

# Corpo e Corporeidade na Antropologia

## Paulina – 1Cor 6,12-20

---

Flávio Martinez de Oliveira\*\*

---

**Resumo:** Corpo e corporeidade constituem aspectos centrais na antropologia paulina e, como tais, vêm abordados sistematicamente em seu significado no *Corpus paulinum*. Paulo vem contextualizado na cultura e literatura de sua época. Toma-se para análise teológica e exegética aquele que é considerado o principal texto referente ao corpo e à corporeidade em Paulo: 1Cor 6,12-20. Neste e a partir deste, expõe-se a antropologia teológica de Paulo bem como a teologia e a ética paulinas centradas no corpo e na sexualidade. Propõem-se elementos de hermenêutica para a atualidade, considerando a relevância da temática abordada. Tratando-se de um estudo em teologia bíblica e não própria ou estritamente de exegese, optou-se por situar em anexos, longe da pretensão de exauri-los, elementos da abordagem retórica e literária do texto em questão.

**Palavras-chave:** corporeidade; teologia; antropologia paulina

---

### INTRODUÇÃO

A temática ligada ao corpo assumiu grande relevância a partir do século XX. Vive-se hoje uma cultura do corpo – tanto exaltado quanto degradado - em suas diversas expressões. É enorme o número de publicações que abordam o corpo nas mais diversas áreas do saber e da cultura. Nos limites deste estudo, a título de introdução não se pode mais do que evocar algumas áreas de uma ampla interdisciplinaridade envolvida, apontando uma seleção de bibliografia<sup>1</sup> que visa à abertura e à provocação ao

---

\* Este estudo foi originalmente elaborado como comunicação científica para o Congresso da Soter – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião -, realizado em Belo Horizonte, entre 12 e 16 de julho de 2004, e ampliado logo a seguir para publicação em *Razão e Fé*, revista inter e transdisciplinar de teologia, filosofia e bioética dos institutos superiores da Universidade Católica de Pelotas.

\*\* Universidade Católica de Pelotas: Instituto Superior de Cultura Religiosa e Instituto Superior de Teologia, doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana.

<sup>1</sup> Uma seleção maior e abrangente de bibliografia encontra-se principalmente em LACROIX. *Il corpo di carne*, 1998 e COAKLEY. *Religion and the body*, 1997. O primeiro divide uma vasta e expressiva bibliografia em obras de filosofia, Sagrada Escritura, patrística, dogmática, teologia moral, magistério, ciências humanas, história, literatura, ensaios, testemunhos, educação, pastoral e espiritualidade.

diálogo ao qual a teologia bíblica não pode se furtar.

Vive-se o hoje intensamente corpo entre o seu culto e a cultura circundante<sup>2</sup>. A contracultura juvenil do corpo, visando sua liberação em torno dos anos 60 do século passado<sup>3</sup>, foi rapidamente absorvida pela cultura consumista do capitalismo. A globalização, alimentada pelos sistemas de informação com a sua mídia, encarrega-se de disseminar, no conteúdo e na imagem, uma cultura centrada na tecnologia e no corpo, abarcando as próprias diferenças de classe<sup>4</sup> entre o corpo de trabalho, na busca de como se servir do corpo nas técnicas de cada sociedade<sup>5</sup>, e o corpo instrumento de consumo e de prazer, num novo estágio do individualismo de cunho narcisista<sup>6</sup>. Corpo e sociedade se influenciam reciprocamente, da Antigüidade aos dias de hoje<sup>7</sup>. Por outro lado, o corpo é lugar das experiências de transcendência do ser humano, mesmo quando meramente investigado pela psicologia<sup>8</sup>.

O corpo nunca foi objeto de tantos cuidados, desde a medicina à própria psicoterapia<sup>9</sup>, passando pela cosmética e pela academia. Não bastasse a medicalização generalizada a todas as etapas do ciclo vital, num controle nunca antes visto sobre o corpo, a humanidade agora quer criá-lo, em parte ou no todo através da engenharia genética, especialmente através da utilização de células-tronco, embrionárias ou não, e da própria clonagem, temas centrais da bioética em nossos dias<sup>10</sup>.

A filosofia tem acompanhado de perto esta evolução cultural, principalmente em vista da superação do dualismo espírito-matéria, mente-corpo que remonta aos tempos de Descartes, ressaltando a condição plenamente corporal do ser humano<sup>11</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. SPINSANTI. *Il corpo nelle cultura contemporanea*, 1993.

<sup>3</sup> MARCUSE. *Eros e civilização*, 1969 percebe que a libido é controlada como valor comercial e defende que a dialética da libertação passa pelo corpo humano; GARAUDY. *Dançar a vida*, 1980 defende que o primeiro protesto contra o capitalismo provém do corpo; depois, o espírito o segue por via da rebelião.

<sup>4</sup> BOLTANSKI. *As classes sociais e o corpo*, 1979.

<sup>5</sup> MAUSS. *Les techniques du corps*, 1936; *Idem. Sociologie et anthropologie*, 1950.

<sup>6</sup> LASCH, C. *La cultura del narcisismo*, 1992.

<sup>7</sup> DOUGLAS. *Natural symbols*, 1970, p. 65; cf. *Idem. Purity and danger*, 1970.

<sup>8</sup> MASLOW, A.H. *Religions, values, and peak-experiences*, 1970.

<sup>9</sup> PASINI, W; ANDREOLI. *Le corps em psychothérapie*, 1981, p. 49-64, remontam as inovações a Sandor Ferenczi e Wilhelm Reich, discípulos de Freud; cf. ANDRADE; CZERMAK; AMORETI. *Corpo e psicanálise*, 1998, obra interdisciplinar que emerge do XII Congresso do Círculo Brasileiro de Psicanálise; ASSOCIACIÓN PSICOANALÍTICA DE BUENOS AIRES. *El cuerpo*, 2000.

<sup>10</sup> MOSER. *Biotecnologia e bioética*, 2004; BATISTA; MENDES; MALLMANN. *Bioética: os desafios da genética*, 2003.

<sup>11</sup> Cf. , entre muitas obras, LUCAS, R.L. *El hombre*, 1999, p. 203-226; *Idem. Antropologia e problemi bioetici*, 2001, p. 19-33; GEVAERT, J. *Il problema*

O corpo, igualmente, é objeto de estudos históricos<sup>12</sup>, antropológicos<sup>13</sup>, culturais<sup>14</sup>, na diversidade das religiões<sup>15</sup>, e alcança relevância na literatura<sup>16</sup> e na espiritualidade cristã<sup>17</sup>.

A teologia não poderia furtar-se a tal inquietante e instigante debate antropológico no contexto da modernidade e da pós-modernidade<sup>18</sup>. A interlocução da teologia cristã com a cultura e as ciências na atualidade busca uma unidade do ser humano, superando antropologias dualistas, filosóficas, culturais, científicas ou religiosas<sup>19</sup>.

Em termos de teologia bíblica, sem dúvida, deve-se recorrer principalmente a Paulo Apóstolo. Segundo Dunn, “Paulo foi o primeiro e o maior teólogo cristão”, enfaticamente postulado, “de todos os tempos...que qualquer outro do Oriente ou do Ocidente, do passado e do presente”<sup>20</sup>.

Paulo confere uma importância particular ao corpo. Isto aparece, antes de tudo, por uma evidência estatística: o campo semântico da corporeidade tem uma presença de relevo nos escritos paulinos em relação a todo o Novo Testamento. Tem-se, neste campo semântico, o qual compreende *σῶμα*, *σῶματικόν* e

---

*dell'uomo*, 1996, p. 48-80, capítulos que tratam do corpo e da corporeidade, historicamente abrangendo desde a filosofia clássica, chegando à moderna contemporânea, onde temos em destaque G. Marcel e os existencialistas, Merleau-Ponty e os fenomenologistas, E. Levinas e a filosofia hebraica, para terminar em J. Zubiri, a mais radical afirmação do corpo na filosofia contemporânea. A meu ver, Zubiri propõe uma forma de monismo quando defende uma substancialidade psico-orgânica (cf. p. 59 e 249), embora, previamente à sua obra maior, termine por converter-se ao cristianismo. Para uma abordagem fenomenológica, cf. MELCHIORE. *Corpo e persona*, 1987. Para uma abordagem metafísica e sintética, de orientação hegeliana, cf. BRUAIRE, C. *Philosophie du corps*. Para uma contraposição à compreensão hegeliana, cf. HENRY, M. *Philosophy and phenomenology*, 1975. Para uma abordagem filosófica compreensiva em diálogo com a biologia e a medicina, cf. ENTRALGO, P.L. *El cuerpo humano*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989, o qual, discípulo de Zubiri, pode ser situado na posição monista a respeito do corpo. Para uma abordagem da filosofia russa e cristã do corpo e da sexualidade, cf. EVDOKIMOV. *The sacrament of love*, 2001; *Idem. Woman and salvation*, 1994. No confronto de uma antropologia cristã filosófica e teológica com a modernidade e pós-modernidade, com impressionante bibliografia, cf. SANNA. *L'antropologia cristiana*, 2002.

<sup>12</sup> LAQUEUR. *Making sex*. 1990

<sup>13</sup> PRINI. *Il corpo che siamo*. 1991; LE BRETON. *Anthropologie du corps*, 2001.

<sup>14</sup> LACROIX. *Homem & mulher*, 2002.

<sup>15</sup> COAKLEY. *Religion and the body*. 1997; MIRANDA. *Corpo: território do sagrado*, 2000.

<sup>16</sup> RELLA. *Ai confine del corpo*. 2000; MELO. *Este é o meu corpo*. 2004.

<sup>17</sup> MARTINI. *Sul corpo*. 2000.

<sup>18</sup> Cf. QUINN; TAMEZ. *Corpo e religião*, 2002; SANNA. *L'antropologia cristiana*, 2002; a meu ver a obra mais fecunda sobre a teologia do corpo e da sexualidade é LACROIX. *Il corpo di carne*, 1996.

<sup>19</sup> LACROIX. *Il corpo di carne*. 1996; *Idem. Il corpo e lo spirito*; ROCCHETTA. *Teologia della corporeità*. 1993.

<sup>20</sup> DUNN. *Paul*, 1998, p. 25-28.

σῶματικῶς, 93 ocorrências na literatura paulina, das quais 74 nas cartas incontestadas de Paulo, entre as quais 46 vezes em 1 Coríntios, sobre um total de 144 no Novo Testamento<sup>21</sup>. Tal importância aparece também na bibliografia que lhe diz respeito<sup>22</sup>. Todas as monografias de maior relevância a respeito da teologia bíblica do corpo nos últimos 50 anos merecem revisão e reparos, motivo pelo qual se justifica um novo estudo, aqui apenas começado.

A maior parte das referências a *sōma* nas cartas paulinas são expressões da analogia corpo/membros, particularmente como uma imagem da comunidade cristã (notavelmente em Rm 12,4-5; 1Cor 10,16-17; 12,12-27). Numa importante modificação da analogia, este corpo de Cristo é descrito em termos cósmicos e unido sob a cabeça do próprio Senhor Jesus (Ef 1,23; 2,16; 4,4.12-16; 5,23; Cl 1,18.24; 2,19; 3,15). Essas idéias teológicas são largamente expressivas da dimensão *corporativa* da metáfora somática. Há, contudo, uma dimensão mais *peçoal* do uso de *sōma* nas cartas paulinas, a qual é fundacional a essas extrapolações eclesíásticas que são nela baseadas. Mesmo que essas referências pessoais ao *sōma* reflitam o ensinamento de Paulo a respeito da esperança última do fiel individual (embora sempre dentro do contexto da comunidade corporativa), elas sobrepõem-se parcialmente à crença escatológica na ressurreição. O uso de *sōma* por Paulo nesse sentido é assim uma importante característica de sua escatologia, essencial no seu ensinamento sobre a ressurreição e integral em sua compreensão da salvação e redenção em Cristo<sup>23</sup>.

Este é um estudo de teologia bíblica. Recorre-se a elementos de exegese na medida em que fundamentam e servem de apoio ao estudo teológico-bíblico. Nesta perspectiva, utiliza-se a tradução da Bíblia de Jerusalém, uma vez que não se apresenta a necessidade de fundamentar alterações nessa tradução. A crítica textual não apresenta questões relevantes que possam colocar em questão o sentido do texto ou de parte deste<sup>24</sup>, motivo pela qual vem aqui ignorada.

Optou-se por começar com uma visão sistemática do corpo

---

<sup>21</sup> Cf. MORGENTHALER. *Statistik*, 1958, p. 147; contra GUÉNEL. *Les corps*, 1983, p. 71-88; confrontar com INSTITUTE FOR THE NEW TESTAMENT TEXTUAL RESEARCH, 1987, p. 1762-1765.

<sup>22</sup> ROBINSON. *The body*, 1952; JEWETT. *Anthropological terms*, 1971; GUNDRY. *Sōma*, 1976; GUÉNEL. *Le corps*, 1983.

<sup>23</sup> KREIZER. *Body*, 1993, p. 71.

<sup>24</sup> Cf. METZGER. *A textual commentary*, 1998, p. 486-488; ALAND. *The Greek New Testament*, 1998, p. 579-580; ALAND. *Novum Testamentum Graece*, 1998, p. 449-450.

em Paulo, especialmente em 1 Coríntios, na qual vem integrada o texto em questão, para após proceder à análise deste texto. Esta análise irá ilustrar, ampliar e enriquecer a visão sistemática.

Este estudo ainda deve ser completado com o contexto da teologia de Paulo, suas bases, influências que possa sofrer e formas de expressão – retórica e literária<sup>25</sup> – segundo os seus intérpretes na história dos últimos duzentos anos<sup>26</sup>. Na atualidade, como se verá, a oscilação das abordagens e mesmo a dicotomia entre judaísmo e helenismo, vê-se em grande parte superada, considerando a interpenetração e complexidade de ambas as culturas e literaturas<sup>27</sup>. Estudos ainda recentes focalizam a relação ou contra-posição entre Paulo e estóicos<sup>28</sup>, cínicos<sup>29</sup>, sofistas<sup>30</sup>, epicureus<sup>31</sup> do lado helenista<sup>32</sup>, e entre Paulo, Fílon<sup>33</sup>, Qumran<sup>34</sup> e rabinos do lado judaico<sup>35</sup>. Praticamente todas estas abordagens afetam o estudo da Primeira Carta aos Coríntios<sup>36</sup>.

Mesmo restrito ao campo bíblico, o estudo do corpo é amplo e multifacetado. Entre outras questões envolve aquela ético-moral<sup>37</sup> e escatológica<sup>38</sup>.

## I- ABORDAGEM SISTEMÁTICA DE SÔMA EM PAULO

### 1- *Sôma*: ponto focal da antropologia paulina

Uma compreensão adequada do ensinamento de Paulo

<sup>25</sup> Cf., por exemplo, ANDERSON, *Ancient rhetorical theory*, 1998.

<sup>26</sup> Cf. DUNN. *Paul*, 1998, p. 1-26.

<sup>27</sup> Cf. ENGBERG-PEDERSEN. *Paul beyond the Judaism/Hellenism*, 2001.

<sup>28</sup> ENGBERG-PEDERSEN. *Paul and the stoics*, 2000.

<sup>29</sup> DOWNING. *Cynics and Christian origins*, 1992; *Idem. Cynics, Paul and the Pauline churches*, 1998; *Idem. A cynic preparation for Paul's Gospel*, 1996.

<sup>30</sup> WINTER. *Philo and Paul among the sophists*, 1997.

<sup>31</sup> GLAD. *Paul and Philodemus*, 1995; TOMLIN. *Christian and epicureans*, 1997.

<sup>32</sup> PAIGE. *Philosophy*, 1993, p. 713-718.

<sup>33</sup> Para uma visão sistemática de Fílon, cf. WILLIAMSON. *Jews in the hellenistic world*, 1989. Especialmente no que concerne à ética, à prostituição e ao adultério, v. p. 201 e segs. Sobre Paulo e Fílon cf. CHADWICK. *St. Paul and Philo of Alexandria*, 1966; RUNIA. *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, 1999; BORGES. *Philo, John and Paul*, 1987.

<sup>34</sup> MURPHY-O'CONNOR. *Paul and Qumran*, 1968; FITZMYER. *The Qumran scrolls*, 1998; *Idem. The Dead Sea scrolls*, 2000; *Idem. Paul and the Dead Sea Scrolls*, 1999; LIM. *Qumran commentaries and pauline letters*, 1997.

<sup>35</sup> STEGNER. *Paul the jew*, 1993, p. 503-510; SANDERS. *Patternis of religion in Paul and the Rabbinic Judaism*, 1973; *Idem. Jesus, Paul and Judaism*, 1982.

<sup>36</sup> Cf., por exemplo, BIERENGER. *The corinthian correspondence*, 1996.

<sup>37</sup> Cf., por exemplo, HAYS. *Moral of the New Testament*, 1996; SCHRAGE. *Ethics of the New Testament*, 1988.

<sup>38</sup> Cf. citações ao longo deste estudo.

sobre o corpo (*sōma*) liga-se inescapavelmente com o amplo tema de sua antropologia, em que são abordados os termos ou aspectos constituintes do ser humanos bem como as relações entre estes.

A maioria dos estudiosos está de acordo em que a instância básica de Paulo deriva do judaísmo mais do que do mundo helenista. O último tendia a ver o *sōma* como mau e algo do qual se deveria ser redimido. No mundo platônico, o *sōma* era, para citar a frase órfica bem conhecida “a prisão da alma”.

A questão, porém, não é tão simples quanto poderia aparecer. R. Jewett<sup>39</sup>, por exemplo, argüi que o ensinamento antropológico de Paulo provém diretamente de seu contato com os oponentes helenistas, o que não é nada garantido, embora sua tendência a redefini-los à luz de sua teologia. Certamente a justaposição de *sōma* e *psychē* no ensinamento de Paulo não pode sustentar o rígido dualismo inerente a muito do pensamento grego de seu tempo. Recentemente, E. Best acentua que “o homem não pode ser dividido num “eu” e num “não-eu”, uma alma e um corpo; ele é uma unidade e pode ser olhado como “alma” ou um “corpo”<sup>40</sup>. A antropologia de Paulo supera, na unidade das dimensões ou aspectos do ser humano, os dualismos da filosofia helenista de sua época<sup>41</sup>. O mesmo encontramos na manualística mais recente e garantida em Bíblia. Segundo Fitzmyer<sup>42</sup>,

Para explicar, nós precisamos tentar averiguar o que ele quer significar por *soma*- “corpo”; *sarx*- “carne”; *psyche*- “alma”; *pneuma*- “espírito”; *nous*- “mente”; *kardia*- “coração”. Paulo não descreve um ser humano *in se*; ele, antes, sugere diferentes relações da humanidade vis-à-vis a Deus e o mundo no qual ele ou ela vivem. Estes termos, então, não designam partes dos seres humanos, porém, antes aspectos da pessoa como vista de diferentes perspectivas.

Uma concepção “popular”, comum acerca do ser humano como feito de dois elementos, é encontrada às vezes nos escritos de Paulo (1Cor 5,3; 7,34; 2Cor 12,2-3). A parte visível, tangível, biológica, dos membros é chamada *soma*- “corpo”. Embora Paulo pareça às vezes significar por ele somente a carne, sangue e ossos (Gl 1,16; 1Cor 13,3; 2Cor 4,10; 10,10; Rm 1,24), ele normalmente significa muito mais. Um ser humano não tem meramente um *soma*; se é *soma*. Esta é uma forma de dizer *self* (Fl 1,20; Rm 6,12-13; cf. 1Cor

---

<sup>39</sup> JEWETT. *Anthropological terms*, 1971, p. 10.

<sup>40</sup> BEST. *One Body*, 1955, p. 217.

<sup>41</sup> O único texto em que seria admitida uma certa dualidade, não um dualismo em Paulo, é 2Cor 4,16-5,20. Cf. AUNE. *Anthropological duality*, 2001, p. 215-240.

<sup>42</sup> FITZMYER. *Pauline theology*, 1990, p. 1406.

6,15 e 12,27). Ele denota um ser humano como um todo, organismo complexo, vivente, propriamente como uma pessoa, especialmente quando ele ou ela é o sujeito a quem algo acontece ou é o objeto de sua própria ação (1Cor 9,27; Rm 6,12-13; 8,13; 12,1). Um cadáver não é um *sōma*, mas não há forma de existência humana, para Paulo, sem um corpo em seu senso pleno (cf. Fl 3,21; 1Cor 15,35-45; mas cf. 2Cor 5,2-4; 12,2-3; 5,6-8). Quando Paulo usa *sōma* em seu senso pejorativo, falando de seus “desejos e paixões” (Rm 6,12; 8,13) do “corpo de pecado” (Rm 6,6), do “corpo de humilhação” (Fl 3,21) ou de “corpo de morte” (Rm 8,3), ele realmente significa o ser humano sob a influência/controle de algum poder como o pecado (Rm 7,14.18.23; 8,13). Nestes casos, o “corpo” é o *self* governado pelo pecado (Rm 7,23), a condição humana antes da vinda de Cristo, ou mesmo após a vinda para aqueles que não vivem em Cristo”.

## 2- *Sōma*: o seu significado em Paulo

Devemos aqui começar com a famosa observação de Bultmann que por “corpo” Paulo entende a “pessoa inteira”; que “o homem não *tem* um *sōma*; ele é um *sōma*”<sup>43</sup>. O contexto pode ser mais facilmente lido como uma asserção da influência hebraica do que contra o uso grego mais típico, mas é bem conhecido que mesmo no uso grego freqüentemente e desde os tempos mais antigos *sōma* pode encontrar-se para a inteira pessoa ou função em efeito como um pronome reflexivo<sup>44</sup>.

*Sōma* pode expressar a pessoa de Paulo, termo ocasionalmente equivalente a “eu”, “eu mesmo”<sup>45</sup>. O termo, ao lado de *sarx* (carne), é um dos dois mais importantes termos de Paulo ao falar da humanidade<sup>46</sup>. É na Primeira Carta aos Coríntios que se encontra o seu uso mais intensivo. Nela o escopo da compreensão do corpo por Paulo torna-se mais claro.

Ontem e hoje é difícil captar o sentido de “corpo” em Paulo. Na atualidade, normalmente refere a “organismo material” ou “cadáver”; em Homero *sōma* sempre significa “corpo morto,

<sup>43</sup> BULTMANN, *Theology*, 1951, v. 1. p. 192.194. A última asserção é citada como um axioma aprovado por CONZELMANN, *Outline*, 1969, p. 176; BORNKAMM, *Paul*, 1971, p. 130; STUHLMACHER. *Theology*, 1992, v. 1, p. 274. Cf. KREISER. *Body*, 1993, p. 73: “Bultmann focaliza na pessoa individual enquanto Robinson na pessoa dentro das estruturas sociais”.

<sup>44</sup> SCHWEITZER. *Sōma. TDNT*, v. 7, p. 1026 (Eurípedes), 1028 (Platão), 1030 (Xenofontes), 1032 (Liciurgo) e 1040 (Plutarco).

<sup>45</sup> KREISER, *Body*, 1993, p. 76, exemplifica com 1Cor 9,27; 13,3 e Fl 1,20.

<sup>46</sup> DUNN. *Paul*, 1998, p. 55.

cadáver”<sup>47</sup>. Esta conotação entra no uso bíblico na LXX e no Novo Testamento não-paulino<sup>48</sup>, refletindo a concepção grega mais “partitiva” da pessoa, o *sōma* como não-integral à pessoa. Já a LXX é mais insegura no seu uso de *sōma*, desde que o termo grego não tem equivalente imediato em hebraico que permita a diferença entre “corpo” e “carne”. Certo é que Paulo nunca usa *sōma* para designar “cadáver”.

*Sōma* no uso de Paulo, como muitos de seus termos, tem um espectro de significados. O foco na “fiscalidade” é somente um dos extremos do espectro. Denotando o corpo humano, *sōma* inclui o corpo físico, mas é muito mais que este. Uma palavra melhor a usar poderia ajudar-nos a afastar as pré-concepções da atualidade. Esta seria corporificação (*embodiment*) – *sōma* como a corporificação da pessoa. Neste sentido, *sōma* é um conceito relacional. Ele denota a pessoa corporificada num meio particular. É a forma pela qual a pessoa se relaciona ao seu meio e vice-versa, a forma de viver em, de experimentar o meio. O meio da experiência cotidiana é um meio físico. Mas *sōma* como corporificação significa mais do que o meu corpo físico: ele é o “eu” corporificado pelo qual “eu” e o mundo podem agir um sobre o outro<sup>49</sup>.

Alternativamente, nós podemos usar um termo como “corporalidade” (*corporeality*) ou “corporeidade” (*corporateness*)<sup>50</sup>, porque é precisamente o caráter corporal (*bodiness*) que permite aos indivíduos, como corpos, interagir e cooperar cada um com o outro<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> LIDELL; SCOTT. *Sōma* Lexicon, 1940.

<sup>48</sup> BAUMGARTEN. *Sōma* 1a. *TDNT*, v. 7, p. 1045 e BAGD.

<sup>49</sup> ROBINSON. *Body*, 1961, p. 28, vai demasiadamente longe ao sugerir que “*sōma* é o equivalente mais próximo de nossa palavra ‘personalidade’, ao introduzir uma categoria moderna ainda mais problemática. GUNDRY. *Sōma*, 1976, por outro lado, enfraquece criticamente o caso (*sōma*, para ele, sempre significa o corpo físico, argumentando que este sempre é o uso da LXX, no que é rebatido por ZIESLER. *Sōma in the Septuagint*, 1983), por focar demasiado estreitamente nesse final do espectro no uso bíblico, ao concentrar sua crítica à sugestão de Bultmann que *sōma* significa “a pessoa inteira” e por falhar a engajar-se numa afirmação de maior nuance (como em termos de “incorporação”). Para Gundry, embora *sōma* possa *representar* a pessoa inteira, o termo não necessariamente *significa* a pessoa inteira (Cf. HARRIS, *Raised immortal*, 1983, p. 120).

<sup>50</sup> A posição de BULTMANN. *Theology*, 1951, p. 191, é que Paulo atribui ao *sōma* o sentido de corporeidade (*Leib-Körper*), ou seja, o homem na sua exterioridade, visibilidade e tangibilidade (1Cor 6,13c.15<sup>a</sup>.16,19.20), ora o sentido de Eu=Pessoa na sua completude (13d.15a?.18).

<sup>51</sup> Este é o ponto em que Käsemann rompe com a concepção mais individualista de corpo em termos de “relação consigo mesmo”, ao definir corpo como a “capacidade de comunicação” humana (Cf. KÄSEMANN. *Perspectives*, 1971, p. 1-31 e La nozione di corpo. Cf. também STUHLMACHER. *op. cit.*, p. 275.; BECKER. *Paul*, 1995, p. 385, adverte que a visão de Käsemann pode ser igualmente ideológica em origem). Numa

O corpo é o meio desta cooperação e interação. É precisamente a interação de indivíduos corporalmente que torna significativo falar de um “corpo corporal” (*corporate body*) ou corporação (*corporation*), isto é, de indivíduos como corpos operando juntos em harmonia para um propósito comum. É isto que significa corporalidade<sup>52</sup>.

Estes pontos podem ser prontamente ilustrados pelo uso da linguagem do corpo por Paulo. Isto é verdade quando ele frequentemente fala do corpo onde o pensamento é primariamente de função física ou presença física (Rm 1,24; 1Cor 5,3; 7,4; 2Cor 4,10; 5,6.8<sup>53</sup>; 12,2-3; Gl 6,17. Mesmo a tricotomia mais partitiva de “espírito, alma e corpo em 1Ts 5,23 vem num contexto que enfatiza “completude”, onde a enumeração é mais de acordo com aquele de Dt 6,5, denotando completude de compromisso<sup>54</sup>.

Por outro lado, contudo, o significado mais rico de corporificação é mais claro:

1- O espectro de significado é particularmente evidente no texto em questão – 1Cor 6,12-20 – onde Paulo usa *sōma* oito vezes. Poderíamos estar contentes com o significado de “corpo físico” quando ele refere relações sexuais com uma prostituta (vv. 13.16.18), mas Paulo também lembra aos coríntios que “vossos corpos são membros de Cristo” (v. 15). Eles são membros de Cristo (v. 14) precisamente como seres “incorporados”, cujos engajamentos corporais indicavam a qualidade e caráter de seu compromisso e discipulado<sup>55</sup>. Como corpos, os coríntios estavam inevitavelmente em relações corporativas como membros do corpo de Cristo, o que deve ser decisivo e rende impensável uma relação corporal com uma prostituta, representativa de outra

---

linha similar, o ponto de partida do estudo do uso Paulino por ROBINSON, *oc. cit.*, é “a vasta solidariedade de existência histórica” (p. 8), e “a carne-corpo não era o que dividia um homem de seu próximo; era mais o que o ligava no feixe da vida com todos os homens e a natureza” (p. 15). SCHWEITZER. *TDNT*, 1974, v. 7, p. 1048, encontra este sentido já no uso de *sōma* pela LXX: “é usado pelo homem em confronto com outros”.

<sup>52</sup> DUNN. *Paul*, 1998, p. 56.

<sup>53</sup> JEWETT. *Anthropological Terms*, 1977, p. 276, comenta que aqui o uso de *sōma* por Paulo é completamente gnóstico, o que ilustra a extemporaneidade desse estudo, escrito quando a hipótese gnóstica para explicar os problemas em Corinto estava no auge de sua influência.

<sup>54</sup> ROBINSON. *Man*, 1925, p. 108; STACEY. *Man*, 1956, p. 123; contrastam a sugestão de JEWETT, *op. cit.*, p. 175-183, segundo o qual Paulo aqui resiste a “tentativa de dividir o homem em partes superiores e inferiores” libertinista.

<sup>55</sup> BULTMANN. *Theology*, 1952, v. 1, p. 195-196; BARRETT. *1 Corinthians*, 1968, p. 147-149; JEWETT. *op. cit.*, p. 260-261.

ordem corporativa<sup>56</sup>. Em outras duas referências conclusivas, o corpo como um “templo do Espírito Santo” é outra forma de dizer “o Espírito Santo em vocês” (v. 19), isto é, não justamente o corpo físico, como algo distinto da pessoa inteira, mas o corpo como a “incorporação” da pessoa inteira. E a chamada final “glorificai a Deus, portanto, em vossos corpos” é a dedução do fato que “Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate” (v. 20).

A importância do corpo como uma corporificação pessoal é clara em Rm 12,1. Quando Paulo exorta os romanos “ofereci vossos corpos como sacrifício vivente, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual”, ele seguramente não os chama a oferecer seus braços e pernas num altar sacrificial! Sua intimação é que eles devem oferecer-se a *si mesmos*<sup>57</sup>. O paralelo com os vv. 13 e 16 de 1Cor 6 coloca o ponto além de qualquer dúvida: “entregar vossos corpos” (Rm 12,1)=“entregar vós próprios” (1Cor 6,13.16). O que eles oferecem são seus corpos como corporalidade nas relações concretas que constitui sua vida cotidiana.

As implicações são as mesmas, se não tão imediatamente claras, em outros textos. Quando Paulo nota que o corpo de Abraão “considerou seu corpo já morto”, ele quer significar que Abraão já era impotente. Quando Paulo escreve “Trato duramente o meu corpo” (1Cor 9,27), ele presumivelmente se refere não simplesmente a uma severidade ascética física, mas a uma estrita disciplina de vida e conduta<sup>58</sup>. Outros textos podem ser tomados na mesma linha de interpretação<sup>59</sup>. Em Fl 1,20, por exemplo, Paulo queria glorificar a Deus não somente com uma parte de sua existência ou o corpo como um subsistema de seu inteiro ser.

2- Tendo em mente o que foi dito sobre o corpo corporativo, pode-se notar que num segundo agrupamento de termos a respeito do corpo em 1 Coríntios (17 em 1Cor 12,12-27). Paulo faz um uso extensivo do corpo como modelo de cooperação e inter-relações humanas. Neste caso, o foco é a Igreja, mas aqui o ponto que interessa é meramente é considerar as dimensões sociais em consequência e como inevitável corolário da corporeidade. É o jogo entre corpo corporativo e corpo corporal, entre Igreja como

---

<sup>56</sup> Ver a discussão por um ângulo diferente em MARTIN. *Corinthian Body*, 1995, p. 176-177, segundo o qual, para colocar isto no ponto, Paulo utiliza Gn 2,24 como “aquele que se une a uma prostituta constitui com ela um só corpo” (v. 16).

<sup>57</sup> Cf. GNILKA. *Paolo*, 1998, p. 277, identifica aqui o alinhamento de Paulo numa tradição determinada que mostra analogia com a filosofia popular estóica.

<sup>58</sup> Contra GUNDRY. *Sōma*, 1976, p. 36-37; 47-48.

<sup>59</sup> 1Cor 13,3; 2Cor 5,10; 10,10; Fl 1,20.

corpo e relações mútuas (corporalmente, isto é, também sociais), que provê a ligação anterior, em 1Cor 11,29-30. Porque os fiéis são seres incorporados, cuja incorporação é o que torna possível a eles funcionar coletivamente como um corpo, a falência em “discernir o corpo” tem conseqüências corporais (muitos doentes e fracos, alguns mesmo mortos)<sup>60</sup>.

3- De alguma forma a mais impressionante de todas é a distinção que Paulo faz entre o presente corpo e o corpo ressuscitado em 1Cor 15,35-44, o terceiro conjunto de termos a respeito do corpo em 1 Coríntios (9 ocorrências). Evidentemente confrontado com alguma incredulidade sobre se poderia haver uma ressurreição do corpo (15,12.35)<sup>61</sup>, Paulo responde rebatendo que o único corpo que pode ser conceituado é o corpo atual insatisfatório: “Insensato! O que semeias não é o corpo da futura planta que deve nascer, mas um simples grão de trigo ou de qualquer outra espécie. A seguir, Deus lhe dá corpo como quer; a cada uma das sementes ele dá o corpo que lhe é próprio” (1Cor 15,36-38). Paulo avança para distinguir os corpos celestes dos terrestres (15,40) com seu não usual uso de *sōma* para o Sol, a Lua e as estrelas<sup>62</sup>. A analogia vem então aplicada (15,42-44): o presente corpo (a incorporação da alma) termina na corrupção, desprezo, fraqueza; o corpo ressuscitado (a incorporação do Espírito – 15,45) é elevado na incorruptibilidade, glória e poder<sup>63</sup>. O corpo psíquico tomado após Adão, da terra, feito de pó; o corpo espiritual será modelado depois do corpo ressuscitado de Cristo (15,45-49)<sup>64</sup>. O corpo espiritual é capaz de herdar o Reino de Deus<sup>65</sup>.

Difícilmente a questão poderia ser mais clara. A redenção para Paulo é não alguma espécie de escape da existência corporal, mas uma transformação numa diferente espécie de existência corporal, uma incorporação apropriada ao mundo do Espírito,

<sup>60</sup> MARTIN. *Corinthian Body*, 1995, p. 194, assevera: “Ao abrir o corpo de Cristo ao cisma, ele abrem os seus próprios corpos à doença e à morte”.

<sup>61</sup> Cf. particularmente DE BOER, *The defeat of the dead*, 1998; HORSLEY, *Ressurrection*, 1978; THISELTON, *Realized eschatology*, 1997-1978.

<sup>62</sup> O termo comum mais típico entre os seres humanos e estrelas seria *psychē* (“alma”), segundo MARTIN, *op. cit.*, p. 126, o qual também nos lembra (um de seus temas principais) que a distinção seria não entre material e imaterial (p. 127).

<sup>63</sup> Cf. LADD, G.E. *Crucial questions*, 1952, p. 139: ainda assim “é um corpo literal, real, mesmo quando adaptado à nova ordem de existência, que será inaugurada com a ressurreição”.

<sup>64</sup> Compare-ce com Rm 8,11 e Fl 3,21: trata-se da incorporação do Cristo ressuscitado.

<sup>65</sup> Cf. MARTIN, *op. cit.*, p. 123-129, especialmente 128): Paulo aqui visa à transformação da pessoa inteira.

para além da morte (15,51-54)<sup>66</sup>.

Para resumir, *sōma* expressa para Paulo o caráter da humanidade criada, isto é, como existência incorporada. O corpo real, tangível, e não o corpo corporativo é que torna possível a dimensão social da vida, é que permite ao indivíduo participar numa sociedade humana, ou, alternativamente expressado, é que previne o indivíduo de optar por fora deste mundo ou construir uma religião que negue a interdependência e a responsabilidade sociais. Aqui nós podemos simplesmente observar como a exortação de Rm 12,1-2 entra na exposição da responsabilidade corporativa da Igreja como um corpo em Cristo (12,3-8) e nas responsabilidades sociais mais amplas esboçadas em 12,9-13.14. É também este caráter somático da antropologia de Paulo que previne sua teologia de cair em qualquer dualismo real entre criação e salvação. Por isso é precisamente como parte da criação e com a criação que o indivíduo Paulo e seus irmãos de fé compartilham no nascimento as dores agudas da criação, gemendo com o resto da criação na espera da redenção de seus corpos (Rm 8,22-23)<sup>67</sup>. Numa palavra, *sōma* dá à teologia de Paulo uma dimensão social e ecológica inevitável.

### 3- O contexto de Paulo e seus intérpretes

Com quem Paulo dialoga e polemiza quando escreve às suas comunidades, em especial à comunidade de Corinto é uma questão que tem sofrido intenso debate ao longo do século XX, começando em meados do século XIX. Encontra-se uma vasta descrição das diferentes interpretações a respeito da formação de Paulo, das influências que teria sofrido, das bases teológicas e formas de expressão do pensamento paulino, fundamentalmente oscilando entre o helenismo e o judaísmo, em suas diferentes vertentes<sup>68</sup>. Desde F.C. Baur<sup>69</sup>, o enfoque predominante buscava no

---

<sup>66</sup> DUNN, *Paul*, p. 61, aponta seu contraste com GUNDRY, *Sōma*, 1976, p. 165-166, segundo o qual : “um *sōma pneumatikon*...é um corpo físico renovado pelo Espírito. Dunn defende que um “corpo físico”, o qual não está sujeito a decair e morrer, é de estranhar em Gundry, pois dificilmente é o “significado normal” pelo qual aquele pressiona através de seu estudo, dado justamente o seu ponto de partida em que *sōma*=cadáver. KÄSEMANN, *Perspectives*, 1971, p. 8-10, propõe que a ênfase neste texto é mais na descontinuidade e na transformação do que na continuidade; HARRIS, *Life after death*, 1986, p.47: “Embora não criado *com* imortalidade, ele foi certamente criado *para* a imortalidade”.

<sup>67</sup> Cf. GNILKA, *Paolo*, 1998, p. 279-289: O corpo atual permanece algo muito concreto, o que consente ser-no-mundo, mas transitório, corpo sujeito a paixões e mortal (Rm 6,12; 7,24).

<sup>68</sup> Cf., por exemplo, HAFEMANN, S.J. *Paul and his interpreters*, 1993, p. 266-279; DUNN. *Paul*, 1998, p. 1-26.

helenismo as fontes da teologia de Paulo. Com W.D. Davies<sup>70</sup> e E.P. Sanders<sup>71</sup>, o olhar volta-se ao judaísmo.

Quanto ao helenismo, cabe o destaque a obras recentes que procuram traçar paralelos entre Paulo e os estóicos. É de notar a obra de Engberg-Pedersen<sup>72</sup>, pelo seu caráter recente e impressionantemente fundamentado, em suas intuições a respeito de várias orientações comuns a Paulo e aos estóicos, como os dois tipos de pessoa (psíquicas e pneumáticas para Paulo, ignorantes e sábias segundo a razão para os estóicos)<sup>73</sup>; o modelo já e ainda não presente nos estóicos e na parenese de Paulo<sup>74</sup>; a progressão da situação atual à situação final, a mudança de identidade do ser corporal, orientada pelo princípio da razão para os estóicos, pelo Espírito para Paulo, na completa identificação com Cristo<sup>75</sup>; a prática do que já se conheceu suscitada pela parenese que relaciona teologia e ética em Paulo, razão e ética nos estóicos<sup>76</sup>; a derivação de todos os vícios sociais e corporais derivados do interesse básico no próprio *self* corporal ao lado da mudança deste *self* pelo batismo<sup>77</sup>. Para Engberg-Pedersen, o modelo paralelo pleno de transformação entre Paulo e estóicos encontra-se em Rm 12-13. Em 12,1 tem-se o corpo oferecido como hóstia viva, santa e agradável a Deus, pela transformação justamente da mente (12,2), mas não algo meramente mental e sim num modelo que envolve a própria existência corporal como um todo<sup>78</sup>. Paulo, no entanto, expande o modelo estóico com sua visão apocalíptica através do amor (*ágape*), para além da sabedoria auto-dirigida ao outro dos estóicos. A concepção paulina assemelha-se àquela estóica na medida em que aponta a uma radical mudança da estrutura interna da *psyche*<sup>79</sup>. Em suma, Engberg-Pedersen tenta demonstrar uma estrutura básica de pensamento que é formulada na ética tanto dos estóicos quanto

<sup>69</sup> BAUR. *Paulus*, 1845. Entre os autores recentes, tempos, p. ex., KENNEDY. *Rhetorical criticism*, 1984; BETZ, *Galatians*, 1979; MALHERBEE. *Moral exhortation*, 1986; Id. *Paul and popular philosophers*, 1989; MITCHELL. *Rhetoric of reconciliation*, 1992.

<sup>70</sup> DAVIES. *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948; *Jewish and pauline studies*, 1984.

<sup>71</sup> SANDERS. *Paul and Palestinian Judaism*, 1977; *Paul, the law and the jewish people*, 1983. Cf. também ELLIS, *Paul's use of Old Testament*, 1957; Id. *The Old Testament in Early Christianity*, 1991; Id. *Prophecy and hermeneutics*, 1978; KOCH, *Die Schrift*, 1986; HAYS, *Echoes of Scripture*, 1989; EVANS & SANDERS. *Paul and the Scriptures*, 1993

<sup>72</sup> ENGBERG-PEDERSEN. *Paul and the Stoics*, 2001.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 231.237.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 261-263.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 289-290.

de Paulo, com ressonâncias históricas, exegéticas, hermenêuticas e teológicas<sup>80</sup>. Em artigo mais recente<sup>81</sup>, Engberg-Pedersen defende quatro similaridades entre a compreensão de Paulo e dos estóicos a respeito dos seres humanos: o papel do conhecimento na determinação do bem e da salvação, o papel da conversão à verdadeira compreensão, as conseqüências psicológico-morais da conversão à verdadeira compreensão e o conteúdo ético de tais conseqüências.

Há que ressaltar também, com B.W. Winter<sup>82</sup>, que Paulo, justamente em Corinto, estaria em confronto com a mentalidade de *kauchēsis* (vanglória, orgulho), a concepção de *sofia* (sabedoria), de *dynamis* (poder), de retórica e de discipulado presentes na comunidade pelo contato histórico da cidade com os diversos sofistas que por lá passaram. Mas isto é referido especialmente nos capítulos 1-4; 5; 9 de 1 Coríntios e 10-13 de 2 Coríntios. Em 1Cor 9, Paulo refere um estilo de vida corporal oposto ao dos sofistas, tratando duramente o seu corpo, reduzindo-o à servidão (v. 27). Sua necessidade e seu salário são o próprio evangelho (vv. 16-18).

Mas, segundo o próprio Engberg-Pedersen, em obra conjunta ainda mais recente, a tendência atual é superar a dicotomia entre judaísmo e helenismo no *background* de Paulo, como instâncias culturais e influências tanto no pensamento como nas formas de expressão<sup>83</sup>. Sabe-se hoje, inclusive, que mesmo a retórica utilizada na literatura paulina era uma mescla entre essas duas instâncias culturais e literárias, como de resto no judaísmo palestinese e helenista da época<sup>84</sup>.

Sem dúvida, este ou aquele paralelo entre Paulo e a cultura circunjacentes pode ser detectado segundo os diferentes textos, palavras e expressões<sup>85</sup>. Não obstante tudo isso, a formação de

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 301-304.

<sup>81</sup> ENGBERG-PEDERSEN. *Stoisk og paulinsk menneskesyn*, 2003 apud MATTHEWS. *NTab*, 2003, v. 47, n. 3, p. 480.

<sup>82</sup> WINTER. *Among the sofists*, 1997, especialmente p. 145-244.

<sup>83</sup> Cf. ENGBERG-PEDERSEN. *Beyond the Judaism/Hellenism*, 2001.

<sup>84</sup> PITTA. *Saggi di teologia paolina*, 1998, p. 17-53. Muito embora afirmações diversas, mas não necessariamente de exclusão mútua, entre as quais MALHERBEE. *Paul and the popular philosophers*, 1989, p. 5, afirma: "hoje é reconhecido que platonistas, peripatéticos, cínicos, estóicos, epicureus e pitagóricos deve todos vir em consideração"

<sup>85</sup> COLLINS. *1 Corinthians as a hellenist letter*, 1996, p. 39-61, identifica não somente diversos termos e expressões helenistas, mas o próprio estilo de carta: "O projeto anunciado por Paulo...se realmente ele escreveu uma carta, como ele fez, na maneira helenista de seu tempo" (p. 61). Por outro lado, TOMSON. *La tradition apostolique de halakha*, 1996, p. 469-470, conclui que Paulo – ex-fariseu – usa a tradição da *halakha* judaica-cristã de seu tempo e aplica esta tradição aos cristãos não-judeus. Ao invés da autoridade da Lei, usa a autoridade do Senhor na condição de apóstolo. BRODE. *La première épître aux Corinthiens*, 1996, p. 441-457, refere especificamente o uso

Paulo é para nós “uma vasta terra incógnita”<sup>86</sup>.

## II- 1 CORÍNTIOS 6,12-20

### 1- Contexto próximo

1Cor 6,12-20 pode ser considerada uma unidade que abrange os capítulos 5 a 7<sup>87</sup>, ou ainda estar inserida numa unidade menor de 1Cor 5,1-6,20<sup>88</sup>. Embora aqui se entre numa nova seção da Carta, uma ligação prontamente emerge com 1,10-4,21 porque o homem que cometeu o ato de *porneia* no capítulo 5 contribuiu para a divisão da comunidade (5,2.6)<sup>89</sup>.

Paulo, por surpreendente que possa parecer à nossa época, parece mais inclinado a tolerar uma “igreja confusa” que inclui aqueles que têm problemas doutrinários acerca da ressurreição (15,33-35) do que permitir uma persistente imoralidade de uma espécie notaria a comprometer a identidade em corporativa da comunidade (5,5; 7,13)<sup>90</sup>. Assim como Mitchel identifica uma continuidade com 1Cor 1-4 em termos do bem-estar e unidade da comunidade, Fee<sup>91</sup> e South<sup>92</sup> olham 5,1-13 e 6,1-20 como casos-teste para a autoridade de Paulo. Thiselton chamou a atenção para a ligação entre o “orgulho/vanglória” associado com a “liberdade em relação à lei” e a escatologia realizada de 4,5 e 8,13<sup>93</sup>.

Por outro lado, o capítulo 5 começa um segundo bloco principal. Os capítulos 5 e 6 expõem o que para Paulo constitui uma moral e temas éticos definidos. A este respeito, este bloco encontra-se em contraste com o material de 7,1-11,1, que não menos se interessa por matérias de ética, mas em “áreas cinzentas”

---

extensivo do Pentateuco, em especial do Deuteronômio, em 1 Coríntios, mas em 1Cor 6,12-20 o texto de Gênesis vem usado nos vv. 12-13.16.17.18.

<sup>86</sup> HÜBNER. *Paolo*, 1999, p. 36, não obstante aquilo que se pode afirmar sobre o jovem Paulo foi ultimamente exposto por HENGEL. *Paolo precristiano*, 1992.

<sup>87</sup> Cf. COLLINS. *First Corinthians*, 1999, p. 29-31, 203-303. Este autor chama esta seção de segunda demonstração retórica. HÜBNER. *Paolo*, 1999, a denomina significativamente de “a existência corpórea do cristão”. Deste contexto, é excluído somente 6,1-11, em que Paulo toma posição sobre a questão da licitude para os cristãos de apelar a tribunais pagãos.

<sup>88</sup> Cf. THISELTON. *The First Epistle*, 2000, p. 381-483 e FEE, *First epistle*, 1988, p. 194-265. Thiselton denomina esta unidade de “Moral issues which demand a clear-cut verdict” e Fee a intitula “Immorality and litigation: test cases of the crisis of authority and gospel”. JACOBS. *Establishing a new value system*, 1997, p. 374-388, valendo-se da teoria retórica, vê 1Cor 5-6 como um “argumento persuasivo”.

<sup>89</sup> MITCHELL, *Rhetoric of reconciliation*, 112.

<sup>90</sup> WHITERINGTON. *Conflict and Community*, 1995, p. 115-161.

<sup>91</sup> FEE. *The First Epistle*, p. 194-196.

<sup>92</sup> SOUTH. *Disciplinary practices*, 1992, p. 25-26.

<sup>93</sup> *Op.cit.*, p. 204-228.

onde muito depende de situações e circunstâncias. Se 7,1-11,1 legitima alguma forma de “ética situacional”, 5,1-6,20 demonstra que certos princípios morais permanecem acima e além de variáveis de situação. Neste caso, Paulo não tem vontade de negociar, naquele está propenso ao diálogo e à negociação, combinando uma ética situacional com o juízo pastoral e a sensibilidade a variações entre diferentes casos e estudos de caso.

A ligação de 6,12-20 com a perícopie imediatamente anterior torna-se clara quando se evoca o pecado de idolatria em 6,9-10, isto é, um contexto no qual a fidelidade exclusiva ao senhorio de Jesus se torna comprometida, em 6,12-20 relacionada a duas espécies de falhas morais relacionadas ao corpo em termos da procura da autogratificação: a- o que está fora dos limites da sexualidade, bem como b- além dos limites da justiça e dos direitos de propriedade. O corpo do cristão é “para o Senhor”, não “para” autogratificação (6,13).

## 2- Gênero literário e tema

Stowers<sup>94</sup> descreveu este texto como um “argumento deliberativo de conveniência”. O argumento de Paulo consiste em três unidades estreitamente soldadas em que ele respectivamente trata a noção da liberdade ilimitada (vv. 12-14), reflete sobre o intercurso sexual com uma prostituta (vv. 15-17) e faz um forte argumento aos coríntios para evitar a imoralidade sexual (vv. 18-20). A forma em que Paulo introduz a discussão sobre liberdade liga este texto ao anterior que lidava com um apelo ao judiciário secular. O *slogan* “tudo me é permitido”<sup>95</sup> (v. 12) é um elo legal. Tais *slogans* são utilizados fortemente no discurso de moralistas estóicos quando tentam fazer uma distinção entre o que era legal e o que era moralmente bom<sup>96</sup>. Paulo escrevia sobre o sistema legal em 6,1-11, instando a comunidade a resolver seus próprios

---

<sup>94</sup> STOWERS. *Letter writing*, 1986, p. 108.

<sup>95</sup> Para SHRAGE. *Der erste Briefe*, 1995, v. 2, p. 17, trata-se uma “máxima de Corinto”; para COLLINS, *First Corinthians*, 1999, p. 243, “provavelmente um *slogan* espalhado entre alguns dos cristãos em Corinto e usado...para justificar um exercício indiscriminado de seus direitos”. Cf. também MURPHY-CONNOR. 1978, *Corinthian slogans*.

<sup>96</sup> EPITETO. *Discursos*, 4.4.1, opinava “É livre quem vive como quer, quem não é sujeito nem à compulsão, nem ao impedimento, nem à força, cujas escolhas são desembaraçadas, cujos desejos atingem seus fins, cujas aversões não caem no que ele desejaria evitar. DIO CRISÓSTOMO. *Discursos*, 3.10, descreve a pessoa sábia como alguém “ao qual todas as coisas são permissíveis”, mas defende que mesmo que uma pessoa tenha poder para fazer o que gosta, não é permissível fazer coisas vis e inaproveitáveis (*Discursos*, 14.13-16).

problemas internamente. Agora ele quer introduzi-los na compreensão da antropologia cristã considerando que pode discutir os temas morais que se levantam da existência corporificada.

O tema da conduta imprópria é a *stasis* retórica do texto. Paulo introduz o tópico na primeira unidade (v. 13) e retorna a ele na terceira unidade, onde ele fortemente urge os coríntios a afastar-se da imoralidade sexual. O tópico - a conduta sexual imprópria (*porneia*)<sup>97</sup> - é lingüisticamente ligado à “prostituta” (*pornē*) dos vv. 15 e 16 e “cometer transgressão sexual” (*porneuōn*) no v. 18. O coração do argumento de Paulo, contudo, é a importância do corpo humano, *sōma*. Paulo refere o corpo primeiramente no v. 13. A linguagem do “corpo” aparece oito vezes nesta seção relativamente curta (vv.13[2x].15.16.18[2x].19.20). Para Paulo, trata-se de discernir entre o que ajuda e o que impede de constituir uma identidade cristã em corporação como uma comunidade em solidariedade corporativa com Cristo. Tanto uma teologia da identidade quando uma ética das relações pessoais e sociais são aspectos da unidade<sup>98</sup>.

Esta seção, por fim, demonstra, uma vez mais, a inseparabilidade entre a identidade cristã e o estilo de vida cristão, ou entre teologia e ética.

### 3- Função da unidade dentro da Carta

Os comentaristas estão divididos a respeito se há um real problema com alguns dos homens na procura de prostitutas na comunidade cristã em Corinto. A Carta não fornece nenhuma indicação a respeito e o problema sexual em Corinto parece o inverso: evitar a atividade sexual (7,1), ao que Paulo responde no capítulo seguinte. O intercuro sexual com prostitutas, no entanto, era um dos temas considerados pelos filósofos na discussão da relação entre lei e moralidade<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> De resto, entre os 110 catálogos de vícios no Novo Testamento, *porneia* é o único que aparece na maioria dos textos, citada em 20 das 22 listas, segundo COLLINS. *Sexual ethics*, 2000, p. 80.

<sup>98</sup> MITCHELL. *Rhetoric of reconciliation*, 1992, 25-39 apela ao uso por Paulo de uma retórica deliberativa de “vantagem em relação à unidade da Igreja. Segundo THISELTON. *The First Epistle*, p. 462, este aspecto está incluído, mas aqui Paulo se move além disso. Segundo SCATURCHIO, 1998, p. 37, “a união sexual, envolvendo toda a corporeidade, muda radicalmente a identidade da própria pessoa: de ‘membro de Cristo’ a ‘membro de uma ‘prostituta’”.

<sup>99</sup> DIO CRISÓSTOMO. *Discursos*, 7.136-140; 14.14, trata do assunto em relação a um bordel com um interlocutor “a quem é permitido fazer o que ele deseja”. SÊNECA, *Epístolas* 1.69,71 e MUSÔNIO. *Sobre as relações sexuais*, frag. 12.84.32-86,1,6-8,10-15;88.6, levanta vários assuntos a respeito do comportamento sexual. Epiteto, discípulo de Musônio, parece fazer uma distinção entre um tipo de denominador comum inferior

Esta unidade epistolar, embora isolável, é retoricamente ligada com o resto da Carta em muitas formas. A conduta sexual imprópria (*porneia*) chama à pessoa sexualmente imoral (*pornos*) que Paulo cita nos catálogos de vícios nas seções imediatamente precedentes (5,10.11; 6,9). Ele chega a sugerir a possibilidade que alguém que porta o nome de cristão possa estar entre aqueles que poderiam ser considerados sexualmente imorais (*pornoí-* 5,11). Além disso, Paulo lembra aos coríntios que, em sua correspondência anterior a eles, os teria advertido a não se associarem àqueles que eram sexualmente imorais (5,9).

O *slogan* “tudo me é permitido” (v. 12) faz eco em 10,23. A *inclusio* que é assim formada abrange um desenvolvimento multifacetado e complexo do pensamento em que Paulo lida com o tema da liberdade humana. Dentro deste complexo os pensamentos que Paulo desenvolve em 6,12-20 provêm uma base teológico-antropológica para sua resposta a uma variedade de considerações sobre as relações sexuais no cap. 7.

Paulo urge os coríntios a evitar a imoralidade sexual (6,18). Evitá-la é algo a ser considerado quando maridos e esposas ponderam a conduta em suas próprias relações sexuais (7,2). Paulo não está sujeito a ninguém (*exousiasthēsomai-* 6, 12). Este verbo recorre novamente em 7,4, quando Paulo escreve sobre o corpo da esposa sujeito ao seu marido e vice-versa. Tal versículo focaliza na realidade do corpo, o *leitmotiv* de 6,12-20.

A prioridade que Paulo dá à ressurreição como a base para uma verdadeira antropologia cristã (v. 14) antecipa o extensivo tratamento dos temas correlatos da ressurreição de Jesus e daquela do corpo no capítulo 15. O ponto crucial do argumento antropológico de Paulo encontra-se nos vv. 13c-14<sup>100</sup>. Esta afirmação teológica sobre o destino do corpo humano pode sugerir que alguns em Corinto pensam que a futura consumação poderia envolver a destruição do corpo (cf. 15,12).

A referência ao corpo de Cristo também antecipa o uso extensivo da metáfora do corpo de Cristo em 12,12-26. Igualmente o tema do templo em 6,19 retoma o motivo do templo de 3,16-17. No capítulo 6 trata-se do corpo do cristão como templo de Deus, no capítulo 3 trata-se da comunidade nesta condição de templo.

---

de moralidade determinado pela lei (*Discursos*, 3.7.21; *Enquiridium*, 33.8) e um padrão moral superior que cabe aos estóicos (*Discursos*, 2.18.15-16; 3.22.13; 95; cf. 4.1.143).

<sup>100</sup> Com a asserção “Mas o corpo não é para a imoralidade sexual e sim, para o Senhor, e o Senhor é para o corpo. Ora, Deus, que ressuscitou o Senhor, ressuscitará também a nós pelo seu poder” (vv. 13c-14), Paulo contrapõe-se com um próprio *slogan* àquele dos coríntios que tentam justificar a imoralidade sexual com base na analogia com a liberdade de comida.

A referência ao Espírito Santo que receberam de Deus (v. 19) antecipa as reflexões sobre os dons do Espírito nos capítulos 12-14 e retoma a exposição prévia sobre antropologia (2,6-16). Ambos os textos – 2,6-16 e 6,12-20 – oferecem uma profunda antropologia teológica.

#### 4- Antropologia teológica

Em 6,12-20, Paulo desenvolve uma antropologia teológica em resposta à contenção dos coríntios segundo a qual tudo é legitimado. Em 2,6-16, Paulo já respondia à pretensão desta comunidade de serem perfeitos. A chave da antropologia desenvolvida em 6,12-20 é a compreensão de Paulo de *sōma*, a chave da existência humana corporificada ou ainda vista como estrutura do ser humano, e que permanecerá tal também nos tempos escatológicos (ressurreição)<sup>101</sup>.

Segundo Scaturchio<sup>102</sup>, *sōma* em 1Cor 6,12-20 tem um significado unívoco. Aqui, como em toda a teologia de Paulo, está a indicar:

- a- A capacidade-necessidade de relação da pessoa humana; essa no primeiro momento lógico, não cronológico, pode orientar-se a tudo e a todos. Em duas palavras: relação a..., orientação aberta. Nesta condição, não existe no concreto.
- b- Tal capacidade-necessidade de relação está prestes a assumir uma orientação que provém do exterior; isto se insere nessa e a endereça a um ponto de chegada, no encontro com o qual a relação encontra a sua existência e realização.
- c- A capacidade-necessidade relacional (o corpo) torna-se pessoa, homem-mulher, como identidade bem precisa, no momento em que a sua neutralidade vem absorvida pela orientação que fundamentalmente pode ser dupla:
  - 1- Deus-Amor-Espírito Santo=toda a esfera do bem.
  - 2- O eu-egoísmo-pecado-Satanás=toda a esfera do mal.
- d- A capacidade-necessidade relacional (o corpo) supera a barreira do tempo, mas enquanto vive no tempo é

<sup>101</sup> GÜTTGEMANNSE. *Der Leidende Apostel*, 1966, p. 230-231.

<sup>102</sup> SCATURCHIO, 1998, p. 39-40,

indissolúvelmente ligada à realidade material que é a σάρξ (carne).

O corpo, portanto, enquanto o ser humano, vive no tempo, exercita a relacionalidade na carnalidade enquanto não poderia existir sem essa. Só nesta dimensão mantém a sua liberdade, podendo sempre reapropriar-se da sua neutralidade e absorver-se numa orientação diversa.

e- Além do tempo, o corpo vive sem a carne, mesmo continuando em maneira imaterial, mas real, a exercitar a sua relacionalidade.

Todavia perde a sua liberdade quando sua orientação final, aquela do momento em que o homem morre, permanece para a eternidade.

Está claro, portanto, que “corpo” não pode significar a pessoa humana inteira, mas é, entretanto, evidente que nós não temos outro modo de compreendê-la ou de estabelecer qualquer relação que seja se não através do próprio corpo<sup>103</sup>.

A pessoa humana reúne corpo e orientação, a qual é a força que se insere no corpo, lhe determina a identidade e, portanto, a constitui pessoa humana, estabelecendo a direção da relação no seu início e no seu fim, seja no sentido espacial seja no temporal. Dirigindo-se aos cristãos de Corinto em 1Cor 6,12-20, Paulo faz notar que a orientação (finalidade ou destino), inserida e acolhida no seu corpo desde o momento do batismo, é de alcançar a unidade com o Senhor (v. 13b). Tal orientação é dom do Espírito Santo (v. 14), o qual agindo sobre e no corpo, o dirige e impulsiona para a ressurreição, isto é, transforma o corpo de corruptível em incorruptível (15,42-44).

Na união sexual a pessoa humana joga sua identidade e sua pertença. Se o cristão é membro de Cristo, a união com a prostituta equivale a tomar um membro de Cristo para fazer um membro dela. Diversa é a união entre dois membros do corpo de Cristo, o marido e a mulher (capítulo 7), que extrapola os limites da presente

---

<sup>103</sup> JEWETT. *Anthropological terms*, 1971, p. 201-304. Talvez o modo mais claro para exprimir este conceito é aquele de CUGNO. *Réflexions sur le corps*, 1983, p. 205-223: “Je suis mon corps et mon corps n’est pas moi; le corps est simultanément entité et partenaire”, que se reporta a MELEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 199 e 231: “Les corps, miroir de notre éter, est un courant d’existence donnée de sorte que nous ne saurons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtres, ou plutôt elles ne sont jamais ni siennes ni nôtres entièrement..., chegando à bela “Infinité”: “c’est l’esquisse provisoire de notre être total”. Todo o texto é reportado na intervenção de BOUTIER, 1983, P. 262.

análise. Seja como for, Paulo em Ef 5,32 chama esta última relação, onde o homem e a mulher se tornam uma só carne, de “um grande mistério...em referência a Cristo e à Igreja”. Neste caso, trata-se da capacidade de dom, de amor, de sacrifício, de despojamento de si, que levou Cristo a oferecer a sua vida pela Igreja na sua morte e ressurreição<sup>104</sup>.

Um dualismo antropológico que separava o corpo do espírito tinha sido aceito por alguns dos cristãos de Corinto. Tal dualismo subestimava o valor do corpo e afirmava sua transitoriedade. Com seu *slogan* “tudo é permitido” e a convicção que o corpo era destinado à destruição<sup>105</sup>, aqueles infectados por tal dualismo não acreditavam que a satisfação do impulso físico, o anelo por comida ou sexo, teria qualquer consequência a longo prazo.

Em resposta, Paulo oferece uma compreensão bíblica da pessoa humana com sua antropologia holista e um ponto de vista futurista. Com referência (v. 16) à história javista da criação do homem e da mulher (Gn 2,24)<sup>106</sup>, que celebrava sua existência corporal e unidade física, Paulo abraça a antropologia bíblica tradicional. De uma perspectiva especificamente cristã – aquela da ressurreição do corpo -, Paulo oferece a essência de sua resposta nos vv. 13-14. É a ressurreição do corpo que dá o significado último ao corpo humano. A teologia da ressurreição de Paulo desenvolve-se em três estágios de passos lógicos: 1- Deus ressuscitou o Senhor. Cristo é sempre o *objeto* da ação de Deus de ressurreição, não o sujeito de acordo com o aoristo passivo (cf. 1Cor 15,14.20)<sup>107</sup>; 2- os cristãos pertencem à única corporeidade de Cristo como seus “membros”; 3- Deus nos ressuscitará como

<sup>104</sup> SACATURCHIO. *Tempio e corporeità*, 1998, p. 46-47.

<sup>105</sup> O *slogan* completo dos coríntios apresenta algo de idéias epicuréias de uma existência corporal huma ou uma espécie de antropologia que considera o corpo como sendo algo independente do espírito. A existência corporal seria, portanto, somente algo para este mundo.

<sup>106</sup> O texto grego da LXX refere que o homem e a mulher na união conjugal formarão uma só carne (*sarx*). Paulo substituiu *sarx* por *sōma*. Tanto “carne” quando “corpo” respondem pelo termo hebraico *bāšār*, “carne” ou “corpo”. Paulo contrasta aqui “carne” e “espírito”, a união com a prostituta com existência corporal e espiritual cristã. Os cristãos são “templo do Espírito Santo” (v. 19); são unidos em e/Espírito com o Senhor a partir do batismo, de forma a constituir com Ele um só corpo e um só Espírito (cf. 12,12-13), o que acontece igualmente através da eucaristia, que possibilita “uma união integrante entre o corpo do cristão e aquele do Senhor” (cf. SACATURCHIO. *Tempio e corporeità*, 1998, p. 19-20.32; [cf. 10,16-17]). O cristão não deve ignorar que a partir do batismo, ele faz parte de uma “nova, sobrenatural personalidade” (cf. EDWARDS. *The First Epistle*, 1885, p. 147).

<sup>107</sup> SCHRAGE. *Der erste Briefe*, 1995, p. 24-25; DAHL. *Ressurrection*, 1962, p.98-99.

corporeidade em-Cristo, para quem a existência corporal interessa<sup>108</sup>.

De acordo com a maioria dos estudiosos, o *sōma* ressuscitado é um *sōma* transformado; mas este permanece o mesmo *self* que também retém “continuidade somática”, como Dahl corretamente argüi<sup>109</sup>. B. Byrne<sup>110</sup>, defende que a escatologia de Paulo se contrapõe ao dualismo daqueles em Corinto que desvalorizam o corpo quando demonstra como o destino à ressurreição é precisamente o que dá significado, responsabilidade e significância à existência corporal no presente, coerente com seu argumento anterior que *sōma* denota o corpo sob o aspecto de “comunicação pessoal”<sup>111</sup>. A ênfase sócio-crítica de D. Martin<sup>112</sup> na importância de *sōma* em Paulo como um tema de “saúde” ou “pureza/contaminação” no contexto de toda a Antigüidade e os argumentos distintivos de Derrett<sup>113</sup> sobre a adesão a Deus e a união sexual (κολλάω), ligando idolatria, adultério e prostituição, permanecem importantes, mas o padrão identificado por Byrne, e anteriormente já por Käsemann<sup>114</sup>, para o qual *sōma* acentua a totalidade do *self* no domínio público como “a peça do mundo que a pessoa é”, permanece mais decisivo para este ponto.

Paulo desenvolve sua antropologia numa perspectiva religiosa trinitária. Deus é referido quatro vezes, Senhor quatro vezes, Cristo duas vezes e o Espírito Santo uma vez. O tema é: a quem pertence o corpo? Quem tem, em última análise, direito a ele? Paulo dá uma resposta pontual a esta questão crucial nos vv. 19b-20a: “não pertenceis a vós mesmos. Fostes resgatados por alto preço”.

A resposta de Paulo representa um magistral uso do esquema indicativo-imperativo, que ele usa com proveito na exposição parenética através da Carta. Em 6,13, o indicativo “não pertenceis a vós mesmos”, deriva da ação prévia de Cristo. “O corpo não é para a fornicação e, sim, para o Senhor, e o Senhor é para o corpo” é a frase paulina que expõe seu futuro destino e suas implicações prolépticas<sup>115</sup>, ou seja, “Cristo comunica sua vida a cada membro

---

<sup>108</sup> THISELTON, *The First Epistle*, 2000, p. 464.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> BYRNE, 1986, 288-298.

<sup>111</sup> BYRNE, 1983, 608-616

<sup>112</sup> MARTIN. *Corinthian body*, 176, defende que, ao invés de situar a vontade ou alma humana num lado e comida e corpo no outro, Paulo opôs *porneia* como representativa de um cosmos estranho e oposto a Deus e a Cristo.

<sup>113</sup> DERRETT. *Sticking*, 1997, p. 89-106.

<sup>114</sup> KÄSEMANN, 1969, p. 135; cf. 124-137.

<sup>115</sup> Cf. ALLO, *Première Epître aus Corinthiens*, 1937, p. 144: “Uma das idéias maravilhosas da teologia paulina”. A pessoa corporificada é subserviente ao Senhor (v.

do seu corpo e, no caso específico, membro é a nossa ‘corporeidade’”<sup>116</sup>.

Em que termos pode ser compreendida esta afirmação central? Fee parece estar estribado em base segura quando escreve: “Paulo está provavelmente referindo a obra do Espírito, por meio do qual através de ‘um Espírito’ é que o ‘espírito’ do fiel foi unido indissolavelmente a Cristo...A forma para expressar esta união é através do Espírito”<sup>117</sup>. Depois de tudo, no v. 14 Paulo justamente apelou ao princípio do ato de ressurreição, o agente da qual é regularmente o Espírito Santo em Paulo (Rm 8,11; 1Cor 15,44). Ele falara da corporeidade dos fiéis como templo do Espírito Santo (3,7) e quer agora explicitamente designar “o vosso corpo” como “templo do Espírito Santo” no v. 19. Em termos simples, “no pensamento próprio de Paulo, os pensamentos gêmeos se somam a este: o homem inteiro, corpo e espírito, pertence ao Senhor”<sup>118</sup>.

### 5- Teologia e ética com foco em 1Cor 6,12-20 e na sexualidade

Da teologia de Paulo derivam as relações entre ética e teologia, sem dicotomias<sup>119</sup>. A teologia, para ele, nunca é um mero exercício especulativo, mas sempre um instrumento para edificar a comunidade. Sendo as cartas de Paulo particularmente situadas, devem-se investigar os problemas particulares e as respostas dadas a estes, numa dialética entre “contingência” e “coerência”<sup>120</sup>. O estudo da ética paulina deve começar “com as convicções teológicas subjacentes às exortações e instruções concretas de Paulo”<sup>121</sup>.

A visão moral de Paulo só pode ser compreendida se temos claramente presente a sua prospectiva apocalíptica, “fundamental ao interno da qual é vista qualquer outra coisa”<sup>122</sup>. A união a Cristo presencia uma nova criação (1Cor 5,14b-18; cf. Is 65,17-19). A Igreja, segundo Paulo, entrou na esfera da idade escatológica: “Se alguém está em Cristo, é nova criatura” (v. 17). O cristão participa de um novo *kosmos*, uma nova criação, de liberdade da escravidão da corrupção e redenção do corpo (Rm 8,18-25). A esperança

12d); o corpo é para o Senhor. Esta subserviência pervade o *ethos* cristão a respeito da existência corporal, incluindo a função sexual (cf. 7,40).

<sup>116</sup> SCATURCHIO. *Tempio e corporeità*, 1998, p. 27.

<sup>117</sup> FEE. *The First Epistle*, 1988, p. 260.

<sup>118</sup> GUNDRY. *Sōma*, 1976, p. 69: até aqui pode-se dar razão a este autor.

<sup>119</sup> FURNISH. *Theology and ethics*, 1968; HAYS. *La visione morale del Nuovo Testamento*, 2000, p. 44.

<sup>120</sup> BECKER, J.C. *Paul the Apostle*, 1980; Id. *Heirs of Paul*, 1991.

<sup>121</sup> FURNISH. *Theology and ethics*, 1968, p. 212.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 214.

escatológica permite a Paulo conciliar uma grande tolerância com a ambigüidade do tempo presente: a comunidade está empenhada num conflito cósmico, mas iminência da vinda do Senhor intensifica os imperativos da ação ética<sup>123</sup>. Paulo exorta aos Romanos que ofereçam seus corpos a Deus, transformando-se continuamente na renovação de sua consciência (Rm 12,1-2).

É verdade que as normas de Paulo poderiam ser derivadas da filosofia helenista ou daquilo que estava “no ar” na cultura popular helenista. Algumas normas poderiam ser um resíduo de sua herança farisaica. Muitos de seus modelos de moralidade sexual, por exemplo, são diretamente deduzidos diretamente da tradição hebraica<sup>124</sup>, inclusive especificamente em 1Cor 5-7<sup>125</sup>. Lembre-se o texto surpreendente e esclarecedor de 1Cor 9,19-23, segundo o qual Paulo se declara de forma cristalina: servo de todos, para ganhar o maior número possível...judeu com os judeus; para os que vivem sem a Lei, como se vivesse sem a Lei...tornando-se tudo para todos...por causa do Evangelho. Para ele, ocorre sobretudo discernir a ação correta sobre a base de um paradigma cristológico, com o olhar dirigido às necessidades da comunidade<sup>126</sup>. Paulo também é consciente da diferença entre intenção e ação (cf. Rm 7,15.21-24). No capítulo 7, sobre o matrimônio é mais condescendente e apela ao discernimento, mas nos capítulos 5 e 6, sobre o incesto e sobre a conduta sexual imprópria é taxativo.

1Cor 5-7 pertence a uma Carta descrita por Meeks como “o mais rico exemplo de parentese cristã que sobrevive desde o primeiro século”<sup>127</sup> e não é uma seleção estreita e não-representativa da ética de Paulo, incluindo incesto, exclusão, ganância, imoralidade sexual, o Estado e casamento<sup>128</sup>.

Em 1Cor 6,12-20, contrariamente à influência amplamente favorecida pela filosofia greco-romana, a instância ética de Paulo no contexto cristão, mantém a posição judaica<sup>129</sup>. Os círculos educados, tanto filósofos quanto médicos, na sociedade greco-romana, entre os quais alguns filósofos moralistas de orientação estóica e cínica eram proeminentes em Corinto nos tempos de Paulo, os quais geralmente sustentavam uma visão negativa a

---

<sup>123</sup> HAYS. *La visione morale del Nuovo Testamento*, 2000, p. 56-57.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 80-81; FURNISH. *Op. cit.*, p. 28-44; MEEKS. *The moral world*, 1986; LOHSE. *Theologische Ethik*, 1988; TOMSON. *Paul and the Jewish Law*, 1990.

<sup>125</sup> ROSNER. *Paul, Scripture & Ethics*, 1994.

<sup>126</sup> HAYS. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>127</sup> *Op. cit.*, p. 130.

<sup>128</sup> ROSNER. *Paul, Scripture & ethics*, p. 23.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 123.

respeito do corpo humano<sup>130</sup>. O Apóstolo confronta o dualismo helenista com sua compreensão semítica e bíblica a respeito da pessoa humana (1Cor 6,13-19). Paulo, de acordo com a tradição semita, vê a existência corporal como solidariedade entre os seres humanos. Não há escape desta solidariedade. A sexualidade vem integrada à corporeidade (Gn 1,27), como parte integral da pessoa humana. O ser humano é um ser relacional. Sua sexualidade permite a relacionalidade entre os homem e mulher que, unidos, tornam-se uma só existência (Gn 2,24: *basar, sarx*). É porque os seres humanos tem uma existência corporal, corporificada, que devem fugir da *porneia* com as prostitutas. A união sexual com uma prostituta (1Cor 6,15-17) é paradigmática do pecado sexual em geral<sup>131</sup>.

O uso de Gn 2,24 em 1Cor 6,16 é uma chave a unificar o pensamento de Paulo nesta seção. O adultério é um pecado contra Deus claramente declarado na história entre José e Potifar (Gn 39,9), a qual pode vir aqui evocada<sup>132</sup>. O mesmo se refere ao pecado de Davi com Betsabéia (Sl 51,3), de Rúben e Bala (Gn 35,22). Os irmãos de Dina atacam Siquém porque esse a usou como prostituta (Gn 34,31). Jefté foi expulso pelos irmãos porque era filho de prostituta (Jz 11,2). Parte da punição de Amasias consistiu em que sua esposa tornou-se prostituta (Am 7,17). Em Lv 19,29 afirma-se que a prostituição leva a todas as espécies de mal (cf. Pr 23,28). A prostituição era associada ao culto religioso e tornou-se um problema para Israel do momento em que entrou na Terra Prometida (Nm 25,1; Jz 2,17). De acordo com Ex 34,11-16, o extermínio dos habitantes da terra foi ordenada para que os israelitas pudessem evitar tal prática. Dt 23,17(18) proíbe a prostituição cultural para Israel (Am 2,7). Mas, em Corinto não há evidência que tenha havido prostituição cultural<sup>133</sup>, embora *porne* seja um termo empregado na literatura judaica tanto para prostituição literal (p. ex., Gn 38,24; Os 4,11; Sir 41,17) quanto como metáfora para a infidelidade ao Senhor (p. ex., Nm 14,33; Dt 23,17; Is 47,10; Os 4,12; 5,4; cf. Is 57,9; T. Sim. 5,3; T. Rub. 4,6-11; 6,1-6). Paulo tinha um amplo precedente bíblico para associar qualquer tipo de prostituição com infidelidade ao Senhor. “Fugi da

<sup>130</sup> DALE. *Corinthians Body*, 1995; GRANT. *Paul in the Roman World*, 2001, p. 107-133.

<sup>131</sup> COLLINS. *Sexual ethics*, 2000, p. 115-118.

<sup>132</sup> GODET. *First Corinthians*, 1886, v.1, p. 311; BRUCE. 1971, *1 and 2 Corinthians*, p. 65; cf. Test. Rub. 5,5. ALTER. *A literary approach*, 1975, p. 70-77, defende que Gn 38 e 39 deliberadamente apresentam um constraste entre José, que foge da tentação sexual, e Judá, que a ela sucumbe.

<sup>133</sup> MURPHY-O'CONNOR, J. *St. Paul's Corinth*, p. 55-57.

*porneia*” (v. 18) pode ser encontrado em paralelos apócrifos tais como em Tb 1,999; Sabedoria 1,526s; Enoc 2,163s; Carta a Aristéias 2,92; 4Esc 2,559; e especialmente no Testamento dos Doze Patriarcas 2,292<sup>134</sup>.

Desta forma, as alternativas mutuamente exclusiva de aderir (*kolláō*) ao Senhor ou a uma prostituta em 6,16-17 testifica seu débito à Escritura e parenese judaica primitiva<sup>135</sup> (compare-se Dt. 10,20; 2Re 18,6; Jr 12,11; Sl 72: 27; Dr 11,12; 1Re 11,2; 13,17; Lv 19,31; Ecl 19,2; 2,3). Tallbert<sup>136</sup> nota que a linguagem “ser para” aparece em Ct 2,16 e Rm 7,2-3.

A própria imagem “o corpo não é para a fornicação e, sim, para o Senhor, e o Senhor é para o corpo” (6,13) pode envolver uma intertextualidade com 7,1-7, o casamento literal. Os direitos conjugais no matrimônio podem refletir retrospectivamente conotações matrimoniais em 1Cor 6,12b-13. Nas Escrituras, ambos o matrimônio físico (homem e mulher: 1Cor 7,4) e espiritual (Deus e Israel: cf. Is 54,5; Ez 16,8b; Dt 22,30; Rt 3,9). Que Paulo tenha derivado a imagem do casamento espiritual entre Cristo e a Igreja do casamento entre Deus e Israel está além de qualquer disputa<sup>137</sup> (cf. p. ex., Jr 2,2; Ez 16 e todo o livro de Oséias). “O argumento decisivo contra a falta de castidade” em 6,12-20 é a questão sobre a quem nosso corpo pertence<sup>138</sup>. A idéia de “resgate”, ao fundamentar a pertença a Cristo, sem dúvida deriva do contexto veterotestamentário (cf. Ex 6,6; 13,3; Rt 4,4ss; Sl 103, 4: Is 43,1)<sup>139</sup>.

“Vosso corpo é templo do Espírito Santo” (1Cor 6,19) pode ser uma reminiscência do Test. José 8,1-9,5; 10,1-3 em referência à habitação de Deus relativa à castidade dos fiéis, ao evocar sua fuga de Potifar no Egito. O mesmo pode ser dito de “glorificai, portanto, a Deus em vosso corpo” (1Cor 6,20; cf. Test. José 8,5.9; 39,9).

Em direção a uma conclusão, “peca contra o próprio corpo” (1Cor 6,18) pode evocar Pr 6,25ss<sup>140</sup>. A imoralidade sexual, segundo H.C. Kee<sup>141</sup>, é apresentada como “o maior pecado” no Testamento dos Doze Patriarcas (cf. Test. Rub. 1,6.8.9; 3,10-4,2; 4,7-8; 5,3.4; 6,1; T. Levi 9,9’ 14,6; 17,11; Test. Sim. 5,3; T. Iss. 4,4;

---

<sup>134</sup> CHARLES. *Twelve Patriarchs*, 1908, p. 85-90; *Idem. Apocrypha and Pseudepigrapha*, 1913.

<sup>135</sup> Cf. SAMPLEY. *One flesh*, p. 79.

<sup>136</sup> TALLBERT. *Reading Corinthians*, 1987, p. 30.

<sup>137</sup> Cf. AUNE, *ISBE*, v. 1, p. 546.

<sup>138</sup> SCHRAGE. *Ethics*, 1988, p.

<sup>139</sup> BARRETT. *First Corinthians*, 1968, p. 151.

<sup>140</sup> CONZELMANN. *1 Corinthians*, 1975, p. 112.

<sup>141</sup> KEE. *The Testaments*, 1978, p. 259-270; cf. CHARLESWORTH, *Pseudepigrapha*, 1985, v. 1, p. 779.

7,2; T. Jud. 11,1-5; 12,1-9; 13,5-8; 17,1-3; 18,2-6; T. Dan. 5,6; cf. também em textos bíblicos: Dt 22,14.21b; Sir 23,16). Rosner conclui que “a imoralidade sexual é um pecado contra o corpo porque sua herança é permanente. É inaceitável porque os corpos dos fiéis são membros de Cristo (6,15), habitados pelo Espírito (6,19) e foram adquiridos por Deus (6,20)”<sup>142</sup>.

Não obstante sua ampla tradição judaica, a apropriação da Escritura por Paulo é eclésio e cristocêntrica, tendo-se 1Cor 6,12-20 como primeiro exemplo<sup>143</sup>.

Pode-se concluir que, quando Paulo aparece como helenista, na realidade ele é um judeu-helenista. A maioria dos elementos helenistas em suas cartas pode ter chegado a ele através de fontes judaicas, embora use relativamente poucas citações literais. 1Cor 6,12-20, por exemplo, demonstra numa criatividade insistente as implicações de Gn 2,24.

Seria uma simplificação grosseira observar os muitos motivos cristãos da parentese de Paulo e concluir que ele baseou sua ética no Evangelho como oposto à Escritura. O conflito lei/Evangelho para Paulo não é de fato sobre ética, mas sobre a salvação<sup>144</sup>. Finalmente, como argüi D.-A. Koch, a maioria das citações da Escritura por Paulo, mais de 80%, acumuladas precisamente ao redor dos temas onde a sua teologia parte mais dramaticamente de tradições exegéticas prévias dentro do Judaísmo, tais como cristologia, a Lei, a eleição de Israel e a inclusão dos gentios<sup>145</sup>.

Toda esta orientação em 1Cor 6,12-20, muito menos aquela apresentada em 1Cor 7, não leva, de forma nenhuma a deduzir que Paulo tem uma posição anti-sexo. Na realidade, Paulo não transmite um tratado sistemático sobre sexualidade, mas quer responder a questões trazidas pelos coríntios (1Cor 7,1a). O *slogan* “É bom para o homem não tocar em mulher” é dos coríntios, não dele<sup>146</sup>. Na verdade, a correlação entre piedade e celibato era um traço difuso da cultura helenista e dualista entre corpo e alma. Em muitos ambientes se pensava que a sabedoria ascética comportasse a abstinência sexual. Talvez isso parecesse atraente em vários ambientes cristãos, onde se pensava que a diferença sexual estava abolida pela nova criação<sup>147</sup> (cf. Gl 3,28). Além disso, uma parte

<sup>142</sup> ROSNER. *Op. cit.*, p. 144-145.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 179; LONGENECKER. *Exegesis*, p. 104; HAYS. *Echoes*, 1989, p. 86.123.162.168.177.184.

<sup>144</sup> ROSNER, *Op. cit.*, p. 188-190.

<sup>145</sup> KOCH. *Die Schrift*, 1986, p. 257 e segs.

<sup>146</sup> FEE. *Op. cit.*, p. 266-286.

<sup>147</sup> MEEKS. *The image of the androgyne*, 1974, 165-208.

dos coríntios acreditava viver já no estado de vida da ressurreição (1Cor 4,8; cf. Lc 24,34-36).

Paulo está contra-atacando o ascetismo radical de Corinto: os casais podem e *devem* continuar a ter relações sexuais (1Cor 7,3-4), não se privar um do outro, a não ser por breve tempo, em comum acordo, para a oração (v. 5). Paulo considera com o realismo as contradições do coração humano. Nossos dias também demonstram que os religiosos superespirituais, como se comprova em escândalos fartamente divulgados, dificilmente são imunes às tentações sexuais.

Um limite de Paulo, que hoje impressiona, é a ausência de qualquer referência à união sexual enquanto expressão de amor. Mas também nada vem dito sobre a finalidade procriadora do sexo ou a diferença entre clero e laicato. Com certeza isso se deve à sua crença num *eschaton* iminente (1Cor 7,29-31)<sup>148</sup>.

### III- ELEMENTOS DE HERMENÊUTICA PARA UM DIÁLOGO COM PAULO

Uma hermenêutica do corpo e da corporeidade em Paulo é complexa e extrapola as dimensões deste estudo por duas razões: 1- o debate hermenêutico no contexto mais amplo da epistemologia, da teologia; 2- e a história, igualmente complexa, que nos defronta com diferentes antropologias. Sujeitos a estes limites resta-nos apontar alguns elementos prospectivos sem a pretensão de abranger o amplo horizonte das diferentes hermenêuticas que hoje igualmente se apresentam, mesmo que restritos à hermenêutica bíblica e à sua incidência pastoral<sup>149</sup>.

Procurou-se evidenciar que Paulo foi alguém situado e em debate com seu tempo. Corinto era a terceira cidade do Império Romano, intensamente cosmopolita e acolhia os mais diversos viajantes e moradores, filósofos e religiões<sup>150</sup>. Hoje diríamos que se tratava de uma cidade “pluralista”. Paulo também era cidadão do mundo e escolhera os principais centros de trânsito da época em sua estratégia pastoral<sup>151</sup>.

Modernidade não-cumprida, modernidade superada ou pós-modernidade, nossa época da história vem pensada de forma pluralista, na filosofia e na antropologia, não obstante se possam

---

<sup>148</sup> HAYS. *La visione morale del Nuovo Testamento*, 2000, p. 96.

<sup>149</sup> THISELTON. *New horizons in hermeneutics*, 1992.

<sup>150</sup> MURPHY-O'CONNOR. *St. Paul's Corinth*, 1983.

<sup>151</sup> *Idem*. *A critical life*, 1996.

detectar suas principais linhas de força<sup>152</sup> e sem esquecer seus reflexos no Terceiro Mundo<sup>153</sup>.

Seja como for, pelos anos 80 do século passado o corpo torna-se um tema chave. Vive-se o primado do corpo-objeto, ao lado do sentimento, do desejo, do prazer, do subjetivismo, do relativismo moral por vezes niilista, com reações religiosas que se distribuem entre os extremos do neopaganismo (*New Age*) e o fundamentalismo.

O que Paulo teria a oferecer-nos no atual debate antropológico e especificamente acerca do corpo?

Em primeiro lugar, a antropologia de Paulo, embora não elaborada de forma sistemática, é pensada e expressa em confronto com as filosofias e teologias de seu tempo. Em termos hermenêuticos, Paulo vale-se da tradição escriturística e cristã; situa-se no horizonte dos coríntios, o que é claro na utilização dos seus *slogans*; argumenta racionalmente, valendo-se, provavelmente de concepções antropológicas e éticas estoicas, mas indo além delas; vale-se das formas retóricas comuns a seu tempo. Mais que isso, com a pedagogia e a ênfase pastoral<sup>154</sup>.

Em segundo lugar, a concepção teológica de corpo e corporeidade de Paulo é trinitária, Cristo e eclesiocêntrica e com referência escatológica.

A Igreja hoje é chamada a não somente situar-se no tempo, mas aceitar os valores da pós-modernidade: tolerância, aceitação do outro, a própria consciência como instância máxima de decisão, estima da comunicação e da participação de todos nos processos que concernem a cada um, o valor do ambiente, o desejo de liberdade e de autodeterminação, o ceticismo em relação a pretensões absolutistas de verdade.

Por outro lado, vive-se um novo horizonte intelectual e certa permeabilidade a Deus, mesmo entre os filósofos ateus. L. Ferry é um dos precursores ao evocar a divinização do humano e o amor como força motriz das transcendências horizontais, um amor que de “*philia*” remete ao ágape cristão, o que lhe permite ver na própria secularização a incorporação do ideal cristão da fraternidade universal<sup>155</sup>. Pasmemo-nos com J. Habermas que, ao receber o Prêmio da Paz na Feira do Livro de Frankfurt, em outubro de 2002, fala de uma sociedade pós-secular, na qual não há

<sup>152</sup> SANNA. *L'antropologia cristiana*, 2002, p. 146-252.

<sup>153</sup> SCANONE., *O debate sobre a modernidade*, 1992.

<sup>154</sup> MURPHY-O'CONNOR. *Becoming human together*, 1982, especialmente p. 33-57; 174-198.

<sup>155</sup> FERRY. *L'homme-Dieu*, 1996.

equivalente secular para o conceito de perdão, e nesta as religiões e os não-crentes devem fazer um esforço de aproximação, sem nos fecharmos às intuições da fé<sup>156</sup>. R. Debray<sup>157</sup>, ex-marxista e ex-guerrilheiro, é surpreendente ao declarar que para que haja um nós, é preciso sempre um *outro* transcendente. Defende que sem o simbolismo religioso, que unifica, todos os agrupamentos humanos ficam entregues à dispersão, ao diabólico (o princípio da disjunção, da dissociação). Vattimo, após transitar pelo ateísmo, converteu-se ao cristianismo. Com efeito, para ele, não a religião mas a caridade, nos termos do capítulo 13 de 1 Coríntios, torna-se a verdadeira religião, numa substancial convergência entre o fim da metafísica e a doutrina cristã da encarnação ou da *kénōsis* de Deus, assim vindo no secularismo a própria marca do divino<sup>158</sup>. O quadro se completa quando R. Rorty, num ateísmo que soa estranhamente religioso, ao receber o prêmio Meister Heckhart, consagra a totalidade de sua conferência à religião, simpático ao texto em que Vattimo fazia uma profissão de fé católica<sup>159</sup>.

Lehmann afirmava que “os cristãos virão a ser escutados somente se tiverem a dizer qualquer coisa de verdadeiramente próprio, a prescindir do fato que podem ser uma minoria”<sup>160</sup>. Faz-se necessária uma dúplici fidelidade: ao patrimônio da revelação cristã e da comunidade eclesial e à história da humanidade, na qual se vive e opera, como Paulo já tentava no areópago de Atenas (At 17,22-31), o que implica uma circularidade entre teologia, filosofia e cultura.

Fazendo eco às manifestações acima, põe-se como princípio ontológico da Trindade não o ser, mas o amor<sup>161</sup>. Só o amor permanece (1Cor 13,13). “Seria preciso fazer coincidir em Deus o ser e o dom, se é verdadeiro que a pessoa do Pai comanda a inteira compreensão de Deus, e que o Pai é dom de si mesmo... Ao princípio, o dom-de-si, qual única modalidade de Ser-si”<sup>162</sup>. Ou em outros termos: “Deus não existe sem o dom de si”<sup>163</sup>. Deus, no entanto, se dá através de Jesus Cristo. A experiência originária da fé cristã radica-se no dom supremo da morte e ressurreição de Jesus, pela qual fomos resgatados, o que traz sérias conseqüências: glória a Deus através de nosso corpo (1Cor 6,20). Assim colocado,

---

<sup>156</sup> Cf. ROUANET, *A volta de Deus*, 2002, p. 0.

<sup>157</sup> DEBRAY. *Dieu: un itinéraire*, 2001.

<sup>158</sup> VATTIMO. *Credere di credere*, 1996, p. 27-31.97 *et passim*.

<sup>159</sup> Cf. ROUANET. *Op. cit.*, p. 11.

<sup>160</sup> LEHMANN. *Radici del pluralismo*, 1997, p. 76.

<sup>161</sup> SANNA. *Op. cit.*, p. 439.

<sup>162</sup> MANARANCHE, A. *Il monoteísmo Cristiano*, 1985, p. 210.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 239.

Jesus é o universal concreto, uma resposta ao problema da tensão entre universal-necessário e singular-contingente, nos termos de H.U. Von Balthasar<sup>164</sup>. Eis as coordenadas de uma circularidade hermenêutica cristã.

Um passo atrás, se poderia evocar K. Rahner: “Depois da encarnação, a antropologia deveria ser sempre lida como cristologia incompleta e a cristologia como meta e fundamento primeiro da antropologia”<sup>165</sup>. Aqui se toca a relação corporal com o Senhor (1Cor 6,13b.17), ao qual estamos incorporados definitivamente através do batismo (1Cor 12,12-14; Rm 6,1-6; 7,11), realidade compartilhada entre homem e mulher desde a criação (Gn 2,24), sem esquecer que se o corpo é vida (Rm 8,11), Paulo é consciente que pode também ser “corpo de morte” (Rm 7,24).

Em termos cristãos, a união dos corpos: 1- é *figura* da união corporal com Cristo; 2- expressão da união corporal com Cristo; 3- encarnação da união corporal com Cristo; 4- exige uma união corporal com Cristo; 5- torna-se legítima somente no seio de uma relação de aliança corporal com Cristo. Eis o que pede e exige a união conjugal (1Cor 7) e o que impede a união com a prostituta (1Cor 6,15-16), os sucedâneos modernos em graus e formas diversos ou qualquer forma de adultério.

Em termos morais, no entanto, aplicar o termo fornicação a toda espécie de relações sexuais, principalmente entre adolescentes, seria na maior parte dos casos algo abusivo e é preciso cautela e discernimento. Até hoje a cinematografia insiste em denunciar o caráter despropositado e hipócrita de uma repressão sexual puritana<sup>166</sup>. Na maior parte dos casos, não se trata somente de erotismo, mas tampouco de uma aliança. O corpo do parceiro, em muitos casos, não se reduz a um mero objeto. Está-se longe das relações fortuitas com uma prostituta. A dimensão relacional é muitas vezes frágil, precária, construída sobre a areia do sentimento, mas raramente é nula. Ao contrário, vem associada à ternura e à intimidade, quando não somente no caráter exploratório e experiencial da descoberta adolescente. Entre o desejo e a ternura, entre a carícia e o ato sexual propriamente dito, há um amplo espectro a ser considerado<sup>167</sup>.

<sup>164</sup> Cf. HOLZER, V. *Le Dieu Trinité*, 1995; VON BALTHASAR. *Verbum caro* I, 1968, p. 188.

<sup>165</sup> RAHNER. *Considerazioni fondamentali*, 1970, p. 26 apud SANNA. *Op. cit.*, p. 457.

<sup>166</sup> Cf. MULLAN. *Em nome de Deus*, 2004.

<sup>167</sup> IRIGARAY. *Transcendentes um ao outro*, 2002, p. 105, p. 105-125; LACROIX. *L'unione al de fuori del matrimonio*, In *Idem. Il corpo di carne*, 1998, p. 283-304.

A maior parte das culturas encaminhou o matrimônio por etapas e a nossa não faz exceção. O Cristianismo talvez foi único na história ao instituir um momento pontual e sacramental de matrimônio. A convivência e a intimidade da coabitação gradual hoje, em muitos casos, faz as vezes do noivado.

Com isto, não se quer relativizar a necessidade da continência, da espera, da gradualidade, do tempo favorável; muito ao contrário. Muito menos se propõe cancelar a união livre, o concubinato, o matrimônio de prova ou a sua simples antecipação por razões “práticas”; em suma, qualquer forma de comportamento sexual inconseqüente, como “ficar” e “transar”, muito menos a promiscuidade sexual. Por um lado, as pesquisas mostram maior precocidade da iniciação sexual<sup>168</sup>, o aumento da gravidez na adolescência<sup>169</sup> e as conseqüências de tais comportamentos através de graves parâmetros, como a incidência de AIDS e a saúde dos homossexuais, em termos mais gerais. Por outro, paulatinamente, evidencia-se uma mudança de comportamento pelos jovens no Primeiro Mundo e no Brasil, com condutas religiosas, de relacionamento e sexualidade mais refletidas, criteriosas e comprometidas<sup>170</sup>. A história não pára e, se os jovens são o “termômetro” de sua época, está, com toda a probabilidade, a dar indícios de uma nova sensibilidade e maior coerência no comportamento religioso e sexual.

Assim como o Cristianismo deve proclamar o que apresenta de diferente, a visão antropológica de Paulo a respeito do corpo e da sexualidade deve ser exposta claramente, mas na hermenêutica pastoral e na pedagogia do diálogo. É possível que a realidade nos esteja a apontar um momento mais favorável.

Sem dúvida, o corpo permanece “templo do Espírito Santo”, “membro de Cristo”, e “para o Senhor” (1Cor 6,13-19). O Concílio Vaticano II reafirma o ser humano enquanto imagem de Deus (GS 12), a unidade antropológica do ser humano entre corpo e alma, bem como a dignidade da vida corporal (GS 14)<sup>171</sup>. Apenas não se pode lançar mão, de forma “fundamentalista”, do texto paulino para uma apreciação moralista que desconsidere as circunstâncias pessoais, históricas, culturais e o processo real e concreto de pessoa em sua corporeidade, mas considerar igualmente o dinamismo do dom e do amor em cada caso: “Não há

---

<sup>168</sup> AZEVEDO. *Sexo na cabeça*, 2004.

<sup>169</sup> COTES; ARANHA; BARBI. *Mães antes da hora*, 2004.

<sup>170</sup> VANNUCHI; VILLAS. *Quero ser grande*, 2004.

<sup>171</sup> LADARIA. *L'uomo allá luce di Cristo nel Vaticano II*, 1987; CODA. *L'antropologia della "Gaudim et Spes"*, 1988.

maior amor do que dar a própria vida por aqueles a quem se ama” (Jo,13).

## ANEXOS

### 1- Retórica de Paulo<sup>172</sup>

Paulo adota o estilo dialógico da diatribe<sup>173</sup>. Seu argumento é caracterizado por quatro questões retóricas, três das quais introduzidas para alcançar sua audiência questionando “Não sabeis que...?” (vv.15.16.19)<sup>174</sup>. As três frases introduzem o tema do corpo na sua relacionalidade. A quarta questão retórica (v. 15b) é respondida com uma forte negação por Paulo: “Nunca!”.

O diálogo de Paulo acontece com um interlocutor putativo (cf. 15,35) que argüi por uma liberdade irrestrita. Paulo levanta o argumento com uma afirmação de abertura, uma espécie de rumor que sumariza algumas atitudes dos coríntios: “Tudo é permitido” (cf. 10,23). O *slogan* representa um lema de pessoas importantes. Este é equivalente a uma declaração de independência em relação aos outros, especialmente àqueles cujas necessidades e direitos podem ser percebidos como limites à autonomia dos ricos e poderosos.

Para responder à atitude anti-social implicada no *slogan*, Paulo divide a questão. Em primeiro lugar, ele levanta o tema de “todas as coisas” como legítimo; mas ao argumento de autovantagem dos coríntios – de legitimidade universal – Paulo opõe o argumento da vantagem seletiva: “mas nem tudo me convém”. Ele indica, portanto, o *slogan* egocêntrico “para mim”, justapondo-lhe sua própria posição. Através desta Carta, Paulo constantemente oferece seu próprio comportamento como um exemplo aos coríntios. Aqui o contraste entre o seu comportamento e o deles é aguçado pelo uso do enfático “me/eu”.

Paulo é claro à medida que se distancia de três *slogans* dos coríntios: 1- é falso que “tudo é permitido” determine critérios de

<sup>172</sup> Para uma visão ampla e atual dos estudos da retórica em Paulo, cf. ANDERSON. *First Corinthians*, 1999; PORTER, S.E. *Theoretical justification*, 1993, p. 100-122; *Idem*. *Paul of Tarsus*, 1997, p. 533-586. O estudo pioneiro e clássico é KENNEDY. *Op. cit.* Sobre a abordagem retórica de 1 Coríntios, cf. POGOLOGFF. *Logos and Sophia*, 1992, especialmente p. 71-95; WIRE. *The corinthian women prophets*, 1990; MITCHELL. *Op. cit.*; WITHERINGTON. *Conflict in Corinth*, 1995; HUGHES. *Corinthian correspondence*, 1997, p. 336-350.

<sup>173</sup> CRAIG, K. *The 1 Corinthians*, 1953, p. 73.

<sup>174</sup> HURD. *The origin of 1Cor*, 1965, p. 85: chama a isto “tática de bombardeamento”.

restrições ou liberdades sexuais; 2- é falso que todo pecado é “fora do corpo” (6,18) e falso acima de tudo a respeito de relações sexuais com uma prostituta; 3- é falso que tanto o estômago e a comida quanto o corpo (6,13.14) e sexo ou ganância tenham o mesmo significado para o destino futuro, o qual, ao contrário, dá significado ao presente<sup>175</sup>.

Outra característica da retórica de Paulo é o seu uso de Gn 2,24 como um *testimonium* e um entimema no v. 16. A citação permite a Paulo opor-se à antropologia dualista dos coríntios com uma antropologia semita e bíblica em sua distinta apreciação do aspecto unitivo da sexualidade humana. O entimema é particularmente significativo à medida que provê uma explanação para a resposta antecipada para a segunda parte da questão retórica final de Paulo (v. 19). Usando uma espécie de argumento lógico, Paulo localiza a radical origem de sua visão antropológica na redenção realizada por Jesus Cristo (v. 20). Eriksson e Moores concordam em que “a identidade da mensagem” é traída se for definida pela audiência e suas premissas mais do que pelo *kerygma* da cruz<sup>176</sup>.

M. Mitchell identifica que a retórica deliberativa nos dias de Paulo dirige-se às emoções, aos desejos humanos e a futuros programas de ação<sup>177</sup>. A retórica leva em conta a pessoa inteira: razão, emoções, desejos, atitudes, vontade e ação, não meramente a mente. Isto vai em acordo com a visão paulina da totalidade da personalidade dentro do domínio público, transmitido freqüentemente pelo seu uso de *sōma* (1Cor 6,20). Eriksson aponta o quão freqüentemente Paulo começa sua argumentação com as premissas dos coríntios<sup>178</sup>. Eriksson sublinha o uso paulino de argumento que incorpora: 1- a Escritura; 2- as tradições teológicas comuns que tanto ele quanto a igreja de Corinto herdaram e compartilham; 3- o argumento racional para aplicá-lo à situação de Corinto; 4- a utilização de premissas compartilhadas para operar dentro de seus próprios horizontes de compreensão<sup>179</sup>, o que faz sem sacrificar a verdade através “da exploração psicológica da audiência”<sup>180</sup>. “Para Paulo, o poder da carta reside na verdade do

---

<sup>175</sup> THISELTON, *The First Epistle*, 2000, p. 459.

<sup>176</sup> ERIKSSON. *Traditions as rhetorical proof*, 1998, 7.73-114; MOORES. *Wrestling with rationality*, 1995, p. 133-134.

<sup>177</sup> MITCHELL *Op. cit.*, p. 20-64.

<sup>178</sup> ERIKSSON. *Op. cit.*, p. 7.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 7-80; cf. 81-134 *et passim*. Sobre a importância da Escritura para Paulo em 1 Coríntios, cf. ROSNER. *Op. cit.*: sobre seu uso da razão, ver especialmente STOWERS. *Use and abuse of reason*, 1990, p. 253-286.

<sup>180</sup> MOORES. *Op. cit.*, p. 14-17.

que ele está dizendo e em sua autoridade em proclamá-la como tal”<sup>181</sup>. Thiselton defende que “Paulo entra no horizonte dos coríntios somente para transformá-lo. Assim nossos jogos de linguagem (termo de Wittgenstein) são situados uma vez mais, dentro...do padrão da mensagem da cruz. E assim, por sua vez, condiciona novamente a lógica de seus termos”<sup>182</sup>.

## 2- Anotações sobre o movimento literário da perícopes

Proposta de G. Fee<sup>183</sup>:

- 
- 1- vv. 12-14: Paulo argüi diretamente contra as falsas premissas dos coríntios.
    - v. 12: contra sua distorção da liberdade cristã.
    - vv. 13-14: contra sua compreensão errada da natureza do corpo.
      - No v. 13 Paulo faz a asserção básica que controla o resto do argumento: “O corpo é para o Senhor, e o Senhor é para o corpo”, o que é demonstrado pela ressurreição – a de Cristo e a nossa (v. 14).
  - 2- vv. 15-17: Paulo constrói na sua base teológica e argüi contra a prostituição
    - Os coríntios haviam errado completamente a natureza tanto do intercurso sexual (“os dois tornam-se uma só carne”) e a natureza da conversão cristã (“se é unido ao Senhor de forma a tornar-se um com Ele em espírito”) e que essas duas uniões são mutuamente exclusivas.
  - 3- vv. 18-20: no caso que eles não tenham ainda ouvido, Paulo expressamente proíbe a imoralidade sexual (v. 18a), mas novamente numa base teológica – que tal pecado é contra os seus corpos (v. 18c), os quais não são sua propriedade, mas pertencem a Deus através “da aquisição divina” (vv.19-20).

vv. 13-14

Proposição I:

- |  |    |
|--|----|
| 1- Comida para o estômago,                 | AB |
| e o estômago para a comida                 | BA |
| de (e)                                     |    |
| 2- Deus destruirá a ambos, um (o estômago) | B  |
| e o outro (comida)                         | A  |

---

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>182</sup> THISELTON. *The meaning of σάρξ*, 1973, 216-218.

<sup>183</sup> FEE, *The First Epistle*, 1988, p. 251.253-254.257.

de (mas = o mesmo não é verdade para o corpo)

Proposição II:

1- O corpo (não para imoralidade sexual, mas) para o Senhor, e o Senhor para o corpo	AB BA
de (e)	
2- Deus ambos (και) ressuscitou o Senhor e (και) nos ressuscitará por seu poder (referindo ambos)	B A

vv. 15-17

- A- Seus corpos são membros do corpo de Cristo;
- B- por isso, eles não podem ser membros de uma prostituta.
- B'- Unidos a uma prostituta eles se tornam um corpo com ela;
- A'- unidos a Cristo eles se tornam um E/espírito com Ele.

Terry<sup>184</sup> propõe, segundo a análise do discurso, o seguinte desenvolvimento constitutivo para 1Cor 6,12-20, do tipo de texto exortativo:

---

Ponto N: (H) Parágrafo de razão

Razão: (H) Parágrafo antitético

Introdução: (H) Parágrafo coordenado

Tese 1: v. 12- Tudo me é permitido, mas nem tudo me convém.

Tese 2: Tudo me é permitido, mas não Me deixarei escravizar por coisa alguma.

Antítese: (H) Parágrafo antitético

Tese: v. 13- Os alimentos são para o ventre e o ventre para os alimentos

Antítese: e Deus destruirá aqueles e este.

Tese: (H) Parágrafo de comentário

Tese: Mas o corpo não é para a fornicação e, sim, para o Senhor, e o Senhor é para o corpo.

Comentário: v. 14- Ora, Deus que ressuscitou o Senhor, ressuscitará também a nós pelo seu poder.

---

<sup>184</sup> TERRY. *A discourse analysis*, 1995, p. 176. Para a relação entre retórica e análise do discurso em Paulo cf. PORTER, S.E. *Rhetorical analysis and discourse analysis*, 1997, p. 249-274.

Tese: (h) Parágrafo de motivação

Motivação: (H) Parágrafo de resultado

Tese: v. 15- Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?

Resultado: Parágrafo de clarificação retórica (H)

Tese: Tomarei então os membros de Cristo para fazê-los membros de uma prostituta?

Clarificação: (H) Parágrafo de razão

Tese: Por certo não!

Razão: (H) Parágrafo antitético

Tese: (H) Parágrafo de evidência

Tese: v. 16- Não sabeis que aquele que se une a uma prostituta constitui com ela um só corpo?

Evidência: Pois está dito: serão dois em uma só carne.

Antítese: v. 17- Ao contrário, aquele que se une ao Senhor, constitui com ele um só Espírito

Tese: (H) Parágrafo de motivação

Tese: (H): Parágrafo de razão

Tese: v. 18- Fugi da fornicção

Razão: Todo pecado que o homem cometa, é exterior ao seu corpo; aquele, porém, que se entrega à fornicção, peca contra o próprio corpo.

Motivação: (H) Parágrafo de resultado

Tese: Parágrafo de amplificação retórica (H)

Amplificação: v. 19- Não sabeis que vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus? ...e que, portanto, não

pertenceis a vós  
mesmos?

Tese: v. 10- Alguém pagou alto  
preço pelo vosso  
Resgate;

Resultado: glorificai, portanto, a Deus  
em vosso corpo.

---

**Abstract:** Body and embodiment (or corporeteness) form central aspects in Paul's anthropology and, as such, are systematically approached in their meaning in *Corpus paulinum*. Paul is contextualized in the culture and literature of his time. The text which is taken to theological and exegetical analysis is considered the most important one referring to body and embodiment (or corporeteness) in Paul: 1Cor 6:12-20. In this text, and starting from it, Paul's theological anthropology as well as his theology and ethics centered in the body and sexuality are exposed. Elements of hermeneutics for the present are proposed considering the importance of the theme approached. As it regards a study on biblical theology, not properly or strictly on exegesis, it was chosen to situate elements of rhetoric and literary approach of the mentioned text in attachments, without the intention of exhausting them.

**Key words:** Paul's anthropology; corporeteness; theology

---

### SIGLAS

BAGD BAUER, W. *A greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature*. ET and ed. W.F. Arndt and F.W. Gingrich. 2nd. ed. rev. by F.W. Gingrich and F.W. Danker. Chicago: University of Chicago, 1979.

TDNT KITTEL, G.J.; FRIEDRICH, G. (eds.). *Theological dictionary of the New Testament*. 10 vol. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.

### BIBLIOGRAFIA

ALAND, B. *et al.* (Eds.). *The Greek New Testament*. 4<sup>th</sup>.ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

\_\_\_\_\_. *Novum Testamentum Graece*. 27.Aufl. korr. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

ALLO, E.-B. *Saint Paul. Première Épitre aux Corinthiens*. Réimp. Paris: Gabalda, 1937. Original: 1934.

ALTER, R. A literary approach to the Bible. *Commentary*, v. 60, p. 70-77, 1975.

ANDERSON, R.D.Jr. *Ancient rhetorical theory and Paul*. Rev. ed. Leuven: Peeters, 1999. Original: 1998.

\_\_\_\_\_. The First Letter to the Corinthians. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 245-276.

ANDRADE, H.M.; CZERMAK, R.; AMORETTI, R. *Corpo e psicanálise*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1998.

ASSOCIACIÓN PSICOANALÍTICA DE BUENOS AIRES. *El cuerpo: presencia o intromisión*. *Psicoanálisis APdeBA*, v. 22, 2000.

AUNE, D.E. Anthropological duality in the Eschatology of 2 Cor 4:16-5:10. In: ENGBERG-PEDERSEN, T. *Paul beyond Judaism/Hellenism divide*. Louisville: Westminster John Knox, 2001. p. 215-240.

\_\_\_\_\_. Bride of Christ. In: BROMILEY, G.W. *International Standart Bible Encyclopedia*. 2.ed. [s.l.n.19--].

AZEVEDO, S. Sexo na cabeça. *Época*, n. 303, p. 46-51, mar. 2004.

VON BALTHASAR, H.U. *Verbum caro: saggi teologici I*. Brescia: Morcelliana, 1968.

BARRETT, C.K. *The First Epistle do the Corinthians*. London: Black; New York: Harper, 1968. (BNTC/HNTC).

BATISTA, C.C.; MENDES, F.R.; MALLMANN, L.J. *Bioética: os desafios da genética*. Pelotas: Educat, 2003.

BAUR. *Paulus, der Apostel Jesu Christi*. Stuttgart, 1845. [s.n.]

BECKER, J.C. *Heirs of Paul: Paul legacy in the New Testament and in the Church Today*. Minneapolis: Fortress, 1991.

\_\_\_\_\_. *Paul the Apostle: apostle to the gentiles*. Louisville: Westminster, 1993.

\_\_\_\_\_. *Paul the Apostle: the triumph of God in life and thought*. Philadelphia: Fortress, 1980.

BEST, E. *One body in Christ*. London: SPCK, 1955.

BETZ, H.D. *Galatians: a commentary on Paul's Letter to the Churches of Galatia*. Philadelphia: Fortress, 1979. (Hermeneia).

BIERENGER, R. (Ed.). *The corinthian correspondence*. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 1996.

BOER, M. de. *The defeat of death: apocalyptic eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*. Sheffield: JSOT, 1988.

BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

BORGEN, P. *Philo, John and Paul: New perspectives on Judaism and Early Christianity*. Brown University. 1987. [s.l.]. (Brown Judaic Studies, 131).

BORNKAMM, G. *Paul*. London: Hodder and Stoughton; New York: Harper and Row, 1971.

BOUTHIER, M. Incarnation, incorporation, inspiration en 1Corinthiens. In: GUÉNEL, V. (Ed.). *Les corps et le corps du Christ dans la première épître aux corinthiens*. CONGRÈS DE L'ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, 1981, Tarbes. Paris: Cerf, 1983. p. 262. (Lectio divina, 113).

BRODE, T.L. The systematic use of the Pentateuch in 1 Corinthians. In: BIERENGER, R. (Ed.). *The corinthian correspondence*. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 1996. p. 441-470.

BRUAIRE, C. *Philosophie du corps*. Paris: Seuil, 1975.

BRUCE, F.F. *1 and 2 Corinthians*. London: Oliphants, 1971. (NCB).

BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. V. 1. London: SCM; New York: Scribner, 1952.

BYRNE, G. Eschatologies of resurrection and destruction: the ethical significance of Paul's dispute with the corinthians. *Downside Review*, v. 104, p. 288-298, 1986.

\_\_\_\_\_. Sinning against one's own body: Paul's understanding of the sexual relationship in 1Cor 6,18. *CBQ*, v. 45, p. 608-616, 1983.

CHADWICK, H. St. Paul and Philo of Alexandria. *BJRL*, v. 48, p. 286-307, 1966.

CHARLES, R.H. *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford, 1913. [s.n.].

\_\_\_\_\_. *The Testament of the Twelve Patriarchs*. London, 1908. [s.n.].

CHARLESWORTH, J.H. *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: prolegomena for the study of christian origins*. Cambridge: CUP, 1985. (SNTSMS, 54).

COAKLEY, S. *Religion and the body*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.

CODA, P. L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinitá. L'antropologia della "Gaudium et Spes". *Lateranum*, v. 49, p. 164-194, 1988.

COLLINS, R.F. *First Corinthians*. Collegeville: Liturgical, 1999. (Sacra Pagina, 7).

\_\_\_\_\_. Reflections on 1 Cortinhians as a hellenist letter. In: BIERENGER, R. *The corinthian correspondence*. Leuven: Leuven University Press, 1996. p. 39-61. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 125).

\_\_\_\_\_. *Sexual ethics and the New Testament*. New York: Crossroad, 2000.

CONZELMANN, H. *1 Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975. (Hermeneia).

\_\_\_\_\_. *Gundriss der Theologie des Neuen Testament*. Munich 1968. [s.n.]; English trans. *An outline of the theolology of the New Testament*. London, 1969.

COTES, P.; ARANHA, C.; BARBI, D. Mães antes da hora. *Época*, n. 303, p. 54-50, mar. 2004.

CRAIG, K. *The I Corinthians*. Edimburgh: ICC, 1953.

CUGNO, A. Réflexions sur les corps. Désir, mort et parole. In: GUÉNEL, V. (Ed.). *Les corps et le corps du Christ dans le première épître aux corinthiens*. CONGRÈS DE L'ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, 1981, Tarbes. Paris: Cerf, 1983. p. 205-223. (Lectio divina, 113).

DAHL, M.E. *The resurrection of the body*. London: SCM, 1962. (SBT, 36).

DAVIES, W.D. *Paul and Rabbinic Judaism: some rabbinic elements in pauline theology*. London: SPCK; Philadelphia: Fortress, 1948.

\_\_\_\_\_. *Jewish and pauline studies*. Philadelphia: Fortress, 1984.

DEBRAY, R. *Dieu: un'itinéraire*. Paris: Odile Jacob, 2001.

DERRETT, J.D.M. Right and wrong sticking (1 Cor 6,18). *EstB*, v. 55, p. 89-106, 1997.

DOUGLAS, M. *Natural symbols: exploration in cosmology*. London: Cresset, 1970.

\_\_\_\_\_. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

DOWNING, F.G. *Cynics and christian origins*. Edinburgh: T&T Clark, 1992.

\_\_\_\_\_. *Cynics, Paul and the pauline churches: cynics and christian origins II*. London: Routledge, 1998.

\_\_\_\_\_. A cynic preparation for Paul's Gospel for jew and greek, slave and free, male and female. *NTS*, v. 42, p. 454-462, 1996.

DUNN, J.D.G. *The theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI; Cambrigde, UK: Eerdmans, 1998.

EDWARDS, T.C. *A commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2nd. ed. London: Hodder & Stoughton, 1885.

ELLIS, E.E. *The Old Testament in Early Christianity: canon and interpretation in the light of modern research*. Grand Rapids: Baker, 1991.

\_\_\_\_\_. *Paul and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 1957.

\_\_\_\_\_. *Prophecy and hermeneutic in the Early Christianity*. Grand Rapids: Baker, 1978.

EM NOME de Deus. Direção: Peter Mullan. Barueri: Cannes Produções S/A, 2004. VHS, son., color, dublado. Tradução de: The Madgalene Sisters. PFP Films Limited, 2002. [s.l.].

ENGBERG-PEDERSEN, T. *Paul beyond Judaism/Hellenism divide*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

\_\_\_\_\_. *Paul and the Stoics*. Edinburgh: T & T Clark, 2000.

\_\_\_\_\_. Stoisk og paulinsk menneskesyn – ligheder og forskelle. *NorskTeolTids*, v. 104, p. 29-34, 2003. Resenha de: MATTHEWS, C.R. *NTab*, v. 47, n. 3, p. 480, 2003.

ENTRALGO, P.L. *El cuerpo humano: teoria actual*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.

- ERIKSSON, A. *Traditions as rhetorical proof: pauline argumentation in 1 Corinthians*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1998. (ConBNT, 29).
- EVANS, C.A.; SANDERS, E.P. *Paul and the Scriptures of Israel*. Sheffield: Academic Press, 1993. (JSNT SS, 83).
- EVDOKIMOV, P. *Sacrament de l'amour*. Paris: Desclée de Brouwer, 1980. English transl. A.P. Gythiel; V. Steadman. *The sacrament of love*. 3rd. print. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Le femme et le salut du monde*. Paris: Desclée de Brouwer, 1983. English trans. A.P. Gythiel. *Woman and the salvation of the world: a christian anthropology on the charisms of women*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1994.
- FEE, G. D. *The First Epistle do the Corinthians*. Reimp. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. Original 1987. (NICNT).
- FERRY, L. *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris: Grasset, 1996.
- FITZMYER, J.A. *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 2000.
- \_\_\_\_\_. Paul and the Dead Sea Scrolls. In: FLINT, P.W.; VANDERKAM, J.C. (Eds.). *The Dead Sea Scrolls after fifty years: a comprehensive assessment*. Leiden: Brill, 1999. p. 599-621.
- \_\_\_\_\_. Pauline theology. In: BROWN, R.E.; FITZMYER, J.A.; MURPHY, R.E. *The New Jerome Biblical Commentary*. London: Geoffrey Chapman, 1990. p. 1382-1416.
- \_\_\_\_\_. The Qumran Scrolls and the New Testament After Forty Years. *RdQ* v. 13, p. 609-620, 1988.
- FURNISH, V.P. *Theology and ethics in Paul*. Nashville: Abingdom, 1968.
- GEVAERT, J. *Il problema dell'uomo: introduzione all'antropologia filosofica*. Rist. Torino: Elle Di Ci, 1995.
- GLAD, C.E. *Paul and Philodemus: adaptability in epicurean and early christian psychagogy*. Leiden: Brill, 1995. (NT.S, 81).
- GODET, F. *St. Paul's First Epistle to the Corinthians*. Edinburgh, 1986. [s.n.].
- GUÉNEL, V. Tableau des employs de *sōma* dans la première lettre aux corinthiens. In: GUÉNEL, V. (Ed.). *Les corps et le corps du Christ dans*

*le première épître aux corinthiens*. CONGRÈS DE L'ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, 1981, Tarbes. Paris: Cerf, 1983. p. 71-85. (Lectio divina, 113).

GNILKA, J. *Paulus Von Tarsus. Apostel und Zeuge*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1996. Trad. italiana V. Gatti *Paolo di Tarso: apostolo e testimone*. Brescia: Paideia, 1998.

GRANT, R.M. Paul on sexuality. In: \_\_\_\_\_. *Paul in the Roman World: the conflict at Corinth*. Louisville: Westminster, 2001. p. 107-133.

GUNDRY, R.H. *Sōma in biblical theology with emphasis on pauline anthropology*. Cambridge; London; New York; Melbourne, 1976. (MSSNTS, 29).

GÜTTGEMANNSE, E. *Der Leidende Apostel und sein Herr*. Göttingen, 1966. [s.n.].

HAFEMANN, S.J. Paul and his interpreters. In: HAWTHORNE, G.F; MARTIN, R.P.; REID, D.G. *Dictionary of Paul and his letters*. Downers Grove; Leicester: InterVarsity, 1993. p. 666-679.

HARRIS, M.J. *Raised immortal: the relation between resurrection and immortality in New Testament teaching*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

\_\_\_\_\_. The New Testament view of life after death. *Themelios*, v. 11, p. 47-52, 1986.

HAYS, R.B. *Echoes of Scripture in the letters of Paul*. New Haven; London: Yale University, 1989.

\_\_\_\_\_. *The moral vision of the New Testament: community, cross, new creation; a contemporary introduction to New Testament Ethics*. New York: Harper Collins, 1996. Trad. italiana C. Danna. *La visione morale del Nuovo Testamento: problematic etiche contemporanee alla luce del messaggio evangelico*. Cinesello Balsamo: Paulus 2000.

HAWTHORNE, G.F; MARTIN, R.P.; REID, D.G. *Dictionary of Paul and his letters*. Downers Grove; Leicester: InterVarsity, 1993.

HENGEL, M. *Der vorchristliche Paulus*. In: HENGEL, M.; HECKEL, U. (Eds.) *Paulus und das antike Judentum*. Tübingen: Mohr, 1991. p. 177-293. (WUNT, 58). Trad. italiana G. Pontoglio. *Il Paolo precristiano*. Paideia: Brescia, 1992. (Studi Biblici 100).

HENRY, M., *Philosophy and Phenomenology of the Body*, The Hague 1975. [s.n.].

HOLZER, V. *Le Dieu Trinité dans l'histoire: le différend théologique* Balthasar-Rahner. Paris: Cerf. 1995.

HORSLEY, R.A. How can some of you say that there is no resurrection of the dead? Spiritual elitism in Corinth. *NovT*, v. 20, p. 203-231, 1978.

HÜBNER, H. Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte. In: \_\_\_\_\_. *Biblischel Theologie des Neuen Testaments*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. Trad. Italiana P. Floriori. La teologia di Paolo e la storia dei suoi effetti nel Nuovo Testamento. In: \_\_\_\_\_. *Teologia biblica del Nuovo Testamento*. v. 2. Paideia: Brescia: 1999.

HUGHES, F.W. Rhetorical criticism and the corinthian correspondence. In: PORTER, S.E; OLBRICHT, T.H. (Eds.). *The rhetorical analysis of Scripture: essays from the 1995 London Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. p. 336-350. (JSNTSS, 146).

HURD, J.C. *The origin of 1 Corinthians*. London: SPCK, 1965.

INSTITUTE FOR NEW TESTAMENT TEXTUAL RESEARCH; COMPUTER CENTER OF MÜNSTER UNIVERSITY. *Concordance to the Novum Testamentum Graece of Nestle-Aland, 26<sup>th</sup>. Edition, and to the Greek New Testament, 3<sup>rd</sup>. Edition*. 3<sup>rd</sup>.ed. Berlin: Walter de Gruyter, 1987

IRIGARAY, L. Transcendentes um ao outro: as núpcias entre o verbo e a carne. In: LACROIX, X. *Le corps de chair*. Paris: Cerf, 1992. Trad. Italiana G. Zaccherini. *Il corpo di carne: la dimensione etica, estética e spirituale dell'amore*. Bologna: Dehoniane, 1996. p. 105-125.

JACOBS, L.D. Establishing a new value system in Corinth: 1 Corinthians 5-6 as persuasive argument. In: PORTER, S.E.; OLBRICHT, T.H. (Eds.). *The rhetorical analysis of Scripture: essays from the 1995 London Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. (JSNTSS, 146). P. 374-388.

JEWETT, R., *Paul's anthropological terms: a study of their use in conflict settings*. Leiden: Brill, 1971.

KÄSEMANN, E. La nozione di "corpo" nella teologia di San Paolo. *Protestantesimo*, v. 42, p. 1-17, 1987.

\_\_\_\_\_. *Perspectives on Paul*. London: SCM; Philadelphia: Fortress, 1971.

\_\_\_\_\_. *NT questions of today*. London: SCM, 1969.

KEE, H.C. The ethical dimensions of the Testaments of the Twelve Patriarchs as a clue to their provenance. *NTS*, v. 24, p. 259-270, 1978.

KENNEDY, G.A. *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1984.

KOCH, D.-A. *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. Tübingen: J.C.B. Mohr; Paul Siebeck, 1986. (BHT, 69).

KREITZER, L.J., Body. In: HAWTHORNE, G.F.; MARTIN, R.F.; REID, D.G. *Dictionary of Paul and his letters*. Downers Grove; Leicester: InterVarsity, 1993.

LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*. Vie Chrétienne. [s.d.l.]. Trad. Italiana V. Lanzarini. *Il corpo e lo spirito*. Magnano: Qiqajon, 1996.

\_\_\_\_\_. *Le corps de chair*. Paris: Cerf, 1992. Trad. Italiana G. Zaccherini. *Il corpo di carne: la dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*. Bologna: Dehoniane, 1996.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Hombre et femme: l'insaisissable différence*. Paris: Cerf, 1993. Trad. brasileira *Homem e mulher: a inapreensível diferença*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LADARIA, L. L'uomo all'luce di Cristo nel Vaticano II. In: LATOURELLE, R. *Vaticano I: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*. Assisi: Cittadella, 1987. p. 37.

LADD, G.E. *Crucial questions about the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

LAQUEUR, T. *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. 9<sup>th</sup>. rep. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

LASCH, C. *La cultura del narcisismo: l'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*. Milano: Bompiani, 1992.

LE BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*. 2e ed. Paris: PUF, 2001.

LEHMANN, K. Radici del pluralismo e uscita dall'esilio pubblico della fede. In: GIORDANO, A. (Ed.). *Religione: fatto privato e realtà pubblica*. La chiesa nella società pluralista. Bologna: EDB, 1997, p. 76.

LIDELL, H.G.; SCOTT, R. *A greek-english lexicon*. 9th. ed. rev. H.S. Jones. Oxford: Clarendon, 1940.

LIM, T.H. *Holy Scripture in the Qumran commentaries and pauline letters*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

LOHSE, E. *Theologische Ethik des Neuen Testaments*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1988.

LONGENECKER, R. *Biblical exegesis in the apostolic period*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

LUCAS, R.L. *Antropologia e problemi bioetici*. Milano: San Paolo, 2001.

\_\_\_\_\_. *El hombre espíritu encarnado: compendio de filosofía del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1999.

MALHERBEE, A.J. *Paul and the popular philosophers*. Minneapolis: Fortress, 1989.

MANARANCHE, A. *Il monoteismo cristiano*. Brescia: Queriniana, 1988.

MARTIN, D.B. *The Corinthian Body*. New Haven: Yale, 1995.

MARTINI, C.M. *Sul corpo*. Milano: Centro Ambrosiano, 2000.

MASLOW, A.H. *Religions, values, and peak-experiences*. New York: Viking Compass Book, 1970.

MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

\_\_\_\_\_. Le techniques du corps. *Journal de psychologie*, v. 32, p. 271-293, 1936.

MEEKS, W.A. (Eds.). *Greeks, romans and Christians: essays in honour of A.J. Malherbe*. Minneapolis: Fortress, 1990. MELCHIORE, V. *Corpo e persona*. Genova: Marietti, 1987.

\_\_\_\_\_. *The image of the androgine: some uses of a symbol in Earliest Christianity*. *HR*, v. 13, p. 165-208, 1974.

\_\_\_\_\_. *The moral world of the first christians*. Philadelphia: Westminster, 1986.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

METZGER, B.M. *A textual commentary on the Greek New Testament*. 2<sup>nd</sup>.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

MIRANDA, E.E. *Corpo: território do sagrado*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

MITCHELL, M.M. *Paul and the rhetoric of reconciliation: An exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians*. Tübingen: Mohr; Louisville: Westminster; Knox, 1992.

MOORES, J.D.. *Wrestling with rationality in Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. (SNTSMS, 82).

MORGENTHALER, R. *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*. Zürich: Gotthelf-Verlag, 1958.

MOSER, A. *Biotechnologia e bioética: para onde vamos?* Petrópolis: Vozes, 2004.

MURPHY-O'CONNOR, J. *Becoming human together: the pastoral anthropology of St. Paul*. Delaware: Michael Glazier, 1983. (Good New Studies, 82).

\_\_\_\_\_. Corinthian slogans in 1 Cor 6:12-20. *CBQ*, v. 40, p. 391-396, 1978.

\_\_\_\_\_. *Paul: a critical life*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *Paul and Qumran. Studies in the New Testament*, London: Cambridge University Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *St. Paul's Corinth: texts and archaeology*. Wilmington: Michael Glazier, 1983.

PAIGE, T. Philosophy. In: HAWTHORNE, G.F; MARTIN, R.P.; REID, D.G. *Dictionary of Paul and his letters*. Downers Grove; Leicester: InterVarsity, 1993. p. 713-718.

PASINI, W.; ANDREOLI, A. *Eros et changement: les corps en psychothérapie*. Milano, 1982. [s.n.].

PITTA, A. *Il paradosso della croce: saggi di teologia paolina*. Casale Monferrato: Piemme, 1998.

POGOLOFF, S.M. *Logos and sophia: the rhetorical situation of 1 Corinthians*. Atlanta: Scholars, 1992. (SBLDS, 134).

PORTER, S.E. Ancient rhetorical analysis and discourse analysis of the Pauline Corpus. In: \_\_\_\_\_; OLBRICHT, T.H. (Eds.). *The rhetorical analysis of Scripture: essays from the 1995 London Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. p. 249-274. (JSNTSS, 146).

\_\_\_\_\_. Paul of Tarsus and his letters. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period* (330 B.C-A.D. 400). Leidel: Brill, 1997. p. 533-56.

\_\_\_\_\_. The theoretical justification for application of rhetorical categories to pauline epistolary literature. In: \_\_\_\_\_; OLBRICHT, T.H. (Eds.). *Rhetoric and the New Testament: essays from the 1992 Heidelberg Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. p. 100-122.

\_\_\_\_\_; OLBRICHT, T.H. (Eds.). *The rhetorical analysis of Scripture: essays from the 1995 London Conference*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. (JSNTSS, 146).

PRINI, P. *Il corpo che siamo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1991.

QUINN, R.A.; TAMEZ, E. Corpo e religião. *Concilium*, v. 295, n. 2, 2002.

RAHNER, K. Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia. In: *Mysterium Salutis*. Brescia: Queriniana, 1970. p. 26.

RELLA, F. *Ai confini Del corpo*. Milano: Feltrinelli, 2000.

ROBINSON, J.A.T. *The body. A study in pauline theology*. 2nd. ed. London: SBT, 1961.

ROBINSON, H.W. *The christian doctrine of man*. 3th. ed. Edinburgh: Clark, 1926.

ROCCHETTA, C. *Per una teologia della corporeità*. 2ª ed. Torino: Camilliane, 1993.

ROSNER, B.S. *Paul, Scripture & ethics: a study of 1 Corinthians 5-7*. Grand Rapids: Baker, 1994. (Biblical Studies Library).

ROUANET, S.P. A volta de Deus. *Folha de São Paulo*, 19 de mai. 2002. Caderno Mais, p. 10.

RUNIA, D.T. *Philo and early christian literature*. Assen: Van Gorcum & Comp. B.V., 1993. Trad. italiana. *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana: un studio d'insieme*. Milano: Vita e Pensiero, 1999.

SAMPLEY, J. *And the two shall become one flesh: a study of traditions in Ephesians 5:21-33*. Cambridge: CUP, 1971. (SNTSMS, 16).

SANDERS, E.P. Jesus, Paul and Judaism. In: HAASE, W. (Ed.). *ANRW*, V. 52, n. 1, p. 390-449, 1982.

\_\_\_\_\_. Patterns of religion in Paul and Rabbinic Judaism: a holistic method of comparison. *HThR*, v. 66, p. 455-478, 1973.

\_\_\_\_\_. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*. London: SCM; Philadelphia: Fortress, 1977.

\_\_\_\_\_. *Paul, the law and the jewish people*. Philadelphia: Fortress, 1983.

SANNA, I. *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*. 2<sup>a</sup> ed. Brescia: Queriniana, 2002.

SCANNONE, Juan Carlos. O debate sobre a Modernidade no mundo do Atlântico Norte e no Terceiro Mundo. *Concilium*, p. 94-104, 1992,.

SCATURCHIO, V. *Tempio e corporeità: lo Spirito Santo e il corpo del cristiano (il significato di "corpo" come Tempio dello Spirito Santo)*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum – Facultate Theologiae, Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae, 1998.

SCHRAGE, W. *Der erste Briefe an die Korinther*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner; Zürich; Düsseldorf: Benzinger, 1995, v. 2.

\_\_\_\_\_. *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. English transl. D.E. Green. *The ethics of the New Testament*. Philadelphia: Fortress; Edinburgh: T & T Clark, 1988.

SOUTH, J.T. *Disciplinary practices in pauline texts*. New York: Mellen, 1992.

SPINSANTI, S. *Il corpo nella cultura contemporânea*. 2<sup>a</sup> ed. Brescia: Queriniana, 1993.

STACEY, W.D. *The pauline view of man in relation to its judaic and hellenistic background*. London: MacMillan, 1956.

STOWERS, S.K. *Letter writing in greco-roman antiquity*. Philadelphia: Westminster, 1986. (Library of Early Christianity).

\_\_\_\_\_. *Paul on the use and abuse of reason*. In: BALCH, D.L.; FERGUSON, E.;

STEGNER, W.R. *Paul the jew*. HAWTHORNE, G.F.; MARTIN, R.P.; REID, D.G. *Dictionary of Paul and his letters*. Downers Grove; Leicester: InterVarsity, 1993. p. 503-510.

STUHLMACHER, P., *Biblishe Theologie des Neuen Testaments*. V. 1. *Grundlegung von Jesus zu Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck, 1992.

TALLBERT, C.H. *Reading Corinthians: a new commentary for preachers*. London: SPCK, 1987.

TERRY, R.B. *A discourse analysis of First Corinthians*. Dallas: International Academic Bookstore, 1995.

THISELTON, A.C. *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the greek text*. Grand Rapids; Cambridge, U.K.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000. (NIGTC)

\_\_\_\_\_. The meaning of *σάραξ* in 1 Cor. 5:5: a fresh approach in the light of logical and semantic factors. *SJT*, v. 26, p. 204-228, 1973.

\_\_\_\_\_. *New horizons in hermeneutics: the theory and practice of transforming biblical reading*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

\_\_\_\_\_. *Realized eschatology at Corinth*. *NTS*, v. 24, p. 510-516, 1977-1978.

TOMSON, P.T. *Paul and the Jewish Law: Hallakha in the letters of the Apostle to the gentiles*. Assen; Maastrich: Van Gorcum, 1990.

TOMLIN, Graham. Christian and epicureans in 1 Corinthians. *JSNT*, v. 68, p. 51-72, 1997.

VANNUCHI, C.; VILAS, J. Quero ser grande. *Isto É*, n. 1804, p. 54-60, mai. 2004.

VATTIMO, G. *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1996.

WHITERINGTON, B. III. *Conflict and community in Corinth: a socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995.

WINTER, B.W. *Philo and Paul among the sophists*. Cambridge; Edinburgh; Melbourne: Cambridge University Press, 1977. (SNTSMS, 96).

WHIRE, A.C. *The Corinthian women prophets: a reconstruction thought Paul's rhetoric*. Minneapolis: Fortress, 1990.

WILLIAMSON, R. *Jews in the hellenistic world: Philo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish & Christian World 200 BC to AD 200, v. 1, pt. 2).

ZIESLER, J.A. *Sōma* in the Septuagint. *NovT*, v. 25, p. 133-145, 1983.

ZUBIRI, X. *Sobre el hombre*. 2. ed. Madri: Alianza Editorial, 1998