é paulina”[72].

W. Schrage acrescenta a estes critérios que o termo “igrejas dos santos” também não é paulino[73].

I. Fulkes acrescenta que, ao contrário do capítulo 14, nestes versículos a referência não é a sujeitos concretos, mas a um grupo (as mulheres), ao passo que, por outro lado, a referência a “todas as Igrejas” se diferencia do resto, onde se dirigem a um problema particular da co-

munidade[74]. É verdade que, se omitirmos o texto do relato do capítulo 14, não notaríamos a sua ausência, e que nada parece preparar esta referência às mulheres no contexto, como se vê na estrutura que apresentaremos a seguir. Por outro lado, a enorme semelhança com 1 Tm 2,9-15 (especialmente o v. 11; cf. Ti 2,4-5), no que se vê claramente a adaptação das comunidades paulinas ao mundo greco-romano, assim como aos códigos domésticos (*Haustafeln*), como afirma Lang[75], convidam a pensar em uma incorporação tardia, tendo em conta critérios de tempos pós-apostólicos. É dessa maneira que Carmen Bernabé o coloca:

“o cristianismo... começava a ser conhecido como religião diferente do judaísmo, era visto com suspeita (...) atentar contra a ordem da casa era fazê-lo contra o Estado. (Além disso,) os varões de classe alta, que entraram pouco a pouco nas Igrejas, foram os que escreveram as diretrizes morais e de disciplina (...) e o fizeram a partir da sua educação e dos seus esquemas culturais...”[76].

É verdade que para sustentar que um texto “não pertence” a um autor, devemos apoiar a defesa em argumentos muito sérios para que não dê a impressão, neste caso, de que buscamos “desculpar” Paulo daquilo que nós não entendemos. As razões propostas por Senft e Schrage nos parecem bastante convincentes para supor

que nos encontramos diante de uma interpolação posterior à luz das Cartas Pastorais e demais deuteropaulinas (talvez quando se recopila o Corpus Paulinum); no entanto, caso não as aceitássemos ou duvidássemos delas, a proposta de Thiselton nos parece valiosa: nesse caso, Paulo não está falando “das mulheres”, mas “destas mulheres concretas”, e não pretende, portanto, estabelecer um critério para o comportamento da mulher nas comunidades cristãs, mas limitar os excessos que na comunidade de Corinto algumas mulheres produziram.

A estrutura própria do texto nos permite, por outro lado, visualizar que a unidade é independente[77].

A referência a “todas as Igrejas dos santos” (v. 33a) coincide com “Porventura, a palavra de Deus tem seu ponto de partida em vós? Ou fostes vós os únicos que a recebestes?” (v. 36). Em uma ou outra referência convidam-se os destinatários a trabalhar em comunhão com as outras comunidades, e não pensar que sua vida é um absoluto que não precisa de validação. Os termos “na/s Igreja/s” e “falar” são ordenados quiliasticamente (vv. 34.35). Ao passo que a referência ao “espírito” e aos “profetas” a encontramos quiasticamente (vv. 32.37) no texto “externo” em que os vv. 33a-36 foram inseridos.

A conclusão da unidade sobre as línguas e a profecia não apenas fica marcada pelo termo “de modo que”

(*ti oun*), mas pela inclusão do vocativo “irmãos” (*adelphoi*) no começo e no final do parágrafo (vv. 26.39). A conclusão apresenta diretrizes práticas para os dois casos que veio colocando na unidade, em caso de “reunião”: “se há quem fale em línguas” (v. 27) e “os profetas” (v. 29). Sempre com o critério fundamental que acompanha a carta: a *edificação* (v. 26). Este critério deve ser reconhecido como “do espírito”, especialmente por aqueles que se creem “profetas” ou “espirituais” (v. 37; cf. 12,1) (espíritos... profetas/profeta... espiritual” nos vv. 32.37). Assim se dispõe graficamente:

A. Desse modo, *irmãos*...

Línguas

Profetas

bc espírito profeta

a *todas as Igrejas*

b *nas Igrejas*

c *falar*

c' *fale*

b' *na Igreja*

a' *saiu de vocês?*

cb profeta espírito

A' *Irmãos*

Vistos estes dois textos, podemos concluir que, em suas cartas, de modo algum se pode afirmar que Paulo relega a mulher a um lugar inferior, embora certamente não se possa chamá-lo “feminista”. A mulher e o varão, de maneira ordenada, podem participar ativamente da comunidade e dirigir-se livremente a Deus.

### **1 Cor 12,13**

Fica ainda por se dar uma resposta a por que no texto de 1 Cor 12,13 não se incorpora o par “varão-mulher”, como se encontrava em Gl 3,28. Vista a situação das mulheres em Corinto, podemos concluir com palavras de V. Furnish: “É provável que o abandono das práticas de diferenciação (dos cabelos e dos sexos) em Corinto seja o resultado de uma má compreensão do princípio ressaltado por Paulo de que em Cristo não há varão nem mulher (ver Gl 3,28)”[78]. O texto de Gl é bem conhecido pelos Coríntios, afirma Theissen, já que se refere a ele em 1 Cor 12,13 sem introduzir nada de novo, como se já fosse do conhecimento dos destinatários. Por outro lado, a referência de 11,11 que “no Senhor” “nem o varão nem a mulher sem o varão” recorda, assim mesmo, o texto de Gl[79]. Assim, podemos supor

razoavelmente que o par ‘varão-mulher’ foi omitido em 1 Cor pressupondo o conhecimento de Gl; e isto tem sentido se, como parece, foi mal interpretado e causou dificuldades na comunidade.

De qualquer modo, o fato de que Paulo omita a referência ao varão e à mulher não significa que tenha mudado de opinião, ou que começou a restringir o lugar da mulher, ao menos em Corinto. “Em Cristo” começou uma novidade absoluta e, no caso dos gêneros, uma novidade que tem relação com a criação. Dali que o texto de Gl remeta ao texto de Gn 1,27. Também 1 Cor 11,2-16 remete à Criação, para destacar a diferença na igualdade. Muitos daqueles que consideram paulino o texto de 1 Cor 14,33b-36 pensam que a referência à “lei” é alusão a Gn 3,16, embora esta última questão seja discutível. No entanto, os elementos criacionais em 1 Cor parecem mais destinados à ordem (diante da desordem) que à unidade, embora não a discuta nem negue. Vemos, então, que os textos que pareciam relegar a mulher a um segundo plano, de fato não o fazem. Paulo não se opõe às distinções (por exemplo, culturais) caso estas não desvalorizem a “outra parte”. As mulheres são membros plenos da comunidade eclesial pelo batismo.

## Conclusão

Nosso ponto de partida foi que a unidade “escolológica” que se dá “em Cristo”, no parágrafo “batismal” de Gl 3,28, vem dada pela “incorporação” ao “povo de Deus”, do qual pagãos, escravos e mulheres participam plenamente e em igualdade de direitos com judeus, livres e varões. Se o escravo se torna irmão, certamente mesmo que permaneça como escravo, não pode ser tratado como tal, mas com tudo o que significa ser irmão; se os pagãos são reconhecidos como irmãos, isso significa um tratamento em relação a eles radicalmente diferente daquele que se tinha na época, como “cachorros”. O mesmo, então, se há de afirmar da mulher. É uma incorporação *fraternal*; ser “irmãos” revela que foram eliminadas enquanto diferenças (Gl), e se as temos em conta como distinções, uns e outros são membros diversos do mesmo corpo-uno (1 Cor).

Propusemos que a categoria “irmão”, que em Israel coloca “o outro” em um nível de igualdade e familiaridade tanto na relação interpessoal como com Deus, é a categoria que – no caso também da mulher – a situa como “par” do varão. Pois bem, nesta mesma linha de pensamento, é importante descobrir que Paulo utiliza claramente a categoria “irmã” (*adelfê*) para referir-se

a uma *cristã* (Rm 16,1; 1 Cor 7,15; 9,5; Fm 2) e este termo não mais será utilizado neste sentido *em todo o Novo Testamento*, salvo em Tg 2,15 (mesmo que devemos notar seu uso em 2 Jo 13 e no logion de “esse será meu irmão, minha irmã e minha mãe”, Mc 3,35p). O uso é, então, quase exclusivamente paulino. Note-mos que o termo também não é encontrado com este sentido explícito nos *escritos do Antigo Testamento*: ali temos os textos de Tb 5,22; 7,9.11; 8,4.7.21; 10,6.13 (mas 6,19 mostra que o entende em razão do parentesco – membros da mesma linhagem – que é uma das indicações matrimoniais de Tobit ao seu filho, cf. 4,12); e em Ct 4,9.12; 5,1.2 (“minha irmã”), mas também aqui o contexto é matrimonial. A ideia da mulher como “irmã” pela mesma pertença ao Povo de Deus não é frequente em Israel e, portanto, em igualdade de pertença. Para Paulo, a igualdade vem dada, então, pela fraternidade também no caso da mulher.

“A raiz *adelf* é usada metaforicamente 120 vezes nas sete cartas, com mais frequência em 1 Coríntio. (...) Tanto mulheres como varões são chamados irmãos, são crentes em Cristo em geral (Rm 16,1; 1 Cor 7,15; Fm 2; 1 Cor 7,14; 8,11-13 etc.). (...) Para começar, a chamativa frequência da metáfora da fraternidade, sem paralelos no Novo Testamento, sugere que não deve-

mos nos apressar em diminuir seu significado (...) Seu uso é também chamativo em comparação com outros textos: não há textos antigos ou contemporâneos romanos, nem gregos, nem judeus que empreguem ‘irmão’ e ‘irmã’ metaforicamente com uma frequência e variedade comparável. (...) Assim, temos muitas indicações de que a metáfora da fraternidade ocupa um lugar central na eclesiologia paulina e sua percepção da identidade cristã: ele vê os indivíduos cristãos como irmãos ou irmãs, e o seguimento cristão como de irmãos, uma fraternidade. Isto sugere que sua compreensão dos cristãos como família de irmãos exerce um papel em seu pensamento ético e sua práxis: *o que eles são (isto é, irmãos) tem consequências em como eles são (sua práxis ética)...* [80].

O Batismo torna irmãos, e já não há motivos para divisão. Os batizados e batizadas são irmãos e irmãs, “são um em Cristo” e é inconcebível, então, que a mulher, neste caso, seja tratada como inferior quando, para Paulo, “já não há” diferenças.

Lamentavelmente, Paulo “arca” com o peso de leituras de seus escritos que não fazem justiça às suas palavras. É muito interessante ter presente a dedicatória de R. A. Horsley à sua obra:

“Às muitas, muitas mulheres e escravos que sofreram por causa do que ‘Paulo’ escreveu e de como foi utilizado” [81].

Caso se tivesse compreendido que Paulo apresenta as mulheres e os homens como “irmãos”, posto que o batismo anula as distinções que negam àquelas os benefícios sociais e religiosos dos quais estes gozam, seguramente teríamos aprendido muito antes a nos enriquecer com a fenomenal contribuição da mulher, e não precisaríamos carregar – e continuar carregando – o peso histórico de 20 séculos de rechaço e discriminação em nome da Palavra de Deus.

## Notas

1. Não pretendo aqui com isto tomar posição sobre as diferenças propostas entre “perspectiva de gênero”, “feminismo”, “olhar da mulher”, “sexo”, etc. Pode-se ver um bom apanhado sobre isto em Nancy Bedford, “La espiritualidad cristiana desde una perspectiva de género”, Cuadernos de Teología 19 (2000) 105-125, especialmente 108-112.
2. Cf. Cf. G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, (NICNT) Eerdmans, Michigan 1987, 492 n.7.
3. Aqui, por “Paulo”, “paulino”, “comunidades paulinas”, teremos em conta as sete cartas que são universalmente consideradas do Apóstolo, não aquelas discutidas, salvo que se indique oportunamente o contrário, ou seja: 1 Ts, Gl, Fl, 1-2 Cor, Fm e Rm.

4. Notar que Lucas prefere Priscila (At 18,2.18.26), ao passo que Paulo (e seus discípulos) optam por Prisca (Rm 16,3; 1 Cor 16,19; 2 Tm 4,19).
5. Pessoalmente, creio que todas as tentativas de fazer de Júnias um varão, ou semelhantes tentativas de explicar por que o texto não diz o que diz, se remetem a leituras ideológicas: um apóstolo não pode ser mulher! R. S. Cervin, "A Note Regarding the Name 'Junia(s)' in Romans 16,7", NTS 40 (1994) 464-470 demonstrou claramente que o nome é feminino. Recentemente M. H. Burer e D. B. Wallace, "Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16,7", NTS 47 (2001) 76-91, propuseram que Júnias (mulher) é "conhecida pelos apóstolos", não "entre os apóstolos"! o que segue sendo a mesma tentativa de negar que uma mulher possa ser apóstola. Em alguns casos por não ser mulher, neste, por não ser apóstola.
6. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998, 588; cf. S. Schreiber, "Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6.12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen", NTS 46 (2000) 204-226.
7. Não estamos afirmando que Paulo (ou o parágrafo batismal, pré-paulino?) responda em Gl a esta oração, que é posterior ao Apóstolo, mas que a mesma remete a um ambiente. Assinalou-se justamente que embora de origem oriental (provavelmente persa, onde se conhece algo semelhante), é frequente não apenas em Israel, mas também no mundo grego. Precisamente seu uso nos faz notar que há três categorias que são valorizadas e três que são habitualmente desvalorizadas; e, particularmente, porque facilitam ou impedem uma maior aproximação a Deus. Cf. Oepke, *gynê*, TDNT I, 777; H. D. Betz, *Galatians*, (Hermeneia) Fortress Press, Philadelphia 1979, 184-185 n. 26.
8. A imagem do "vestido" e verbos compostos são muito importantes no contexto batismal, e Paulo recorre a elas com muita frequência, como veremos.
9. O termo "irmão", além do sentido físico, tem um sentido figurativo – originalmente tribal – e refere-se aos compatriotas ou membros do próprio povo, à solidariedade interna, aos membros de Israel, "aos filhos de Deus", cf. Ringgren, 'āch, TDOT I,188-193; H. Haag, *bên*, TDOT II,155; J. Beutler, *adelfos*, EDNT I,28-30. Cf. R. Aasgaard, "Role Ethics' in Paul: The Significance of the Sibling Role for Paul's Ethical Thinking", NTS 48 (2002) 513-530.
10. Que "não há" o que "evidentemente há" nos remete à clássica tensão paulina entre o indicativo e o imperativo. Há uma realidade escatológica que modificou o "velho eón" e os do "novo eón" devem viver essa novidade. Evidentemente, é o batismo que introduz "em Cristo" à vida nova. Sobre isto voltaremos na conclusão.
11. Não afirmamos que para Paulo o batismo seja apenas uma substituição da circuncisão; mas, porquanto também o é, é nesse sentido que o vemos aqui. Concordamos com A. Pitta, *Lettera ai Galati*, (Scritti delle origini cristiane 9) EDB, Bologna 1996, 223: "ser batizado em Cristo significa ser relacionado com ele de uma maneira profunda e pessoal. Esta hipótese tem a vantagem de considerar o batismo, na teologia paulina, não como rito substantivo da circuncisão, enquanto condição de ingresso no povo da aliança, mas a representação de uma relação pessoal com a morte e a ressurreição de Cristo". Cf. M. Bachmann, "Verus Israel: Ein Vorschlag zu einer 'mengentheoretischen' Neubeschreibung der betreffenden paulinischen Terminologie", NTS 48 (2002) 500-512.
12. De origem judaica, o termo "temente a Deus" é "uma frase quase técnica que se refere a não judeus simpatizantes do judaísmo que não se submetem à circuncisão ou não observam inteiramente a Torá, mas que aderem ao monoteísmo ético dos judeus", J. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AB 31), Doubleday, New York 1998, 449.
13. J. Dupont, *La réconciliation dans la Théologie de Saint Paul*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1953.

14. Cf. D. Georgi, *Remembering the poor. The history of Paul's Collection for Jerusalem*, Abingdon, Nashville 1991, 117-120.
15. Muitos relacionam a coleta com o texto de Gl 2,10 onde Paulo diz que "procurou fazer com solicitude" o encargo de "lembrar dos pobres". No entanto, o tema é complicado: na carta aos Gálatas não se faz referência expressa à Coleta, apesar de que 1 Cor 16,1 o ligue à região (por isto alguns pensam na existência de uma carta pedida aos Gálatas); também não a menciona em 1 Ts. Em Rm 15,26 se afirma que a coleta tem sua origem na Macedônia e Acaia – o que, por sua vez, se repete em 2 Cor 8 e 9 – e omite qualquer referência à Galácia. Além de Georgi, cf. A. J. M. Wedderburn, "Paul's Collection: Chronology and History", *NTS* 48 (2002) 95-110. O tema serviu para revisar a cronologia paulina, embota talvez de um modo excessivamente hipotético em alguns pontos.
16. Embora o tema econômico seja particularmente importante em 2 Cor, cf. E. de la Serna, "2 Coríntios", em A. Levoratti (dir.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento, Verbo Divino* 2003, 859-894.
17. Paulo utiliza o termo "dívida" (*ofeiletês*) que, certamente, é econômico (Mt 18,23-35; Lc 7,41-43; Rm 4,4; 13,7), embora o utilize também metaforicamente (Rm 1,14; 8,12; Gl 5,3) com o sentido de "ter que...". Na "convenção" social de ser agradecido, joga-se também a questão da honra e da vergonha que, como se sabe, é uma categoria central nas sociedades mediterrâneas do século I. Cf. B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología Cultural, Verbo Divino, Navarra* 1995, 45-83. De qualquer modo, tentou-se matizar a exclusividade do tema da honra e da vergonha. Uma boa localização encontra-se em L. J. Lawrence, "For truly, I tell you, they have received their reward" (Matt 6,2): Investigating Honor Precedence and Honor Virtue", *CBQ* 64 (2002) 687-702 (esp. 687-695). A posição de Malina situando "todo o mundo Mediterrâneo do século I" parece não levar em conta devidamente a peculiaridade de Israel. No entanto, no que nos diz respeito, segue presente a dúvida de quanto há de transfundo judeu e quanto de helenista nas cartas paulinas. Cf. recentemente S. B. Marrow, resenha de T. Engberg-Pedersen (ed.) *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville, Westminster, 2001 em *CBQ* 64 (2002) 799-801. Ver também F. G. Downing, "Honor" among Exegetes", *CBQ* 61 (1999) 53-73.
18. G. W. Peterman, "Romans 15,26: Make a Contribution or Establish Fellowship?", *NTS* 40 (1994) 461-462. Aqui propõe *convincentemente* que o texto não deveria ser traduzido "fazer uma coleta a favor dos pobres", mas "estabelecendo comunidade com os pobres". Dele (461) tomamos a citação de Sêneca (Ep. 1.10.3-4).
19. O termo, usado por Paulo exclusivamente em Romanos, costuma ser utilizado para referir-se a Israel, mas também pode estar dizendo polemicamente que se a coleta não for aceita, os judeu-cristãos se assemelham aos judeus que não reconheceram os sinais de Deus em Jesus Cristo; já dissemos, seguindo Georgi, que a coleta é "provocativa".
20. Vários autores (Bornkamm, Jerwell, Wilckens, Fitzmyer; em desacordo, Zeller) propuseram que 15,30 é o verdadeiro motivo da carta. Paulo estaria pedindo aos romanos – de boas relações com as comunidades da Judeia – para que intercedam, *lutem com ele* (*synagônizasthai*) para que a coleta seja aceita. Caso seja assim, realça-se ainda mais a importância que a Coleta tem para Paulo. S. Garófalo ressalta os diferentes nomes que Paulo dá a ela em "Un chef d'oeuvre pastoral de Paul: La Collecte", em L. De Lorenzi (ed.) *Paul de Tarse, Apôtre de notre temps, (Série monographique de 'Benedictine'), Section palnienne 1, Abbaye de S. Paul h.l.m., Rome* 1979, 575-593.
21. D. Georgi, *Remembering de Poor*, 118.
22. A. M. Denis, "L'Apôtre Paul, prophète "messianique" des gentils. Étude thematique de 1 Thess, II, 1-6", *ETL* 33 (1957) 245-318; H. Merklein, "Der Theologe als Prophet. Zur Funktion prophetischen Redens im theologischens Diskurs des Paulus", *NTS* 38 (1992)

- 402-429; K. O. Sadnes, Paul - One of the Prophets?, Tübingen, Mohr 1991.
23. Cf. R. de Vaux, Instituciones del Antiguo Testamento, Herder, Barcelona 1976, 124-137, 124.
24. J. Jeremias, Jerusalén en tiempos de Jesús, Cristiandad, Madrid 1977, 130 n.18; por um escravo judeu pagava-se entre 1 e 10 minas, ao passo que por um pagão pagava-se até 100 minas, exatamente pelo tratamento que lhe era devido e à perpetuidade que podia ter o não judeu (IB. 324).
25. Rengstorf, *doulos*, TDNT II, 271; recordar a baixíssima estima que os judeus têm pelos cachorros. Recentemente J. Barclay Burns, em “The ‘Dog’ (*keleb*) in Ancient Israel as Symbol of Male Passivity and Perversion”, JRS (2/2000) <http://moses.creighton.edu/JRS/toc/2000.html> propôs que em alguns casos “cachorro” se utiliza para fazer referência ao varão homossexual.
26. É conhecido o ditado atribuído a Hillel: “Nenhuma pessoa ignorante pode ser piedosa” (m. Ab 2,5); cf. J. P. Meier, A Marginal Jew III, Doubleday, New York 2001, 38 n.34; E. P. Sanders, Jesus and Judaism, Fortress Press, Philadelphia 1985, 174-211 (especialmente 176-191) questiona corretamente a posição extrema de J. Jeremias de excomunhão virtual dos ‘am ha-aretz’ (“gente da terra”), mas, no entanto, reconhece que, embora religiosos, há algumas normas de pureza que não observam (182).
27. Um texto importante é 1 Cor 7,21-23: como deve ser entendido? Do que se há de aproveitar o escravo? Da escravidão ou da possibilidade de ser livre? Partindo do critério de que não se deve modificar o dado no momento da chamada, Conzelmann, Schrage, Senft, Lang, Barrett e Deming optam pela primeira, enquanto Fee, Barbaglio, Morris, Fitzmyer, Horsley, Thrall e Dunn o fazem pela segunda; Thiselton entende que Paulo afirma que se deve viver “a situação presente”, seja a de seguir na escravidão ou optar pela alforria. Sobre a escravidão em geral, ver os excursos em J. A. Fitzmyer, The Letter to Philemon, (AB 34C) Doubleday, New York 2000, 25-33 y A. C. Thiselton, The First Epistle to the Corinthians, (NIGTC) Eerdmans, Michigan 2000, 562-565. Recentemente J. A. Glancy, Slavery in Early Christianity, Oxford University Press, New York, 2002, escreveu sobre a escravidão no cristianismo primitivo. Começa relacionando os termos “escravo” e “corpo”, mas afirma que o texto de Gl 3,28 é apenas uma “cobertura” (cover-up) já que segue mantendo os costumes, como se vê na manutenção da alegoria de Agar e Sara (p. 35). Certamente, não concordamos com a autora, como fica dito.
28. W. F. Orr - J. A. Walther, 1 Corinthians, (AB 32) Doubleday, New York 1982, 217.
29. R. A. Horsley - N. A. Silberman, The message and the Kingdom. How Jesus and Paul ignited a revolution and transformed the Ancient World, Fortress Press, Minneapolis 2002, 182.
30. J. A. Fitzmyer entende que isto significa a libertação do escravo, The Letter to Philemon, 122. R. Fabris, que não acredita que Onésimo fosse escravo de Filemon, igualmente destaca que Paulo o convida para acolhê-lo como “irmão”, o que “afeta as relações interpessoais no seio de uma igreja doméstica”, Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone, (Scritti delle origini cristiane 11) EDB, Bologna 2001, 290. Como fará esse “mais” é coisa do amor, e isso Paulo deixa sob a responsabilidade de Filemon, E. Lohse, Colossians and Philemon, (Hermeneia) Fortress Press, Philadelphia 1971, 201 (o mesmo, J. Gnilka, J. D. G. Dunn e J. M. G. Barclay). Com razão, G. Gutiérrez afirma que a gratidão vai além dos limites do dever: “Quando Paulo diz a Filemon (nessa epístola tão esquecida entre os cristãos) ‘eu sei que farás mais do que te peço’, é uma sugestão aberta à criatividade permanente. Não há nada que demande mais do que o amor gratuito...”, “Juan de la Cruz desde América Latina”, em Densidad del presente, CEP, Lima 1996, 246.
31. J. M. G. Barclay, “Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-ownership”, NTS 37 (1991) 161-186. Na mesma revista, pp. 187-203, B. M. Rapske “The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus”

- se pergunta como se deu o encontro, inclinando-se pela postura de Lampe, de que Onésimo busca um “amigo do senhor” (*amicus domini*) para voltar a ser recebido na casa. Em ambos os artigos se apresenta também com certo detalhe a situação da escravidão em seu tempo.
32. L. P. Akli, *The Pauline concept of Baptism and New Life in Christ. The dynamics of Christian Life According to St. Paul*, Rome 1992, 130-165, a citação é da p. 165.
  33. Sendo que em castelhano existe o termo “varão”, não entendemos por que se utiliza cada vez menos e se prefere “homem” (vícios do inglês?), como se o homem-varão se identificasse com o homem-humanidade. Machismo? Sobre Gn 1,27 afirma C. Westermann: “A humanidade existe em comunidade, um ao lado do outro e então só poderá haver algo semelhante à humanidade e relações humanas quando a espécie humana existir em casal (exist in twos)”, *Genesis 1-11. A Commentary*, Ausburg Publishing House, Minneapolis 1990, 160.
  34. M. Thrall, *II Corinthians I (ICC)* Edinburgh 1994, 426.428; cf. J. Lambrecht, *Second Corinthians (Sacra Pagina)* Minnesota 1999, 96-97; P. Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians (NICNT)*, Michigan 1997, 297-299; cf. H. Boers, “2 Corinthians 5,14-6,2: A Fragment of Pauline Christology”, *CBQ* 64 (2002) 527-547.
  35. A data de 1 Cor é mais fácil de detectar que a de Gl. Em 1 Cor sabemos que Paulo está em Éfeso (16,8), onde ainda permanecerá por algum tempo. Já 2 Cor mostra sintomas de uma possível expulsão da cidade (cf. 1,8; 2,12) e não parece que entre 1 e 2 Cor (embora aceitemos a hipótese de uma “coleção de cartas”) se passe muito tempo. Gl é mais difícil de datar, e diferentes datas foram propostas, desde bastante antigas a posteriores. Em geral, costuma-se situá-las em um mesmo período. Mas qual é a primeira? Não é fácil saber.
  36. Enquanto Gl afirma que não há divisões (não há... nem...) 1 Cor afirma que ambas são partes diferentes de um mesmo corpo (há... e...). Em uma destaca a unidade, na outra, a diferença (como algo que não é contrário à unidade). Em Gl – cristológico – a unidade é “em Cristo”, em 1 Cor – pneumatológico – é “no Espírito”.
  37. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (6,12-11,16)*, (EKK VII/2) Benziger-Neukirchener, 1995, 499 n.55.
  38. Cf. R. A. Horsley, *1 Corinthians* (Abingdon NT Commentaries), Abingdon Press, Nashville 1998, 152. Muitas vezes dá a sensação de que o *caminho mais fácil* é negar autenticidade paulina a um texto e “responsabilizar” um discípulo ou um “redator” por uma *crux interpretum*. Para sustentar isto, parece-nos que se deve fazer isto com muito cuidado, e com argumentos bastante convincentes. Voltaremos a isto ao falar de 14,33b-36.
  39. Depois da destruição de Corinto – uma destruição que provavelmente não foi total – a cidade, reconstruída por Júlio César (44 a.C.) tem maior influência cultural romana do que helênica. Isto, assim como colocar-nos uma dúvida razoável sobre o quanto os destinatários conhecem do ambiente judeu, é importante para responder a vários temas conflitivos; cf. W. Willis, “Corinthusne deletus est?”, *BibZeit* 35 (1991) 233-241; A. Thiselton, *The First Epistle*, 1-16.
  40. W. Grudem, “Does kefalh/ (‘Head’) Mean ‘Source’ or ‘Authority Over’ in Greek Literature? A Survey of 2.336 Examples”, *TrinJ* 6 (1985) 38-59, 52.
  41. “Retórica que estende, restringe ou altera de algum modo o significado das palavras para designar um todo com o nome de uma de suas partes, ou vice-versa” (*Diccionario Enciclopédico Espasa Calpe*).
  42. Cf. Brown-Driver-Briggs *ro’sh*; H. P. Müller, *ro’sh*, *DTMAT* II, 883-900 (esp. 887-888).
  - 43.- J. Winandy, “Un curieux *casus pendens*: 1 Corinthiens 11,10 et son interprétation”, *NTS* 38 (1992) 624 n.13.
  44. Cf. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul*, 254; M. Hengel, que pensa que em 15,25 Paulo combina o Sl 110,1b e o Sl 8,7, con-

- clui: “Pode-se reconhecer aqui a ‘intercambialidade’ (interchangeability) ou a unidade de ação de Deus e Cristo”, *Studies in Early Christology*, T&T Clark, Edinburg 1995, 165; M. Carrez afirma que o que se destaca é o fim da missão de Cristo: a ressurreição ou a transformação de tudo sem divisão em Deus, “Résurrection et Seigneurie du Christ. 1 Cor 15,23-28” em *Résurrection du Christ et des chrétiens* (1 Co 15), L. De Lorenzi (ed.), Série Monographique de ‘Benedictina’. Section Biblique-Oecuménique 8, Roma 1985, 138.
45. R. Oster, “Use, Misuse and Neglect of Archeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians (1 Cor 7,1-5; 8,10; 11,2-16; 12,14-26)”, *ZNW* 83 (1992) 52-73; R. Oster, “When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Cor 11,4”, *NTS* 34 (1988) 481-505.
46. Também não é improvável que a influência “gnostizante” de vários setores da comunidade os levasse a assumir atitudes para as quais o ser seguidor de Jesus é algo “espiritual” e não tem ingerências na “vida”, e, portanto, “podemos – sustenta-se – nos adaptar totalmente ao império e ao seu modo de viver”. Nesse caso, seria uma tentativa de assimilação à elite romana por parte de alguns, e Paulo enfrenta esta atitude fazendo uma “opção pelos pobres”.
47. É o ponto de partida do interessante trabalho de D. B. Martin, *The Corinthian Body*. Yale University Press, London 1995. Ele propõe que o principal motivo das divisões coríntias é uma concepção diferente do corpo. Alguns, seguindo uma visão mais “ilustrada”, ao passo que outros – aos quais Paulo adere (embora não pertença por origem a esse setor) –, um status baixo: “Proponho que as diferenças teológicas refletidas em 1 Cor resultam todas de conflitos entre vários grupos da Igreja local baseadas em diferentes construções ideológicas do corpo (...) esta posição tem correlato com os status socioeconômicos: os Fortes pertencem ao grupo dos estratos mais elevados, que gozam de uma posição econômica relativamente segura e elevado nível de educação, e Paulo, como muitos membros da Igreja coríntia, pertence aos menos educados, aos habitantes menos afortunados do Império (... sem sustentar que Paulo provenha dos status baixos, mas que) seu olhar sobre o corpo está mais em sintonia com os setores mais baixos, os membros menos educados da sociedade greco-romana” (p. xv-xvi). Cf. G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, 221-222.
48. J. Murphy-O’Connor, “1 Corinthians”, em *New Jerome Biblical Commentary* (R. E. Brown et al. edits.), Prentice Hall, New Jersey 1990, 809; do mesmo modo que defende que é um dos temas relatados a Paulo por Cloé: “varões homossexuais presidindo a liturgia”, em *Paul. A Critical Life*, Clarendon Press, Oxford 1996, 279.
49. Citado em Murphy O’Connor, “Sex and Logic in 1 Cor 11,2-16”, *CBQ* 42 (1980) 484.
50. H. Moxnes, “Honor and Shame: BTB Readers Guide”, *BTB* 23 (1993) 167-176.
51. Com suas “cabeças” pode aludir àquelas que acaba de referir como cobertas/descobertas, ou no sentido supracitado: Cristo cabeça do varão, o varão cabeça da mulher...
52. Se sustentamos que 11,2-34 (e, talvez, também 9,1-11) é acrescentado a uma primeira redação da carta (onde responde à carta dos coríntios), a coerência na prioridade do amor (tema também acrescentado) é uma causa razoável para que o texto se situe aqui.
53. D. B. Martin, *The Corinthian Body*, 235.
54. Ao contrário do que defende E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989, 283-284: “a mulher não é diferente do varão...”
55. G. D. Fee, *The First Epistle*, 523
56. G. Fee, *The First Epistle*, 516-517.
57. Outras vezes encontramos “imagem” (*eikôn*) e “glória” (*doxa*) em Paulo, e remetem precisamente à criação: Rm 1,23; 2 Cor 3,18; 4,4.
58. M. Hooker, “Authority on Her Head: An Examination of 1 Cor 11,10”, *NTS* 10 (1964) 120.

59. G. Theissen, *Psychological aspects of Pauline Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1987, 171: coloca quatro diferentes possibilidades de entender a cabeça coberta (n. 61), e por aceitar a proposta dos “anjos caídos”, então a mulher necessita de uma proteção (cobertura entendida de modo apotropaico): “é proteção contra os desejos dos seres celestiais”.
60. F. Watson, “The Authority of the Voice: A Theological Reading of 1 Cor 11,2-16, NTS 46 (2000) 523.
61. Aplicado à “lei natural”, o termo usado pelos estoicos passou para o cristianismo, mas lamentavelmente com muita frequência lido não a partir de uma perspectiva próxima ao mundo bíblico, mas helênica. Provavelmente, também neste aspecto faria muito bem à Igreja “deselencizar o cristianismo”.
62. Citado por W. Schrage, *Der erste Brief*, 2.522.
63. J. A. Fitzmyer, *Romans*, (AB 33) Doubleday, New York 1993, 287. Como vimos, o v. 14 serve de apoio para Murphy O’Connor quando sustenta que um dos problemas são os homossexuais que participam ativamente das assembleias públicas.
64. Thiselton, *The First Epistle*, 847.
65. R. Kugelman, “Primera Carta a los Corintios”, (R. E. Brown et al., ed.) *Comentario Bíblico “San Jerónimo” IV*, Cristiandad, Madrid 1972, 56.
66. H. Conzelmann, *1 Corinthians*, (Hermeneia) Fortress, Philadelphia 1975, 246 n. 54
67. Cf. W. Radl, *sigé*, EDNT III, 242 que, por outro lado, considera o texto “uma interpelação, embora precoce”.
68. S. Aalen recorre especialmente a Josefo, e em menor medida ao Talmud; conclui dizendo: “a proibição em 1 Coríntios 14,34 é paralela (...) à proibição explicitamente manifestada na Bíblia em forma de mandamento negativo”, “A Rabbinic Formula in I Cor 14,34”, SE 2 (TU 87), Akademie Verlag, Berlin 1964, 525.
69. S. Burton apresenta um trabalho sociológico sobre o “sentido do lugar”, partindo da afirmação de M. Douglas de que o impuro é “algo fora do lugar” e entendendo o “sentido do lugar” fazendo uma distinção entre a casa – lugar privado – e a comunidade eclesial – lugar público: S. C. Barton, “Paul’s Sense of Place: An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth”, NTS 32 (1986) 225-246.
70. Thiselton, *The First Epistle*, 1155.
71. Em nota esclarece que este é o motivo do deslocamento da unidade em alguns manuscritos na sequência do versículo 40.
72. C. Senft, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT 2èmeVII), Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1979, 182-183.
73. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 11,17-14,40) (EKK VII/3), Benziger-Neukirchener, Zürich-Düsseldorf 1999, 482–487 (482-483).
74. I. Fulkes, *Problemas Pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*, DEI, San José, Costa Rica 1996, 379-380. Em todo o caso, estes últimos critérios são apenas complementares e podem ser explicados por outras causas. De fato, Fulkes, embora parecesse inclinar-se pela interpolação, não a afirma enfaticamente.
75. F. Lang, *Die Briefe an die Korinther*, (NTD 7) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen - Zürich 1986, 199.
76. C. Bernabé, “Pablo y las mujeres”, *Sal Terrae* 85/5 (1997) 436.
77. Isto não significa que seja “acrescentada”, mas que é uma unidade. Precisamente na sequência do v. 32-33a no v. 37 revela que se não estamos diante de um acréscimo (como pensamos), nesse caso estaríamos diante de um elemento que irrompe abruptamente e de uma novidade inesperada.
78. V. Furnish, “Belonging to Christ. A Paradigm for Ethics in First Corinthians”, *Interpretation* 44 (1990) 147. Cf. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, (Scritti delle origini cristiane 16), EDB, Bologna 1995, 529.
79. G. Theissen, *Psychological aspects*, 166.
80. R. Aasgaard, “Role Ethics in Paul” (cf. n.9) 516-517 (os itálicos são do autor).
81. R. A. Horsley, *1 Corinthians*, 5.



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

- N. 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- N. 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- N. 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- N. 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- N. 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- N. 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- N. 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- N. 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- N. 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel

- N. 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- N. 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- N. 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
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 – *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 – *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 – *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 – *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 – *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 – *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 – *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro
- N. 74 – *O seguimento de Cristo numa era científica* – Roger Haigh
- N. 75 – *O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa* – Peter C. Phan

- N. 76 – *50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro* – José Maria Vigil
- N. 77 – *As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja* – Christoph Theobald
- N. 78 – *As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã* – George V. Coyne
- N. 79 – *Papa Francisco no Brasil – alguns olhares*
- N. 80 – *A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades* – André Wénin
- N. 81 – *Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II* – Victor Codina



**Eduardo de la Serna** é professor de Teologia no Instituto Superior de Estudos Teológicos de Buenos Aires e no Instituto de Formação Teológica da Diocese de Quilmes. Além disso, escreve em diversas publicações, tais como o jornal *Página 12*. Ele é coordenador nacional do *Grupo de Curas en Opción por los Pobres de Argentina*, que é uma continuação do movimento Sacerdotes do Terceiro Mundo, dissolvido em 1973 pela repressão militar da Argentina.

### **Algumas obras do autor**

DE LA SERNA, Eduardo. *Diálogo entre la Biblia y Teresa de Lisieux. Preguntas desde América Latina*. Ed. Docencia: Buenos Aires, 2011.

\_\_\_\_\_. *De Jesús a la "Gran Iglesia". El nacimiento del cristianismo*. Agape: Buenos Aires, 2012