

A CORPOREIDADE EM 1 CORÍNTIOS: O EMBATE ENTRE AS CULTURAS SEMÍTICA E HELÊNICA

CORPOREITY IN 1 CORINTHIANS: A CLASH BETWEEN SEMITHIC AND HELLENIC CULTURES

Joel Antônio Ferreira (*)

RESUMO

Duas culturas diferentes concebiam duas antropologias também diversas. A civilização helênica tinha uma concepção antropológica que se baseava no somatório de duas partes: o corpo e a alma. A civilização semítica, particularmente a hebraica, não dicotomizava. O corpo era concebido como o ser humano na sua totalidade. É neste contexto que refletiremos sobre Paulo, inserido na civilização e cultura grega que, no entanto, preserva a força da antropologia semítica.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura semita. Cultura helênica. Corpo. Alma.

ABSTRACT

Two different civilizations conceived two different anthropologies. The Hellenic civilization possessed an anthropological conception that was based on the sum total of two parts: body and soul. The Semitic civilization, particularly the Hebrew, did not make this dichotomy; the body was conceived as the human being in its totality. It is in this sense that Paul will be pondered as one who was inserted in Greek civilization and culture but who, on the other hand, preserved the essential force of Semitic anthropology

KEYWORDS: Semitic culture. Hellenic culture. Body. Soul.

INTRODUÇÃO

Para desenvolvermos a reflexão em torno da corporeidade em 1 Coríntios, e, anteriormente, em Paulo, é preciso olhar como era vista a corporeidade na civilização hegemônica helênica que envolvia todo o ocidente dominado

(*) Doutor em Ciências da Religião na área de Concentração em Bíblia pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor titular na Universidade Católica de Goiás. Atua no Mestrado e Doutorado de Ciências da Religião desta mesma Universidade na Área de Religião e Literatura Sagrada. E-mail: joelfer@cultura.com.br

pelo Império Romano e, ao mesmo tempo, no mundo semita, particularmente no israelita. Vamos compreender que duas antropologias diferentes eram percebidas e apreendidas por duas culturas diferentes. De um lado, a compreensão antropológica helênica, especialmente a platônica, via o ser humano como um somatório de duas partes: corpo e alma. Essa visão dicotômica valorizava, acentuadamente, a alma em detrimento do corpo, o seu cárcere. Do outro lado, na inteligência semítica, o modelo não conhecia uma alma sem corpo. Corpo significava o ser humano na sua totalidade. Na verdade, o israelita não falava em criação do corpo, mas do ser humano. Só em escritos influenciados pelo helenismo, o corpo era claramente distinguido do princípio vital (Ecl 12,7), ou oposto à alma (Sab 8,19s; 9,15): o corpo material é um fardo para a alma, estorva o espírito no ato de pensar (BORN, 1971, p. 306). Percebemos que os escritos bíblicos de mentalidade semítica não dicotomizavam. Apenas os escritos provenientes do contacto e envolvimento com a cultura grega tiveram uma outra visão antropológica do ser humano.

O Novo Testamento, ao contrário da concepção grega do ser humano, só o conhece do ponto de vista de Deus e orientado para Ele. Os escritores neotestamentários descrevem a história de Deus com a humanidade e a resposta dos homens pecadores ao apelo de Deus. A imagem do ser humano no Novo Testamento é tirada, sobretudo, de Paulo Apóstolo e também dos Evangelhos (KOCH, 1973, p. 468).

1. CONCEITOS ANTROPOLÓGICOS E TEOLÓGICOS DO CORPO A PARTIR DA BÍBLIA E PAULO

Antes de se olhar o que queria dizer Paulo sobre “corpo”, “carne” e “espírito”, precisa-se perguntar qual é a concepção da pessoa humana na Bíblia. A Bíblia vê a pessoa humana numa grande unidade (KLEINKNECHT, 1975, p. 767-848; KUSS, 1976, p. 108ss; BAUMERT, 1999, p. 231-247).

Ela não tem um termo para alma sem corpo, nem para corpo sem alma. Cada conceito que se faz da pessoa humana compreende a pessoa toda inteira. No Antigo e Novo Testamento, vemos as seguintes situações existenciais:

1.1 O SER HUMANO-CARNE

(Em hebraico “*basar*”, em grego “*sarx*”) - É a pessoa em sua existência terrestre, empírica, gerada em contacto com duas carnes que se fazem uma (Gn

2,24). Homem-carne é o homem biológico dos órgãos e dos sentidos que está em contacto com a terra. É um ser-carência, sujeito ao pecado e à morte (Rm 7). Fala-se em homem-carne quando ele se fecha sobre si mesmo. Uma existência carnal é a do “homem-sem-Cristo”, ou inautêntica. “Tudo isso é carne” (Gl 5,18-21; 1 Cor 1,26; Rm 8,2s: BAUMGÄRTEL, 1975, p. 1265-1398; BOFF, 1971, p. 62; DUSSEL, 1969, p. 28-30).

E para Paulo, o que é a carne?

Ele, tantas vezes, usa a expressão “carne”, significando “homem” na linha do AT e dos LXX (Gl 2,16: citando o Sl 143,2; Rm 3,20; 1 Cor 1,29). É em Gl 5 e no díptico Rm 7-8 que Paulo precisa o conceito teológico de “carne”.

O “homem-sem-Cristo”, sem o Espírito, o homem não redimido é carnal, vendido ao pecado (Rm 7,14). Sob a dominação implacável do pecado (Rm 5,12) a carne se opõe à lei espiritual (Rm 7,14), uma resistência invencível (7,17-18). Com a carne ele serve à lei do pecado (Rm 7,25). Na carne, as paixões pecaminosas, servindo-se da lei, operavam produzindo frutos para a morte (Rm 7,5). Na carne não habita nada bom (Rm 7,18); a “outra lei” está em luta com a lei da razão (7,23).

Assim, o conceito “carne” para Paulo significa o homem em sua impotência diante de Deus, depois que a morte e o pecado impuseram sua dominação sobre o mundo (Rm 5,12). Se olharmos na perspectiva da unidade antropológica, embora Paulo esteja vivendo e convivendo num ambiente helenista, quase sempre dualista, sendo ele mesmo um judeu helenista, procura manter a visão bíblica da concepção da pessoa humana, como uma unidade.

O seu contínuo ir e voltar na questão da carne *versus* espírito abrange uma concepção pedagógica e antropológica muito mais ampla. O apóstolo quando usa esses dois conceitos está se referindo a duas possibilidades existenciais. A pessoa-carne é a que se contenta consigo mesma e se fecha no seu próprio horizonte. A pessoa-espírito é a que se abre totalmente para Deus, e, conseqüentemente, para os outros, clareando uma infinidade de possibilidades de busca, desafio, sempre na busca do novo (Gl 6,15).

Quem vive segundo a carne se corrompe (Gl 6,8). É em Gl 5,19-21 (“ora, as obras da carne são manifestas: fornicção, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias, e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno, como já vos preveni: os que tais coisas praticam, não herdarão o Reino de Deus”) que Paulo descreve, quais são as obras da carne, obras que

tornam a pessoa cada vez menos pessoa, ou seja, pessoa-sem-Cristo.

Segundo Kuss, o “homem carnal”, contra um uso lingüístico falso, não é o que peca sem freio no terreno sexual. Com o conceito “carne”, o apóstolo coloca tudo o que é estranho e inimigo de Deus. A pessoa humana é carne por ser um ser caído e estar sujeito a qualquer desordem (KUSS, 1976, p. 108s).

Na carne, Paulo vê o ser de pecador.

1.2. O SER HUMANO-CORPO

(Em hebraico “*basar*”, em grego “*soma*”). Designa o homem todo inteiro enquanto é pessoa-em-comunhão-com-outros (Rm 12,1; 1 Cor 7,4; 9,27). Em algumas passagens, “corpo” pode ser traduzido simplesmente por “eu” (“Isto é o meu corpo (eu) que será entregue por vós”: 1 Cor 9,27; 13,3; Fl 1,30). O ser humano é corpo (KOCH, 1973, p. 469). É vital ter essa compreensão antropológica semita, principalmente, quando virmos, à frente, a “ressurreição do corpo”.

Nessa compreensão, pertence à pessoa o ser para outra pessoa, envolvendo a dimensão social e política (BOFF, 1971, p. 62; BAUMERT, 1999, p. 239-241)¹.

1.3. O SER HUMANO-ALMA

(Em hebraico “*nefesh*”, em grego “*psiche*”). Aqui não se pensa em alma enquanto se distingue do corpo. Mas na pessoa toda inteira como ser vivente. Alma para a Bíblia é sinônimo de vida (Mc 8,36). A pessoa humana não tem vida. É vida. Por isso, após a diluição da vida (alma) biológica, permanece ainda o homem-vida, embora sob outra forma. Homem-alma pode significar ainda a pessoa em sua vida consciente como eu. Por isso pode substituir o pronome pessoal (Gn 2,7; 12,5; 46,22; Ex 13,8-9). Daí que homem-alma e homem-corpo são equivalentes. Corpo e alma não se opõem mas exprimem o homem inteiro (BOFF, 1971, p. 62; BAUMERT, 1999, p. 238 ; KOCH, 1973, p. 469).

¹ É interessante o esboço feito por Baumert apresentando duas concepções do corpo: a 1ª apresenta o corpo como conceito antropológico. A 2ª reflete sobre o corpo como conceito teológico. Supondo, como acham alguns, que o gnosticismo já começara a ter raízes no cristianismo, esta conotação global que envolve o ser humano numa perspectiva transformadora em nível sócio-político, não é concebível numa ótica gnosticista. Esta define-se pelo triunfo do individualismo (BRAKEMEIER, 1984, p. 212-215). Amor ao próximo não cabe neste sistema.

1.4. O SER HUMANO-ESPÍRITO

(Em hebraico “*ruah*”, em grego “*pneuma*”) - Quer dizer a pessoa-corpo-alma enquanto se abre totalmente para Deus, para valores absolutos e se entende a partir deles. Como espírito, o ser humano extrapola os limites de sua existência como carne-corpo-alma, para se comunicar com a esfera divina. Por isso é um sinal da transcendência e da destinação divina do ser humano. Para o Novo Testamento, viver no espírito é viver uma existência humana nova no horizonte das possibilidades reveladas pela Ressurreição de Jesus o Senhor (BOFF, 1971, p. 62-63; KLEINKNECHT, BAUMGÄRTEL, BIEDER, SJÖBERG, SCHWEIZER, 1975, p. 767- 1099; BAUMERT, 1999, p. 239).

Kuss diz que quando Paulo quer falar dos dotes humanos da inteligência natural, ele usa como em 1 Cor 14,14-15 a palavra “*noos*” (mente) para distingui-la do significado de “*pneuma*” (espírito). Essa significa o próprio ser do homem, no que tem de natural-espiritual.

Ainda conforme Kuss, *pneuma* num sentido teológico profundo, significa em Paulo, o próprio ser de Deus, de modo especial em suas intervenções sobre o mundo criado. Então, o característico do cristão é a posse do Espírito. Quem o possui participa do ser íntimo de Deus (KUSS, 1976, p.110-114). Todo o amplo campo da vida entre Deus e o ser humano está dominado pelo Espírito Santo (1 Cor 2,10).

O Espírito é o divino para a pessoa humana, por isso, que Espírito e carne estão em oposição irreduzível (Gl 5,17). As pessoas humanas obtêm o Espírito divino através da fé (Gl 3,2.5.14.28) e do batismo (Gl 3,26-28; 1 Cor 6,11; 12,13). Conforme Gl 5,22-23.25 (“mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio ... Se vivemos pelo Espírito, pelo Espírito pautemos também a nossa conduta”) e Rm 8,4-5 o Espírito é a norma de comportamento dos cristãos, que na identificação com este Espírito Vivo podem dizer; “Jesus é o Senhor” (1 Cor 12,3).

1.5. O SER HUMANO-CORAÇÃO

(Em hebraico *leb* ou *lebab*, em grego *kardia*). Significa no Novo Testamento que coração é o órgão central através do qual Deus se dirige aos seres humanos. É aí que se desenrola toda a vida interior. Aí se concentra a vida emotiva. Daí vêm os pensamentos e reflexões (1Cor 2,9), como os propósitos

(1 Cor 7,37) e as intenções (1 Cor 4,5). Também do coração surgem as manifestações da vida ético-religiosa, como a fé e a dúvida (2 Cor 1,22), o amor a Deus e aos irmãos (Mt 22,37). Como reflete Koch (1973, p. 470), o Espírito Santo habita nos “corações” das pessoas (2 Cor 1,22) e os “prova” (1 Tess 2,4) e um dia trará à luz “os propósitos dos corações” (1Cor 4,5).

2. DE PAULO A 1 CORÍNTIOS: DEGRAUS DE UMA SÓ ESCADARIA

Vendo as contribuições de nossos interlocutores, pudemos ir percebendo como na antropologia bíblica, o ser humano forma uma unidade. Sobre a visão bíblica do ser humano, percebemos que o parâmetro do dualismo greco-ocidental não é contemplado, porém, o sistema do pensamento integral dos semitas. Pudemos ver que o ser humano é carne, corpo, alma, espírito, coração, compreendido como uma unidade total. Pode o ser humano viver duas opções fundamentais: como homem-carne e como homem-espírito. Como homem-carne contenta-se consigo mesmo e fecha-se em seu próprio horizonte. Como homem-espírito abre-se para Deus, de quem recebe a existência e a imortalidade. Ele é desafiado a viver uma dessas possibilidades existenciais (BOFF, 1971, p. 63). Paulo também, embora vivendo num mundo helenizado, teve uma clara visão da unidade antropológica da pessoa humana. Quando ele usa termos como carne e espírito está se referindo à mentalidade de fechamento em si mesmo ou de abertura total para Deus e os outros (BOFF 1971, p. 63).

Resumindo essa parte, procuramos apresentar que a visão de corporeidade em Paulo tem que ser vista em duas perspectivas: na conceituação antropológica e na conceituação teológica. Tendo agora a visão antropológica semita diante dos olhos, podemos arriscar, com Baumert, uma síntese teológica. No nível “psíquico” o ser humano é suscetível ao pecado e incapaz para Deus. No nível “carnal” o ser humano se coloca diante de Deus: é o ser humano impotente, pecador e, por isso, mortal. No nível “espiritual” o ser humano é perpassado pelo Espírito de Deus. No nível “cordial”, o ser humano está diante de Deus em seu processo de conhecimento e ação, “consciência” e “meio”.

Paulo não era dualista (BOYARIN, 1994, p. 6-7; 13-16; 19-22 e 25-38)². Sua visão de corporeidade é uma unidade incrível. Nele a expressão corpo tem o sentido popular, designando por meio dela a pessoa toda, o ser humano em si mesmo.

² Boyarin, equivocadamente, leu Paulo, a partir de Filon. Com isso, interpretou o Apóstolo como alguém do pensamento dicotômico e dualista, afirmando muita coisa que Paulo não expressara.

Em Paulo, parte-se do pessoal para o comunitário. Ele tem uma visão unitária da pessoa humana. Isso é corporeidade. Cada pessoa é vista numa grande unidade. Nessa unidade pessoal cada ser humano se realiza numa unidade mais ampla que é a comunitária. Ele compreende isso como unidade em Cristo, ou unidade eclesiológica. Quais as implicações dessa visão do apóstolo?

A unidade pessoal e comunitária em Cristo abre as fronteiras para que sejam superadas todas as divisões sociais, religiosas, sexuais, raciais (nacionais e biológicas) e culturais. Também para que os muros da dominação sejam derubados. A pessoa humana é uma grande unidade que se realiza na busca transformadora da sociedade. Essa é a força dinamizadora da corporeidade.

2.1. OS DEGRAUS DE 1 CORÍNTIOS EM TORNO DO CORPO

Estão nas Epístolas aos Coríntios as reflexões fundamentais do Apóstolo sobre a “corporeidade” seja na perspectiva teológica quanto na antropológica. Nas outras epístolas tidas como de Paulo, “*sôma*” aparece por 18 vezes: uma vez em 1 Tessalonicenses, uma aos Gálatas, três vezes aos Filipenses e treze vezes aos romanos, sabendo que, parece, que essa epístola foi escrita na cidade de Corinto. Nas cartas aos coríntios o termo aparece 56 vezes. É de se supor que, em Corinto, a problemática era séria. Veremos, quando abordarmos a questão do corpo para os “espiritualistas” de Corinto, que era com eles, possivelmente, os debates e as discussões sobre este tema.

2.1.1. COMUNIDADE COMO CORPO DE CRISTO

Neste tópico, o acento teológico toma mais força que o antropológico. Exatamente porque em 1 Coríntios o “corpo” toma um significado comunitário: um conjunto de membros diferentes de desigual valor, composto por Deus (1 Cor 12,12-14) tem de servir para glorificar a Deus (1 Cor 6,20). Segundo Born (1971, p. 306), a realidade concreta da vida humana, bem como a íntima constituição da personalidade são de tal maneira corporais, que “o nosso corpo” e “a nossa pessoa” se tornam noções equivalentes; então, “o vosso corpo é o templo do Espírito de Deus” (1 Cor 6,19), tem o mesmo sentido que “vós sois o templo de Deus, e seu Espírito mora em vós” (1 Cor 3,16), como e “os vossos corpos são membros de Cristo (1 Cor 6,15) equivale a “vós sois membros do corpo de Cristo” (1 Cor 12,27). O corpo, que desde o batismo é o templo do Espírito

Santo, os cristãos devem possuí-lo em santidade e reverência (1 Cor 6,13). Ao ver de Murphy-O'Connor (2000, p. 293), é preciso traçar uma distinção entre dois corpos de Cristo – um corpo individual, distinto dos fiéis, no qual ele ressuscitou, subiu aos céus, e um corpo eclesial que consiste em fiéis, no qual ele habita na terra, por intermédio de seu Espírito. Ao chamar a comunidade de Corpo de Cristo, Paulo identifica-a como a presença física de Cristo no mundo. É a *ekklesia* (1 Cor 1,2). Sua unidade é orgânica. Seus membros compartilham uma existência comum, fundamentada no amor (1 Cor 13,2). Como os membros em relação ao corpo físico, os membros do Corpo de Cristo diferenciam-se por suas várias capacidades para o serviço. Cada um tem um dom espiritual diferente, que é necessário para o bem comum da comunidade (1 Cor 12,4-7). Esse esforço de Paulo na compreensão do “corpo-comunidade” era para ajudar os coríntios a superarem os tantos conflitos e facções internas. Foi, por isso, que ele insistiu, buscando a unidade, na superação das brigas e tensões. Não seria uma vergonha um membro “processar” um outro? (1 Cor 6,7). Essa epístola, partindo dos problemas comunitários, fez um esforço para a construção da comunidade (1 Cor 14,3-5). Afinal, todos são membros de um só corpo (1 Cor 12,12-31). Aqui a imagem do corpo é usada para que os coríntios compreendam a dinâmica da unidade. Todos são “um só” corpo. Essa unidade, de um modo misterioso e visível, abraça a diversidade e solidariedade. Judeus, gregos, escravos, livres (v. 13) fazem parte deste corpo, pelo batismo, dentro da mentalidade do Espírito. Então, a perspectiva cristã de construção da comunidade se fundamenta na unidade. Paulo vê a unidade tomando corpo, justamente com os diferentes (judeus, gregos...), porque aí dentro deve haver o espírito da solidariedade, onde todos se preocupam com cada um, especialmente os mais fracos (KÄSEMAN, 1964, p. 111-115)³. Portanto, se, de um lado, cada membro da comunidade louva a Deus no seu corpo individual, porque é templo de Deus, por outro, faz parte da comunidade maior que é, justamente, o corpo de Cristo (1 Cor 12,27). A mística individual toma sentido quando se envolve, totalmente, com a vida da comunidade, o corpo de Cristo.

³ Além da metáfora do batismo, Käsemann vê a possibilidade de haver em 1 Cor 12,13 um conhecimento do mito grego do “homem Arquétipo”, o redentor, com seu corpo gigante que é colocado como vestimenta para os humanos. Paulo teria estas informações e as teria adaptado para uma visão cristã da imagem do corpo de Cristo que forma a unidade da comunidade.

2.1.2. EMBATE COM OS ESPIRITUALISTAS DE CORINTO SOBRE O CORPO

Como salientamos antes, a influência dos espiritualistas era forte em Corinto. Eram cristãos. Esses prováveis interlocutores de Paulo, diante de questões como o casamento, celibato e, especialmente, da sexualidade, eram fascinados pelo encratismo maximalista, ou seja, a total abstinência: “é bom para o homem não tocar em mulher”. Segundo Barbaglio, é certo que essa fórmula exprimia a posição dos espiritualistas. No texto (1 Cor 7,1), ela aparece como sendo de Paulo. Ele a afirma, porém, a redimensiona (BARBAGLIO, 1989, p.242-252)⁴. Os espiritualistas se inclinavam para uma vida angélica, não comprometida sexualmente. Manifestava-se aqui uma oposição dualista entre alma espiritual (privilegiada) e corpo material. Esse era perigoso. Vê-se aí a influência de correntes filosóficas gregas (pitagorismo e neoplatonismo) que desprezavam o mundo material. Não é claro, ainda, se o “gnosticismo” já seria uma corrente estruturada, naquele momento, e se teria influenciado os espiritualistas (BARBAGLIO, 1989, p. 244; BRAKEMEIER, 1984, p.210-223; DEDEN, 1971, p. 643-6). Ao ver de Murphy-O'Connor (2000, p. 308), eles foram educados segundo as idéias de Fílon. A cidade de Corinto, ao contrário, era aberta e hospitaleira. De outro lado, provavelmente, Paulo anunciava o projeto enviado aos Gálatas: “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher. Vocês todos são um só ser, em Cristo Jesus” (Gl 3,28). Como, aos coríntios, essa postura de abertura de Paulo irá se conciliar com a corrente espiritualista? Se os coríntios escrevem a Paulo pedindo suas orientações, era porque, provavelmente, em toda a comunidade, também entre os espiritualistas, essa questão gerava dúvidas e a vivência deste ideal era problemática. Vê-se que a missiva enviada a Paulo era extremamente casuística. Estava problemático para o Apóstolo orientar. Nos cc. 6-7, partindo do real e mostrando o ideal, Paulo, com muita prudência, vai colocando, por vezes, a posição do Senhor, e, por outros momentos, sua posição pessoal, sempre com abertura e, o importante, procurando desmontar a visão dualista dos encratistas espiritualistas sobre a corporeidade. Além disso, Paulo, nesse embate, vai demitizando o interesse pelo espírito, na perspectiva dualista, enfatizando a importância do corpo, compreendendo-o como o ser humano todo inteiro

⁴ Parece que os “espiritualistas”, na visão de Barbaglio, defendiam que o “eu” interior, agora libertado pela graça divina, deveriam permanecer longe dos contatos carnis. O espírito foi liberto da realidade material.

enquanto é pessoa-em-comunhão-com-outros (1 Cor 7,4; 9,27). Então, isso é claro: possivelmente, grupos de mentalidade dualista como os pitagóricos, os neoplatônicos e, até com alguma probabilidade, os emergentes gnosticistas veiculavam entre os cristãos de Corinto. No entanto, Paulo, com seu vocabulário semita, representa a forma genuína da tradição judaica, ao falar do corpo.

2.1.3. O CORPO NA VIDA SEXUAL

A 1ª epístola aos Coríntios, neste tópico, segue também a fina flor do judaísmo. Ao abordar a questão do corpo em 6,12-20, o Apóstolo mostra que ele é o lugar da glória de Deus. Ao orientar em 1 Cor 7 as pessoas casadas, as separadas, solteiras, viúvas, ao responderem sobre as questões de casamentos mistos, sobre a virgindade, sobre o noivado, Paulo nos traz a riqueza do encontro dos corpos (pessoas humanas). Se aos romanos (Rm 4,19) Paulo mostrou que o *sôma* é o órgão da geração, aqui em 1 Coríntios vemô-lo refletir sobre a riqueza do “corpo” no qual a atração sexual é viva, seja na mulher ou no homem (1 Cor 7,4). No ato sexual, o corpo passa a pertencer ao outro com quem se relaciona, a ponto de tornar-se “um” corpo só (1 Cor 6,16). Porém, reflete também que se o corpo pode realizar, pode também desonrar as pessoas (1 Cor 7,34), criando, pela lascívia, total desencontro (1 Cor 6,13). Usando o termo *sôma*, como na mentalidade hebraica, Paulo aqui em 1 Coríntios o faz, e tem plena consciência disso, porque entende que na relação sexual está presente todo o ser da pessoa, como na experiência da doença e da cura, da morte e da ressurreição (SCHWEIZER, 1981, p. 707-8).

2.1.4. O CORPO NA ÚLTIMA CEIA

1 Cor 11,17-34 aborda as reuniões na assembléia (*en eklesiai*). As reuniões eram para consumir a Ceia do Senhor, celebrando a convivência de Jesus com os seus, na vigília da morte (v.23), fazendo “memória” (vv. 24-25) também num contexto de convivência (BARBAGLIO, 1989, p. 312-317)⁵.

Aqui em 1Cor 11,23-29, precisamente no v.24 vemos a afirmação “isto é o meu corpo a favor de vós”⁶. “Meu corpo” aqui é o mesmo que “eu”. Na

⁵ Barbaglio aponta, entre os vv. 20-29, sete momentos intensos de convivência através de fórmulas como “comer e beber” etc.

⁶ Há um consenso entre os biblistas de que o texto da Ceia é pré-paulino. Outra coisa é que a tra-

palavra pronunciada sobre o pão, “corpo” (*sôma*), nessa perícope, vem seguido pela expressão interpretativa “a favor de vós” (*to hypér hymôn*). O enfoque parte da corporeidade, porém, chama a atenção para a ação que a expressão “a favor de vós” quer indicar: o ato de doação (SCHWEIZER, 1975, p. 720-3).

O corpo sacrificado na cruz está presente juntamente ao sangue de Jesus, também na comunidade que celebra a ceia do Senhor. Como compreender essa presença do corpo de Cristo oferecido na cruz pela comunidade? Paulo nos clareia em 1 Cor 10,16-17: “o cálice da bênção que nós abençoamos, não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos, não é comunhão com o corpo de Cristo? E como há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, pois participamos todos desse único pão”. Também aqui em 1 Cor 11,27-29: “todo aquele que comer do pão ou beber do cálice do Senhor indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor. ...pois aquele que come e bebe sem discernir o Corpo, come e bebe a própria condenação”. Ao celebrar a presença do corpo e o sangue do Senhor (v. 27), a comunidade precisa ficar atenta aos que chegam mais tarde: em geral, os pobres excluídos. A ceia tem que ser celebrada dentro da fraternidade que forma um verdadeiro corpo. Porque 1Cor 8,11-12 mostra que quem peca contra Cristo é aquele que peca contra o “irmão pelo qual Cristo é morto”. Nas orientações de Paulo à comunidade de Corinto, ele observa que é preciso haver ligação entre a participação no corpo eucarístico de Cristo e solidariedade partilhada no corpo da comunidade. Portanto, “o corpo (*sôma*) de Cristo” indica o corpo oferecido na cruz pela comunidade, como o sangue (*aima*) deve ser entendido como todo o ato da doação. Assim, “corpo” de Cristo não é uma realidade passada, mas continua atualmente presente na comunidade, transformando-a em liturgia da vida solidária e fraterna.

2.1.5. RESSURREIÇÃO DO CORPO

Temos de lembrar que Paulo, homem de visão antropológica e teológica semita, convivia e se confrontava com uma antropologia grega dicotômica que privilegiava a alma que era imortal. Então, nessa visão “o corpo é separado da alma”, sendo esta imortal. O homem não morria totalmente. Platão mostrava que o homem é uma união do corpo e da alma. Essa união é um laço bem

dição da Ceia absorvida por Paulo se aproxima de Lucas (Lc 22,19-20), diferentemente de Marcos e Mateus que conhecem outra tradição.

frouxo. O corpo é, para a alma, uma espécie de veículo. Não há um justo equilíbrio entre ambos. A alma é propriamente o homem, sendo o corpo apenas uma sombra. A união de um com o outro é infeliz. A alma está encerrada no corpo como numa prisão, sendo este um lastro para aquela (HIRSCHBERGER, 1965, p. 130-143)⁷. A nossa reflexão em torno de 1 Cor 15 não detecta a proclamação da imortalidade da alma, porém, da ressurreição dos mortos, a partir da compreensão e da fé na ressurreição de Jesus (1 Cor 15,12-20). Para fazer esse anúncio, Paulo, como todo o Novo Testamento, a partir de uma experiência vivida, serviu-se do modelo antropológico semita que via o homem todo inteiro. Este morre ou assume uma forma imperfeita de vida no Xeol; porém, para a fé neotestamentária, ele ressuscita todo inteiro (BOFF, 1973, p. 71). Conforme 1 Cor 15,35-44, a sobrevivência após a morte liga-se à ressurreição do corpo. Para Paulo, é impensável a vida sem a ressurreição do corpo. Claro. O corpo não pode se separar do “eu” humano. Como já salientamos, o homem não tem corpo, ele é corpo (KOCH, 1973, p. 469).

Por causa dessa certeza, Paulo mostra que a ressurreição é inteiramente obra de Deus. É um bem salvífico, entendido como participação na ressurreição de Cristo (1 Cor 15,12-13). Ela acontece através do julgamento. O corpo é o lugar no qual o ser humano mostra sua consciência (SCHWEIZER, 1975, p.705-6), portanto, é ele quem responderá ao julgamento (1 Cor 6,14).

A questão pontual, agora, é: com que corpo os mortos voltam à vida? Em 1 Cor 15,35-44, o Apóstolo escreveu aos coríntios que “é semeado um corpo animal, mas ressuscita um corpo espiritual”. Como já frisamos, o corpo não elimina o espírito, porque corpo, na visão semita, é o ser humano todo inteiro.

O homem-corpo pode transformar-se em “carne” (*sarx*), pelo pecado (1 Cor 15,13)⁸. Paulo não fala de ressurreição da carne, mas do corpo que deve ser transformado (1 Cor 15,51), isto é, em corpo espiritual. Com isso, Paulo sinaliza o envolvimento no “Espírito” de Deus. O Espírito não é antagônico ao corpo, mas à carne. Esta transformação em “corpo espiritual” (pneumático), significa que a personalidade humana, a partir de agora, é totalmente comu-

⁷ Partindo de “Fédon” e “Fedro”, Hirschberger faz uma brilhante reflexão sobre a riqueza do homem, concebido como “alma”. A antropologia platônica gira em torno da força da “*psyche*”, exatamente, porque o homem é alma.

⁸ Já vimos no tópico “1.1. O Homem-Carne” que esta expressão em Paulo, tinha o significado de “instintos egoístas”, ou seja, ele via o ser humano como pecador, o “Homem-sem-Cristo”. É a pessoa que se contenta consigo mesma e se fecha no seu próprio universo. É o oposto de pessoa-espírito.

nhão, comunicação e abertura para com Deus, com os outros e com o mundo (BOFF, 1973, p. 74).

Não é mais “corpo-carne”, pois este não pode receber a herança do Reino de Deus (1 Cor 15,50), mas “corpo-espiritual”. Paulo diz em 1 Cor 15,42-44b:

O mesmo acontece com a ressurreição dos mortos: o corpo é semeado corruptível, mas ressuscita incorruptível; é semeado desprezível, mas ressuscita glorioso; é semeado na fraqueza, mas ressuscita cheio de força; é semeado corpo animal, porém, ressuscita corpo espiritual.

Não há o abandono do corpo, porém, uma transformação na qual o ser humano, no seu encontro absoluto com Deus, se envolve na realidade divina, por meio da ressurreição. De fato, pelas visões teológicas e antropológicas semíticas, entende-se que o “corpo-carne”, com todas as suas limitações típicas da vida biológica, com a ressurreição, se plenifica e é penetrado inteira e totalmente da realidade de Deus. Não há mais o perigo da morte. Portanto, podemos dizer, distingue-se o corpo terreno do corpo da ressurreição (PESH, 1973, p. 231).

A distinção é evidente: a carne é destituída, definitivamente, na ressurreição para a eternidade (1Cor 15,50). Na ressurreição, o corpo será totalmente transformado, “espiritualizado” (1Cor 15,44-9) pela glória de Deus (PESH, 1973, p. 231). De fato, a vitória sobre o pecado e sobre a morte (redenção) não estaria completa se não incluísse o corpo pela ressurreição, na qual o corpo que antes era perecível e fraco, ressuscitará em incorruptibilidade, glória e força. De psíquico, tornar-se-á pneumático (espiritual), ou seja, dirigido pelo espírito (BORN, 1971, p. 306-7).

CONCLUSÃO

Só podemos nos aproximar da riqueza da antropologia semita, com relação à corporeidade, conectando-a ao sistema teológico que é, claramente, hebraico. Temos, entretanto, de ter consciência da dificuldade conceitual. Usamos terminologias da cultura e civilização gregas que influenciaram e influenciam o ocidente, porém, ao mesmo tempo, temos consciência de que os textos bíblicos, com poucas exceções, foram escritos em hebraico. É mister, por isso, aproximarmo-nos, ao máximo, da visão semítica da corporeidade. Vimos que os vários conceitos envolvendo o corpo, na ótica grega, dicotomizam ou tricotomizam o ser humano. Ao contrário, para os semitas os dualismos desa-

parecem. A questão se torna complicada nos escritos do Novo Testamento que são de língua grega. Os autores, mesmo com mentalidade semítica tinham que usar termos gregos. Ora, estes, tantas vezes, são dicotômicos, porém, o hagiógrafo queria passar a conceituação hebraica. O sistema antropológico grego é bastante diverso do semita. Como ser hábil numa situação como essa? Foi esse o caso de Paulo em 1 Coríntios. Que língua deveria usar. Só podia ser a grega. Era a língua da civilização de sua época. Porém, ele a usou, especificamente sobre o corpo e o ser humano, proclamando uma conceituação que vinha do sistema hebraico.

No nível antropológico, o corpo foi apresentado na visão do ser humano integral (todo inteiro). O corpo foi descrito como alguém que se relaciona como “pessoa”, isto é, corpo e pessoa se confundem. Em 1 Cor 6,19 lemos: “ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus? ... e que, portanto, não pertenceis a vós mesmos?”. Em 1 Cor 3,16 compreende-se o corpo como pessoa: “não sabeis que sois um templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?”. Nessa integralidade o corpo [e visto também como uma unidade biológica de muitos membros (1 Cor 12,12-17) e unidade de muitas pessoas (1 Cor 6,16). Também a Epístola mostrou o corpo como integralidade do ser humano compreendido como ser sexual (1 Cor 6,13-20).

No nível teológico, se, por um lado, o corpo pode ser visto num prisma negativo como existência pecaminosa e não-redimida em 1 Cor 9,27, por outro é descrito, de um modo exuberante, como novo “ser-em-Cristo” em 1 Cor 6,15.19. Aqui ele mostra a força da nova existência em Cristo. Também fala do corpo da glória (ressurreição) em 1 Cor 15,35. Nessa ótica teológica, o “corpo de Cristo” precisa ser olhado por três janelas: no prisma histórico em 1 Cor 11,24.27; na visão comunitária (eclesial) em 1 Cor 10,17; e eucarística em 1 Cor 10,16 e 11,24.

REFERÊNCIAS

- BAUMERT, Nobert. *Mulher e Homem em Paulo*. Trad. H. Reimer e I. R. Reimer. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- BAUMGÄRTEL, F., SCHWEIZER, E., MEYER, R. “sarx”. In *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT: org. Kittel e Friedrich). v. XI, 1975, p. 1265-1398.
- BOFF, Leonardo. *A Ressurreição de Cristo a nossa Ressurreição*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____ Teologia do Corpo: o Homem-Corpo é Imortal. *Revista de Cultura*, Petrópolis: Vozes, n. 1, p. 61-68, 1971.

BORN, V. D. *Corpo*. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia (DEB). Petrópolis: Vozes, 1971, p. 306-307.

BOYARIN, Daniel. *A Radical Jew Paul and the Politics of Identity*. Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1994.

BOYARIN, Daniel. *Israel Carnal Lendo o Sexo na Cultura Talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Mundo Contemporâneo do NT*. São Leopoldo: Publicação interna da Faculdade de Teologia Luterana, 1984, v. 2.

DEISSLER, A. Homem. (Org.: Bauer). In *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Loyola, 1973, p. 464-468.

DUSSEL, Enrique. *El Humanismo Semita*. Buenos Aires: Ed. Paulinas, 1969.

FERREIRA, Joel A. Boyarin: um diálogo sobre a corporeidade em Paulo. Goiania: UCG. *Fragments de Cultura*, v. 15, n 1, 2005, p. 69-84.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Antiguidade*. São Paulo: Ed. Herder, 1965.

KÄSEMANN E. *Essays on New Testament Themes*. London: Scribner, 1964.

KLEINKNECHT, H., BAUMGÄRTEL, F., BIEDER, W., SJÖBERG, E., SCHWEIZER, E. “Pneuma”. In *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. (GLNT: org. Kittel e Friedrich). v. X, 1975, p. 767-1099.

KOCH, R. *Homem*. In: DICIONÁRIO de Teologia Bíblica (DTB: Org. Bauer). São Paulo: Loyola, 1973, p. 468-475.

KUSS, Otto. *Carta a los Romanos*. Barcelona : Herder, 1976.

MURPHY-O’CONNOR, Jerome. *Paulo Biografia Crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.

PESCH, W. *Corpo*. In: DICIONÁRIO de Teologia Bíblica. (DTB: Org. Bauer), São Paulo: Loyola, 1973, p. 227-232.

SCHAIK, V. *Homem*. In: DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia (DEB: Org. V. D. Born). Petrópolis: Vozes, 1971, p. 703-704.

SCHWEIZER, E. *Soma*. In: GRANDE LÉXICO del Nuevo Testamento. (GLNT: Org. Kittel e Friedrich). v. XIII, 1975, p. 720-723.

Recebido em 27.03. 2008