

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**GLOSSOLALIA E AS RELAÇÕES DE PODER
NA IGREJA DE CORINTO (1Cor 12,1-2; 14,5)**

ISRAEL SERIQUE DOS SANTOS

GOIÂNIA

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**GLOSSOLALIA E AS RELAÇÕES DE PODER
NA IGREJA DE CORINTO (1Cor 12,1-2; 14,5)**

ISRAEL SERIQUE DOS SANTOS

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências
da Religião para conclusão de Mestrado.

Orientador: Dr. Joel Antônio Ferreira

GOIÂNIA

2011

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 28 DE JUNHO DE 2011 E APROVADA COM A NOTA 10,0 PELA BANCA
EXAMINADORA

1) Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Presidente) Joel A. Ferreira

2) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Membro) Valmor da Silva

3) Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi / PUC-PR (Membro) Luiz Alexandre Solano Rossi

Visto que dEle, por meio dEle e para Ele são todas as coisas, dedico ao meu Deus esta dissertação, na plena consciência de que é Ele quem efetua em nós tanto o querer como o realizar.

Dedico esta Dissertação àqueles por meio dos quais a providência divina trabalhou em meu caráter, personalidade e valores; ensinando-me que a eleição divina não priva o homem de sua liberdade, antes sim compromete-o com valores mais elevados, na certeza de que os desígnios eternos de Deus foram estabelecidos para a Sua glória e para o bem de suas criaturas racionais.

Dedico a minha esposa, Kelly Cristina Penna Serique e filhos, Felipe Serique Penna e Heber Serique Penna, fontes de perseverança.

Aos meus pais e irmãos que muito me apoiaram em meus estudos, dando-me todo o respaldo emocional e incentivo necessários para a conclusão deste;

à Igreja Presbiteriana do Setor Universitário, nas pessoas de seus presbíteros, que abriu livre espaço ao meu aperfeiçoamento intelectual; e aos irmãos que me acompanharam em suas orações e palavras de incentivo;

ao meu irmão e companheiro de ministério Wellington Dias Silva e esposa Georgina Melo Costa Silva, que têm sido mãos e coração no mesmo ofício e que oportunizaram tempo para minhas pesquisas;

aos irmãos Antônio Rodrigo C. Freire e Roberta Carvalho Cruvinel que auxiliaram-me na revisão do texto;

agradeço ao meu dileto orientador Dr. Joel Antônio Ferreira que, com sua paixão por fazer das Escrituras cristãs um veículo de reflexão e transformação histórica, conduziu-me pacientemente em minhas pesquisas;

à Coordenação do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião e seus docentes que deram significativa e inestimável contribuição ao nosso aprimoramento acadêmico.

O amor é paciente, é benigno; o amor não arde em ciúmes, não se ufana, não se ensoberbece, não se conduz inconvenientemente, não procura os seus interesses, não se exaspera, não se ressentido do mal; não se alegra com a injustiça, mas regozija-se com a verdade (1Cor 12,5-6)

Apóstolo Paulo

RESUMO

SANTOS, Israel Serique dos. *A Glossolalia e as relações de poder na igreja de Corinto (1Cor 12,1-2; 14,5)*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.

Esta pesquisa investiga 1 Coríntios, tendo como elemento focal para análise o fenômeno denominado glossolalia, tratado nos capítulos 12, 13 e 14 da referida Epístola. Enquanto carisma profético, fomentador de relações injustas de poder, a glossolalia será pesquisada tendo-se como ferramenta de interpretação aquelas que são próprias da exegese e relacionadas com os conceitos das Ciências da Religião, sob o prisma da análise conflitual. Este estudo divide-se em três capítulos. No primeiro, faz-se um levantamento bibliográfico sobre a temática e são apresentados os conceitos basilares (símbolo, carisma, profeta, análise conflitual, local social) através dos quais o objeto de pesquisa será analisado. No segundo capítulo, tem-se a análise exegética do texto proposto para pesquisa, dando-se destaque ao contexto histórico do qual ele emerge, as estruturas gramaticais nas quais ele foi formatado e as interpretações possíveis para a questão glossolálica. Neste capítulo, é o modelo conflitual de análise dos textos sagrados cristãos, com sua ênfase no local social e o método histórico crítico, que norteiam esta pesquisa sobre as relações de poder na igreja de Corinto. O terceiro capítulo estuda como a glossolalia foi elevada a símbolo de *status* de espiritualidade entre os coríntios, quais as conseqüências deletérias desta ação para a vida comunitária e o pensamento e o posicionamento do apóstolo Paulo diante desta situação conflitual. Procurar-se-á delinear as ideias pelas quais uma leitura libertadora possa ser apresentada aos leitores desta dissertação. Por fim, na conclusão, há o parecer que relaciona o fenômeno glossolálico à estrutura ideológica de poder e suas implicações para a atual conjuntura religiosa carismática.

Palavras-chave: glossolalia, poder, carisma, profecia, análise conflitual, 1 Coríntios.

ABSTRACT

SANTOS, Israel Serique dos . The Glossolalia and power relations in the church at Corinth (1 Cor 12.1-2, 14.5). Dissertation (Master of Science in Religion) - Pontifical Catholic University of Goias, Goiânia, 2011.

This research examines 1 Corinthians, with the central element for the analysis of the phenomenon known as glossolalia, treated in Chapters 12, 13 and 14 of this epistle. While prophetic charism, a developer of unjust power relations, glossolalia is searched, taking as a tool to interpret those that are proper and related to the exegesis of the concepts of religious studies at the prospect of conflictual analysis. This study is divided into three chapters. At first, it held a bibliography on the topic and presents the basic concepts (symbol, charisma, prophet, conflictual analysis, local social) by which the object of research will be analyzed. On the second chapter has the exegetical analysis of the proposed text to search, giving emphasis to the historical context from which it emerges, the grammatical structures in which it was formatted and the possible interpretations to the glossolalic question. In this chapter, is the conflictual model of analysis of Christian sacred texts, with its emphasis on local social and historic-critical method, which guide this research on power relations in the church at Corinth. The third chapter examines how the glossolalia was elevated to the status symbol of spirituality among the Corinthians, that the deleterious effects of this feature of community life and thought and positioning of the Apostle Paul, before the conflictual situation. Research will define the ideas by which a freeing reading can be presented to readers of this dissertation. Finally, in conclusion, it is the opinion that relates to the phenomenon glossolalic into ideological structure of power and its implications for the current religious situation charismatic.

Keywords: glossolalia, power, charisma, prophecy, conflictual analysis, 1 Corinthians.

LISTA DE ABREVIATURAS

Gn:	Gênesis
Ex:	Êxodo
Nm:	Números
Dt:	Deuteronômio
Js:	Josué
Jz:	Juízes
1Sm:	1Samuel
2Sm:	2Samuel
1Rs:	1Reis
2Rs:	2Reis
2Cr:	2Crônicas
Sl:	Salmos
Is:	Isaías
Jr:	Jeremias
Ez:	Ezequiel
Dn:	Daniel
Ab:	Abdias
Mq:	Miquéias
Ag:	Ageu
Zc:	Zacarias
Ml:	Malaquias
Mt:	Mateus
Mc:	Marcos
Lc:	Lucas
At:	Atos

Rm:	Romanos
1Cor:	1 Coríntios
2Cor:	2 Coríntios
Fp	Filipenses
2Pd:	2 Pedro
Ap:	Apocalipse
AV:	Versão Inglesa da Bíblia (“Rei Tiago”)
ARA:	Almeida Revista e Atualizada
BEG:	Bíblia de Estudo de Genebra
BJ:	Bíblia de Jerusalém
BEP:	Bíblia de Estudo Pentecostal
BCNBB:	Bíblia CNBB
BAS21:	Bíblia Almeida Século 21
BNVI:	Bíblia Nova Versão Internacional
<i>Apud:</i>	citado por
p.:	Página
v.:	Volume

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	EXEGESE DE 1COR 12,1-2; 14,5	39
2.1	TRADUÇÃO E CRÍTICA TEXTUAL DE 1COR 12,1-2; 14,5	41
2.1.1	Tradução Literal	42
2.1.2	Traduções Modernas	42
2.1.2.1	Bíblia sagrada Almeida século 21 (BSAS21)	42
2.1.2.2	Bíblia de estudo de Genebra (BEG)	42
2.1.2.3	Bíblia de estudo pentecostal (BEP)	42
2.1.2.4	Bíblia nova versão internacional (BNVI)	43
2.1.2.5	Bíblia de Jerusalém	43
2.1.3	Avaliação das Traduções Modernas	43
2.1.4	Crítica Textual	46
2.2	ANÁLISE LITERÁRIA	47
2.2.1	Delimitação do Texto	48
2.2.2	As Amarras do Texto	51
2.2.2.1	Espirituais	52
2.2.2.2	Profeta	57
2.2.2.3	Línguas	59
2.3	ANÁLISE DA REDAÇÃO	65
2.3.1	O autor de 1 Coríntios	66
2.3.2	O Contexto Geográfico, Social, Religioso e Econômico de Corinto	69
2.3.2.1	A localização geográfica e história de Corinto	70
2.3.2.2	A população de Corinto	71
2.3.2.3	As manifestações religiosas em Corinto	73
2.3.2.4	Aspectos econômicos da cidade de Corinto	78
2.3.3	Os Destinatários de 1 Coríntios	80

2.3.3.1	Nascedouro da igreja de Corinto	80
2.3.3.2	Formação étnica da igreja de Corinto	82
2.3.3.3	A Composição econômica e social da igreja de Corinto	85
2.3.3.4	A Procedência religiosa da igreja de Corinto	88
2.3.4	O contexto literário do 1Cor 12,1-2; 14,5	94
2.4	ANÁLISE DAS FORMAS	94
2.4.1	Gênero Literário	95
2.4.2	O Lugar Vivencial	96
2.4.3	A Intencionalidade do Texto	99
3	A GLOSSOLALIA E AS RELAÇÕES DE PODER NA IGREJA DE CORINTO, A PARTIR DE 1 COR 12,1-2; 14,5	105
3.1	O PROFETISMO NA CULTURA GRECO-ROMANA	105
3.2	O PROFETISMO NA CULTURA JUDAICA	110
3.3	O PROFETISMO NA IGREJA CRISTÃ DO PRIMEIRO SÉCULO	112
3.4	A IGREJA DE CORINTO, A PROFECIA E A GLOSSOLALIA	113
3.5	QUEM ERAM OS INDIVÍDUOS ESPIRITUAIS NA IGREJA DE CORINTO	116
3.6	OS GLOSSOLÁLICOS E AS RELAÇÕES DE PODER	119
3.7	O POSICIONAMENTO DE PAULO DIANTE DA DITADURA GLOSSOLÁLICA	128
3.8	A PROPOSTA DE PAULO À DITADURA GLOSSOLÁLICA	133
3.8.1	A Origem Divina dos Carismas	135
3.8.2	A Afirmação da Organicidade da Igreja	137
3.8.3	Agape, o Fundamento da Vida Carismática	141
4	CONCLUSÃO	145
	REFERÊNCIAS	149

1 INTRODUÇÃO

O estudo dos textos sagrados cristãos, tendo como ferramentas de análise as ciências sociais conjugadas com as da exegese, é algo relativamente novo no meio acadêmico brasileiro. Em tal empreitada podemos citar escritores como Elliot (1985), Meeks (1992), Myers (1992), Overman (1997), Reimer (2008), Matos (2010), Ferreira (2009) etc. que deram e têm dado significativas contribuições para o avanço desta profícua e desafiadora forma de reler os textos sagrados .

Nesta dissertação, cujo tema é “glossolalia e as relações de poder na igreja de Corinto (1Cor 12,1-2; 14,5)”, tem-se como objeto específico de pesquisa o fenômeno denominado glossolalia, em seu arcabouço histórico, exegético, teológico e sociológico, na trama do poder eclesiástico da comunidade cristã de Corinto, a partir das informações encontradas em 1Cor 12,1-2; 14,5.

Esta pesquisa parte do pressuposto de que, da universalidade da influência do fenômeno religioso (ELIADE, 2001) às expressões simbólicas mais variadas (CROATTO, 2001; ELIADE, 2002), o ser humano deixa provas contundentes que a religião permeia seu mundo imaginário e, num processo reflexivo de construção e reconstrução de sua religião e religiosidade, o mesmo *homo religiosus* acrescenta novos significados a seus símbolos (ELIADE, 2002).

Na religião cristã isto certamente não tem sido diferente. A glossolalia, por exemplo, sempre foi um símbolo rodeado de grandes desafios para a hermenêutica e a práxis cristã. Por esse símbolo, novas perspectivas teológicas, exegéticas e litúrgicas surgiram na medida em que novos significados foram sendo atribuídos a ele.

Enquanto manifestação religiosa, no âmbito da tradição cristã, a glossolalia tem seu registro histórico nos escritos neotestamentários e é objeto de reflexão em pelo menos dois momentos no Novo Testamento: inicialmente em 1 Coríntios, na qual o apóstolo Paulo trata sobre a necessidade de haver ordem e decência no culto público (1Cor 12-14), uma vez que esta comunidade cristã apresentava não poucas dúvidas e exageros por parte de certos grupos; e, posteriormente, no livro de Atos dos Apóstolos, quando Pedro explica sua manifestação à multidão que, atônita,

questiona como aqueles galileus estavam falando as grandezas de Deus em suas próprias línguas maternas (At 2,7-11).¹

Hodiernamente, as questões referentes à glossolalia ainda permanecem conflitantes. Enquanto certas correntes da religião cristã defendem a contemporaneidade e prática do dom de línguas em suas reuniões e cultos,² outras dogmatizam a cessação desta manifestação carismática. E tais posições, diametralmente opostas, têm gerado certos conflitos teóricos e práticos nestes círculos cristãos (CHALONER, 1995, p. 241).

Na vida eclesiástica, esta manifestação carismática muitas vezes está vinculada a alguns fatores: a) à super valorização deste carisma (CHALONER, 1995, p. 235); b) às relações de poder e dominação, visto que aqueles que afirmam possuir tal carisma, tomam-no como meio para mostrar sua elevada espiritualidade sobre os demais fiéis e fundamentar sua autoridade (LOPES, 2008, p. 224); c) às atitudes de rejeição, decorrente da elaboração de um sistema excludente no qual somente os que possuem tal carisma podem ter acesso a ministérios e autoridade na igreja; e d) aos sentimentos de frustrações mais diversas, consequência natural na vida daqueles que são vistos com desconfiança e sem acesso às vias do poder eclesiástico.

Esta realidade opressora e injusta está inserida naqueles contextos eclesiológicos nos quais a glossolalia funciona como paradigma de seleção ou pré-requisito indispensável e necessário para se admitir algum membro a um ministério específico (pregação, louvor, presbiterato, diaconato etc.), conceder cargo de liderança diante de um grupo ou avaliar o grau de espiritualidade do indivíduo. O que, certamente, tem gerado grandes constrangimentos.

E é diante deste contexto eclesiológico repleto de conflitos que esta pesquisa se justifica, visto que se pode conjecturar que haja similaridade histórica

¹ Embora no cânon cristão o livro de Atos anteceda à Primeira Epístola aos Coríntios, evidências históricas apontam para o fato de que esta epístola foi primeiramente escrita.

² Isto podemos ver em sua vertente protestante entre as igrejas tradicionais (presbiteriana, batista, congregacional), pentecostais e neopentecostais e na Igreja Católica, através da Renovação Carismática Católica.

entre as tensões enfrentadas pelos cristãos coríntios e aquelas que são vivenciadas pelas hodiernas comunidades cristãs.

Sendo assim, esta dissertação propõe-se a responder às seguintes perguntas:

- a. Na igreja de Corinto, era a glossolalia um símbolo de poder?
- b. Quais os elementos presentes no *habitus* da comunidade cristã de Corinto que possibilitavam e alimentavam as relações de poder?
- c. Quais as consequências desta realidade na vida comunitária e para o indivíduo?
- d. Qual o posicionamento do apóstolo Paulo diante deste quadro?
- e. Este posicionamento do apóstolo Paulo pode trazer à igreja atual elementos através dos quais sua vida carismática e eclesial possa ser ordeira, saudável e igualitária, favorecendo, assim, uma mediação de poder mais justa e relações inter-pessoais marcadas pela valorização do indivíduo em si mesmo?

A hipótese que norteará estas indagações exegéticas e pesquisas históricas e conceituais é a de que, na igreja de Corinto, havia certo grupo de cristãos que arrogava para si a graça de possuírem o carisma da glossolalia e, por este, fomentava uma relação de poder e dominação sobre os demais da comunidade cristã, alimentada e legitimada por um sistema de valores no qual o profetismo era visto como carisma de *status* elevado.

No levantamento desta hipótese e na pesquisa realizada, tenciona-se, primeiramente, engrossar fileiras nesta perspectiva de análise dos textos sagrados sob o viés dos conceitos exegéticos e sociológicos. Neste sentido, o objetivo desta dissertação é puramente acadêmico e visa à análise crítica deste fenômeno e das relações de poder que podem lhe subjazer, bem como trazer à tona aqueles elementos históricos relacionados tanto às expressões religiosas de Corinto como também à sua tessitura social, política e econômica.

Em segundo lugar, pretende-se tecer um texto relevante ao atual contexto eclesiológico no qual as relações de poder exacerbado e as assimetrias se fazem

presentes nas mais variadas manifestações da vida religiosa. Noutras palavras, nosso interesse pelo assunto é, também, prático, pois é premente que as comunidades da fé possam ler as suas Escrituras Sagradas pelo viés da denúncia das relações de poder alienantes e excludentes e por meio da proclamação da igualdade e liberdade.

Durante a revisão bibliográfica sobre o assunto proposto, é possível perceber que o mesmo não é alheio aos debates eclesiais e ao meio acadêmico. Por várias vias e interligado a vários aspectos das realidades humanas, tal manifestação religiosa não está isenta das mais variadas interpretações, associações e teorias, bem como, de ser meio de intrigas e divisões.

Segundo Campelo (2011), a glossolalia não deve ser tomada como um fenômeno tipicamente cristão, visto que há registro histórico do mesmo entre os egípcios, e que Platão o descreveu em vários de seus diálogos e Virgílio relatou o falar extático da sacerdotisa Sibilina³ em uma caverna. Do mesmo modo, Osborne (1990, p. 438) cita as manifestações das profetizas de Delfos e os ritos dionisianos como pertencentes à mesma natureza extática e glossolálica.⁴

Na tradição judaica, segundo Osborne (1990, p. 438), os textos de 1Sm 19,20-24 e 1Rs 18,28-29 podem muito bem estar associados ao fenômeno glossolálico, embora não se possa afirmar que a glossolalia fosse uma característica fundamental do verdadeiro profeta. Champlin (2001, p. 850), entretanto, é mais enfático ao dizer que Nm 11,24-29 é uma alusão veterotestamentária do falar em línguas e que 1Sm 19,18-24 e 1Rs 18,28 devem ser, igualmente, vistos por este prisma.

Na tradição cristã encontramos seu registro nos escritos neotestamentários de 1 Coríntios e Atos dos Apóstolos. Nos tempos da patrística, com Montano,

³ Segundo Azevedo e Geider (2002, p. 331), na antiguidade greco-romana as profetizas ou videntes que nos oráculos, interpretavam as manifestações das divindades dizendo-se inspiradas por elas eram denominadas de sibilas. Dentre estas, a que mais teve destaque foi a sibila de Cume.

⁴ Figueiredo (1994, p. 9) em sua obra "O dom de línguas", cita, também, o caso de um adorador de Amon que, "em estado frenético com duração de uma noite, falou coisas ininteligíveis em uma língua estática atribuída ao espírito do deus adorado". Gromacki e MacArthur (*apud* CHALONER, 1995, p. 230) são também do mesmo parecer.

Maximila e Druxila,⁵ encontramos a recorrência deste fenômeno (WRIGHT, 1990, p. 551-552; NICHOLS, 1979, p. 36; ERICKSON, 1992, p. 359). Segundo Osborne (1990, p. 441), nos tempos do século XVII, entre os huguenotes perseguidos no sul da França, e em 1730, entre os jansenistas, tal fenômeno também se fez presente. Além disso, em 1831, na Escócia, na igreja de *Regent Square*, pastoreada por Edward Irving, houve a manifestação deste carisma (MATOS, 1996, p. 7; WRIGHT, 1990, v. 2, p. 348-349; DAVIS, 1996, p. 362).

No século XX, com o início do movimento pentecostal, o quadro histórico que se configura nos círculos eclesiais é, de um lado, de aversão e suspeita sobre a legitimidade de tal manifestação (CHALONER, 1995, p. 228), e, de outro lado, de euforia diante de tais expressões emocionais e carismáticas. Destes posicionamentos antagônicos ocorreram muitas cisões nas igrejas (OSBORNE, 1990, v. 2, p. 441)

Hodiernamente, com a nova onda de transformação histórica das perspectivas litúrgicas e teológicas do cristianismo, sob os auspícios dos princípios pós-modernos de relativismo conceitual e pragmatismo, temos um reavivamento da prática glossolálica nos novos grupos e movimentos neo-pentecostais (Videira, Fonte da Vida etc.), que certamente não tem deixado de trazer sérios questionamentos de cunho teológico e prático entre círculos cristãos que defendem a cessação deste carisma.

Desta caminhada histórica, das relações eclesiais no processo de construção e reconstrução da teologia, do pensamento humano, sua religião e religiosidade, podemos sumariar as questões referentes à glossolalia cristã como segue abaixo:

a. Quanto a sua origem, os pontos de vista assumidos são: do Espírito Santo, de satanás, psicológico, parapsicológico, estados febris, mentira proposital,

⁵ Segundo Walker (1967, p. 87), Montano antes de professar a fé cristã havia sido sacerdote da deusa Cibele.

meras repetições de sons aprendidos, transe hipnótico ou falatório proposital desconexo;⁶

b. Quanto a sua permanência, existem aqueles que afirmam a contemporaneidade deste dom (GEE, 1987, p. 16-22; GRUDEM, p. 874-877) e outros que dizem que ele só esteve presente nos tempos da igreja primitiva (ROBERTSON, 1999, p. 54-55; CHANTRY, 1996, 129-134; CAMPELO, 2011; DAVIS, 1996, p. 362; SELLERS, 1976, p. 22,23);⁷

c. Quanto a sua natureza, uns afirmam que o dom de línguas em Corinto era o falar em línguas de anjos (DUNN, 2008, p. 628);⁸ outros afirmam que era idiomas (ROBERTSON, 1999, p. 39-42; HALLEY, 1970, p. 527; FISHER, 1997, p. 11,12; GUNDRY, 2008, p. 463);

d. Quanto a quem pode receber este dom, uns afirmam que ele é sinal do batismo no Espírito Santo e, portanto, disponível a qualquer cristão; já outros, afirmam que ele era concedido soberanamente pelo Espírito a algumas pessoas da comunidade cristã;⁹

e. Quanto a sua relação com o batismo “com” ou “pelo” Espírito Santo temos: uns afirmam que ele não é evidência do batismo com o Espírito Santo;¹⁰ e outros que asseveram que ele é, necessariamente, evidência do batismo pelo Espírito Santo (HORTON, 1996, p. 445-447);

Portanto, diante do exposto, é de fácil observação que o assunto proposto para análise possui não poucas vertentes de debates e, concomitantemente, posições teológicas e exegéticas divergentes.

⁶ Estas possíveis explicações são citadas por Champlin (2001, p. 849-850). Grudem (1999, p. 915-916), em sua Teologia Sistemática, expõe o pensamento daqueles que afirmam a possibilidade do fenômeno glossolálico ser uma manifestação demoníaca por imitação. Sellers (1976, p. 31) afirma que a glossolalia de seu tempo eram caracteristicamente experiências de êxtase e relaxamento emocional.

⁷ Além destes dois posicionamentos, Lopes (2008, p. 224) cita aqueles que são ignorantes quanto a este assunto teológico e outros que têm medo de caírem nos extremos dos excessos.

⁸ Prior (2001, p. 244) e Gundry (2008, p. 463) também citam esta teoria.

⁹ Estas posições são apresentadas por Osborne (1990, p. 441).

¹⁰ Esta posição foi afirmada pela Igreja Presbiteriana do Brasil (1995, p. 10) através do documento “Cartas Pastorais: o Espírito Santo hoje / dons de língua e profecia”.

Contudo, é preciso ressaltar a falta de uma abordagem na qual os elementos conceituais das Ciências da Religião sejam usados como lentes pelas quais este fenômeno possa ser lido e interpretado. O que é corroborado pela assertiva de Nogueira (2009, p. 2) – ao falar sobre a necessidade de se abordar a questão da glossolalia para além dos guetos teológicos e exegéticos – de que “a maioria das discussões teológicas cristãs ignora a literatura etnográfica sobre o assunto e as ferramentas oferecidas pelas ciências comportamentais”. Com estas palavras, tal autora explicita a importância das ciências humanas como meio de análise do fenômeno glossolálico.

Por isso, tendo em vista o valor das ciências comportamentais na análise dos fenômenos religiosos, esta dissertação trabalhará o fenômeno glossolálico, presente na igreja de Corinto, não somente pelo viés teológico, histórico e exegético, mas também por outros prismas possíveis de análise que os conceitos sociológicos podem conceder a este objeto de pesquisa.

Noutras palavras, nesta dissertação as ferramentas de análise são as da exegese, teologia, história e sociologia, tendo como conceitos basilares símbolo, poder, carisma, ideologia, violência simbólica, profetismo, lugar social. Estes elementos conceituais estarão ligados ao método histórico-crítico e à leitura sociológica pelo modelo conflitual de análise dos textos sagrados cristãos.

E quanto a este modelo, pode-se afirmar que, desde o surgimento e desenvolvimento das ciências humanas, as lentes pelas quais o homem passou a ver a si mesmo, o outro e o mundo deixaram de ser aquelas da ingênua leitura da harmonia e estabilidade sociais, e mudou-se para a percepção de esquemas de poder, dominação, alienação e relações conflituosas entre classes sociais, gêneros, etnias etc.

De fato, o desenvolvimento do pensamento crítico do ser humano abriu novas portas e possibilidades de visualização e reflexão transformadora tanto das manufaturas culturais do ser humano, como também de suas ações históricas e *locus social*.

A implicação prática e revolucionária desta nova cosmovisão é a ação pela qual o homem moderno é capaz de desnudar a sociedade de seus símbolos ideológicos legitimantes dos esquemas de poder que oprimem e alienam os mais

fracos, e, nesta competência, empreender tanto formas de denúncia destes esquemas como, também, meios de resistência e transformação desta tal situação.

E, no desenvolvimento teórico desta nova percepção, as esferas de análise das relações de poder extrapolaram os limites das instituições sociais e da própria sociedade; e avançaram sobre o campo da religião em sua multiforme manifestação, ou seja, seus símbolos, ritos, linguagem, livros sagrados etc.

A ideia que subjaz a esta nova empreitada é de que a religião, tal qual as outras manufaturas culturais do *homo sapiens*, não está livre das relações de poder, dos conceitos ideológicos, da prática de coisificação e alienação. Muito pelo contrário, os processos de dominação e alienação sempre estiveram presentes nas esferas religiosas que, sob a égide de ser representante dos deuses na terra, geralmente estiveram associadas com aqueles que detinham o poder e anelavam por se manter nele.

Sendo assim, é neste contexto de desvelamento das estruturas, agências e símbolos de dominação que surge o modelo conflitual de análise dos textos sagrados cristãos, com a proposta de analisar criticamente tal literatura sob o prisma da percepção, análise e denúncia dos esquemas de poder existentes nos cristianismo originários.

Entre aqueles que deram ênfase a este novo modo de abordagem dos textos bíblicos citamos Malina, Elliot, Meeks, Myers, Overman.¹¹ No Brasil, entre os acadêmicos que têm se utilizado das ferramentas das ciências sociais para melhor analisar e elucidar os textos sagrados cristãos, temos Ivoni Richter Reimer,¹² Keila Carvalho de Matos¹³ e Joel Antônio Ferreira¹⁴. Este último, em sua obra “Paulo, Jesus e os marginalizados – Leitura conflitual do Novo Testamento”, apresenta sua percepção sobre o modelo conflitual nas seguintes palavras:

¹¹ Informações sobre as obras destes autores e suas abordagens podem ser encontradas nos seguintes sites: <http://www.airtonjo.com/leitura_antropologica02.htm> e <http://www.airtonjo.com/leitura_antropologica03.htm>.

¹² Escreveu a obra *O milagre das mãos*, pelas editoras Oikos e UCG, em 2008.

¹³ Em sua Tese de Doutorado em Ciências da Religião pela PUC-GO, em 2010, onde trata sobre a questão se a mulher deveria ou não ficar calada no culto público em Corinto.

¹⁴ Em sua obra “Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do Novo Testamento”.

Este modelo olha a sociedade não tanto como unidade estrutural estável mas como estrutura em tensão. A sociedade está, na realidade, composta por uma pluralidade de grupos, cada um dos quais tende a conseguir seus próprios objetivos, protegendo os interesses específicos e de seus membros [...] O modelo conflitual parte de uma visão dinâmica da sociedade. Ao contemplar os interesses das pessoas e dos grupos, este modelo leva a reconhecer a mudança e o conflito como fatores permanentes da sociedade (FERREIRA, 2009, p. 49).

Sendo assim, por esta perspectiva, busca-se encontrar elementos que tragam à tona o contexto histórico no qual o cristianismo originário estava envolvido, a fim de que – pela análise das tramas de poder, dominação e alienação – os pobres, as mulheres, os estrangeiros, os escravos, e toda sorte de classes de pessoas esquecidas pelo sistema, sejam evidenciados e os esquemas de exploração e inviabilização social sejam denunciados a partir dos exemplos bíblicos.

Tal empreitada difere das análises teológico-dogmáticas visto que sua intenção não é meramente conceitual ou descritiva, mas sim inquiridora e transformadora. Visa à fomentação de agentes históricos, conscientes de sua vocação para a transformação social com base na capacidade de análise crítica das estruturas de dominação que estavam presentes nos tempos apostólicos, mas que ao mesmo tempo servem como arquétipos de comparação com os hodiernos esquemas ideológicos que visam à manutenção do *status quo* daqueles que, atualmente, estão no poder.

Isto implica, então, dizer que o modelo conflitual é uma ferramenta historicamente paradoxal, visto que bebe, também, nas fontes teóricas do marxismo, todavia afirma a religião como meio de revolução, mobilidade social, transformação histórica e valorização do indivíduo como tal.

Neste sentido, tal modelo afirma que é possível o princípio da “alienação da alienação” ser quebrado,¹⁵ visto que os que creem são vistos como indivíduos sabedores de seu potencial para mudança e convocados para efetivá-la na história. São gente de fé no transcendente e que ao mesmo tempo percebem que o reino de

¹⁵ O que queremos dizer com isto é que o fiel, por meio da análise conflitual, é chamado à percepção que ele não precisa mais estar tutelado ao outro, ou seja, ao sacerdote como representante de Deus. Sua individualidade, dentro da comunidade, e vocação são elementos suficientes para o início de mudanças significativas.

Deus na terra também pode ser estabelecido pelas vias das ações políticas e revolucionárias.

Ferreira, citando Gorgulho e Konings, afirma:

O texto bíblico procura ser compreendido com base nas várias dimensões que constituem o dinamismo da vida social: econômico, social, político, cultural, militar, jurídico, ideológico e, nele, o religioso. Este modelo ajuda o leitor a perceber que a conformidade de fé apresentada na Bíblia é integrada por pessoas que enfrentam o desafio de se organizar em comunidade social e política, no contexto histórico da respectiva época, ao mesmo tempo em que elas procuram ficar fiéis às percepções religiosas reveladas por Deus, ensina-nos a ler a Bíblia com os pés no chão. É um modelo que ajuda fortemente a leitura popular da Bíblia porque ensina a ler a realidade numa perspectiva de construção dinâmica. Neste modelo a dialética dos conflitos se manifesta com evidência, porque a assimetria é colocada às claras (*apud* FERREIRA, 2009, p. 48,49).

Quanto ao lugar social, é preciso que se diga que nesta empreitada, em busca da visualização, subtração e minimização das assimetrias, um dos elementos fundamentais no processo da análise conflitual é a questão do lugar social no qual os destinatários originais dos textos sagrados se encontravam. Isto quer dizer que qualquer tentativa de uma análise crítica dos textos sagrados do Novo Testamento não pode prescindir do exame criterioso dos fatores sociais, econômicos, religiosos e culturais que norteavam as comunidades cristãs primitivas.

Aliás, a relevância dos escritos apostólicos para as comunidades originárias só pode ser justificada na medida em que os escritores tenham se valido da conjuntura dos fatores históricos preponderantes nestes grupos sociais, para dar uma resposta adequada às questões emergentes e que demandavam solução. Isto implica dizer que, a própria produção do texto sagrado se fez na história e por ela deve ser, também, interpretada.¹⁶

¹⁶ Esta afirmação advém daquilo que consideramos importante no exame e entendimento dos textos sagrados, enquanto manufaturas que emergiram de um contexto sócio, político, econômico, cultural e religioso; mas que ao mesmo tempo foram vazados dentro das estruturas próprias do grego koiné com todas as peculiaridades relativas ao vocabulário, sintaxe, gramática etc. desta língua. Eis o porquê de se ponderar na importância, não somente, do texto em si, mas também da realidade social na qual tal literatura encontrou seu nascedouro.

Em termos práticos, por exemplo, a análise da glossolalia como elemento profético e simbólico relacionado à dinâmica do poder na igreja cristã de Corinto, só pode ser adequadamente pesquisado e analisado se tomarmos, dentre outros aspectos, o lugar social como fator importante para análise deste fato. Isto porque os subgrupos sociais tendem a refletir as mesmas estruturas em tensão do macro organismo social.

De fato, todas as instituições e grupos sociais não são herméticos em si mesmos, antes sim, têm suas fronteiras caracterizadas pela porosidade, através da qual há um fluxo e refluxo de interações sociais que viabilizam uma influência mútua entre os microcosmos e o macrocosmo da sociedade. E isto, então, pode muito bem explicar como a glossolalia veio a ser símbolo de *status* e poder em uma comunidade que deveria pregar e viver a igualdade entre todos os seus partícipes.

Destarte, é pelo modelo conflitual, com sua ênfase no lugar social, que podemos melhor aquilatar as informações de Corinto como sendo:

a. uma cidade portuária que atraía para si, através de seus dois portos, comerciantes e navegadores de todas as partes do vasto Império Romano e outras populações, tornando-a uma cidade cosmopolita;

b. um centro de cultura e religião, evidenciado em sua opulência arquitetônica, presença de grandes oradores e diversos templos dedicados aos deuses gregos e ações oraculares;

c. um local de grande fluxo comercial e profícua economia, viabilizada por seus portos que a colocavam em contato com várias rotas comerciais da época;

d. e, por fim, uma conjuntura social na qual as tensões entre senhores e escravos, ricos e pobres, sábios e ignorantes, se faziam presentes na vida cotidiana de seus moradores e, ao mesmo tempo, influenciavam diretamente a dinâmica da vida comunitária da igreja de Corinto, na qual o próprio apóstolo Paulo registra, em sua primeira epístola, que existiam não poucas tensões e conflitos dolorosos (COTHENET, 1984, p. 70,71; HORSLEY, 2004, p. 238,239).

Neste sentido, a identificação do local social viabiliza o descortinamento dos elementos mais básicos que formavam a estrutura social que estava presente no tempo em que os escritores sacros compuseram a literatura sagrada; e, sendo assim, possibilita uma melhor análise dos escritos cristãos antigos pelo viés

sociológico, permitindo, com isto, a recomposição da teia de interações sociais dos cristianismos originários e sua análise crítica com vistas, não somente, ao entendimento do conteúdo da literatura sagrada, mas também à análise crítica destes elementos que a formam.

Por fim, quanto ao elemento local social, como conceito a ser trabalhado no modelo conflitual de análise dos textos sagrados cristãos, deve-se dizer que a ênfase é posta na multifacetada realidade histórica,¹⁷ que pode trazer luz sobre como viviam aqueles que estavam à margem da sociedade e que sofriam as mais variadas formas de violência¹⁸ e expropriação sociais. Noutras palavras, o interesse da análise conflitual são os atores sociais que necessitam de voz e força para que haja mudanças no estado de coisas nas quais eles se encontram. Nas palavras de Ferreira:

[...] De fato, tem havido uma aproximação interessante entre os pobres (operários/as, camponeses/a, empregados em geral, mulheres pobres, negros/as, indígenas) e a Bíblia. Como analogias que não podem ser desprezadas, estes grupos, a partir do seu “lugar social”, conseguem enxergar os da “margem” na Bíblia. Os que estão na periferia bíblica. O lugar social e a fé nos aproximam (2009, p. 13).

E ainda,

Isso é muito importante porque vão sendo explicitados os grupos e os personagens da “margem”. São aqueles que vivem na periferia, os que quase não têm espaço. A pessoa que está interpretando a leitura, com a atitude de suspeição, percebe que pessoas ou grupos tidos como insignificantes, se se olhar com outros olhos, passam a ter uma significação vital. O “lugar social” dos esquecidos se torna um espaço primordial (2009, p. 54).

Sendo assim, olhar a história dando o devido valor ao lugar social é permitir-se ouvir o testemunho daqueles que foram objeto de dominação; é trazer à tona os

¹⁷ Ou seja, as questões políticas, econômicas, sociais, culturais, religiosas etc, que subjaziam à realidade social na qual os cristãos do primeiro século estavam inseridos.

¹⁸ O que está implícito aqui é a realidade tanto da violência física, emocional, como da violência simbólica. E esta última, nos termos teóricos esboçados de Bourdieu em sua obra “O poder simbólico” (BOURDIEU, 2001, p. 11).

elementos históricos que possibilitam recontar determinados fatos sob a perspectiva daqueles que, por violência, ficaram no anonimato e, portanto, foram esquecidos.

Aqui é pertinente lembrar que, geralmente, a história tem sido contada por aqueles que conquistam e detêm o poder de mando. E, por esta perspectiva, é natural que todos os acontecimentos sejam registrados de forma positiva, dando-se os devidos elogios às classes dominantes, reforçando a legitimidade das ações administrativas opressoras e inviabilizando qualquer palavra de protesto ou ação revolucionária.

Em termos práticos, por exemplo, a tão louvada *pax romana*, sob a perspectiva do “local social” dos estrangeiros, escravos, mulheres, pobres etc., era uma dura e sangrenta realidade que impiedosamente foi estabelecida e mantida sob os auspícios do braço forte do exército romano. Não há que se duvidar que a *pax*, de fato, foi conquistada pela guerra. Nas palavras de Wengst:

O olhar “a partir de cima” sobre o brilho de Roma não faz perceber toda a realidade. Ele apresenta contexto de sentido contradito pelas vítimas. Seria importante inverter a perspectiva numa percepção “a partir de baixo”, para que a realidade experimentada como sofrimento não seja entregue ao esquecimento através de glorificação e para que os vencedores da história não triunfem novamente sobre suas vítimas da descrição da História. Entre os escritores antigos é sobretudo Tácito que se opõe a tal glorificação. Depois da morte de Augusto, relata ele, juízos retrospectivos sobre a sua obra teriam apresentado: “O império estava protegido pelo oceano e por rios muito distantes; legiões, províncias, frotas, tudo estreitamente ligado entre si; administra-se justiça aos cidadãos, há consideração para com os aliados, a cidade mesma está em grande esplendor; só em poucos casos foi usada a violência, para que, ademais, reinasse a tranqüilidade”. Mas também se teriam levantado vozes com juízo contrário: “depois destes acontecimentos teria havido, sem dúvida, paz; mas paz toda manchada de sangue” (1991, p. 19,20).

De forma similar, a pesquisa sobre a glossolalia e as relações de poder na igreja de Corinto, sob a ótica do local social, justifica-se na medida em que o texto neotestamentário nos apresenta indícios¹⁹ de que os marginalizados e oprimidos pela ditadura glossolálica de Corinto não se deixaram intimidar por aquele grupo que se autointitulava “espiritual” e que usava o carisma glossolálico como meio de legitimação do *status quo*.

¹⁹ A análise destes será efetuada na exegese da perícopes de 1Cor 12,1-2; 14,5.

Quanto à questão do carisma nas relações religiosas, é importante que se afirme que este é um dos conceitos mais importantes quando se está pesquisando o fenômeno religioso. Neste, a ideia de um poder que quebra a rotina formal da vivência religiosa e transporta o fiel para o senso do sobrenatural que se manifesta em certos indivíduos, concedendo-lhes qualidades excelentes e capacitando-os a obras prodigiosas, faz-se presente. Nas palavras de Weber:

Denominamos de “carisma” uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como “líder” (2000, p. 159).

Isto implica dizer, então, primeiramente, que o carisma tem o poder de afirmação e convencimento.²⁰ No primeiro, assevera-se a singularidade daquele que é carismático. Tal assertiva, pela via simbólica das manifestações das propriedades e dons sobre-humanos, imprime na mente dos crentes a certeza de que certos indivíduos pertencem, de fato, a uma outra esfera das realidades transcendentais.

Em segundo lugar, o carisma está prenhe de significações que remetem a mente do crente a certos valores nos quais um indivíduo ou grupo carismático é posto em diferenciação dos demais de certo grupo social; visto que aqueles são qualitativamente diferentes destes, devido ao carisma que possuem. Ou seja, estas qualidades individuais são evidências claras e poderosas que o grupo religioso, embora seja irmanado pelos mesmos sistemas de crenças, rituais e símbolos, não é

²⁰ Falando sobre validade do carisma sobre os indivíduos, Weber (2000, p. 159) afirma que: “sobre a validade do carisma decide o livre *reconhecimento* deste pelos dominados, consolidado em virtude de provas – originariamente, em virtude de milagres – e oriundo da entrega à revelação, da veneração de heróis ou da confiança no líder. Mas esse reconhecimento (em caso de carisma genuíno) não é a razão de legitimidade; constitui, antes, um dever das pessoas chamadas a reconhecer essa qualidade, em virtude de vocação e provas. Psicologicamente, esse “reconhecimento” é uma entrega crente e inteiramente pessoal nascida do entusiasmo ou da miséria e esperança”.

em tudo homogêneo. O carisma pode, também, estratificar,²¹ separar, dividir aqueles que são, em tese, um só corpo na fé.

Em terceiro lugar, esta ideologia de diferenciação e separação qualitativa, geralmente, é uma via na qual as relações de poder são estabelecidas e a legitimação do *status quo* defendida como sendo algo “natural”, coisa que segue o curso normal de uma ordem pré-estabelecida por aquilo que é divino.

Este carisma, segundo Weber, está presente em uma pessoa. E neste sentido, ao que nos parece, tal teórico contempla em seu conceito uma realidade social na qual “um” indivíduo é posto em destaque por meio de sua vocação oracular e dons não-comuns. Contudo, segundo aquilo que entendemos, e é proposta desta dissertação, é preciso ver o carisma, também, como algo que se advoga para um grupo de pessoas. Ou seja, o carisma não é apenas individual, ele também pode ser coletivo, na medida em que um grupo seletivo de pessoas afirma possuir as mesmas qualidades ou dons espetaculares e, com base nisto, procura garantir sua superioridade sobre as demais pessoas, buscando, pelo carisma comum, autenticar e justificar a posição de superioridade, liderança e mando sobre os demais.

Esta forma de ver o carisma trará luz sobre os fatos pertinentes à igreja de Corinto, se concluirmos que nessa comunidade, de fato, um grupo seletivo arrogava para si a graça de possuir o carisma da glossolalia e por este considerava-se melhor que o restante da comunidade.

A respeito do símbolo e sua importância na religião, enquanto provedor daquela inesgotável linguagem subjetiva da qual o fenômeno religioso se nutre para comunicar seus valores, conceitos e experiências, pode-se dizer que dentre as muitas ações do gênero humano que o distingue dos animais, certamente a experiência com o sagrado e sua construção simbólica despontam como elementos fundamentais de sua cultura e parte inalienável de seu modo de ser no cosmos, ou seja, uma personalidade capaz de tornar evidente por meio de símbolos aquilo que experienciou na esfera das emoções e intuições.

²¹ O que queremos dizer quando afirmamos que o carisma estratifica é que as qualidades excepcionais que um indivíduo apresenta, o põem em destaque, em comparação com os demais elementos de certo grupo social.

Esta afirmação é constatável não somente em sociedades tradicionais e de forte influência religiosa, mas também é passível de averiguação até mesmo naquelas sociedades nas quais a secularização tem exercido forte influência; mas, mesmo assim, percebe-se de forma indelével a presença do sagrado transfigurado nos valores estéticos, tempos festivos, espaços importante etc, como já afirmou Eliade:

É preciso acrescentar que uma tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso (2008, p. 27).

E, como o *homo religiosus* interage com outros atores sociais, por meio da dinâmica e complexa comunicação – que é essencialmente simbólica – sua experiência com o *numinoso* desembocará em uma polissemia que se fará presente nos mitos, nos ritos, nos hábitos, elocuições, gestos, textos sagrados etc; uma vez que, como afirmou Croatto (2001, p. 81) “o símbolo é a chave da linguagem inteira da experiência religiosa”.

Esta polissemia, que certamente advém da subjetividade humana, amalgama-se perfeitamente com a realidade de que para o sagrado nunca há um símbolo que o defina perfeitamente ou abarque todos os seus atributos, uma vez que ele sempre está fora de qualquer sistematização conceitual e racionalizante do homem moderno. Como afirma Croatto “não é difícil perceber que as variações infinitas da expressão simbólica são uma evidência do inesgotável, que é a experiência do sagrado (2001, p. 83).

Isto, então, certamente, explica a relação inseparável entre a religião e os símbolos. De fato, não há manifestação religiosa que não traga em seu bojo todo um sistema simbólico mediador de verdades e sentimentos a serem experienciados, confirmados e refletidos pelo fiel; pois a ideia de que o sagrado extrapola as realidades do mundo fenomênico traz consigo a necessidade de traduzi-lo em uma linguagem adequada que não o permita ser esgotado tanto em sua significação como, também, como objeto com o qual o crente pode ter experiências transcendentais.

Aqui, pois, existe um paradoxo caracteristicamente religioso uma vez que o símbolo tanto preconiza a possibilidade de se entrar em contato com o transcendente, como também afirma que aquilo com o qual se busca o contato com o sagrado não é a expressão exata de seu ser, mas tão somente uma pálida indicação de sua essência.

Contudo, o símbolo não somente comunica conceitos. Ele pode, também, tanto gerar e manter a coesão social, quanto estratificar os indivíduos do mesmo grupo, separando-os em classes e designando-os para estes *status* mais elevados que para outros, nos quais seu poder simbólico não se faz presente.

Tal assertiva traz à luz o princípio de que não haveria grupo social ou sociedade humana se não existissem, concomitantemente com os indivíduos, os elementos mínimos que possibilitassem a coesão entre estes. Portanto, se a sociedade é um fato social, segue-se disso que estas condições mínimas, que aglutinam pessoas tão diversas, estão presentes nos grupos sociais.

Dentre estes elementos mínimos de integração e ajuste social, os símbolos despontam como componentes de singular importância e eficácia, pois agem dentro do homem, em sua subjetividade e, portanto, têm o poder de conduzir ao senso de normalização e perenidade os fatos externos ao ser humano. E é nisto que ele cumpre sua função de integração social, fazendo com que as personalidades sintam-se naturalmente parte deste e daquele grupo social. Nas palavras de Bourdieu:

[...] Os símbolos são os instrumentos por excelência da “integração social”: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (cf. a análise durkheniana da festa), eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição de integração “moral”. (2001, p. 10)

Contudo, esta integração dos indivíduos ao grupo social não é homogênea. Os grupos humanos possuem, também, em seu seio, a realidade de uma organização interna na qual as assimetrias se mostram evidentes. Os membros da sociedade estão divididos por função, gênero, raça, cor, recursos financeiros etc. e

destas classificações eles não podem se ver livres, pois já fazem parte daquele mundo social no qual passam a viver desde o dia de seu nascimento.

Estas diferenças não somente existem, mas também ficam muito bem indicadas pela própria sociedade, a qual cria mecanismos ideologicamente adequados para que os componentes dos grupos possam, além de saberem a sua posição no grupo, perceber, também, como o outro está localizado na teia das interações sociais.

Esta estratificação social é mediada pelos símbolos que, atuando no campo da subjetividade humana, remete a mente do homem àquela ideia de hierarquias legitimamente ordenadas e estabelecidas. Nas palavras de Rocher:

Na realidade, todas as hierarquias sociais são acompanhadas dum simbolismo muito rico, como se fosse particularmente alardear as distinções de posição e de poder. Quantos símbolos não há que exprimem as diferenças de classes, de estrados, de prestígio na sociedade! Tudo aqui toma o valor simbólico. O bairro, o tipo de casa, o automóvel, a escola que os filhos frequentam, as associações ou clubes a que se pertence, o vestuário, os lazeres, o local onde se passa as férias, a linguagem, tudo isso serve de indicador, de signo ou de símbolo do estatuto que se ocupa, do poder exercido, do prestígio que se goza.[...] (1971, p. 172)

Nesta passagem, Rocher deixa muito claro como todas as hierarquias sociais possuem necessariamente um corpo de símbolos que tornam evidentes as diferentes posições que os indivíduos ocupam na sociedade. Sua tese é que até mesmo as coisas mais triviais da existência humana – vestuário, linguagem, bairro etc. – trazem consigo a ideia de diferenciação qualitativa.

Tal assertiva, além de ser constatável nas relações profanas, também o é nas realidades sociais relacionadas com aquilo que é sagrado. De fato, não há que se duvidar que os aparatos litúrgicos, as vestes sacerdotais, a condução dos ritos sagrados, as manifestações de habilidades, os carismas religiosos mais diversos e as alocações inspiradas tornam evidentes as diferenças sutis ou crassas existentes entre aqueles que frequentam o mesmo espaço religioso e professam a mesma fé.

E, é nestas diferenças que as relações de poder se mostram poderosas para tornar a mobilidade do *status* social quase que inexistente, uma vez que os símbolos

não somente exercem o poder de estratificação, mas também de legitimação destas estruturas sociais.

Quanto a isto, então, é preciso afirmar que todo símbolo é ideológico,²² ou seja, traz consigo uma gama de conceitos pré-estabelecidos e que são evocados quando os sujeitos sociais entram em contato com ele.

Por exemplo, assim como a bandeira de uma nação e seu hino evocam à mente de seus cidadãos os valores patrióticos e movem aqueles sentimentos que se harmonizam com tais valores, assim também os símbolos prechos de significações de superioridade, autoridade, poder e mando evocam do imaginário coletivo não somente aquelas imagens, conceitos, sentimentos e ações fomentadoras de atitudes de respeito e honra, mas também sentimentos de inferioridade, submissão e obediência.

E é aqui que a expressão o poder do símbolo e símbolo do poder²³ se elucida, visto que ele não somente evoca imagens e sentimentos que podem aglutinar indivíduos, mas também é uma força que poderosamente age exigindo pronta obediência e servilismo das massas sob a voz de mando de uma classe seleta de pessoas. Isto mostra que,

a cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Este efeito ideológico, produ-lo a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante. (BOURDIEU, 2001, p. 10,11)

²² Segundo Bourdieu (2001, p. 10), é na tradição marxista que podemos encontrar, especialmente, uma análise dos sistemas simbólicos pelo viés das relações de poder, através das quais os símbolos exercem funções políticas que se harmonizam com os interesses das classes dominantes.. ver também Bakhtin (1997).

²³ Segundo Bourdieu (2001, p. 14), “O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário [...]”.

Neste contexto, então, é que o conceito de “violência simbólica”, alcunhado por Bourdieu, torna-se relevante, uma vez que, por ele, o uso dos símbolos para fins de dominação é feito de tal sorte que aqueles que estão agrilhoados pelo sistema de opressão e alienação não percebem o quadro no qual se encontram.

Contra todas as formas de erro “interacionista” o qual consiste em reduzir as relações de força a relações de comunicação, não basta notar que as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações e que, como o dom ou o *potlatch*, podem permitir acumular poder simbólico. É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados”. (BOURDIEU, 2001, p. 11)

A sutileza da linguagem simbólica, que normaliza e normatiza os padrões de valores, comportamentos e *status* em uma sociedade, é usada de tal forma por aqueles que estão ou desejam se projetar em determinado grupo social, que torna determinados valores e posições como coisas que obedecem às leis mais essenciais e sempre presentes em uma coletividade.

Assim, o mundo simbólico, até mesmo da religião, é manipulado com vistas às questões relacionadas à dominação, manutenção do *status quo*, alienação, legitimação da opressão etc. Ou seja, o poder da subjetividade humana é violentado pelo poder da objetividade das relações de dominação e mando.

E a força deste mundo simbólico justifica-se adequadamente, pois ele é um “sistema” que não somente estrutura os grupos sociais e as relações entre aqueles que a eles pertencem; mas também é estruturado,²⁴ ou seja, possui uma lógica

²⁴ Segundo Bourdieu (2001, p. 9), “Os ‘sistemas simbólicos’, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Durkheim chama o

interna que satisfaz naturalmente a subjetividade dos indivíduos, elevando certas classes de pessoas, ao mesmo tempo em que afirma a inferioridade de outras no mesmo grupo.

Entre estas classes, para a qual o sistema religioso concede uma elevada posição de influência e mando, está aquela que exerce as falas inspiradas e que é composta pela personalidade carismática do profeta. Este que, sob a perspectiva da sociologia e, em especial na visão de Weber, é considerado como sendo,

o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino [...] O profeta típico propaga a 'ideia' por ela mesma e não – pelo menos não do modo perceptível e de forma regulada – por uma remuneração [...] Ele é chamado – nem sempre, mas em regra – para exercer cargo quando existem tensões *sociais*. Isto ocorre com muita frequência quando se apresenta a situação típica, a mais antiga por toda parte, na qual se exige uma 'política social' planejada: a diferenciação econômica dos guerreiros, em virtude da riqueza recente de dinheiro de alguns e da servidão por dívida de outros, e, além disso, um eventual contraste de aspirações políticas entre as camadas enriquecidas com atividades aquisitivas e a antiga nobreza guerreira [...] o profeta no sentido aqui exposto, está sempre ausente onde não há a anunciação de uma verdade religiosa de salvação em virtude de uma revelação pessoal. Esta constitui, para nós, a característica decisiva do profeta. (1999, p. 303,304,305,307).

Por este prisma weberiano, o elemento preditivo, tão presente na mentalidade popular, não se constitui a grande característica do profeta, mas sim a vocação pessoal para anunciar uma verdade religiosa de salvação, e, certamente, associada ao carisma pessoal. O profeta, assim, seria o agente social que mobilizaria as massas pelo seu dom oracular e carisma pessoal.

Ao analisarmos o conceito típico de Weber, logo percebemos que os elementos conceituais com os quais ele trabalha a questão do profetismo, deixa à margem outras formas de manifestações da religiosidade humana, também relacionadas à profecia e ao profeta.²⁵ Especialmente aquelas nas quais as relações de poder, alienação e expropriação sociais são mediadas por aqueles que se dizem

conformismo lógico, quer dizer, “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências [...]”.

²⁵ Aqui é preciso destacar que o próprio Weber, em sua obra “Economia e sociedade”, afirma o caráter típico do conceito com o qual trabalho o fenômeno profético (WEBER, 2004, p. 304).

profetas ou, então, são reconhecidos como tais, o que torna o pensamento weberiano aquém para um estudo crítico destas manifestações no âmbito religioso.

Aqui, pois, está nosso ponto de análise no sentido em que, primeiramente, o nosso conceito harmoniza-se com o weberiano quando este afirma a presença do carisma na vida do profeta. Ou seja, consideramos que o profeta é alguém que apresenta qualidades não ordinárias e que possibilitam àqueles que convivem com determinados indivíduos, reconhecê-los como tal. Pelo carisma, fica evidente aos olhos dos fiéis, que os profetas são pessoas que estão acima das experiências comuns de um determinado grupo.

Em segundo lugar, o profeta é aquele que tem uma mensagem poderosa para comunicar. De seus lábios flui a revelação divina. Ele é a boca²⁶ de Deus no mundo, e, nesse sentido, em tese, ele não tem palavra pessoal a ser transmitida, mas, sim, somente aquela que por intuição, êxtase ou racionalização recebeu e/ou compreendeu ser da parte da divindade.

O poder de seu argumento reside no fato que ele nada mais é do que um veículo pelo qual a própria divindade revela a sua vontade. Neste sentido, portanto, acolher sua palavra é receber a própria palavra divina que é autoritativa; e rechaçá-la, é opor-se frontalmente ao próprio Deus.

Entretanto, diferimos do tipo ideal de Weber no sentido em que entendemos que nem sempre o profeta está associado a uma situação de crise ou de anúncio de uma palavra de salvação, para fins de denúncia das estruturas de poder que marginalizam e exploram uma determinada camada da sociedade.

Os conceitos, trabalhados na presente dissertação, tratam de dois aspectos do fenômeno profético, ou seja, daquele que se manifesta no indivíduo, enquanto sujeito que possui um carisma pessoal e que acredita ser a boca de Deus ao mundo e aquele que está presente nas associações de indivíduos, que arrogam para si a graça de possuírem o mesmo carisma e pelo qual tal grupo se destaca diante do restante da coletividade, legitimando relações de dominação e exclusão sociais.

²⁶ Nossa ênfase neste aspecto se dá pelo fato que, universalmente o profeta é aquele que fala, verbaliza, anuncia uma mensagem. Enquanto o sacerdote usa as mãos para officiar e realizar os ritos pré-estabelecidos pela estrutura religiosa, profeta é aquele que se vale dos seus lábios para executar sua missão.

Por estes dois conceitos deixamos em aberto a relação entre o profeta e a realidade social da qual ele emerge, visto que nem sempre o profeta é revolucionário ou está do lado do oprimido e procura denunciar as estruturas sociais de dominação. A história universal deixa-nos exemplos sobejos que o profeta, pode, também, estar comprometido com os poderosos, com a ideologia e a manutenção do *status quo* de uma elite dominante. De fato, por mais paradoxal que seja, o profetismo pode estar ligado e comprometido com estruturas de poder e até mesmo de morte.

Para exemplificar estas sentenças, podemos evocar, em primeiro lugar, a mesma religião judaica que foi objeto de análise de Weber. Na Torah, encontramos a história de um homem chamado Balaão que, por ser considerado um profeta, é chamado para vaticinar palavras de maldição sobre o povo de Israel (Nm 22-24), sob a promessa de ser pago pelo seu trabalho. Contudo, nas três vezes em que Balaão tenta amaldiçoar Israel, YHWH abre seus lábios em bênçãos sobre este povo. E, em 2Pd 2,15, o escritor desta epístola atribui a este profeta o pecado da ganância, visto ter amado “o prêmio da injustiça”.

Outro exemplo que podemos citar, é o que está contido em 1Rs 22,5-12 e que apresenta aquele período no qual Josafá (Reino do Sul) e Acabe (Reino do Norte) tencionam ir contra o rei da Síria e retomar a região de Ramote-Gileade. Vários profetas, associados ao palácio, profetizavam somente palavras de vitória sobre o exército desses reis, legitimando, assim, as intenções destes reis.

Na esfera extra-bíblica, podemos citar pessoas como Jim Jones, que na década de setenta, agregou em torno de si um grupo considerável de pessoas que acreditavam ser ele a boca de Deus. Contudo, o trágico fim de todos foi a morte por envenenamento em uma comunidade construída na Guiana. Eis, mais um exemplo de como um carisma profético pessoal pode estar a serviço da alienação, controle, dominação e morte.

Nestes exemplos, fica evidente que o conceito típico Weberiano de profeta não possui aqueles elementos necessários para se discutir as relações de poder e dominação que podem emergir na interação entre este ator social da religião e seus seguidores.

Em síntese, portanto, conceituamos o profeta como sendo o agente social, possuidor de um forte carisma pessoal, que agrega em torno de si uma gama de

ouvintes e seguidores e cujas características não ordinárias atraem as pessoas com as quais ele mantém uma relação de forte influência e domínio. E, por esta relação – mediada pelo senso que o profeta, verdadeiramente, foi escolhido pela divindade e traz sua palavra fiel, autoritativa e eficaz – origina-se e alimenta-se um vínculo de dependência da parte do fiel e uma relação de poder por parte do profeta.

Outra questão igualmente importante no estudo sobre o profetismo é que Weber não trabalha com grupos proféticos. Sua tônica é “o” profeta. Todavia, tomando-se como base o texto de 1Rs 22,5-12, a figura histórica das pitonizas de Delfos e os espirituais da igreja de Corinto, torna-se evidente que tanto a tradição judaica como a greco-romana apresentam-nos este fenômeno que pode ser analisado pelo viés sociológico, pelas lentes da leitura conflitual,

E é esta a proposta da presente dissertação, ou seja, a análise da glossolalia como fenômeno pertencente à comunidade cristã de Corinto e que se fazia presente em uma coletividade que arrogava possuir tal carisma sob a inspiração divina.

Segundo Weber, o profeta é “o portador de um carisma puramente pessoal, o qual em virtude de sua missão, anuncia [...] um mandamento divino” (WEBER, 2004, p. 303). Aqui, pois, estão os dois elementos que projetam a figura do profeta muito além do povo comum; ou seja, ele tem o poder do carisma e a veracidade de um mandamento divino por verbalizar. Estes dois elementos estão sempre juntos, sendo que, contudo, o segundo elemento nutre o primeiro. Noutras palavras, as qualidades não-comuns presentes no profeta podem ser justificadas pela experiência mística deste face a face com a divindade.²⁷

Na análise cuidadosa da história das religiões, logo se perceberá que os profetas, muitas vezes,²⁸ estiveram associados com as elites dominantes e

²⁷ Observemos que, na literatura sagrada hebraica, tanto Moisés como Jeremias são apresentados como portadores de uma palavra divina e, pelo chamado, são capacitados com carismas para a execução de suas missões. Sem estes chamados, para serem a boca de Deus, tais indivíduos seriam pessoas comuns. É na hierofania que o profeta recebe uma mensagem para proclamar e os dons necessários para a realização de sua missão.

²⁸ Na expressão “muitas vezes” queremos deixar implícito que o profetismo não foi e nem é um fato social que esteve e está necessária e indissolavelmente associado às relações de poder e dominação. É de fácil percepção, na história universal, que o profetismo, especialmente, foi meio de questionamento das estruturas sociais, políticas, econômicas e religiosas de opressão e fomentador de revoluções e mudanças significativas. Dentre os exemplos que se pode dar, citamos os profetas do Antigo Testamento que profetizaram contra as injustiças sociais presentes na sociedade judaica; e

comprometidos com a manutenção do *status quo* nutrido pela veracidade, credibilidade e autoridade atribuída à profecia verbalizada e aquele que era seu anunciador.

Esta associação, dentre outros fatores, pode ser compreendida pela grande força simbólica que o carisma empresta ao seu possuidor. Suas características extraordinárias e extracotidianas, que o diferenciam qualitativamente do restante do grupo social do qual ele faz parte, funcionam como forças legitimadoras de suas ações e palavras. Como afirma o apóstolo Paulo, são “credenciais” (2Cor 12,12), através das quais quaisquer dúvidas quanto a integridade e veracidade do carismático podem ser dirimidas.

Por estes símbolos legitimadores da presença do divino no indivíduo, abre-se um leque multifacetado de possibilidades de relações com o poder. Uma destas possibilidades é o empréstimo do prestígio profético a outrem ou a determinadas estruturas. Neste contexto, o profeta deixa-se usar pelas estruturas políticas, econômicas, sociais e religiosas. Ele é um meio legitimador de uma realidade social que extrapola sua individualidade.

Já outra vertente de relação é aquela na qual o profeta tem como fim a manutenção de sua própria imagem de liderança e o estabelecimento de seu projeto particular a uma determinada coletividade. Nesta conjuntura, o profeta não é ferramenta nas mãos de outros, mas sim um indivíduo que, consciente de seu valor simbólico na coletividade, empreende todos os esforços e se utiliza de todos os meios para se manter na posição de destaque e influência.

Por fim, também pode-se conjecturar sobre grupos carismáticos, coletividades proféticas, formados de indivíduos, que se apresentam como possuidores do mesmo carisma oracular e que se unem com vistas a pleitearem causas particulares, influência e elevado *status* de espiritualidade sobre os demais de um grupo social.

os porta-vozes da Teologia da Libertação que fizeram forte oposição às ditaduras presentes em solo latino-americano. Entre muitos autores, MOSCONI (1998), SEUBERT (1992), CROATTO (1989), SICRE (1996), refletem em seus escritos a perspectiva pela qual o profetismo é visto como força revolucionária e de denuncia das relações de poder, dominação e alienação.

Tal tríplice manifestação é possível, pois, primeiramente, o poder do carismático pode ser traduzido como poder de mando, força que define a direção a seguir. Ora, se é certo que o profeta possui em seus lábios a perfeita revelação divina, então, tornam-se imperativas todas as sentenças por ele proferidas. Eis o porquê de, geralmente, os discursos proféticos virem formatados com verbos no modo imperativo.

Em segundo lugar, esse poder pode ser visto como poder de influência. O profeta, como representante de Deus, traz consigo as possibilidades de conduzir seus ouvintes para determinadas ações e sistema de crenças. Mesmo quando ele não ordena explicitamente sobre algo, sua posição pública a respeito de determinadas questões tem o poder de levar seus seguidores a assumirem a mesma postura ou crença sobre estas. O fato de ele ser a boca de Deus, explicitamente, em determinados momentos, empresta às suas outras palavras o mesmo *status* de palavra verdadeira.

Em terceiro lugar, esse poder pode ser entendido como poder de auto-legitimação de *status*. Visualizado pelo grupo social do qual faz parte, como sendo vocacionado pelo próprio Deus e alimentando este adjetivo no imaginário popular, aquele que se vê como profeta entre os homens legitima sua posição de superioridade e mando sobre o restante da comunidade, na medida em que reafirma ser Ele o porta voz de Deus na igreja.

Esta relação imbricada do fenômeno profético com as relações de poder e dominação justifica-se, dentre outros fatores, pelo impacto emocional que o profeta impõe sobre seus ouvintes por meio de seu carisma pessoal. Ou seja, são os dons extracotidianos que emprestam ao oráculo/profeta/glossolálico todo o clima místico/emocional necessário para respaldá-lo diante da comunidade.

Isto quer dizer que, o mais importante no profetismo não é a mensagem em si, mas sim, em primeiro lugar, a origem divina do discurso; em segundo lugar, o canal humano de sua verbalização, e, por fim, o meio conducente de sua verbalização.

Isto quer dizer que, enquanto que para o carismático o fundamento de sua ação seja a hierofania e o seu chamamento; para o crente, a pedra angular de sua relação e obediência para com o profeta são as formas qualitativas com as quais

este se apresenta em público e mexe com as intuições, sentimentos e emoções de seus ouvintes.

É destas duas realidades e experiências que se encontram historicamente em uma conjuntura favorável às interações mútuas, que o profetismo pode ser, também, meio de um poder excludente, alienante e legitimador do *status quo* de uma determinada coletividade carismática que se vale dos conceitos e valores oriundos do mundo simbólico próprio das alocações inspiradas.²⁹

Sendo assim, concluindo-se que glossolalia era um dom considerado profético, não será estranho detectar, concomitantemente, que aqueles que se diziam portadores de tal dom quisessem também tomar para si aquela mesma honra e autoridade profética que tanto os profetas veterotestamentários possuíam como, também, as pitonisas de Delfos e adoradores de Dionísio e Cibele desfrutavam no seio da comunidade greco-romana onde estavam inseridos; visto que, como será apresentado abaixo, a igreja coríntia tinha consigo tanto judeus como gentios em seu meio e estes certamente traziam ainda consigo o devido valor à profecia e ao profeta carismático.

²⁹ Neste ponto, a verdade é que o aspecto inquiridor que denuncia e revoluciona – próprio da teoria weberiana – é eclipsado pelos fatos históricos que apontam outra vertente de pensamento pela qual o profeta pode ser, também, visto. Ou seja, como aquele que tem sobre si o senso de seu carisma pessoal e por este busca associar-se ao poder com vistas a granjear, de determinadas situações e alianças, *status* e poder. Um exemplo deste quadro religioso e ideológico é o caso de Balaão que tentou profetizar contra Israel após ter sido pago pelo rei Balaque (Num 22-24).

2 EXEGESE DE 1COR 12,1-2; 14,5

No mundo acadêmico o trabalho realizado nos textos sagrados com o objetivo de interpretá-los é denominado de exegese.³⁰ Nele, o grande desafio do pesquisador é procurar entender os escritos pela aproximação mais adequada e ajustada³¹ que puder daquele sentido primeiro que os escritores originais se propuseram transmitir quando escreveram seus textos.

Segundo o pensamento de Silva (2000, p. 29), a exegese visa “[...] compreender o texto em si mesmo: as ideias, as intenções, a forma literária de um texto específico e suas relações formais com os outros textos.”

Tratando sobre quais seriam as tarefas da exegese, Wegner afirma que

a primeira tarefa da exegese é declarar as situações descritas nos textos, ou seja, redescobrir o passado bíblico de tal forma que o que foi narrado nos textos se torne transparente e compreensível para nós que vivemos em outra época e em circunstâncias e cultura diferentes [...] A segunda tarefa da exegese é permitir que possa ser ouvida a intenção que o texto teve em sua origem [...] A terceira tarefa da exegese é verificar em que sentido opções éticas e doutrinárias podem ser respaldadas e, portanto, reafirmadas, ou devem ser revistas e relativizadas. (1998, p. 12,13)

Hodiernamente, entre aqueles que se dedicam aos estudos dos escritos sagrados cristãos, percebemos uma nova perspectiva de análise que extrapola as questões gramaticais e teológicas e que, valendo-se de elementos de análises das ciências humanas, busca entender o texto bíblico pela via das interações sociais, local social, história e da religião como fenômeno social.³²

³⁰ Wegner (1998, p. 11), fazendo distinção entre a hermenêutica e a exegese afirma: “a hermenêutica bíblica designa mais particularmente os princípios que regem a interpretação dos textos; a exegese descreve mais especificamente as etapas ou os passos que cabe dar em sua interpretação.”

³¹ Esta aproximação mais ajustada e adequada a que nos referimos diz respeito à análise dos textos originais, levando-se em consideração as variantes textuais, gramática, estilo literário, lexicografia etc. Para melhores detalhes consultar as obras de Wegner (1998); Wallace (2009); Silva (2000); Schalkwijk (1994); Rienecker, Rogers (1985); Pinto (2002); Coenen, Brown (2000).

³² Cf. Airton José da Silva (*in* SILVA, 2000, p. 355-450). Neste texto, Silva escreve sobre a leitura socioantropológica da Bíblia.

Neste contexto acadêmico não é apenas o texto que fala ao pesquisador. O silêncio, a omissão, os sutis esquecimentos e a não visualização dos fatos e personagens sociais abrem as mais variadas janelas de reflexões e interpretações igualmente relevantes.

A leitura do texto bíblico, para além das palavras grafadas e comprometida com o local social, abre diante do pesquisador novas formas de se estudar exegeticamente o Novo Testamento, onde as perícopes poderão ser analisadas tendo como elementos focais o contexto histórico no qual estas foram engendradas e sua relação com a tessitura das estruturas gramaticais, semânticas, simbólicas e ideológicas do texto.

Isto quer dizer, então, que se o escrito sagrado foi um evento histórico, grafado por indivíduos históricos, e em um determinado contexto vivencial, é pertinente que a análise do texto leve em consideração estes mesmos elementos, com vistas ao entendimento mais aproximado da própria literatura sagrada.

Como exemplo desta nova postura, Elliott (1998, p. 268), ao falar sobre 1 Coríntios, afirma que “estudos mais recentes sublinham a base social das tensões no seio das assembleias coríntias”; e referencia sua sentença através de E. A. Judge, Gerd Theissen e Wayne A. Meeks, afirmando que estes são de opinião que muitos problemas presentes na igreja de Corinto surgiram da estratificação social.

Tal constatação torna ainda mais evidente que a análise meramente lexicográfica, gramatical e manuscritológica de 1 Coríntios não se mostra adequadamente satisfatória para se tentar alcançar o sentido pretendido pelo escritor sacro, visto que as letras grafadas são apenas sombras parciais da realidade histórica vivenciada pelos destinatários originais.

Sendo assim, este capítulo, além de analisar 1Cor 12,1-2; 14,5 levando-se em conta as questões referentes à tradução e crítica textual, análise literária, análise da redação e análise das formas; também fará as devidas observações ao contexto político, econômico, social e religioso no qual 1 Coríntios foi escrita.

2.1 TRADUÇÃO E CRÍTICA TEXTUAL DE 1COR 12,1-2; 14,5

Entre o texto neotestamentário, com o seu *Sitz im Leben*³³, e os dias atuais existem os hiatos, histórico, linguístico e religioso que são grandes desafios a serem superados tanto pelos tradutores como também pelos exegetas, visto que toda tradução nada mais é do que a busca por acomodar uma língua às estruturas gramaticais, semânticas, linguísticas e conceituais de outra, e que o exegeta, embora valer-se das análises manuscritológicas, lexicográficas, gramaticais, estruturais e históricas do texto sagrado, sempre está em busca daquele sentido primeiro pretendido pelo autor.

Este primeiro passo da exegese tem como finalidade fazer o estudo tanto das traduções do texto sagrado, como também da integridade do mesmo na língua original em que foi escrito.

No exame das traduções, o que se pretende é fazer uma análise comparativa de como os tradutores entenderam os vocábulos e as estruturas linguísticas que se fazem presentes no texto, bem como, as teologias que subjazem ao trabalho final das traduções.³⁴ E na crítica textual, o que se tem em mente é a análise das variantes textuais com suas respectivas implicações no trabalho de tradução e formulação teológica.

³³ Do alemão *Sitz* significa lugar e *im Leben*, na vida.

³⁴ Segundo Silva (2000, p. 30), embora nenhuma tradução possa substituir o texto original, aquele que traduz o texto sagrado faz opções e interpretações; o que, portanto, torna necessária a comparação entre estas versões com vistas à análise das compreensões obtidas sobre o texto e o auxílio para se evidenciar e superar eventuais impasses.

2.1.1 Tradução Literal

1 Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν ἀδελφοί οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν. 2 Οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδῶλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι [...] 5 θέλω δὲ πάντα ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μείζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομῆν λάβῃ

1 E acerca das *questões* espirituais, irmãos, não quero que vós permaneçais na ignorância. 2 Sabeis que quando éreis gentios, para os ídolos mudos continuamente éreis guiados à força [...] 5 eu desejo que todos vós faleis línguas, mas principalmente que profetizeis. Maior é o que profetiza do que o que fala línguas a menos que interprete, para que a igreja receba edificação.

2.1.2 Traduções Modernas

2.1.2.1 Bíblia Almeida século 21 (doravante BAS21)

1 A respeito dos dons espirituais,³⁵ não quero, irmãos, que sejais ignorantes. 2 Sabeis que, ainda quando gentios, éreis induzidos e levados para os ídolos mudos [...] 5 gostaria que todos vós falásseis em línguas, mas muito mais que profetizásseis. Quem profetiza é maior do que o que fala em línguas, a não ser que as interprete para que a igreja receba edificação.

2.1.2.2 Bíblia de estudo de Genebra (doravante BEG)

1 A respeito dos dons espirituais, não quero, irmãos, que sejais ignorantes. 2 Sabeis que, outrora, quando éreis gentios, deixáveis conduzir-vos aos ídolos mudos, segundo éreis guiados.[...] 5 Eu quisera que vós todos falásseis em outras línguas; muito mais, porém, que profetizásseis; pois quem profetiza é superior ao que fala em outras línguas, salvo se as interpretar, para que a igreja receba edificação.

2.1.2.3 Bíblia de Estudo Pentecostal (doravante BEP)

1 Acerca dos dons espirituais, não quero, irmãos, que sejais ignorantes. 2 Vós bem sabeis que éreis gentios, levados aos ídolos mudos, conforme éreis guiados [...] 5 E eu quero que todos vós faleis línguas estranhas, mas muito mais que profetizeis,

³⁵ Nesta tradução há uma nota de rodapé na qual é posta a possibilidade de se entender esta frase como sendo atribuída a *coisas* ou ainda a *pessoas espirituais*.

porque o que profetiza é maior do que o que fala línguas estranhas, a não ser que também interprete para que a igreja receba edificação.

2.1.2.4 Bíblia nova versão internacional (doravante BNVI)

1 Irmãos, quanto aos dons espirituais, não quero que vocês sejam ignorantes. 2 Vocês sabem que, quando eram pagãos, de uma forma ou de outra eram fortemente atraídos e levados para os ídolos mudos [...] 5 Gostaria que todos vocês falassem em línguas, mas prefiro que profetizem. Quem profetiza é maior do que aquele que fala em línguas, a não ser que as interprete, para que a igreja seja edificada.

2.1.2.5 Bíblia de Jerusalém (doravante BJ)

1 A propósito dos dons do Espírito, irmãos, não quero que estejais na ignorância. 2 Sabeis que, quando éreis gentios, éreis irresistivelmente arrastados para os ídolos mudos [...] 5 desejo que todos faleis em línguas, mas prefiro que profetizeis. Aquele que profetiza, é maior do que aquele que fala em línguas, a menos que este interprete, para que a assembléia seja edificada.

2.1.3 Avaliação das Traduções Modernas

Pela análise realizada nas versões modernas é possível destacar, pelo menos, os seguintes pontos:

a. Todas as versões (BAS21, BEG, BEP, BJ) contemplam a tradução introdutória de περι no início de 1Cor 12,1; exceto a BNVI que inicia a nova seção com a palavra “irmãos”. As primeiras versões – que trazem respectivamente “a respeito”, “a respeito”, “acerca”, “a propósito” – são preferíveis, pois reproduzem mais fielmente o estilo e a intencionalidade de Paulo ao tratar certos assuntos nesta epístola.

b. Quanto à questão da expressão grega τῶν πνευματικῶν, primeiramente, é digno de nota que todas as versões acrescentam o substantivo “dons” em suas traduções; contudo ao fazê-lo não o colocam em itálico, indicando que tal vocábulo não está presente no texto grego. Somente a versão BAS21, em nota de rodapé, informa que à expressão τῶν πνευματικῶν comportaria outras possíveis traduções. Em segundo lugar, somente a BJ – com a tradução “dons do Espírito” – contempla o fato que τῶν πνευματικῶν está no genitivo plural, explicitando, assim, a ideia de

possessão. Em terceiro lugar, nenhuma versão traduz literalmente τῶν πνευματικῶν por “dos espirituais”, deixando ao intérprete a tarefa de ajuizar sobre o que tal expressão indicaria. Devido a plausibilidade de que τῶν πνευματικῶν esteja no neutro e que o contexto dos capítulos 12,13 e 14 aponte para várias questões relacionadas à vida espiritual, deve se optar pela tradução “das questões espirituais.”

c. Todas traduzem a expressão οὐ θέλω por “não quero”; atribuindo assim um tom forte na expressão, pela qual Paulo afirma seu desejo que os coríntios deixassem de ser ignorantes.

d. Com a tradução “estejais na ignorância”, da expressão ὑμᾶς ἀγνοεῖν, somente a BJ melhor explicita o verbo ἀγνοεῖν, na qualidade de um presente contínuo próprio de um verbo que está no infinitivo presente. As demais traduções tornam impreciso o desejo de Paulo, ou seja, elas tanto podem indicar o desejo que a igreja deixasse de ser ignorante, como também que ela não viesse a cair nesta situação.

e. O substantivo ἔθνη foi traduzido por “gentios” pelas traduções BAS21, BEG, BEP, BJ. Contudo, na tradução BNVI o termo “pagão” foi o escolhido. Destes dois vocábulos, o segundo apresenta uma conotação mais negativa e relacionada às práticas religiosas distintas do cristianismo. O que torna esta tradução, possivelmente, mais próxima do sentido pretendido por Paulo.

f. A expressão ὡς ἂν ἦγεσθε ἀπαγόμενοι é entendida diversamente como: “éreis induzidos e levados” (BAS21), “deixáveis conduzir-vos [...] segundo éreis guiado” (BEG); “levados [...] conforme éreis guiados” (BEP); “de uma forma ou de outra eram fortemente atraídos e levados” (BNVI); “éreis irresistivelmente arrastados” (BJ). Todas as traduções trazem a ideia de uma ação contínua no passado. Quanto à questão sobre a participação dos coríntios neste processo, somente a BEG sinaliza que os coríntios tinham participação ativa no ato de se deixarem conduzir aos ídolos e suas celebrações. E somente a BNVI, com a expressão “eram fortemente atraídos”, e a BJ, com a expressão “éreis irresistivelmente arrastados”, apontam para expressões religiosas mais intensas e que extrapolavam a ação normal dos adoradores. Estas traduções (BNVI, BJ) são

preferíveis pois trazem consigo o contexto religioso das religiões de mistério do qual parte da igreja coríntia procedia.

g. A tradução do verbo θέλω, em 1Cor 14,5, segue nas versões dois sentidos básicos: i. Indicando um forte desejo – pela expressão “quero” – podendo ser apontada como uma vontade imperiosa (BEP); ii. ou, uma simples manifestação de seu desejo sobre aquilo que ele achava ser importante para a igreja – indicada pelas expressões “gostaria”, “eu quisera”, “gostaria”, e “desejo” (BAS21, BEG, BNVI, BJ). Considerando a própria teologia de Paulo, na qual ele afirma que o recebimento de um dom depende da vontade de Espírito (1Cor 12,11) e que nem todos possuem o dom de línguas e profecia (1Cor 12,30), deve-se optar pela tradução na qual o vocábulo θέλω é entendido como expressão de um desejo particular que, se fosse possível, pudesse ser concretizado.

h. Na análise da expressão λαλεῖν γλώσσαις, tem-se dois pontos a destacar. Primeiramente, ela foi traduzida como “falásseis em línguas” (BAS21), “falásseis em outras línguas” (BEG), “faleis línguas estranhas” (BEP), “falassem em línguas” (BNVI), “faleis em línguas” (BJ). Estas traduções estão basicamente dividida em dois pensamentos, um indicando um desejo mais genérico e incerto (BAS21, BEG, BNVI) e outro expressando um desejo mais forte e claro quanto à prática glossolálica (BEP, BJ). Em segundo lugar, tanto a BEG como a BEP acrescentam, respectivamente, as palavras “outras” e “estranhas” ao texto, com o fim de indicar a natureza da fala glossolálica. Tais traduções, além de acrescentarem palavras ao texto neotestamentário (não presentes no grego) induzem os leitores a correntes teológicas, sem que haja um processo analítico de estudo sobre o assunto. Portanto, é preferível que a expressão λαλεῖν γλώσσαις seja traduzida tão somente por “faleis línguas”, deixando ao leitor a tarefa de intuir sobre a questão referente à natureza deste carisma.

i. Já a expressão μᾶλλον δὲ – da expressão maior: μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε,- foi traduzida basicamente como “mas muito mais” (BAS21, BEP), “muito mais, porém” (BEG), “mas prefiro” (BNVI, BJ). Embora as traduções BAS21, BEP e BEG estejam mais próximas ao texto grego do que a BNVI e BJ (as quais acrescentam o termo “prefiro” ao texto) todas deixam explícita a ideia que Paulo tem especial aceitação pelo dom de profecia.

j. Quanto à frase *μείζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις*, existem duas questões: i. o vocábulo *μείζων*, que todas as versões traduzem como “maior”, exceto a BG que o traduz por “superior”; ii. e a presença das palavras “outras” e “estranhas”, respectivamente, nas versões BEG e BEP, as quais não estão presentes no texto grego. Quanto aos vocábulos “maior” e “superior”, é preciso que se tenha em mente que Paulo não está desvalorizando o dom de línguas e superestimando a profecia. A idéia básica é a de utilidade prática que acompanhava a natureza da fala profética, ou seja, a verbalização das verdades divinas na língua do povo. E, a respeito das palavras “estranhas” e “outras”, o raciocínio segue o que está em h.

k. Por fim, *ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύη ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομηὴ λάβῃ* foi traduzido com as seguintes nuances: i. *ἐκτὸς εἰ μὴ* foi traduzido como “a não ser que” (BAS21, BEP, BNVI), “salvo se” (BEG) e “a menos que” (BCNBB, BJ); ii. somente a BJ traduz *ἐκκλησία* por “assembleia”, todas as demais versões traduzem tal vocábulo como “igreja”, o que é, certamente, mais apropriado, visto que Paulo tem em mente a reunião de pessoas que professam a mesma fé em Cristo, e não tão somente um ajuntamento de cunho meramente social ou político.

2.1.4 Crítica Textual

Os textos neotestamentários nos quais os estudiosos das cartas de Paulo trabalham em suas exegeses, foram preservados através dos copistas que tomaram para si a responsabilidade de preservarem os escritos deste apóstolo.

Tal trabalho, contudo, não foi desprovido de erros na grafia, acréscimos e omissões de palavras e sentenças.³⁶ De fato, entre os autógrafos³⁷ e os manuscritos que chegaram até os dias atuais, existem não poucas diferenças que já foram catalogadas por eminentes eruditos.

³⁶ Sobre a Crítica textual conferir: Wegner (1998, p. 39-83).

³⁷ Os autógrafos são os textos originais escritos pelos escritores do Novo Testamento.

Segundo Wegner (1998, p. 39), é neste universo de variantes textuais que a crítica textual procura, enquanto segundo passo da exegese, “determinar com maior exatidão possível o texto grego que deverá servir de base para a tradução e a pesquisa posterior”.

Nisto, após pesquisa realizada nos textos gregos de 1 Cor 12,1-2; 14,5, conclui-se que não há problemas de variantes textuais que sejam relevantes e que, portanto, possam indicar alguma forma diferente de se analisar o texto, tomando-se para isso outros tempos verbais, estilo e vocábulos distintos daqueles que se encontram supracitados.

2.2 ANÁLISE LITERÁRIA

Na escolha de um texto para análise exegética, é preciso que o pesquisador leve em consideração o fato que os escritos neotestamentários não foram originariamente divididos em versículos e capítulos, mas, sim, foram escritos de forma contínua e sem espaços (WEGNER, 1998, p. 84). Tais artifícios acrescentados ao texto sagrado, embora idealizados com o fim didático e facilitador para pesquisa, podem induzir a delimitações artificiais do texto que destoam da intencionalidade original do escritor.

Em sua análise sobre esta questão Silva afirma:

Em geral, nossas edições da Bíblia já trazem os livros divididos em perícopes, cada uma delas ostentando um título. No entanto, nem o título nem a divisão constam no original: ambos, divisão e título, são definidos pelos editores. Em tal trabalho editorial, podem ocorrer dois fenômenos. No primeiro pode-se quebrar uma unidade textual³⁸ [...] O segundo fenômeno é oposto ao primeiro: perícopes que, claramente, deviam ter sido separadas encontram-se agrupadas sob o mesmo título [...] (2000, p. 68)

³⁸ Exemplo disto é o tema abordado nesta dissertação. Analisando-se 1 Coríntios percebe-se que os capítulos 12, 13 e 14 formam uma grande seção na qual a glossolalia é tematizada de várias formas. Contudo, enquanto título em negrito, ela só aparece em 1Cor 14,1-19, induzindo o leitor desatento ou a percepção que esta temática só é trabalhada nestes dezenove versículos ou, então, que não é um dos temas centrais destes capítulos.

Pela análise literária, o pesquisador tem diante de si a tarefa de separar um texto que possua unidade literária autônoma, diferenciar as partes que o compõem, definir o grau de sua integridade literária e discernir o uso de fontes que extrapolam ao conteúdo apresentado pelo autor (WEGNER, 1998, p. 84). Ou seja, ele deve separar uma seção que tenha em si mesma coesão³⁹ e coerência textuais, um texto que possua, em si mesmo, sentido completo.

2.2.1 Delimitação do Texto

As cartas de Paulo foram obras escritas em forma de um texto contínuo, que desconhecia as ideias de capítulos, versículos e temas em negrito. De sua apresentação e saudação inicial (1Cor 1,1) até as saudações finais e bênção (1Cor 15,19-24), a forma pela qual as seções tornam-se evidentes, mais enfática e claramente, é o uso da conjunção $\Pi\epsilon\rho\iota$ (1Cor 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1.12).

Tais seções naturais ao texto não têm impedido que os biblistas, teólogos e exegetas postulem suas próprias seções e subseções ao texto sagrado, o que nos faz concluir que a estrutura na qual 1 Coríntios está vazada não é um ponto pacífico entre estes estudiosos. Cada autor tende a enquadrar o escrito paulino de acordo com suas próprias ênfases conceituais e interesses ideológicos e teológicos.

O debate sobre quais divisões e subdivisões seriam mais apropriadas ao texto completo de 1 Coríntios, escapa ao fim desta dissertação; o que se segue abaixo é expressão do entendimento dos editores da Bíblia de Estudo de Genebra quanto a este assunto, e, por tal estrutura, será analisado o contexto anterior e posterior de 1Cor 12,1-2; 14,5.

³⁹ Segundo Wegner (1998, p. 99) a falta de coesão em um texto é indicada pela existência de “duplicações, disparidades, contradições ou quebras na linha de argumentação, mudanças abruptas de conteúdo ou estilo”.

Assunto	Referência
Prefácio e saudação.....	1Cor 1,1-3
Ações de graças	1Cor 1,4-9
Exortação à unidade.....	1Cor 1,10-17
A mensagem da cruz	1Cor 1,18-25
A vocação dos santos.....	1Cor 1,26-29
Valores de Cristo	1Cor 1,30,31
O Caráter da pregação de Paulo	1Cor 2,1-5
A verdadeira sabedoria e o ensino do Espírito Santo.....	1Cor 2,6-16
As dissensões demonstram a falta de espiritualidade	1Cor 3,1-9
A responsabilidade dos que ensinam	1Cor 3,10-17
A sabedoria humana sem valor	1Cor 3,18-23
Os pregadores responsáveis diante de Deus	1Cor 4,1-5
Uma reprovação severa.....	1Cor 4,6-13
Paulo os admoesta como pai.....	1Cor 4,14-21
A impureza da igreja de Corinto. Repreensões e exortações.....	1Cor 5,1-13
Paulo censura o litígio entre os irmãos.....	1Cor 6
Respostas a perguntas acerca do casamento.....	1Cor 7,1-9
A estabilidade da família.....	1Cor 7,10-24
Problemas com respeito ao casamento em tempo de tribulação.	1Cor 7,25-40
Acerca das coisas sacrificadas aos ídolos.....	1Cor 8
A liberdade e os direitos do apóstolo Paulo	1Cor 9
Exemplos da história de Israel	1Cor 10,1-22
Os limites da liberdade cristã	1Cor 10,23-33. 11,1
O véu e seu uso na igreja de Cristo	1Cor 11,2-16
Instrução quanto à celebração da ceia do Senhor	1Cor 11,17-34
Acerca de dons espirituais	1Cor 12,1-11
A unidade orgânica da igreja	1Cor 12,12-31
O amor é o dom supremo	1Cor 13
O dom de profecia é superior ao de línguas	1Cor 14,1-19
Os dons em face dos visitantes na igreja	1Cor 14,20-25
A necessidade de ordem no culto	1Cor 14,26-40
A ressurreição de Cristo, penhor da nossa ressurreição	1Cor 15,1-19
Cristo, as primícias dos que dormem	1Cor 15,20-28
A ressurreição em relação à vida prática	1Cor 15,29-34
Os ressuscitados terão corpo	1Cor 15,35-49
Os vivos serão transformados	1Cor 15,50-58
Acerca da coleta para os necessitados da Judeia	1Cor 16,1-4
Os projetos de Paulo	1Cor 16,5-9

Acerca de Timóteo e Apolo	1Cor 16,10-12
As exortações finais	1Cor 16,13,14
Estéfanos, Fortunato e Acaico	1Cor 16,15-18
Saudações e a bênção	1Cor 16,19-24

Figura 1: Esboço de 1Cor

Nota: esboço feito com base na Bíblia de Estudo de Genebra (2009, p. 1504-1532)

Pela estrutura supra citada, aparentemente o único momento em que Paulo trata sobre a glossolalia é 1Cor 14,1-19, cujo tema é “o dom de profecia é superior ao de línguas”. Entretanto, por uma análise mais cuidadosa de 1 Coríntios pode-se perceber que a glossolalia, enquanto carisma profético e símbolo de poder, é um tema que se faz presente nos capítulos 12, 13 e 14 desta carta.

Trabalhar este assunto exegeticamente, tendo como elementos de análise o símbolo, o carisma, o profetismo e as relações de poder, em uma dissertação é um desafio, visto que não existe um único versículo ou perícopes que apresente estes elementos conjuntamente.

As questões referentes à glossolalia estão presentes em vários momentos e expressos de várias formas em 1Cor 12-14. Por isso, para a elaboração desta dissertação, 1Cor 12,1-2; 14,5 foi separado como objeto de pesquisa exegetica, não porque seja um texto contínuo, mas, sim, porque embora sua descontinuidade, ele forma em si mesmo um sentido completo, ao mesmo tempo que apresenta aqueles elementos que possibilitam se dissertar sobre a afinidade da glossolalia com o profetismo e as relações de poder na comunidade coríntia.

O contexto anterior⁴⁰ nada elucidava sobre 1Cor 12,1-2; 14,5 e a temática da glossolalia, a não ser pela ideia geral que a igreja estava dividida em várias questões e pelo fato de Paulo usar o vocábulo πνευματικός (espiritual) para indicar certo tipo de cristão de Corinto, capaz de ajuizar sobre assuntos espirituais (1Cor 2,13-15), em detrimento de outros que se consideravam espirituais (1Cor 14,37), mas que na verdade eram “crianças” (1Cor 3,1) e “ignorantes” (1Cor 12,1).

⁴⁰ As questões referentes ao uso do véu (1Cor 11,1-16) e as instruções sobre a celebração da ceia (1Cor 11,17-34).

O uso de Περὶ, no início do capítulo 12, demonstra que Paulo iniciou uma nova seção de discussões – dentro do assunto maior que são os conflitos na comunidade – e que terá seu fim somente em 1Cor 14, através da sentença “tudo, porém, seja feito com decência e ordem” (1Cor 14,50).

Segundo o texto, o desejo de Paulo era que os irmãos não fossem ignorantes quanto às questões espirituais (1Cor 12,1). Dentre estas questões, Paulo elenca, em especial, a glossolalia e fala sobre:

a) Os conceitos teológicos que estavam relacionados a este carisma (1Cor 12,1-11);

b) A falta de união da comunidade e o espírito de soberba espiritual daqueles que se consideravam espirituais, em meio ao sentimento de inutilidade e indignidade de parte da igreja (1Cor 12,12-31);

c) A premência do amor acima de toda forma e capacidade de elocuições inspiradas (1Cor 13);

d) A superior utilidade prática da profecia sobre a glossolalia e a importância do dom de interpretação, no processo de edificação da igreja (1Cor 14,1-19);

e) A necessidade de prudência, na manifestação da glossolalia, em face aos visitantes (1Cor 14,20-25);

f) E, a necessidade de ordem no culto público, a fim de que a glossolalia alcançasse sua função de edificar a igreja (1Cor 14,26-28).

Portanto, o texto proposto para análise (1Cor 12,1-2; 14,5), faz parte de uma seção maior, na qual Paulo trabalha sobre as questões espirituais, e, em especial, a demanda glossolálica.

2.2.2 As Amarras do Texto

Todo texto que possui coesão e coerência implica na presença de uma linha mestra de pensamento, na qual um assunto se mostra como elemento unificador que interliga todos os demais elementos do texto.

Quanto à presença deste fio condutor, Wegner (1998, p. 93) afirma que ele pode ser indicado, ou pela repetição de um mesmo vocábulo ou pela presença de expressões que apontam para a mesma ideia. E, segundo este mesmo autor, podem existir casos que em um único texto possua mais de um assunto ou termo que devam ser postos em destaque, visto que os mesmos constituem-se como elementos amalgamadores de todo o texto.

No que toca 1Cor 12,1-2; 14,5, as palavras-chave que propomos são: espirituais, profeta, línguas.

2.2.2.1 Espirituais

Em conjuntura tão caótica que militava contra a unidade da comunidade cristã, foi natural que certos grupos buscassem em Paulo uma orientação para aqueles assuntos que se constituíam os pontos nevrálgicos das tensões e crises comunitárias.

Segundo consta em 1 Coríntios, pode-se fazer referência a pelo menos três grupos de pessoas que buscaram em Paulo orientação para aqueles assuntos com os quais este apóstolo trabalha em sua primeira epístola: os da casa de Cloé, que deram ciência a Paulo sobre as divisões existentes na comunidade (1Cor 1,11); outros, que lhe enviaram uma carta com o fim de dirimirem várias dúvidas (1Cor 7,1) e a delegação formada por Estéfanos, Fortunato e Acaico (1Cor 16,17).

Esta busca pela orientação paulina está evidente em 1 Coríntios nas expressões⁴¹: Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε⁴² (1Cor 7,1), Περὶ δὲ τῶν παρθένων⁴³ (1Cor 7,25), Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν⁴⁴ (1Cor 8,1), Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν⁴⁵

⁴¹ Neste ponto, é importante pôr em relevo, que embora no português os versículos supra citados comecem, na BEG, com “a respeito”, contudo, no texto grego, tais versículos são iniciados com um único vocábulo, ou seja, περι. Esta repetição do mesmo item lexical aponta para uma unidade de propósito que perpassa, pelo menos, estas cinco seções da epístola. Esta unidade de propósito certamente tem a ver com a intenção do escritor sagrado de tornar evidente que as orientações que se seguem à περι estão ligadas necessariamente a uma consulta com a qual Paulo está comprometido a responder sistematicamente (HAUBECK; SIEBENTHAL, 2009, p. 1028).

⁴² Quanto ao que me escreveste.

⁴³ Quanto às virgens.

(1Cor 12,1), Περὶ δὲ τῆς λογιᾶς τῆς εἰς τοὺς ἁγίους⁴⁶ (1Cor 16,1); Περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ⁴⁷ (1Cor 16,12).

Em cada uma destas expressões é patente que Paulo está dialogando com toda comunidade coríntia, mas tendo como ponto de partida aquelas indagações e informações oriundas de grupos diversos da comunidade que se viam à margem daquelas questões consideradas importantes para aqueles que tinham posição de destaque na comunidade.

Entre estas expressões temos “Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν” (1Cor 12,1), que durante estes anos de pesquisas tem sido basicamente traduzida de três formas distintas, visto que o vocábulo πνευματικῶν possui a terminação ων,⁴⁸ o que possibilita o tradutor entender o termo “espiritual” como relacionado aos “dons” espirituais, aos “indivíduos” espirituais, ou às “questões” / “coisas” espirituais.⁴⁹

Tratando sobre esta questão, Hodge afirma:

Ora, concernente aos (dons) espirituais. Em vez de dar sequência à numeração começada em 11, 17, ele passa ao segundo motivo de censura, pelo simples Ora (Περι), como a partícula de transição. O mau uso dos dons espirituais, especialmente do dom de línguas, foi o próximo tópico de repreensão. *Concernente aos espirituais* (tradução literal), ou homens ou dons, depende do contexto, como a palavra pode ser ou masculina ou neutra. [tradução nossa] (1950, p. 239)

⁴⁴ Quanto às coisas sacrificadas aos ídolos.

⁴⁵ Quanto aos espirituais.

⁴⁶ Quanto à coleta aos santos.

⁴⁷ Quanto ao irmão Apolo.

⁴⁸ Segundo a gramática grega, a terminação ων pode indicar um adjetivo no gênero masculino ou neutro (SCHALKWIJK, 1994).

⁴⁹ Rossano (1983, p. 127), reconhecendo que o texto grego diz simplesmente "sobre o espiritual", aponta τῶν πνευματικῶν para as seguintes traduções possíveis: "pessoas espirituais", ou seja, aquele que é dotado de carisma, como também "dons Espirituais".

Da mesma forma Short, em sua obra *The Interpreter's Bible*, posiciona-se nos seguintes termos:

O próximo item no questionamento da igreja coríntia é acerca dos dons espirituais. No entanto, não se pode ter certeza se a palavra πνευματικῶν é masculina (2.15; 3.1; 14.37), e se refere à pessoa que possuía os dons, ou se é neutra (9.11; 14.1; 15.46), e se refere aos próprios dons. [Tradução do autor] (1952, V. X. p. 146).

Embora Morris (1981, p. 133) considere matéria indiferente o ajuizamento sobre qual das traduções seria a mais adequada; contudo, entendemos ser este ponto de fundamental importância para a compreensão dos capítulos 12, 13 e 14 pois na interpretação de qualquer texto neotestamentário, a intencionalidade primeira do autor ajuda o pesquisador ver as relações entre as partes existentes no discurso do escritor.

A primeira linha de tradução possui uma grande aceitação no Brasil. Tanto as Bíblias traduzidas (BEG, BSAS21⁵⁰), como as obras de estudos exegéticos⁵¹ e comentários bíblicos (Prior, 2001; Morris, 1981; Bonnty e Schroeder, 1971) fomentam, nos círculos eclesiais e acadêmicos, a ideia que Paulo está tratando, especificamente, sobre os “dons”.

Nesta primeira tradução, o que fica em relevo é que Paulo tem como fim principal, na seção compreendida entre os capítulos doze a catorze, fazer uma exposição pormenorizada a respeito da origem, função e importância dos dons espirituais na igreja. Neste sentido, a preocupação que permeava a mente deste apóstolo seria o adequado funcionamento dos carismas na comunidade cristã.

Em segundo lugar, a mesma expressão também tem sido entendida como a respeito dos “indivíduos” espirituais.⁵² Em nossa pesquisa não encontramos

⁵⁰ Nesta tradução há a presença do vocábulo “dons”, embora que, em nota de rodapé esteja a observação: “Ou: *das coisas espirituais ou ainda das pessoas espirituais*”.

⁵¹ Novo Testamento Interlinear: Grego-Português e O Novo Testamento Grego Analítico.

⁵² Boor (2004, p. 187), em sua obra “Carta aos coríntios: comentário esperança” considera que πνευματικῶν “também poderia se tratar de uma forma masculina, designando assim os ‘dotados do Espírito’, os pneumáticos’ ou ‘carismáticos’.” De forma semelhante, opina Champlin (V. IV. p. 189) e Rienecker e Rogers (1995, p. 316).

nenhuma tradução que acrescente ao vocábulo “espirituais” o termo “indivíduos”. Contudo, temos em determinadas Bíblias, referências quanto à plausibilidade deste entendimento do texto sagrado⁵³.

Morris, quanto à possibilidade de se acrescentar o vocábulo “indivíduos”, em sua obra I Coríntios: introdução e comentário, afirma:

[...] Se se deve acrescentar *dons* a *espirituais* (como na AV⁵⁴ e na ARA⁵⁵) é incerto. A palavra *pneumatikon* é de gênero indeterminado. Poderia por conseguinte, denotar “homens espirituais” ou “coisas espirituais”, isto é, os “dons” espirituais, e isto é provável, embora devamos anotar que o contexto imediato está repleto de referências a pessoas [...] (1981, p. 133).

Por esse posicionamento fica evidente que a tradução do vocábulo πνευματικῶν como “homens” espirituais é plausível. Cabendo ao exegeta posicionar-se diante desta questão, com a devida consciência sobre a complexidade do assunto e as profundas implicações práticas de se optar por esta ou aquela tradução.

Se ocorrer a opção por “homens” espirituais, o que fica evidente é a intenção de Paulo por trazer à tona a discussão sobre as personalidades na igreja de Corinto que estavam fazendo tumulto na hora do culto público e fomentando um clima desagradável no seio da comunidade cristã, pela asseveração de sua elevada espiritualidade sobre os demais por meio dos dons espirituais.

Por fim, a terceira linha de pensamento é apresentada por três obras, nas quais a ideia de “questões” espirituais se faz presente (MARSHALL, 1958; GREEN, 1988; LUZ, 2010). Segundo estes textos interlineares do grego, 1Co 12,1 deve ser entendido como se Paulo estivesse abrindo uma seção para tratar sobre os vários aspectos relacionados à verdadeira espiritualidade.⁵⁶ Ou seja, ele não tinha em mente um único assunto por tratar, sua intenção era abordar as “questões”

⁵³ BSAS21.

⁵⁴ Av: Versão Inglesa da Bíblia (“Rei Tiago”).

⁵⁵ ARA: Almeida, Revista e Atualizada.

⁵⁶ Tal seção compreenderia os capítulos 12, 13 e 14.

relacionadas à verdadeira espiritualidade e suas implicações na vida comunitária e individual.⁵⁷

Tal posicionamento é preferível, pois tanto está em harmonia com a gramática grega,⁵⁸ como também contempla o fato que Paulo faz referência, nos capítulos 12, 13 e 14, sobre:

- a. A origem dos dons espirituais (1Cor 12,4);
- b. A pluralidade dos carismas (1Cor 12,4);
- c. O objetivo da concessão destes dons (1Cor 12,7);
- d. A importância dos dons na vida comunitária (1Cor 12,12-31);
- e. As tensões existentes entre aqueles que possuíam certos dons e outros não (1Cor 12,15-25);
- f. O amor como fundamento da vida carismática (1Cor 13);
- g. A superioridade do dom de profecia sobre a glossolalia (1Cor 14,1-5);
- h. Os ajustamentos litúrgicos necessários às manifestações dos dons carismáticos (1Cor 14,26-40).

Sendo assim, por esta perspectiva, os capítulos 12, 13 e 14 de 1 Coríntios devem ser analisados dentro de uma realidade multifacetada, na qual, dentre outros assuntos, os indivíduos espirituais e as relações de poder eram partes integrantes e importantes nesta conjuntura.

Tendo-se isto em vista, então, embora Paulo dê um tom genérico na expressão τῶν πνευματικῶν, seu principal intento (como será explanado no capítulo 3) é demonstrar que aqueles que arrogavam para si o *status* de elevada espiritualidade, estavam completamente equivocados sobre este tema. Ou seja, nesta seção da epístola, Paulo está confrontando aqueles indivíduos que se

⁵⁷ Por igual modo Prior (2001, p. 206) – mesmo considerando que Paulo discute a questão dos *charismata* e que no capítulo 14 ele trate especificamente sobre os fenômenos proféticos e glossolálicos – afirma que a expressão τῶν πνευματικῶν provavelmente seja uma referência geral. Além disso, embora o mesmo autor considere pouco provável que τῶν πνευματικῶν esteja no masculino, ele afirma ser plausível que Paulo tenha em sua mente aquele grupo de pessoas que se autointitulavam de “espirituais”.

⁵⁸ Refiro-me ao fato que o vocábulo πνευματικῶν possibilita a tradução no neutro, indicando assim não “pessoas” e sim “coisas”.

autopromoviam como espirituais e a ideologia de dominação pela qual eles se projetavam na comunidade.

Tal interpretação do texto em estudo, embora destoe de uma grande massa de traduções, além de entendermos que seja adequadamente justificável, abre, também, um campo profícuo no estudo das relações de poder existentes nos cristianismos originários. Viés, este, pelo qual nos propomos pesquisar a glossolalia na igreja de Corinto.

2.2.2.2 Profeta

A figura do profeta como agente religioso importante no mundo judaico-cristão e greco-romano é a afirmação incontestada que, estas quatro matizes religiosas consideravam possível que os deuses falassem com os homens.

Segundo Brown (2000, p. 1876), o vocábulo grego προφήτης (profeta) é um substantivo formado por duas outras palavras, ou seja, a raiz φη, “dizer”, “proclamar”, a qual sempre traz consigo um sentido religioso; e o prefixo προ, que, como um advérbio de tempo, sublinha algo que foi feito “antes”, “de antemão”.

Ainda segundo Brown, embora a preposição προ possa levar o pesquisador a deduzir que o profeta é, essencialmente, aquele que prediz ou fala de antemão; contudo pelo exame da combinação de προ com verbos relacionados ao ato de falar fica evidente que o substantivo profeta, nos escritos mais antigos, apontava tão somente para alguém que proclamava em alta voz ou publicamente uma mensagem. O que sugere, de acordo com Brown, que προφητεύω (profetizar) deva ser traduzido da mesma maneira, sem que haja o esquecimento que a raiz φη carrega em si um tom religioso e empresta a esta proclamação, um valor autoritativo sobre seus ouvintes.

Para Brown, o sentido primeiro a respeito da natureza da profecia no mundo greco-romano não deve ser estabelecido pela etimologia da palavra, mas sim pela posição que as ações oraculares eram vistas e valorizadas. Neste contexto, então, era pelas verbalizações da pitoniza, em Delfos, que a população em geral se via diante de uma fala divina. Esta mulher, que balbuciava palavras ininteligíveis, semelhantes à glossolalia, era chamada tanto de *prophetis* como *promantis*.

Sob a crença que a pitoniza era *prophetis* e *promantis*, muitas pessoas iam à Delfos com o objetivo de alcançarem alguma orientação para os seus problemas do dia a dia. Pelo *modus operandi* da pitoniza, em falas incompreensíveis, sempre havia a necessidade de agentes especializados em interpretar as palavras daquelas que falavam em nome dos deuses. E esses agentes eram denominados de profetas (VINE, UNGER; Jr. WHITE, 2002, p. 903,904).

Gingrich e Danker (1984) atribuem ao vocábulo profetizar (προφητεύω) a ideia primeira de “proclamar” ou “interpretar uma revelação divina” e associa o termo profeta (προφήτης) aos personagens do Antigo Testamento, João Batista e Jesus, afirmando que, genericamente, tal substantivo indica “pessoas que proclamam uma mensagem divina” ou “um poeta cretense”.

Para Lamorte e Hawthorne (1990, p. 188-190), a preposição *pro* do vocábulo grego para profeta (προφήτης) indica a ideia de “antes” ou “por”, sinalizando, assim, que o προφήτης é “aquele que fala antes, no sentido de proclamar, ou aquele que fala por i.e., em nome de (Deus)”. E, nos escritos veterotestamentários, a palavra *nabî* denota “aquele que testemunha ou testifica”;

Quanto à origem e sentido primeiro que se deve atribuir ao vocábulo hebraico profeta, segundo Culver (1998, p. 905), embora haja teorias divergentes sobre a origem etimológica da palavra hebraica profeta e sua respectiva significação,⁵⁹ os estudiosos da bíblia têm chegado à conclusão, baseados em três textos do Pentateuco (Ex 6,28-30; Nm 12.1-2; Dt 18,9-22), que a ideia essencial que subjaz ao vocábulo profeta é que ele indica uma pessoa que carrega consigo a posição de ser porta-voz autorizado da divindade. Seguindo o pensamento de Freeman, este mesmo autor afirma que “qualquer que seja a origem da palavra, um *nabî*’ é alguém autorizado a falar em nome de outrem, pois Arão, falando em lugar de Moisés a Faraó, é o *nabî*’ de Moisés”. E ainda, segundo este mesmo autor, na LXX todas as traduções de *nabî*’ foram revertidas para *prophetes*.

Para Sicre (1996, p. 89), o sentido e a função do *nabî*’ variam ao longo da história, mas a nota predominante é a de comunicar a palavra de outra pessoa: da mesma forma que Arão se converte em *nabî*’ de Moisés e Ihe serve de intérprete (Ex

⁵⁹ Culver, (1998, p. 905) apresenta pelo menos quatro possibilidades de derivação da palavra: a) do árabe *naba’a*, “anunciar”, daí o sentido de “porta-voz”; b) do hebraico *naba’*, no sentido de “borbulhar”, e sendo assim “extravasar palavras”; c) do acádio *nabu*, “chamar”, apontando para a ideia de alguém que foi “chamado por Deus”; d) de uma raiz semítica desconhecida.

7,1), os homens se convertem em *nabî'im* de Baal ou de Javé e transmitem a sua palavra.

Sendo assim, pode-se perceber que o conceito mais básico que subjaz ao vocábulo profeta diz respeito àquela pessoa que fala da parte dos deuses. O profeta é o representante e porta-voz dos deuses aos homens. Embora existam diferenças quando ao *modus operandi* de cada tradição profética, contudo todas se igualam no entendimento que o profeta é o agente religioso que fala autoritativamente, pois em seus lábios residem as palavras inspiradas pelos deuses.

2.2.2.3 Línguas

Nos dicionários gregos,⁶⁰ a palavra para língua é γλωσσα. Dentre as possíveis traduções para este vocábulo tem-se: língua, linguagem, idioma, dialeto. Primeiramente, como órgão relacionado à fala e ao paladar temos os textos de Mc 7,33-35; Ap 16,10.

Jesus [...] pôs-lhe os dedos nos ouvidos e lhe tocou a língua (γλωσσης) com saliva...e logo se lhe soltou o empecilho da língua (γλωσσης), e falava desembaraçadamente. (Mc 7,33,35)

Derramou o quinto a sua taça sobre o trono da besta, cujo reino se tornou em trevas, e os homens remordiam a língua (γλωσσας) por causa da dor que sentiam (Ap 16,10)

Em segundo lugar, em forma figurada, temos a designação para labareda de fogo em At 2,3.

E apareceram, distribuídas entre eles, línguas (γλωσσαι), como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. (At 2,3)

⁶⁰ Léxico do N.T. Grego/Português (GINGRICH e DANKER, 1984); Dicionário do Novo Testamento Grego (TAYLOR, 1965), Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (COENEN; BROWN, 2000).

Em terceiro lugar, para designar a linguagem, no sentido de idioma temos Fp 2,11; Ap 5,9.

e toda língua (γλωσσα) confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai (Fp 2,11)

e com o teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda tribo, língua (γλωσσης) , povo e nação (Ap 5,9)

Somada a estas três acepções do termo γλωσσα, existe no Novo Testamento aquele outro sentido que aponta para um carisma através do qual Deus falaria à comunidade cristã de Corinto por meio de palavras não compreendidas, tanto por aquele que falava, como pelos ouvintes. Tal conceito ao vocábulo γλωσσα está presente nos capítulos 12, 13 e 14 e a grafia da palavra nas seguintes passagens: 1Cor 12,10.28.30; 13,8; 14.2.4.5.6.13.14.18.19.22.23.26.27.39.

Nestes textos supracitados o que fica em relevo é que a língua, enquanto dom espiritual:

- a. Era procedente do Espírito Santo (1Cor 12,4-7);
- b. Visava um fim proveitoso à igreja toda (1Cor 12,7,25);
- c. Não era um carisma concedido a todos da comunidade (1Cor 12,30);
- d. Cessaria com o advento do perfeito (1Cor 13,8);
- e. Se não acompanhada pelo dom auxiliar de interpretação, não era entendida pelos homens e sim, tão somente, por Deus (1Cor 14,2-5);
- f. Era um dom que se equiparava ao de profecia, no momento em que o dom de interpretação se manifestava no culto, dando à comunidade presente, o sentido das palavras verbalizadas (1Cor 14,5);
- g. Era um sinal para os incrédulos (1Cor 14,22);
- h. Não poderia ser exercitada no culto público sem o seu dom auxiliar de interpretação (1Cor 14,28).

Enquanto fenômeno religioso, a glossolalia se faz presente na história das mais variadas manifestações religiosas espalhadas pelo mundo (FIGUEIREDO,

1994, p. 8,9; SELLERS, 1976, p. 31; CHAMPLIN, 2001, p. 848).⁶¹ Sua relação com o profetismo se mostra pelo conceito básico que encerra a ação profética na qual o divino fala aos homens por meio de outros homens. Isto quer dizer que, assim como o profeta advoga para si a posição de ser a boca de Deus aos homens, da mesma forma o glossolálico atribui a origem de sua fala ininteligível aos deuses.

A forma presente em ambas as manifestações oraculares é a mesma: os deuses usam os lábios humanos para proferirem sua vontade. Nesse sentido, então, pode-se afirmar que a glossolalia é uma forma diferente de manifestação do fenômeno profético. E, tal afirmação, baseia-se em pelo menos três motivos:

Primeiramente, a glossolalia, semelhantemente com a profecia, é ordinariamente vista como um dom divino, ou seja, um carisma. Por este aspecto o glossolálico apresenta-se como um agente religioso que traz consigo uma qualidade que extrapola ao seu modo de ser cotidiano. O ato de falar sons ininteligíveis quebra a rotina da vivência diária e profana do grupo religioso e o transporta para aquela realidade mística, na qual o transcendente se torna imanente e experienciado na vida comunitária.

Em segundo lugar, o glossolálico, da mesma forma que o profeta, é aquele que, na comunidade, é visto como a boca de Deus. Embora possam emergir, no grupo religioso no qual a glossolalia se manifesta, dúvidas quanto à real interpretação das palavras desconexas verbalizadas pelos glossolálicos; contudo, não se questiona a veracidade da hierofania. De fato, aquele que fala está sendo porta voz de Deus, e Este faz uso das cordas vocais do fiel para fins de trazer uma palavra à comunidade. Sendo assim, a boca do glossolálico não é mais sua, mas sim da divindade que faz uso da mesma para revelar-se.

Em terceiro lugar, por igual trabalho do profeta, o glossolálico tem uma mensagem a proferir, seu dom é o de *λαλεῖν γλώσσαις* (falar [em] línguas) e por estas ele *λαλεῖ μυστήρια* (fala mistérios). Por seu intermédio, Deus se comunica com os homens e revela a estes seus planos e sua vontade. Isto quer dizer, então, que aquele que fala, em um linguajar ininteligível, traz consigo palavras que possuem o peso de veracidade e autoridade divina.

⁶¹ O fenômeno glossolálico esteve presente nas religiões greco-romanas, entre os mórmons, espiritismo, islamismo, cristianismo, hinduísmo etc.

Há uma diferença substancialmente qualitativa quando o indivíduo fala por si mesmo e expõe conceitos, ordenanças, ideias pertencentes à sua cosmovisão, e quando este mesmo indivíduo, mesmo não sendo entendido por seus interlocutores, indica que está trazendo uma mensagem de Deus.

A primeira evidência histórica da relação entre a glossolalia e o profetismo pode ser encontrada na assertiva de que os gregos e os romanos não questionavam a veracidade das revelações verbalizadas pelas pitonizas em suas falas extáticas e desconexas. O consenso geral da autoridade oracular era de tal monta, que o próprio Platão afirmou que o oráculo não podia mentir.

Se tal não fosse como descrito acima, seria injustificável que, por exemplo, o oráculo de Delfos chegasse à fama e constantes consultas em torno de três mil anos. A realidade histórica que tal centro religioso agregou em seu seio toda sorte de pessoas, trabalhadores e classes sociais, é evidência, sobejando que, pelo menos na mente dos seus consulentes, de fato, os lábios que falavam palavras estranhas, proferiam também revelações dos deuses. E sendo assim, eram palavras proféticas.

No que toca ao cristianismo primitivo, o texto neotestamentário deixa claro que os glossolálicos coríntios, em tese, não falavam de si mesmos, mas sim movidos pelo Espírito Santo. Vejamos:

Ora, os dons são diversos, mas o Espírito é o mesmo.[...] o Senhor é o mesmo [...] Deus é quem opera tudo em todos. A manifestação do Espírito é concedida a cada um visando a um fim proveitoso. Porque a um é dada, mediante o Espírito, a palavra da sabedoria; [...] a outro, profecia; [...] a um, variedade de línguas; e a outro, capacidade para interpretá-las. Mas um só e o mesmo Espírito realiza todas estas coisas, distribuindo-as, como lhe apraz, a cada um, individualmente. (1Cor 12,4-11)

Dou graças a Deus, porque falo em outras línguas mais do que todos vós. (1Cor 14,18)

Destes versículos podemos concluir facilmente que, na mente de Paulo, a glossolalia cristã, da mesma forma que os demais carismas, tinha sua origem no Deus cristão que, pelo Espírito Santo, capacitava sua igreja com dons diversos, com o fim de edificar, exortar e doutrinar o seu povo.

Por isso, então, a expressão “εὐχαριστῶ τῷ θεῷ πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσαις λαλῶ.”⁶² (1Cor 14,18) deve ser entendida não somente como expressão de gratidão a Deus por se ter o dom de línguas, mas também como reconhecimento sobre a origem divina desta manifestação. Ou seja, ela dá graças a Deus pois Este é o Seu doador. Sendo assim, pode-se concluir que a glossolalia cristã tem em si a característica mais básica do profetismo, ou seja, ela é uma fala inspirada por Deus aos homens.

Um outro elemento que podemos evocar para percebermos a relação entre a glossolalia e o profetismo encontra-se no texto de 1Cor 12,5 que diz:

Eu quisera que vós todos falásseis em outras línguas; muito mais, porém, que profetizásseis; pois quem profetiza é superior ao que fala em outras línguas, salvo se as interpretar, para que a igreja receba edificação. (1Cor 12,5)

Segundo este versículo, o dom de profecia seria superior ao de glossolalia pelo simples motivo que este, conquanto viesse em uma linguagem desconhecida pela congregação, não era entendido em sua locução e, portanto, nada transmitia aos seus ouvintes; e aquele, que era manifesto no idioma falado e entendido pela igreja, alcançava o propósito de edificar o povo.

Contudo, essa superioridade do dom de profecia facilmente poderia ser revertida em equiparidade na medida em que a mensagem trazida pelo glossolálico fosse interpretada, trazendo, assim, edificação à igreja da mesma forma que a profecia . Ou seja, a diferença essencial entre a profecia e a glossolalia tinha a ver tão somente com o meio através do qual estes carismas se manifestavam. No primeiro a divindade cristã falava aos homens por meio de seu próprio idioma; já no segundo, o mesmo Deus falava à mesma comunidade por uma linguagem desconhecida pelo povo. Sendo assim, o que fica em relevo é que tanto o profeta

⁶² Ou seja, “Dou graças a Deus, porque falo em outras línguas mais do que todos vós.”

como o glossolálico eram a boca de Deus à igreja cristã de Corinto e traziam revelações divinas nas reuniões públicas.⁶³

Em sua obra “A palavra final”, Robertson analisando o texto de 1Cor 12,5 afirma:

De acordo com a última frase da citação supra, as línguas interpretadas são equivalentes a profecia. A mensagem comunicada através de uma língua é expressa no nível de profecia divinamente inspirada, uma vez que a língua tenha sido interpretada. Se a profecia é um dom revelacional (como a evidência bíblica de ambos os Testamentos, Velho e Novo, parece apoiar), e as línguas interpretadas são equivalentes à profecia, então as línguas devem ser entendidas como um dom revelacional. (1999, p. 33)

E sendo revelacional, então, a glossolalia, uma vez interpretada, pode tanto alcançar o mesmo significado que a profecia, como também sua utilidade de fortalecer o irmão na fé (SCHNELLE, 2010, p. 273). Para Kistemaker (2004, p. 663) o conteúdo da glossolalia e da profecia é o mesmo, ou seja, mistérios: “[...] Por meio do Espírito Santo, Deus cria mistérios, tanto em profecias como em línguas, mistérios que são incompreensíveis [...]”, o que mais uma vez torna possível a equiparação entre esses dois dons espirituais.

Ao falar sobre o ato de compartilhar os dons em Corinto, Brannick afirma:

Em 1Cor 14, Paulo trata do exercício tanto das “línguas” como das “profecias” durante a assembleia cristã. Obtemos a impressão, a partir da ênfase de Paulo, que as “línguas” e “profecias” ocupavam lugar importante na assembleia dos coríntios (1994, p. 104)

Desta constatação uma pergunta emerge: por que, em paralelo, “línguas” e “profecias” eram vistas como importantes na igreja primitiva? A resposta para tal questionamento passa necessariamente pelo conceito, já delimitado, do que seja um profeta. Ora, se o profeta é um ente social que possui um carisma pessoal (que o diferencia qualitativamente de seu grupo), e tem uma palavra divina a ser transmitida através de um forte senso de vocação, segue-se disto que a mesma conceituação

⁶³ Para Calvino (1996, p. 412), pela manifestação do dom auxiliar de interpretação a glossolalia tornava-se profecia.

podemos atribuir ao glossolálico, visto que o mesmo também trazia consigo estas três características.

De fato, a importância e elevação da figura carismática do glossolálico justificava-se no contexto no qual ele era visto como uma forma diferente de profetismo, no qual suas elocuições divinamente inspiradas vinham em seus lábios sob o véu de uma linguagem desconhecida para os seus ouvintes.

2.3 ANÁLISE DA REDAÇÃO

Antes de serem compilados em um único bloco redacional, os dados sobre a fé das primeiras comunidades cristãs existiam em pequenas porções escritas e na tradição oral. Na medida em que certas conjunturas históricas exigiram uma posição apostólica sobre determinados assuntos, esse cabedal memorial da fé foi inserido nos escritos neotestamentários, nos quais se fazem presentes não somente as ideias e memórias do autor, mas também as lembranças, tradição oral e escritos das comunidades cristãs originárias.

Tal fato se mostra mais evidente nos evangelhos (WEGNER, 1998, p. 122). Contudo, nas cartas paulinas, tal característica também se faz presente, tanto na frequente citação ao Antigo Testamento como também no uso que Paulo faz às ideias religiosas e filosóficas de seu tempo.

Sendo assim, o trabalho exegético de análise redacional das cartas de Paulo tem como finalidade, tanto a averiguação e exame crítico e comparativo de possíveis fontes externas a este escritor e que se fazem presentes no texto, como também a apreciação analítica sobre quem escreveu a carta, para quem escreveu e em que contexto histórico e literário o texto em estudo se faz presente.

Quanto ao texto de 1Cor 12,1-2; 14,5, não há evidências de uso de fontes externas por parte de Paulo. Por isso, neste passo exegético serão apresentados somente os dados referentes ao autor, contexto histórico, destinatário e contexto literário do texto em apreço.

2.3.1 O autor de 1 Coríntios

A autoria paulina da Primeira Epístola aos Coríntios é um ponto muito bem testemunhado pelos Pais da igreja⁶⁴ e no qual muitos estudiosos estão em pleno acordo (MORRIS, 1981; KÜMMEL, 1982; BARBAGLIO, 1993; CHAMPLIN, 2002; KISTEMAKER, 2004).

As informações que temos deste apóstolo estão basicamente registradas nos escritos neotestamentários. E, daquilo que se pode afirmar a respeito deste homem, segue-se em linhas gerais o que expomos abaixo.

Ele nasceu em Tarso⁶⁵ da Sicília (At 22,3) no tempo da Diáspora judaica.⁶⁶ Foi nesta importante cidade que os estóicos encontraram solo fértil para a divulgação de suas teorias e reflexões filosóficas.⁶⁷ No tempo em que viveu nesta cidade, não há que se duvidar que, o jovem Paulo muito se familiarizou com as

⁶⁴ Champlin (2002, V. I. p. 908), quanto a esta questão diz: “A autenticidade da autoria paulina é confirmada por diversos dos pais da igreja dos primeiros anos, a saber: Clemente de Roma (Ep., cap. 47), Policarpo (Ep. Aos Filipenses, cap. 11), Inácio (aos Efésios, cap. 2), e Irineu (contra os Heréticos, iv.27,3). Por semelhante modo, fizeram Hermas (100 D.C., *sim.* 5,7) e Barnabé (que fez alusão a I Cor. 3:16 em sua epístola, 6:16). O lugar de I Coríntios no cânon dos livros sagrados é tão antigo como o de qualquer das demais epístolas paulinas, fazendo parte integrante das primeiras coletâneas de escritos paulinos segundo eram conhecidas pelos pais da igreja desde o ano de 150 D.C. [...]”. Conforme Morris (1981, p. 21), o testemunho externo da autoria paulina desta epístola tem sua evidência no Fragmento Muratório – datado aproximadamente para após a metade do segundo século – considerado como uma lista de livros canônicos.

⁶⁵ Só podemos melhor aquilatar o peso de Tarso enquanto cidade na qual Paulo nasceu, se levarmos em consideração o testemunho de Estrabão que diz: “Os habitantes de Tarso são tão apaixonados pela filosofia, têm uma formação tão enciclopédica, que sua cidade acabou por eclipsar Atenas, Alexandria e todas as outras cidades conhecidas como estas por terem dado origem a alguma seita ou escola filosófica... Como Alexandria, Tarso tem escolas para todos os ramos das artes liberais. Acrescentai a isso o número elevado de sua população e a sua hegemonia sobre as cidades vizinhas e compreendereis que ela pode reivindicar o nome e a posição de metrópole da Sicília” (*apud* COTHENET, 1984. p. 9)

⁶⁶ **A diáspora judaica** ocorreu primeiramente no tempo em que o reino do sul foi capitulado pelo imperador babilônico Nabucodonosor, em 586 a.C.. Nesta primeira, muitos judeus foram enviados para a própria Babilônia e outros ficaram na Palestina. A segunda ocorreu no ano 70 d.C., quando o general Tito destruiu a cidade de Jerusalém e seu templo, fazendo assim, com que muitos judeus partissem para outras regiões da Ásia menor e sul da Europa.

⁶⁷ **O estoicismo** foi uma corrente filosófica, fundada por Zenão de Cítio (334 a.C.) que postulava, dentre outras coisas a ideia da igualdade entre os homens, visto que todos seriam oriundos do *logos*. Entre os romanos, tal filosofia de vida foi abraçada por Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), Epiteto (55 d.C. - 135 d.C.) e Lucano (39 d.C. – 65 d.C.). Todos estes contemporâneos de Paulo. Para mais informações consultar: Burke (1990, p. 82,83;) e Davis (1996, p. 199).

formas de pensar desta corrente filosófica⁶⁸. Tal experiência de vida muito contribuiu para que tal apóstolo obtivesse uma formação intelectual ampla e pudesse, facilmente interagir com aqueles que pertenciam ao mundo greco-romano. Heyer descreve Tarso e sua relação com a formação de Paulo nos seguintes termos:

[...] Era uma cidade bem conhecida e famosa. Contava com uma população heterogênea e, além disso, era um dos centros mais significativos da cultura helenística. Filósofos e poetas a adotaram como lar e alguns afirmavam até mesmo que ela competia com os mais famosos centros culturais, como Atenas e Alexandria. Se quisermos ter uma ideia da vida de Paulo e analisar seus pensamentos, precisamos levar em consideração tudo isso. O apóstolo não era um estranho ao mundo de sua época, dominado pelo helenismo. Paulo falava grego e era cidadão romano (2009, p. 19).

Enquanto criança judia, Paulo recebeu todas as atenções e cuidados próprios de um lar judaico piedoso que vivia longe de Jerusalém. Ele foi circuncidado ao oitavo dia como ordenava a Lei (Fp 3,5), recebeu um nome judaico,⁶⁹ e frequentou a sinagoga⁷⁰ para aprender a história de seu povo, as tradições dos anciãos, a lei de Moisés e a ler a Torah.

Em sua juventude, com o fim de aprofundar seus conhecimentos, Paulo foi enviado para Jerusalém, a fim de que estudasse aos pés de Gamaliel; um

⁶⁸ O testemunho desta influência, nós a podemos perceber na fala atribuída a Paulo, pelo escritor de Atos, aos atenienses – “[...] como alguns dos vossos poetas têm dito: porque dele também somos geração” (Atos 17,28) – e que foi uma citação do poeta Arato, amigo de Zenão, fundador do estoicismo.

⁶⁹ O nome de nascimento do apóstolo era Saulo (Σαυλος; grego), que em hebraico é Saul (שׂוּל). Tal nome é justificado pelo fato que sua família pertencia à tribo de Benjamim (Rm 11;1); a mesma tribo da qual o rei Saul procedia. O nome Paulo era do latim (*Paulus*) e apontava para a cidadania romana do apóstolo. Na conjuntura histórica na qual Paulo nasceu era relativamente comum para aquelas pessoas, que viviam em cidades cosmopolitas e que, ao mesmo tempo, transitavam por vários espaços étnicos, culturais e religiosos diversos, possuírem dois ou mais nomes. Considerando que *Saulos* podia designar uma pessoa de comportamento efeminado (COTHENET, 1984, p. 9), não seria estranho o fato deste apóstolo ter optado pelo nome latino *Paulus* quando escreveu suas epístolas.

⁷⁰ A sinagoga é uma instituição judaica que nasceu nos tempos do exílio babilônico, quando os judeus, longe do templo de Jerusalém e em terra estranha, começaram a se reunir em casas com o objetivo de estudar a Torah e preservar sua tradição religiosa. No período neotestamentário, a sinagoga era uma instituição muito forte e que se fazia presente em muitos locais da diáspora como: Salamina (At 13,5); Antioquia da Psídia (At 13,14); na Beréia (At 17,10) e Corinto (At 18,1-4). Neste período, a sinagoga já havia assimilado para si algumas funções, até mesmo de caráter punitivo e inquisitivo (Mt 10,17; 23,34, Mc 13,9; At 22,19). Sua liturgia era composta da recitação do Shemá; oração de arrependimento; a leitura do Antigo Testamento; uma exortação realizada pelo chefe da sinagoga ou alguém convidado; e uma oração com a bênção araônica (Nm 6,24-26) feita por um sacerdote.

dos mais renomados mestres de seu tempo. Este importante doutor da lei fazia parte de uma importante família de estudiosos da Torah. Sua ascendência chegava até a Hillel, personalidade fundante de uma das mais importantes correntes de pensamento na religião judaica.

Em comparação com a escola *Beit Shamai*, que seguia os temores de seu fundador Shammai quanto ao enfraquecimento da religião judaica devido à proximidade com os gentios, a escola *Beit Hillel* diferia daquela por apresentar uma interpretação mais liberal da Lei mosaica (DRANE, 1982, p. 15).

O tempo que tal apóstolo ficou sob a tutela deste estudioso, não temos como precisar, mas o certo é que, o tempo gasto foi o suficiente para que Paulo se destacasse na prática das tradições farisaicas e se evidenciasse como zeloso pelo cumprimento da Lei mosaica e tradição dos anciãos (Fp 3,6). O que certamente o levou, a princípio, a ser um forte opositor da igreja cristã, ao ponto de consentir com o apedrejamento de Estevão (At 7,59-60), perseguir muitos cristãos e encerrá-los em cadeias (At 22,19). Assumindo, assim, paradoxalmente, uma posição diametralmente oposta ao seu grande mestre, que mostrou-se mais tolerante diante da nova seita emergente do judaísmo (At 5,33-39).

Seja como for, o certo é que os valores debatidos e apreendidos no seio da escola de Gamaliel tiveram repercussão certa na vida e obras de Paulo após sua conversão. Sua abertura aos gentios e intencionalidade de evangelizá-los, mostra-nos que, a exemplo de Hillel, Paulo não tinha nenhum escrúpulo ou barreiras em seu relacionamento com os gentios. Sua pronta disposição em alcançar os gentios, logo após as sinagogas se lhes fecharem as portas, é a prova contundente de um espírito liberal.

A origem de seu conhecimento na cultura grega (oratória⁷¹, escrita⁷², poemas⁷³, conceitos filosóficos⁷⁴, religião etc.) é difícil de ser estabelecida

⁷¹ Nas epístolas paulinas são evidentes os elementos retóricos presentes nestes escritos. As sentenças asseveradas, acompanhadas com perguntas retóricas – como se existisse um interlocutor se contraponto à sua tese – e, logo após, um contra-argumento; são estruturas de exposição e argumentação próprias do I século e que eram comuns no mundo grego.

⁷² Nos escritos paulinos é evidente a diatribe. Por ela Paulo expõe seu pensamento como se estivesse dialogando com outras pessoas (1Cor 12,29-30; 1Cor 15,35; Rm 9,14-18). Tal recurso foi igualmente usado por pensadores estoicos (Epicteto) e cínicos.

formalmente. O que sabemos, tanto pelos escritos neotestamentários (At 22,28) quando pelos Pais da igreja, é que ele nasceu em Tarso e nesta cidade ficou por um tempo considerável de sua vida. Nesta cidade, ele teve, provavelmente, a oportunidade de ouvir os grandes oradores do seu tempo, ler as mais variadas epístolas, comuns naquela época e presenciar os debates filosóficos e teológicos dos estóicos (DRANE, 1982, p. 20).

Como cidadão romano, Paulo tinha livre passagem por todo este vasto império. A *pax romana*⁷⁵ era a via de acesso não somente às cidades, mercados e praças, mas especialmente à cultura que fervilhava em um mundo no qual fomentava-se o gosto pela arte, retórica, filosofia e religiões as mais diversas.

Sendo assim, tomando-se como referencial todo este cabedal de experiências, vivências e conhecimento, pode-se deduzir que sua Primeira Epístola aos Coríntios tenha em si muitos destes elementos que formavam o indivíduo cosmopolita chamado “*Paulus-Saulos*” de Tarso; e, por este viés, sua literatura deve ser interpretada.

2.3.2 O Contexto Geográfico, Social, Religioso e Econômico de Corinto.

Todo texto sagrado foi tecido na história dos homens e carrega consigo muitos elementos que trazem à luz a vivência, os valores e formas de pensar próprios de seu tempo. Por isso, no estudo da glossolalia na comunidade cristã de Corinto deve constar, necessariamente, em que mundo social tal comunidade estava inserida; visto que tal pequena comunidade, presente nesta cosmopolita cidade, tendia a refletir as mesmas vivências, os valores e formas de pensar de seu tempo.

⁷³ Em Atenas, o escritor de Atos (At 17,28) atribui a Paulo a citação de um pequeno trecho do poema de Arato quando diz “porque dele somos geração”.

⁷⁴ Elementos que apontam para os conceitos filosóficos em voga nos tempos de Paulo e que se harmonizavam especialmente com os conceitos estoicismo são de fácil percepção nos escritos paulinos, como a ideia da igreja como corpo de Cristo e a percepção da dignidade de todos os homens.

⁷⁵ O termo *Pax Romana* é a expressão latina para “paz romana”. Tal termo é usado para designar um período de relativa paz – iniciado por Augusto César (29 a.C.) ao declarar o fim das guerras civis e prolongou-se até o ano da morte de Marco Aurélio, em 180 d.C. – que o Império Romano desfrutou, sob a tutela das armas e do autoritarismo. Para um aprofundamento maior no tema consultar Wengst (1991) e Lohse (2000).

De fato, não há que se duvidar que, assim como a localização geográfica, a história, a composição étnica, as manifestações religiosas e aspectos econômicos se imbricaram para dirigir o destino dos cidadãos de Corinto; da mesma forma estes elementos tiveram relativa influência no modo de ser e viver da igreja desta cidade. Trazer à luz estes elementos é descortinar o ambiente histórico no qual o cristianismo floresceu e tomou forma.

2.3.2.1 A localização geográfica e história de Corinto

Muito da glória, opulência e influência que Corinto obteve no passado deu-se especialmente por sua posição geográfica.

Localizada em uma faixa de terra que levava o seu próprio nome, o Istmo de Corinto, tal cidade foi erguida e reerguida pelos romanos entre o Golfo de Corinto e o Golfo Sarônica (MORRIS, 1981). Por tal faixa de terra, de aproximadamente seis quilômetros, muitos navios passavam⁷⁶ e tornavam aquele espaço geográfico um lugar profícuo para o comércio e oportunidades diversas para o lucro.

Segundo Batista,

[...] O Istmo de Corinto unia o Peloponeso ao continente, assim, a cidade controlava tanto o tráfego entre a Itália e a Ásia, fazendo a ligação do mar Jônio ao Egeu e através dos portos de Cencreia e Lecaion, como era também a ligação entre o Peloponeso e a Grécia Continental (2003, p. 38).

De sua história sabe-se que, antes mesmo do século VII a.C. era um grande centro econômico para o qual convergiam muitas populações do mundo antigo, tinha sob seus auspícios várias colônias e carregava consigo o *status* de cidade-estado (CHAMPLIN, 2002, p. 923).

Dominada anteriormente pelos macedônios, Corinto, após ser tenazmente assediada pelos romanos, veio a sucumbir diante de tal poder imperial no ano de

⁷⁶ Segundo Kruse (1994, p. 17), os navios eram transportados de um porto a outro sobre veículos de rodas em uma estrada pavimentada denominada de *diolkos*. E Cothenet (1984, p. 63) informa que “os barcos menores eram levados em carros especiais; os maiores, aliviados da carga, eram empurrados sobre cilindros de madeira”.

146 a.C. através do exército do cônsul L. Mummius, sendo que, neste episódio, muitos dos seus habitantes foram vendidos como escravos.⁷⁷

Após cem anos em completa ruína, Júlio César tomou para si a tarefa não somente de reconstruir tal cidade, mas também conceder-lhe a mesma glória dos tempos idos.

Com Augusto, Corinto foi elevada à capital da recém-formada província da Acaia (*Laus Julia Corinthus*) e obteve o privilégio de possuir seu próprio governador proconsular, visto que a mesma havia sido separada da Macedônia. Neste contexto político de autonomia administrativa, segundo Stambaugh e Balch (1996, p. 15), tal cidade veio a gozar de prestígio tal, que sua importância estratégica era evidenciada pelos favores políticos e econômicos granjeados.

2.3.2.2 A população de Corinto

Dada a sua posição como capital da Acaia, Corinto destacava-se como sendo uma das mais importantes cidades do Império Romano. Este *status* político somado à sua posição geográfica privilegiada – por meio da qual o oriente e o ocidente encontravam-se em seus dois portos – possibilitava a esta cidade não somente um grande fluxo de pessoas em seu território, mas também a moradia permanente de pessoas das mais variadas partes do mundo, tornando, assim, tal cidade de características cosmopolita.

Segundo Bortolini,

Corinto era uma das cidades mais importantes do Império Romano. É difícil saber com exatidão seu número de habitantes. Isso porque, naquele tempo, os escravos não eram contados. Alguns estudiosos afirmam que aí moravam 250 mil pessoas; outros dizem que sua população era bem maior, chegando a 500 mil. Era uma cidade de migrantes que aí se estabeleceram ao longo dos anos (1992, p. 12).

⁷⁷ Para Cothenet (1984, p. 64) o senado de Roma decidiu por esta ação motivado pelo ciúme da prosperidade econômica de Corinto.

Em seu nascedouro, Corinto foi composta basicamente pela população romana, enviada para administrar e reconstruir esta cidade e “aos colonos latinos ajuntaram-se rapidamente outros, vindos um pouco de todos os lados, entre eles gregos⁷⁸ e levantinos” (COTHENET, 1984, p. 64).

Dos romanos, que foram enviados para tal empreitada, pode-se nomear certo número de veteranos do exército (PRIOR, 2001, p. 12), uma grande massa de gente pobre da cidade de Roma, onde mais da metade era de escravos livres.⁷⁹ Nesta tessitura social, onde os libertos ambiciosos e outros indivíduos vindos dos baixos estrados da sociedade romana conviviam, era natural que se criasse um *ethos* hipercompetitivo e uma dinâmica social extremamente injusta, na qual os mais fortes e influentes tendiam a prevalecer sobre as classes subalternas .

Imbricada nesta conjuntura de ambições políticas, econômicas e sociais, nas quais havia fortes relações de poder, estava a pequena comunidade judaica oriunda da diáspora. Segundo afirma Bornkamm (1992, p. 33), o império romano assegurou expressamente aos judeus o exercício do culto, a organização religiosa das comunidades e a administração de assuntos próprios de sua cultura e religião, e que não feriam o modo de vida e a política imperial. Sendo assim, eis o porquê de existir uma sinagoga⁸⁰ em Corinto, na qual os judeus tinham livre acesso e onde Paulo, por várias vezes, pregou.

Sendo assim, fica evidente a multietnicidade de Corinto como bem expõe Barbaglio:

A população da colônia romana de Corinto não era constituída só de romanos. Muitos gregos escaparam da devastação de 146 e, passada a emergência bélica, tiveram de voltar para a cidade, que não tinha sido reduzida a monte de escombros por ser construída principalmente de pedras, inatacáveis pelo fogo do incêndio ordenado por Múmio [...] na Corinto visitada por Paulo residiam romanos e gregos. Acrescenta-se a presença de

⁷⁸ Segundo Morris (1981, p. 11) “Como a nova cidade era colônia romana, naturalmente os seus habitantes eram romanos, no início. Os gregos pareciam por um tempo relutantes em estabelecer-se ali, mas eventualmente retornaram em grande número.”

⁷⁹ Branick (1994, p. 58) chega a afirmar que, nos tempos de Paulo, da população coríntia de seiscentos mil pessoas, dois terços eram escravos.

⁸⁰ Mesmo tendo como elemento fundamental de sua estrutura o culto ao imperador, Roma liberou os judeus de prestar culto a César, ao mesmo tempo em que tolerou a observância meticulosa do preceito sabático (BORNKAMM, 1992, p. 33).

importante diáspora judaica [...] Naturalmente não deviam faltar outras minorias étnicas, presentes em Corinto por motivos de comércio ou de trabalho. Em suma, Corinto era uma cidade cosmopolita (1993, p. 12).

E, ainda Prior:

A partir de 46 a.C., Corinto emergiu para uma nova prosperidade, adquirindo um caráter cada vez mais cosmopolita. Na qualidade de colônia romana, Corinto recebeu a sua cota de veteranos do exército romano, que ganharam terras para ali se fixarem como colonizadores. Essa poderosa minoria garantiu um sabor romano à nova cidade, mas logo surgiu uma miscelânea de raças, línguas e culturas. Aqueles que tinham interesses comerciais, investidores de vários outros, entre eles muitos judeus, começaram a se fixar ali (2001, p. 12).

Tal colorido étnico, como veremos à frente, criará em torno dos dons revelacionais um *ethos* no qual a afirmação, reconhecimento e aceitação da profecia se fará presente de forma poderosa e ideologicamente coercitiva.

2.3.2.3 As manifestações religiosas em Corinto

A realidade geográfica, política, econômica e social de Corinto contribuía diretamente para a formatação de seu quadro religioso no qual muitas vezes, símbolos e rituais se faziam presentes (HEYER, 2009, p. 94,95).

Geograficamente, como cidade portuária que era, servia como ponto de encontro de muitos povos e culturas diversas; politicamente, enquanto capital da Acaia, seduzia gregos e romanos à busca de cargos políticos e benefícios decorrentes de se estar ao lado dos que detinham o poder político e de mando; economicamente, aglutinava gente de todas as regiões do mundo, desejosas por realizar transações comerciais com outros povos através de seus dois portos; e socialmente, pela diversidade étnica e econômica de sua população que optava por um tipo de religiosidade que melhor se adequava à sua cultura materna e *status* social.

Estes fatores, portanto, tornam evidente que a abrangência da possessão do Império Romano e seu domínio sobre muitas e diferentes civilizações, dava a este Império uma “fisionomia religiosa extremamente variada” (COMBY e LÉMONON, 1988, p. 8). O direito de ir e vir – assegurado pela *pax romana*, daqueles que eram cidadãos, tornava relativamente fácil o contato entre os agentes religiosos e a população em geral. Assim, segundo Stambauch e Balch,

Quando comerciantes ou outros migrantes do Oriente chegavam às cidades do velho mundo grego, traziam consigo seus deuses e cerimônias nativas. Depois os cultuavam tanto individualmente como em companhia de seus compatriotas que viviam no mesmo lugar: outros cultos eram difundidos por colonos e soldados, que erigiam capelinhas para deuses oficiais do estado e para os deuses estrangeiros encontrados pelo caminho (1996, p. 36).

Além de ser uma cidade próspera e com forte vocação para o comércio, em Corinto florescia toda sorte de expressões religiosas. A política romana de expansão e manutenção de seu território foi mediada pela concessão de uma relativa autonomia aos povos conquistados. Esta relativa autonomia não estava relacionada apenas às questões políticas e jurídicas, mas também à religião.

No que tange à religião, o sincretismo religioso e a equivalência do panteão romano ao grego se tornou o meio adequado para que houvesse interação entre os agentes religiosos fora da esfera das tensões e conflitos. Segundo Comby e Lémonon,

[...] As cidades gregas e latinas tinham, cada uma, suas divindades próprias. Com as conquistas romanas, os deuses de Roma foram adotados mais ou menos por toda parte. Estabeleceram-se equivalências entre os deuses romanos e os deuses gregos, mas também entre os deuses romanos, os deuses gregos e os das outras civilizações: asiáticas, celtas etc. Conhecemos Júpiter-Zeus, Vênus-Afrodite, Diana-Ártemis, Netuno-Posídon, Mercúrio-Hermes, Minerva-Atena etc. (1988, p. 8).

Além deste estratagema romano, era evidente que os indivíduos que vinham de outras regiões do mundo, trouxessem consigo sua religião materna e as experiências religiosas obtidas pelas outras cidades portuárias, pelas quais

passavam. Neste sentido, então, Corinto era um cadinho para o qual convergiam não poucas experiências religiosas.

De fato, ela

[...] não era somente um porto cheio de agitação e um importante centro administrativo. Seus habitantes procediam de diversas regiões. Ao deixarem para trás seus lugares de nascimento, não haviam renunciado às suas concepções sobre Deus, nem a seus costumes religiosos, como haviam abandonado suas casas. Sua fé os acompanhava em sua viagem e formava a base de sua existência na cidade que haviam eleito como seu novo lar (HEYER, 2009, p. 94,95).

E, neste mundo greco-romano, aberto às mais variadas possibilidades de manifestação do sagrado,⁸¹ o culto à Afrodite⁸², Poseidon, Apolo e Dionísio eram os grandes atrativos.

Primeiramente, quanto à Afrodite, os relatos apresentam, em linhas gerais, que esta deusa possuía, na fortaleza da cidade, um templo (BORTOLINI, 1992, p. 14), no qual as hieródulas⁸³ arrogavam para si o poder sagrado de interceder junto a tal deusa (COMBY e LÉMONON, 1988, p. 11); segundo alguns, em determinado momento histórico, o número dessas prostitutas cultuais chegou ao montante de mil (COTHENET, 1984, p. 64); e muitos afluíam para Corinto atraídos pela sua fama de cidade licenciosa (ESTRABÃO *apud* COMBY e LÉMONON, 1988, p. 12).

Em segundo lugar, quanto ao culto a Poseidon,⁸⁴ o deus dos mares, por ser uma cidade portuária, era natural que Corinto tivesse singular consideração para com esta divindade. Desta relação justifica-se sua promoção dos jogos ístmicos (COMBY e LÉMONON, 1988, p. 12), nos quais atletas de várias partes do Império

⁸¹ Kistemaker (2004, p.18) afirma que “Os coríntios também permitiam que muitos grupos religiosos diferentes praticassem sua fé. Além do culto à Afrodite, os coríntios cultuavam Asclépio, Apolo e Posêidon. Havia também vários altares e templos para as divindades gregas Atenas, Hera, e Hermes, além de santuários para culto dos deuses egípcios Ísis e Serapis.”

⁸² Afrodite era para os gregos considerada como a deusa do amor e da fertilidade. No panteão romano, a deusa Vênus era a sua correlata.

⁸³ Em termos gerais, hieródulo era o vocábulo usado para indicar aqueles escravos designados para o serviço sagrado no templo. Já o vocábulo hieródula indica certas mulheres que atribuíam à prática sagrada do sexo algum tipo de culto à Afrodite. Consultar também Brandão (1991, p. 561,562)

⁸⁴ Poseidon era, para os gregos, considerado como o deus dos mares. No panteão romano, o deus Netuno era o seu correspondente.

Romano eram atraídos para Corinto, com o fim de apresentarem suas habilidades e força diante de uma plateia ávida por ver a superação dos limites humanos.

Em terceiro lugar, Apolo era um dos deuses prestigiados em Corinto (PRIOR, 2001, p.12). Segundo a mitologia grega, este deus seria filho de Zeus e Leto, a corporeificação da eterna beleza da juventude, da música e da poesia. Das cidades nas quais se realizavam cultos, oferendas e celebrações a este deus, Delfos^{85 86} era aquela cidade que despontava como a mais proeminente, visto que em suas cercanias, o mais famoso oráculo teve seu nascimento e duração milenar, ou seja, o oráculo de Delfos. Neste, jovens, em êxtase, balbuciavam palavras ou sons que eram considerados como revelações do deus Apolo àqueles que buscavam conselho e orientação.

Do panteão grego, Apolo foi o primeiro a ser admitido na religião romana; e, em Corinto, segundo Cothenet (1984, p. 64), um templo a este deus foi erigido, o que torna a revelação oracular um conceito com o qual os coríntios tinham bastante familiaridade.

Outra expressão religiosa que deve ser considerada atentamente dentro desta dissertação são os cultos extáticos. Em sua leitura de 1 Coríntios, Cothenet (1984, p. 69) considera possível que certos membros da comunidade cristã de Corinto tivessem pertencido a determinadas confrarias extáticas. Sua justificativa para tal, encontra-se, primeiramente, na referência paulina ao “impulso irresistível

⁸⁵ Esta cidade distava de Corinto cerca de nove quilômetros e meio. Deste local oracular é dito que sua fama estendeu-se por dois mil anos, o que torna muito improvável que os habitantes de Corinto não tivessem algum conhecimento sobre o tipo de manifestação revelacional que era praticada em tal cidade.

⁸⁶ Além destas questões, Carrez (1993, p. 9,10), em sua obra “Primeira epístola aos coríntios” afirma: “Foram encontrados 4 fragmentos em 1905, 3 em 1910 e 2 em 1969, isto é, 9 ao todo: eles dão a data para a menção de At 18,12: “Sendo Galião procônsul da Acaia, os judeus levantaram-se unanimemente contra Paulo e conduziram-no ao tribunal”. Eis o texto restituído da inscrição de Delfos: “Tibério Cláudio César Augusto Germânico, no décimo segundo ano do poder tributício, aclamado imperador pela vigésima sexta vez, pai da pátria, envia sua saudação a... De longa data sou favorável à cidade de Delfos e interessado em sua prosperidade, e sempre observei o culto de Apolo pítico. Visto que se diz no presente que ela está sem cidadãos; como me informou recentemente meu amigo e procônsul L. Júnio Galião, e desejando que Delfos recupere seu antigo esplendor, ordeno-te que convides pessoas bem-nascidas, mesmo de outras cidades, para que se mudem para Delfos como novos habitantes e que lhes concedas, a eles e aos seus filhos, todos os privilégios dos délficos, como cidadãos iguais [...]. Ver também em Kistemaker (2004, p. 20). Destas duas citações fica evidente o contato entre Corinto e Delfos, e a ciência das autoridades romanas, em Corinto, quanto o culto ao deus Apolo e as consultas oraculares.

que impelia⁸⁷ certos fiéis para os ídolos mudos” (1Cor 12;2). E, em segundo lugar, na alusão paulina a uma fala que se assemelha aos gongos e címbalos (1Cor 13,1) característicos das tumultuosas procissões dos deuses, Dionísio, Cibele e Átis.

Ainda, segundo Cothenet,

Nesses cultos os participantes procuravam a união com os deuses mediante a perda da consciência e prosseguiram em suas danças frenéticas até o esgotamento total [...] Nos seus transportes extáticos, as mulheres soltavam seus cabelos e agitavam convulsivamente a cabeça da frente para trás (1984, p. 69).

Quanto aos cultos a Dionísio, Stambaugh e Balch, na obra “O Novo Testamento em seu ambiente social” afirmam que,

entre a documentação arqueológica para deuses adorados em Corinto, encontramos indícios de que membros de muitos grupos religiosos reuniam-se, aí como alhures, para um banquete cultual, que lembra as discussões de Paulo com os cristãos locais (1Co 8-11). Seguidores de Dionísio se encontravam em refeitórios subterrâneos com seis divãs cortados na rocha em torno de uma mesa cavada na pedra. Refeitórios semelhantes, cavados na rocha no santuário (1996, p. 145).

Por fim, Falando sobre as deusas cultuadas pelo mundo greco-romano, os escritores supracitados ainda afirmam que,

a mais famosa de todas, porém, era Cibele, ou Kubada, venerada em Pessino, na Frígia, como a “Grande Mãe dos deuses”. Seu totem sagrado era uma pedra negra, venerada por um sacerdócio profissional, cujos membros tinham feito promessa de eterna devoção passando por castração ritual. No período romano, santuários da Grande mãe eram comuns em todas as cidades do império. Eram muitas vezes servidos por um ou mais sacerdotes eunucos, conhecidos como Galli: atraindo a atenção por suas vestes amarelas, eles celebravam sua deusa com gritos selvagens, danças e flagelações, acompanhados com toques de flautas, címbalos e tamburins (STAMBAUCH e BALCH, 1996, p. 125).

⁸⁷ Segundo Barret (*apud* RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 316) o verbo ἀπάγω, no texto ἀπαγόμενοι, “sugere momentos de êxtase experimentado nas religiões pagãs, quando um ser humano é possuído por um sobrenatural”. Já Morris (1981, p. 134) sublinha que este verbo “é empregado muitas vezes com o sentido de levar embora um prisioneiro ou uma pessoa condenada (Mc 14,44; 15,16)”. Nestas duas acepções o que se tem em mente é o estado no qual o indivíduo fica sob total e poderosa influência de forças externas a si.

Portanto, com base nestes dados supracitados, fica evidente que em Corinto o espírito religioso fervilhava em festivais, expressões de êxtase, manifestações glossolálicas e oraculares que mexiam com o imaginária da população ao mesmo tempo em que criava estruturas mentais de valorização aos seus agentes religiosos. Tais expressões da religiosidade coríntia, além de adentrarem nos mais recônditos lugares da vida privada, também imbricavam-se com outras expressões religiosas como, por exemplo, o cristianismo.

2.3.2.4 Aspectos econômicos da cidade de Corinto

A vida econômica de Corinto era intensa e profícua. Sua riqueza e opulência vinha de uma conjuntura de elementos que somavam-se para fazer desta cidade um local desejável de se viver, tanto por sua cultura como também por suas possibilidades oferecidas para bons negócios e lucros.

Primeiramente, como cidade banhada pelos Golfos de Corinto e Sarônica, possuía dois portos⁸⁸ para os quais afluíam gente de todas as partes do mundo antigo gerando as mais variadas formas de se comercializar bens e serviços. Estes portos geravam riquezas tanto pelas novas mercadorias que se traziam de outras partes do mundo antigo, como pelo comércio interno que fomentava e, também, pelos tributos que eram pagos pela circulação destas mercadorias. Jean Comby citando Estrabão⁸⁹ afirma:

Os negociantes vindos por mar, uns da Itália, outros da Ásia, felicitavam-se por não terem de passar pelo cabo Maleu, quando vinham descarregar sua mercadorias em Corinto; também as taxas sobre as exportações e as

⁸⁸ A oeste ficava o porto em Laqueu e ao leste em Cencrécia. Estes possibilitavam os mais variados contatos comerciais entre o império romano e a Ásia (BATISTA, 2003, p. 38).

⁸⁹ Estrabão foi um geógrafo, historiador, e filósofo grego nascido na cidade de Pontus e viveu aproximadamente entre os anos 63 a.C. a 24 d.C. e escreveu a obra denominada *Geographia*, na qual ele dá o devido valor ao registro da história, religião e costumes locais, bem como faz citações sobre as instituições dos diferentes povos do seu tempo.

importações do Peloponeso, feitas por via terrestre, proporcionavam rendas àqueles que tinham as chaves do istmo (*apud* COMBY, 1988, p. 12).

Em segundo lugar, enquanto sede da província da Acaia e centro administrativo desta, tal cidade atraía para si a maioria dos latifundiários da Grécia (BORTOLINI, 1992, p. 13) que buscavam nesta cidade usufruir uma vida mais agradável do que aquela vivida no interior onde, embora não existisse escassez, não se agregava *status*, conforto e luxo. Além do que, não poucos funcionários públicos viviam nesta cidade.

Em terceiro lugar, como centro industrial que trabalhava com o bronze, esta cidade era muito conhecida por sua produção e comércio de escudos com este metal.

Outro fator importante, que tornava Corinto uma cidade próspera, eram os seus jogos ístmicos. Estes eram realizados a cada dois anos em honra ao deus Poseidon. E no ano de sua realização atletas e espectadores das mais variadas regiões do mundo iam a esta cidade para competirem e verem os jogos, gerando, assim, um novo fluxo sazonal de comércio e riquezas para esta cidade. De fato, “o concurso ístmico, celebrado em sua cidade, atraía multidões” (COMBY, 1988, p. 12).

De sua religião, também, os habitantes de Corinto se beneficiavam para granjear mais lucros. Enquanto guardião de um templo à Afrodite tal cidade atraía para si uma multidão de indivíduos a busca dos prazeres provenientes dos rituais orgiásticos de culto a esta deusa.

Comby faz a relação da religião presente em Corinto e as questões econômicas nos seguintes termos:

A prosperidade econômica de Corinto, porto situado num istmo, fazia o sucesso e a riqueza de seu santuário dedicado à Afrodite (a Vênus dos romanos), construído na colina que denomina a cidade, a Acrocorinto. Estrabão explica essa ligação entre a economia e a religião. As prostitutas sagradas tinham poder de intercessão junto à deusa (1988, p. 11).

E mais,

o santuário de Afrodite regurgitava a tal ponto de riquezas que ele possuía, a título de hieródulas, mais de mil cortesãs, que doadores de um e outro sexo tinham oferecido à deusa; evidentemente elas atraíam a Corinto uma multidão de pessoas e contribuía para enriquecê-la (1988, p. 12).

Essas fontes de lucros e prosperidade, entretanto, não eram igualmente distribuídas com toda a população coríntia. Paralela à riqueza e ostentação de poucos, uma grande massa da população vivia na penúria e em grandes apertos financeiros, visto que

a sociedade romana era intensamente vertical. Propriedades, o sinal singular mais importante da riqueza no mundo romano, estavam concentradas nas mãos de uma pequena porcentagem da população [...] Cerca de três por cento da população vivia em um terço do espaço residencial da cidade. As massas eram espremidas em apertados corredores, chamados *ínsulas* (BRANICK, 1994, p. 41).

Tal conjuntura sócio-econômica injusta e conflitante, segundo Horsley (2004, p. 238,239), tinha seu berço no repovoamento planejado por Júlio César, no qual, veteranos do exército romano, pobres urbanos e escravos livres foram postos lado a lado para fins de repovoamento da cidade de Corinto. E, como consequência desta tessitura social tão díspare emergiu um *ethos* urbano hipercompetitivo, em busca das honras e cargos públicos.

2.3.3 Os Destinatários de 1 Coríntios

2.3.3.1 Nascedouro da igreja de Corinto

A comunidade cristã de Corinto, ao contrário das comunidades provenientes do Pentecostes, nasceu da deliberada ação missionária de Paulo, após este ter passado pela cidade de Atenas (At 17,10-34) e ter deixado entre os seus habitantes alguns convertidos à nova fé cristã (At 17,34).

Segundo o texto de Atos, ao chegar em Corinto, Paulo agregou-se a Áquila e Priscila visto que estes também possuíam o mesmo ofício que ele. Sua ação missionária foi primeiramente voltada para aqueles que se reuniam sabaticamente na sinagoga; vindo, em suas preleções, a persuadir tanto gregos como judeus (At 18,4).

Com a chegada de Silas e Timóteo, Paulo volta-se mais intensamente para a exposição de suas novas idéias sobre Jesus, e busca nas reuniões da sinagoga provar que o Cristo, o messias profetizado no Antigo Testamento, era Jesus. Entretanto, tal mensagem não se mostrou agradável e nem foi acolhida por um certo grupo de pessoas influentes que frequentavam a sinagoga; acarretando com isto a expulsão de Paulo.

Contudo, mesmo diante desta situação vexatória, Paulo ainda conseguiu obter êxito em sua obra missionária uma vez que, tanto o principal da sinagoga⁹⁰ chamado Crispo, como Tício Justo – que morava ao lado da sinagoga – converteram-se à nova fé (At 18,7-8).

Destas novas conversões que se seguiram, outras pessoas aderiram à nova fé e foram batizados. Neste mesmo contexto, novas oportunidades para anunciar Jesus como ὁ Χριστός apareceram e ele permaneceu nesta cidade por um ano e seis meses (At 18,11).

Champlin comentando sobre esta fase do ministério apostólico de Paulo afirma:

A permanência de Paulo em Corinto se prolongou por dezoito meses, o que, para ele, representou uma longa permanência em qualquer lugar. À parte de Éfeso, onde Paulo ficou três anos, Corinto foi o lugar onde mais o apóstolo permaneceu durante todo o seu período de atividades missionárias. Ora, isso lhe deu a oportunidade de desenvolver um

⁹⁰ Segundo GINGRICH e DANKER (1993, p. 35), a expressão ἀρχισυνάγωγος (traduzido como “o principal da sinagoga”) indica “um líder ou presidente de uma sinagoga, um leigo cujo dever era cuidar das providências materiais para os cultos Mc 5,22; Lc 13,14; At 13,15”. Contudo, Murphy (2000, p. 273,274) afirma: “ À luz das provas das inscrições judaicas, tudo que podemos dizer é que esse é um título honorífero concedido por uma congregação em agradecimento por um donativo ao lugar de oração [...] por isso, falando em caráter absoluto, Crispo poderia ter sido um temente a Deus e não um judeu. De qualquer modo, ele certamente não era pobre.”. Branick (1994. p. 62) também diz: “O título de Crispo, como demonstram frequentemente antigas inscrições, geralmente designa a pessoa que construía a sinagoga ou que financiava sua manutenção regular com recursos pessoais. Entretanto de qualquer maneira, Crispo era homem abastado”.

ministério mais profundo do que já pudera efetuar em outros lugares, o que também fica implícito em, 1Cor 3,6. E, fazendo contraste com Atenas, parece que em Corinto o cristianismo *prosperou* grandemente, pelo menos numericamente falando, razão pela qual a cidade de Corinto se tornou um dos mais importantes centros da primitiva igreja cristã (2001, p. 909).

2.3.3.2 Formação étnica da igreja de Corinto

A formação étnica da igreja de Corinto era o reflexo desta cosmopolita cidade portuária para a qual muitos povos convergiam em busca de riquíssimas oportunidades de novos negócios.⁹¹ Esta convergência, contudo, não era apenas meio de lucro. De seu seio brotavam momentos de tensão, visto que,

sob certas circunstâncias, os estrangeiros eram também lançados à margem da sociedade, vítimas de preconceitos que tendiam a ser mais culturais que raciais. Muitos romanos, por exemplo, consideravam os gregos fracos, volúveis e inconfiáveis. Os orientais, por sua vez, achavam os romanos brutais, grosseiros e arrogantes. Gregos e romanos igualmente suspeitavam dos costumes peculiares dos judeus, e hostilidade ocasional podia explodir em violência (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 102).

Como subconjunto desta realidade maior, a igreja de Corinto refletia tanto a pluralidade étnica como também os conflitos decorrentes desta multifacetada sociedade. Primeiramente, pode-se afirmar que em seu seio havia uma boa representação de judeus, que tanto poderiam ter chegado a esta cidade com a nova fé (como foi o caso de Áquila e Priscila), como também poderiam ter alcançado este novo *status* religioso por meio da pregação paulina na sinagoga (At 18,4,8).

A evidência desta matiz étnica na igreja de Corinto é de fácil percepção por meio das citações que Paulo faz a certos acontecimentos do Antigo Testamento⁹² e que só poderiam ter peso de argumentação se os seus leitores originais tivessem conhecimento deles e os valorizassem. Neste ponto Kistemaker afirma:

⁹¹ Segundo Heyer (2009, p. 99), “levando em consideração a população de Corinto”, não seria muito arriscado sugerir que a comunidade cristã era de caráter misto, composta por judeus e pagãos, com uma grande diversidade dentro do segundo grupo”.

⁹² Referimo-nos, por exemplo, a citação à festa dos pães ázimos (1Cor 5,7-8; Ex 13,7); ao princípio que o homem que se une com uma mulher forma uma só carne com ela (1 Cor 6,16; Gn 2,24); à circuncisão (1Cor 7,19; Gn 17,23-27); à travessia do Mar Vermelho, o maná, a água que saiu da rocha (1Cor 10,1-4) etc.

Podiam os cristãos de Corinto compreender, de imediato, o contexto, a colocação e a aplicação dessas citações do Antigo Testamento no discurso de Paulo? Cristãos de origem judaica haviam aprendido as Escrituras desde a infância e, assim, podiam compreender o contexto das passagens citadas e sua aplicação (2004, p. 29).

Outrossim, a expressão *ἐν τῷ νόμῳ γεγραπται* – ou seja, “na lei está escrito” (1Cor 14,21), na qual o apóstolo exorta seus leitores a serem *τελειοι*, ou seja, “maduros”, em sua estrutura gramatical⁹³ – aponta para a idéia que o princípio, subjacente à Lei, escrito no passado, continuava em vigor no tempo de seus leitores. Ora, tal estrutura de pensamento seria inócua, enquanto argumento, se seus leitores não atribuíssem o devido valor à Lei.

Outro elemento que corrobora com a tese que na igreja de Corinto havia um número significativo de judeus é a questão das comidas sacrificadas aos ídolos (1Cor 8; 1Cor 10,25-32). Ainda no primeiro século era coisa relativamente comum a matança de animais nos templos dos deuses gregos e romanos e a venda da carne no mercado.⁹⁴ Tal assunto certamente não seria objeto de preocupações da parte dos gentios que já estariam acostumados com tal prática; contudo, seria matéria de difícil tratamento para os judeus convertidos.

Em segundo lugar, ela também era composta por gentios, tanto nascidos em Corinto como, também, oriundos de todas as classes sociais e partes do mundo,

⁹³ *γεγραπται* é o verbo *γράφω* conjugado no tempo perfeito do indicativo passivo. O tempo perfeito “indica a contínua autoridade daquilo que está e permanece escrito” (ROGERS; RIENECKER, 1995, p. 322).

⁹⁴ Analisando a questão do mercado em 1Cor 10,25 Champlin (s.d., p. 161) afirma: “Encontra-se uma pedra em Corinto na qual há uma antiga inscrição latina <<macelum>>, e que provavelmente veio do local do <<mercado>> a que Paulo se refere aqui. Não sabemos em que localização exata ficava tal mercado, porém, suponho que esses mercados muito se assemelhavam uns aos outros, nas diversas localidades do mundo greco-romano daquela época, temos uma boa idéia sobre o que Paulo se refere aqui. Nossa idéia mais clara sobre essa questão se deriva das descobertas arqueológicas de Pompéia, na Itália. Ali o <<mercado>> era uma área fechada, com lojas em dois andares, em pelo menos três dos lados do edifício. Nesses lugares, isto é, nas lojas, é que eram vendidos os itens geralmente vendidos nos mercados como carnes, peixes, frutas, legumes e pão. Em Pompéia havia um pequeno templo, dentro do recinto desse mercado, dedicado ao culto do imperador. É possível que as carnes a que Paulo se refere aqui fossem vendidas nessas lojas, não sem antes terem sido usadas nos ritos religiosos do lugar. E não temos motivo algum para supormos que os templos da cidade, após terem oferecido os seus respectivos sacrifícios, também não fossem dedicados ao comércio comum, enviando as carnes e couros dos animais abatidos para o mercado; e assim a maior parte das carnes vendidas naquela época fossem carnes oferecidas a ídolos, visto que os sacrifícios de animais, nos países do mundo greco-romano eram tão numerosos como em Israel”.

os quais poderiam ser ou não habituados com a fé e a prática da religião judaica, como era o caso dos tementes a Deus;⁹⁵ o que ainda mais justificaria as constantes referências que Paulo faz ao Antigo Testamento em sua epístola, como afirma Kistemaker:

falando sobre esta questão da composição da igreja de Corinto e sua relação com a Epístola aos Coríntios afirma: “O emprego do Antigo Testamento por Paulo em sua epístola revela que ele pressupunha que muitos de seus leitores tinham um conhecimento básico das escrituras, pois ele cita passagens de vários livros do Antigo Testamento. Ele revela sua própria predileção por citar mais de um livro que de outro. Precisamente falando, quase um terço da soma total de suas citações diretas são da profecia de Isaías. Além da afinidade de Paulo com Isaías, ele faz citações de Gênesis, Êxodo, Deuteronômio, Jó, Salmos, Jeremias e Oséias. Em resumo, com relação a 1 Coríntios, ele se firma basicamente nos livros de Moisés e na profecia de Isaías (2004, p. 28) .

O registro desta composição na igreja de Corinto nós o encontramos na pessoa de Tício Justo (1Cor 18,7), uma vez que este era um temente a Deus,⁹⁶ Gaio (1Cor 1,14) e Estéfanos (1Cor 1,16). Nas palavras de Heyer:

O livro de Atos relata que Crispo, o chefe da sinagoga, creu, e com ele, um certo Tito Justo. Dele se diz duas coisas: que era temente a Deus, ou seja, que era um pagão que se sentia atraído pela fé judaica e que vivia próximo da sinagoga (At 18,7-8). Levando em consideração a população de Corinto, não seria muito arriscado sugerir que a comunidade cristã era de caráter misto, composta por judeus e pagãos, com uma grande diversidade dentro do segundo grupo. Haveria nela, pagãos que, desde há muito tempo, sentiam-se atraídos pela fé no Deus de Israel e que haviam se vinculado à sinagoga (2009, p. 99).

A ciência destes fatos é de vital importância para entendermos em que contexto a comunidade cristã de Corinto se encontrava, e quais elementos de sua constituição tornavam possíveis tantas desavenças e problemas internos à

⁹⁵ Muitos dos tementes a Deus de Corinto haviam adquirido conhecimento das Escrituras na sinagoga local e na igreja. Também conseguiam entender a profundidade do ensino de Paulo e não necessitavam de explicações adicionais (KISTEMAKER, 2004, p. 29).

⁹⁶ No tempo do Novo Testamento havia basicamente três classes de pessoas que se agregavam à religião judaica: os prosélitos (gentios convertidos ao judaísmo e que se submetiam à circuncisão e outras ordenanças mosaicas); os tementes a Deus (aqueles gentios que se simpatizavam com a religião judaica, frequentavam as sinagogas e as grandes festas desta religião, mas não se circuncidavam e nem viviam estritamente baseados pela lei mosaica) e os judeus propriamente ditos (todos aqueles que eram da descendência de Abraão e que professam a fé em YHWH).

comunidade; visto que, segundo Heyer (2009, p. 100), “qualquer pessoa que se detenha a analisar a composição da população de Corinto não estranhará essa falta de unidade dentro da comunidade cristã”.

2.3.3.3 A Composição econômica e social da igreja de Corinto

A representação social e econômica da igreja de Corinto em muito explicitava a dinâmica social desta cidade. Como já foi demonstrado, Corinto trazia em seu seio uma grande disparidade social, ou seja, sua população era composta de um pequeno número de pessoas abastadas e livres,⁹⁷ em oposição a uma massa, cada vez maior, de indivíduos expropriados dos direitos civis, liberdade e bens de consumo.

Na epístola em estudo, Paulo nos concede um vislumbre daquilo que seria a composição da comunidade cristã em Corinto. Em 1Cor 1,26-28 ele diz:

Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação; visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento; pelo contrário, Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes; e Deus escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são.

Nestes versículos, as expressões “não foram chamados muitos” e “nem muitos”⁹⁸ indicam que na igreja havia um número relativamente pequeno de pessoas que pertenciam aos estratos mais altos da sociedade coríntia e um contingente maior de pessoas “fracas”, “humildes”, “desprezadas”, e “aquelas que não são.”

Os vocábulos escolhidos por Paulo nos sugerem uma tessitura social na qual as diferenças sociais eram bem díspares. Ele, primeiramente, afirma que “não

⁹⁷ Os grandes latifundiários, comerciantes as autoridades do império Romano e soldados aposentados faziam parte desta elite.

⁹⁸ No texto grego temos tão somente a repetição da expressão “οὐ πολλοὶ”, ou seja “não muitos”. O verbo chamar está implícito.

foram chamados muitos sábios segundo a carne.” Tal expressão indica aquela pequena elite da igreja de corinto que se deleitava com as especulações filosóficas e preleções sofisticadas e cheias de artifícios retóricos, próprios da cultura helênica. Neste grupo é muito duvidoso que existissem pessoas pobres, pois eram os ricos que possuíam o tempo necessário para a contemplação, a leitura e os estudos.

Em segundo lugar, Paulo diz que o chamamento divino também não havia alcançado muitos “poderosos” (δυνατοί) ou “de nobre nascimento” (εὐγενεῖς). O que subjaz nestas palavras é que a comunidade cristã de Corinto possuía, respectivamente, um número pequeno de pessoas importantes na sociedade e que procediam de uma genealogia nobre.

O outro texto que torna evidentes as diferenças sociais na igreja de Corinto é 1Cor 6,1-8,

Aventura-se algum de vós, tendo questão contra outro, a submetê-lo a juízo perante os injustos e não perante os santos? Ou não sabeis que os santos não de julgar o mundo? Ora, se o mundo deverá ser julgado por vós, sois, acaso, indignos de julgar as coisas mínimas? Não sabeis que havemos de julgar os próprios anjos? Quanto mais as coisas desta vida! Entretanto, vós, quando tendes a julgar negócios terrenos, constituís um tribunal daqueles que não têm nenhuma aceitação na igreja. Para vergonha vo-lo digo. Não há, porventura, nem ao menos um sábio entre vós, que possa julgar no meio da irmandade? Mas irá um irmão a juízo contra outro irmão, e isto perante incrédulos! O só existir entre vós demandas já é completa derrota para vós outros. Por que não sofreis, antes, a injustiça? Por que não sofreis, antes, o dano? Mas vós mesmos fazeis a injustiça e fazeis o dano, e isto aos próprios irmãos!

Nesta perícopé a questão referente aos litígios entre os irmãos é tratada. Nestes versículos é apresentada a situação em que certos irmãos, além de fazerem a injustiça e o dano contra outros da própria comunidade cristã, buscavam o tribunal público para pleitearem suas causas e legitimarem suas fraudes. Neste contexto, somente aqueles que possuíam recursos financeiros poderiam pagar os honorários de um advogado para tal defesa.

O quarto indicador da conjuntura social e econômica da comunidade cristã em corinto é a alusão paulina à situação daqueles que estavam sob o jugo extremamente pesado da escravidão. Por ser uma cidade portuária não poucas transações de escravos vindos de todo o Oriente e Ocidente eram realizadas nos

portos de Cencreia e Lecaion. Nestes, o cristianismo encontrou seus adeptos, que envolvidos com o ideal de fraternidade e igualdade, começavam a anelar pela posição de libertos (1Cor 7,20-24).

Das instruções paulinas sobre o casamento e divórcio (1Cor 7,26-40), também podemos concluir que havia na comunidade pessoas “livres” que, por fazerem parte desta condição social, tinham a liberdade para se casarem, divorciarem-se e arbitrarem se deveriam ou não casar suas filhas ou deixá-las solteiras.

Em sexto lugar, a especial atenção que Paulo dá à questão das carnes sacrificadas aos ídolos e a participação dos crentes às refeições públicas ou privadas nos templos, dias festivos, mercado e em casas particulares, aponta para a estratificação social presente na igreja. De um lado estavam os pobres que se aproveitam dos dias festivos religiosos para comerem carne (BATISTA, 2003, p. 47) e do outro estavam os ricos socialmente comprometidos com os encontros sociais e cultos pagãos. Destes dois grupos, certamente os ricos estavam mais sujeitos às tentações ou constrangimentos oriundos desta questão, como afirma Theissen,

Obrigações públicas e profissionais conduziam a que cristãos com um status social elevado certamente estavam mais integrados na sociedade pagã do que cristãos com status mais baixo (1987, p. 141).

A somatória de todos esses elementos nos conduz à conclusão que a estrutura social da cidade Corinto também se fazia presente na igreja. As diferenças sociais gritantes e os conflitos oriundos destas se evidenciavam nos binômios sábios-loucos, fortes-fracos, livres-escravos, glossolálicos e não-glossolálicos.⁹⁹

Nas palavras de Heyer:

no plano social as diferenças eram igualmente acentuadas. Em 1Cor 1,26-29 constata-se que a comunidade era formada de gente humilde, carregadores do porto ou escravos, de “gente sem importância” como diz o

⁹⁹ Merece destaque aqui a questão levantada por Murphy (2000, p. 289) quanto ao perfil sócio-econômico dos espirituais de Corinto; visto que, segundo tal autor, embora ser ponto discutível, mas parece mais provável que os espirituais viessem predominantemente da parte mais rica e mais instruída da igreja de Corinto. Tal viés de análise aponta outros caminhos de reflexão sobre a questão glossolálica e as relações de poder que merecem ser objetos de pesquisa.

v.28 [...] os coríntios que chegavam tarde para a “ceia do Senhor” não são ricos, que dispõem livremente do seu tempo, mas os pobres que labutam o dia inteiro e que, quando chegam, não encontram nada para comer (1 Cor 11,21). Havia, além disso, oposições na esfera social. Naquele tempo, Corinto experimentava um período de prosperidade social e alguns aproveitavam essa oportunidade melhor do que outros. Era inevitável que as diferenças entre ricos e pobres alcançassem também a comunidade Cristã e ameaçavam a sua unidade até ao ponto de comprometer sua existência no futuro (2009, p. 100).

2.3.3.4 A Procedência religiosa da igreja de Corinto

A igreja de Corinto, no tempo em que Paulo escreveu a sua primeira epístola, era ainda a primeira geração adulta de convertidos. Isto, portanto, implica dizer que entre os elementos desta comunidade, provavelmente, todos procediam de outras religiões. E, mais especificamente, tal grupo era basicamente um misto de conversos da religião judaica, grega, romana e outras.

Como já foi abordado anteriormente, Corinto era uma cidade cosmopolita. Pessoas das mais variadas partes do mundo viviam e passavam por esta cidade por vários motivos.¹⁰⁰ Oriundos da Diáspora, muitos judeus haviam se instalado nesta cidade e a comunidade judaica era de tal monta que, pelo menos, uma sinagoga existia nesta cidade (At 18,4).

Quando chegou em Corinto, como era seu costume, Paulo começou a frequentar a sinagoga e nos espaços que lhe concediam, tal apóstolo usava da palavra para anunciar a salvação em Jesus, o Cristo. A composição de seu auditório era eclética, e certamente judeus, gregos, romanos e outras pessoas de outras etnias eram atraídas sabaticamente para ouvi-lo.

Segundo o que nos relata o escritor de At 18,4 suas exposições argumentativas (διελέγετο) alcançaram o êxito (ἔπειθεν) esperado em conversões tanto de judeus como de gregos. E em 1Cor 1,14 a citação a Gaio evidencia o elemento latino que compunha a comunidade cristã de Corinto. Estas origens étnicas diversas apontam para o *ethos* do qual cada componente da igreja em Corinto procedeu. E, sendo assim elas indicam a somatória daquelas atitudes,

¹⁰⁰ Por exemplo Áquila e Priscila teriam saído da Itália e ido morar em Corinto, segundo At 18,2, devido à perseguição de Claudio aos judeus.

hábitos e crenças etc. que formavam seus sistemas de valores morais, éticos e religiosos originais.

Embora não possamos precisamente indicar a cor religiosa e a fidelização cültica de cada membro da igreja de Corinto, entretanto, pode-se afirmar, com relativa segurança, que boa parte dos membros da igreja coríntia estava familiarizada com as manifestações proféticas e de êxtase, relativamente comuns nas religiões de mistérios (WALTER, 1973, p. 216; PRIOR, 2001, p. 205; LOPES, 2008, p. 227; ROSSANO, 1983, p. 128),¹⁰¹ nas celebrações à deusa Cibele e Dionísio; na consulta ao oráculo de Delfos e no templo de Apolo em Corinto e nas manifestações proféticas do judaísmo.

Discorrendo sobre a composição religiosa de Corinto Cothenet afirma:

Graças à descrição de Pausânias (século II d.C.), podemos recensear os pretensos deuses e senhores aos quais Paulo alude ironicamente em 1Cor 8,5. Além dos grandes templos dedicados a Apolo e à Afrodite, a cidade contava com seis santuários dedicados a outras divindades gregas – entre elas, Esculápio, o deus da medicina –, vinte estátuas erquidas a céu aberto, cinco templos ou espaços sagrados dedicados aos ‘senhores’ das religiões de mistério. Era nesses recintos que se realizavam os banquetes sagrados em honra dos deuses (donde o caso de consciência tratado em 1Cor 10,20-22) (1984, p. 64).

Nestas expressões de religiosidade, tanto o emocionalismo, como o êxtase, o falar ininteligível e a crença em indivíduos como boca dos deuses eram os elementos de intersecção que se somavam para formar um senso comum¹⁰² no imaginário coletivo da comunidade cristã de Corinto.

Sendo assim, então, segundo Venetz, foi a procedência religiosamente multicolorida dos membros da igreja de Corinto que possibilitou, igualmente, que

¹⁰¹ Segundo Comby e Lémonon (1988, p. 21) a expressão religiões de mistérios “[...] designa cultos não-públicos nos quais se entrava mediante iniciação reservada a pequeno número. O iniciado, purificado no decorrer de diversas provas, tinha o sentimento de ser salvo em encontro pessoal com a divindade, não podendo o *mysto* (o iniciado) revelar a ninguém o que tinha experimentado [...] No ritual dos mistérios havia do melhor e do pior. Procissões, música inebriante e cânticos langorosos, coisas muito mais atraentes do que o formalismo das religiões tradicionais de Roma [...]”.

¹⁰² O conceito de senso comum aqui pretendido segue o pensamento gramsciano, refletido na obra de Grisoni e Maggiori (1973, p. 329,230) no qual o senso comum caracteriza-se pela adesão total e sem restrições a uma concepção de mundo elaborada fora dele próprio, que se realiza numa conformação cega a uma obediência irracional a princípios e preceitos. Nisto, sua base, elaboração e constituição estariam ligadas ao campo ideológico da classe dominante.

nesta comunidade cristã existissem formas diversas de expressões de espiritualidade.

A heterogeneidade e a complexidade de Corinto refletia-se na comunidade cristã. Quando alguém se torna cristão ou cristã, não rompe com o passado, com a educação, com a formação, com a profissão, com o círculo de amigos, com as ocupações ocasionais, com o partido político, com as obrigações sociais. O corinto permanece corinto mesmo depois da decisão de participar de uma comunidade cristã. [...] Era normal que em Corinto se formassem nas comunidades grupos de colorido não só social e político, mas também religioso. (1995, p. 87,88)

É desta conclusão de Venetz¹⁰³ que luz é projetada sobre a formatação religiosa da comunidade cristã de Corinto. Por ela torna-se evidente que as crises existentes no seio da igreja, dentre outros motivos, eram decorrentes da herança religiosa trazida pelos novos conversos à fé cristã e a persistência de certos membros cristãos por continuarem nas mesmas práticas e credos de sua antiga religião e valores da sociedade imperial.

As evidências desta afirmação nós as encontramos primeiramente na questão do batismo levantada por Paulo na qual alguns da comunidade se mostravam especialmente ligados aos seus batizadores. Tal valor e atitude eram próprias das religiões de mistério¹⁰⁴ que campeavam em todo vasto Império Romano.¹⁰⁵ Segundo nos informa Lohse,

as concepções das religiões de mistério influenciavam algumas comunidades cristãs jovens, quer pela interpretação inconsciente das ações litúrgicas da comunidade cristã segundo o exemplo dos mistérios, quer pela assimilação consciente de alguns aspectos das religiões de mistério [...] conforme as religiões de mistérios, criava-se um vínculo permanente entre o mistagogo que administrava a iniciação e o neófito que a recebia. Da mesma maneira, certos cristãos pensavam haver uma relação semelhante de mediação salvífica entre o batista e o batizado. Por isso, vangloriavam-se do nome de seu batista (1Cor 1,12) (2000, p. 230).

¹⁰³ Refiro-me à expressão “O corinto permanece corinto mesmo depois da decisão de participar de uma comunidade cristã”

¹⁰⁴ Segundo Schnelle (2010, p. 252), “as opiniões dos coríntios deixam perceber também uma proximidade e modelos soteriológicos em religiões de mistérios.”

¹⁰⁵ Segundo Carson, Moo e Morris (1997, p. 292) a helenização do Império Romano foi um fato que abarcou todas as áreas da vida cotidiana e trouxe consigo as várias religiões de mistério da Ásia e Egito.

Em segundo lugar, pode-se citar as questões relacionadas aos banquetes nos quais algumas personalidades da igreja participavam, trazendo, assim, um clima de escândalo e dúvidas quanto a esta prática comum entre os adoradores do deus Dionísio e outras deidades das religiões de mistério (STAMBAUGH e BALCH, 1996, p. 145).¹⁰⁶

Em terceiro lugar, a citação a címbalos (1Cor 13,1) é evidência da familiaridade com os cultos de Dionísio, Átis e Cibele ou, então, da procedência religiosa de alguns componentes da igreja de Corinto deste tipo de culto (COTHENET, 1984, p. 69). Seja como for, o certo é que os leitores de Paulo puderam muito bem captar o sentido da expressão “γέγονα χαλκὸς ἤχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον”.¹⁰⁷ Segundo Lohse,

os iniciados participavam do culto de Átis e de Cibele ébrios de emoções, eram arrebatados no êxtase pelo poder divino e exclamavam durante a celebração: “comi do timbale, bebi do címbalo e aprendi profundamente os mistérios da religião, tornando-me um místico de Átis” (Firmício Materno 18,1). Os instrumentos são denominados nesse texto porque era através deles que se produzia o estado extático, comovendo os iniciados e possibilitando a experiência da celebração sacramental. [...] (2000, p. 228,229)

Em quarto lugar, na expressão “πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια”¹⁰⁸ (1Co 14,2), na qual o vocábulo μυστήριον está presente, Paulo apresenta aos seus leitores que o evangelho, à semelhança das religiões de mistérios, também tinha um mistério por ensinar. Contudo, este não estava circunscrito para o entendimento apenas de uma pequena classe de pessoas, mas a toda a igreja, mediante o dom de interpretação.

Por fim, temos a citação que Paulo faz, logo no início de sua exposição sobre os πνευματικῶν, em 1Cor 12,1-3, que diz:

¹⁰⁶ Além de Dionísio, Esculápio e Ísis constavam, entre o panteão pagão, como divindades que participavam de refeições sagradas (STAMBAUCH e BALCH, 1996, p. 15,16).

¹⁰⁷ Serei como bronze que soa ou címbalo que retine (BEG).

¹⁰⁸ e, em Espírito fala mistérios (BEG).

A respeito dos dons espirituais, não quero, irmãos, que sejais ignorantes. Sabeis que, outrora, quando éreis gentios, deixáveis conduzir-vos aos ídolos mudos, segundo éreis guiados. Por isso, vos faço compreender que ninguém que fala pelo Espírito de Deus afirma: Anátema Jesus!¹⁰⁹ Por outro lado, ninguém pode dizer: Senhor Jesus!, Senão pelo Espírito Santo.

No versículo dois, o vocábulo *απαγόμενοι*, traduzido como “éreis guiados”, sugere, segundo Barrett (*apud* RIENECKER; ROGERS, p. 316), “momentos de êxtase experimentados nas religiões pagãs, quando um ser humano é possuído por um sobrenatural.”

Por igual modo, Cothenet considera plausível a associação de 1Cor 12,2 às confrarias extáticas próprias da religião greco-romana. Segundo este autor,

havia em Corinto convertidos que pareciam ter pertencido a confrarias extáticas. Assim, em 1Cor 12,2, Paulo alude ao impulso irresistível que impelia certos fiéis para os ídolos mudos. Em 1Cor 13,1, as palavras imitam, em sua assonância, os gongos e os címbalos que acompanhavam as procissões tumultuosas de Dionísio, de Cibele e de Átis [...] Nesses cultos os participantes procuravam a união com os deuses mediante a perda da consciência e prosseguiram em suas danças frenéticas até o esgotamento total [...] Nos seus transportes extáticos, as mulheres soltavam seus cabelos e agitavam convulsivamente a cabeça da frente para trás. Se Paulo insiste em que as mulheres orem com a cabeça modestamente coberta (1Cor 11,5s) é porque não quer que a assembléia cristã se assemelhe a uma reunião de bacantes (1984, p. 69,70).

Tal interpretação do texto sacro mostra-se ainda mais relevante para nossa dissertação quando se percebe a presença do verbo *λεγω* no versículo três, que pode muito bem indicar que o ato de falar está diretamente relacionado ao ato de ser guiado. Noutras palavras, Paulo, nestes versículos, estava lembrando aos cristãos coríntios sobre as formas de religiosidades próprias da cultura grego-romana, nas quais pessoas, em êxtase descontrolado, falavam da parte dos deuses mudos.¹¹⁰

Segundo Allen,

¹⁰⁹ O contexto no qual esta expressão de maldição a Jesus foi verbalizada é de difícil conclusão. Teria Paulo levantado uma situação hipotética? Estaria ele fazendo uma referência a algum acontecido em uma das reuniões da igreja? Ou, por fim, seria esta expressão uma alusão a algo ocorrido em alguma manifestação estática nalguma religião de mistério?

¹¹⁰ A expressão “ídolos mudos” pode ser compreendida ou como referência ao artefato artístico que tinha boca mas não falava; ou como uma assertiva paulina que os deuses pagãos, de fato, não se comunicavam com os seus adoradores, e sim, tão somente o Deus cristão; ou as duas sentenças juntas.

os coríntios eram profundamente comovidos emocionalmente pela sua participação nas religiões de mistério, que faziam fortes apelos às emoções dos participantes. Os gentios da igreja em Corinto não eram estranhos aos estados de êxtase em que caíam os participantes de ritos religiosos (1984, p. 421)

Portanto, tendo-se esses elementos supra citados, pode-se deduzir que estas religiões de mistério tinham alcançado uma relativa influência na comunidade cristã de Corinto. Segundo Barbaglio, as experiências carismáticas atribuídas ao Espírito Santo, pela igreja cristã de Corinto, tinham pontos de similaridade com aquelas manifestações religiosas próprias do mundo gentílico, nas quais havia “as explosões loucas das bacantes, o êxtase da pitonisa, dispensadora de oráculos sibilinos, e, mais geralmente, comportamentos de exaltação frenética [...]” (BARBAGLIO, 1993, p. 24). E, segundo o mesmo autor, tais similaridades não eram ignoradas pela igreja; mas eram bem conhecidas.

Além destas influências dos cultos greco-romanos, a igreja coríntia possuía, também, uma forte influência da tradição religiosa judaica que era fomentada tanto pela porção judaica na comunidade, como também pela presença dos tementes a Deus e prosélitos do judaísmo que vieram a receber a nova fé pela pregação apostólica.

E é na percepção desta tradição religiosa judaica na igreja coríntia que melhor podemos aquilatar as várias citações que Paulo faz ao Antigo Testamento e o porquê dele ter que tratar de assuntos como o comer da carne sacrificada aos ídolos (1Cor 10,19-33) e a participação dos crentes nos banquetes de cunho religioso (1Cor 10,19-21).

Nesta tradição religiosa, além das questões relacionadas às interdições alimentares e proibição de se cultuar outros deuses, o profetismo era um elemento bem marcante e que formatava parte considerável da cosmovisão dos cristãos oriundos ou influenciados por ela.¹¹¹ E, nesta conjuntura, era natural que o profetismo despontasse como elemento importante na comunidade cristã.

¹¹¹ Afirmamos isso pois, assim como os judeus, os cristãos primitivos criam que os profetas e os escritos veterotestamentários eram autoritativos sobre suas vidas, visto que procediam de Deus.

2.3.4 O contexto literário do 1Cor 12,1-2; 14,5

Pelo estudo do contexto literário no qual 1Cor 12,1-2; 14,5 está inserido pode-se afirmar que ele, em relação com contexto imediatamente anterior, não dá continuidade às questões referentes à santa ceia. O uso da expressão “acerca de” indica claramente que Paulo abriu uma nova seção de debate e apresenta diante de seus leitores um novo assunto, ou seja, as questões espirituais.

Contudo, embora seja certo que 1Cor 12-14 não dá continuidade aos assuntos do capítulo 11, deve-se afirmar, entretanto, que a mesma afirmação não é válida quando se leva em consideração o propósito geral delineado pelo apóstolo Paulo ao escrever 1 Coríntios. Ou seja, dirimir dúvidas sobre certos pontos teológicos e práticos, combater as relações assimétricas presentes na comunidade e fomentar um clima de amor fraternal no seio da igreja.

2.4 ANÁLISE DAS FORMAS

Toda obra escrita traz em seu bojo elementos que projetam luz sobre a pessoa do remetente, o contexto histórico no qual tal obra foi composta e lida e as intencionalidades daquele que a escreveu. No Novo Testamento tal princípio não é diferente. Os escritores sacros se utilizaram de várias formas de linguagem, de diferentes maneiras para expressarem seus pontos de vistas e de diversos gêneros literários nos quais estruturaram seus escritos.

Segundo Wegner (1998, p. 167) a análise da forma, enquanto passo exegético, é o estudo com o fim de definir qual o gênero no qual o escrito pode ser classificado; o lugar vivencial que originou o texto e a intencionalidade com a qual o escritor compôs sua obra.

2.4.1 Gênero Literário¹¹²

Em tempos do primeiro século, no mundo greco-romano, existiam duas formas escritas de comunicação que, dentre outras, foram utilizadas pelos escritores do Novo Testamento: as cartas e as epístolas.

Estas, embora se assemelhem na estrutura e no fato de serem compostas com o fim de se tratar assuntos específicos, diferenciavam-se na medida em que nas cartas havia um conhecimento e relacionamento pessoal entre o remetente e destinatário, o conteúdo era composto tendo como base uma situação específica e as questões abordadas diziam respeito a ambos. Já no gênero epístola, ainda que fosse um tratado sobre certos assuntos, a composição do texto escrito visava o alcance de um grupo maior de pessoas (WEGNER, 1998, p. 182).

A estrutura na qual 1 Coríntios está vazada indica que ela deve ser catalogada como do gênero literário denominado de carta. Contudo, uma vez que outros textos neotestamentários podem ser igualmente classificados nesta categoria,¹¹³ é preciso que se diga que 1 Coríntios é uma carta paulina, a fim de que as características peculiares do escritor sejam levadas em consideração no ato de se realizar a exegese.

Quanto às características das cartas paulinas Matos afirma:

As cartas paulinas apresentam um modo de organização formal, em que o endereço contém o nome do remetente, do destinatário e a saudação como enunciado separado (forma judaica). Elas apresentam uma fórmula de carta judaica com elementos de carta grega. Porém, ao invés da expressão grega “saudações”, apresenta a saudação judaica “graça e paz”. O endereço é imediatamente seguido pelo proêmio, em que geralmente há um agradecimento extensivo, fala sobre a condição da igreja e sua relação

¹¹² Para Lohfink (*apud* Wegner, 1998, p. 175) nos escritos neotestamentários encontram-se pelo menos dez gêneros literários: oráculo profético, comparação com começo dativo, vaticínio, oração, beatificação, discurso de revelação, carta, pregação, exortação, relato de visão. Cada um destes possuindo respectivamente as seguintes intencionalidades: provocar, instruir, predizer, pedir, louvar, revelar, comunicar, anunciar, exortar e comunicar.

¹¹³ Wegner (1998, p. 182) faz referência a Tiago, 1 João e Hebreus como escritos que embora terem um tom epistolar, podem muito bem ser tratados como cartas visto que neles encontram-se “alusões concretas à situação particular dos leitores”. Kümmel (*apud* Wegner, 1998, p. 182) igualmente afirma que “[...] em epístolas de alcance tão geral como 1Ped ou Heb, não falta alguma alusão a determinadas comunidades e a determinadas situações.”

com o apóstolo no momento, entre outras coisas. E a parte final da carta é reservada para saudações (2010, p. 50).

Estas cartas foram instrumentos politicamente usados por Paulo tanto para fins de defesa de seu apostolado como também para a manutenção de sua influência nas comunidades originárias e defesa daqueles grupos de cristãos que viviam em situação de humilhação e maus tratos na própria comunidade da fé. Por elas, segundo Koester (2005, p. 3), Paulo tanto promovia a contínua organização das comunidades cristãs fundadas por ele, como também viabilizava a manutenção destas.

2.4.2 O Lugar Vivencial

Lugar vivencial é uma expressão que tenta traduzir o sentido das palavras alemãs *Sitz im Leben*.¹¹⁴ Por este elemento da exegese o que se pretende é tentar resgatar o contexto do qual os escritos neotestamentários emergiram e estudar de que forma eles podem ser analisados como revestidos de finalidade a um propósito específico dentro deste contexto.

Nesta empreitada, na qual a contextualidade e finalidade são postas em relevo, o texto neotestamentário é analisado não pelo prisma do indivíduo e sim pela realidade maior que é a comunidade. O grupo social, suas necessidades e contexto histórico são postos em evidência a fim de se descortine os elementos fundamentais que possibilitem o entendimento do texto.

Segundo Wegner,

[...] Os pesquisadores fazem questão de frisar que o lugar vivencial é uma categoria supra-individual, ou seja, comunitária e social. Trata-se sempre de uma situação sócio-comunitária típica e representativa dentro do cristianismo primevo [...] (1998, p. 171).

¹¹⁴ *Sitz* significa lugar e *im Leben*, na vida.

A evidência desta categoria comunitária e social afirmada por Wegner se faz presente em 1 Coríntios quando Paulo escreve: “acerca dos espirituais irmãos, não quero que sejais ignorantes” (1Cor 12,1).

Primeiramente, pelos vocábulos “irmãos” e “vós”¹¹⁵ Paulo evidencia que a composição de sua epístola tem como finalidade alcançar toda a comunidade cristã de Corinto. Embora tenha recebido informações sobre a igreja através dos irmãos da casa de Cloé (1Cor 1,11), por meio de uma carta (1Cor 7,1) e por Estéfnas, Fortunato e Acaico (1Cor 16,17) , Paulo não se dirige a estas pessoas em particular, suas exposições são dirigidas a toda igreja. Ele quer instruir a todos.

Embora no passado os estudos do lugar vivencial apontassem basicamente para três situações nas quais os textos sagrados eram compostos (culto, catequese e missão) e afirmassem que cada gênero era gerado por um único lugar vivencial, na atualidade, segundo Wegner (1998, p. 173), autores como Berger e Theissen tem questionado tal relação exata entre o gênero e lugar vivencial.

Tal posicionamento é justificado por Theissen nas seguintes palavras:

Deve-se abandonar a idéia de que gêneros e “lugares vivenciais” se correspondam em uma relação de reciprocidade exata. O mesmo lugar vivencial, p. ex., o culto cristão primitivo, pode ser local para várias formas de gêneros. O mesmo gênero pode ser empregado em ocasiões diversas; um mesmo texto pode até desempenhar funções diversas em diferentes contextos (*apud* WEGNER, 1998, p. 173).

Já Berger (*apud* Wegner, 1998, p. 173), para além dos três lugares vivenciais preconizados pela antiga análise da forma, enumera outros através dos quais ficam explícitas questões que envolvem as relações de poder e dominação, gênero, controvérsias teológicas, a relação de concorrências entre grupos, problemas com os carismáticos, relação com o ambiente pagão etc.

Olhando-se 1Cor 12,1-2.14,5 pelo prisma proposto por Berger e Theissen – ou seja, que um gênero literário pode conter vários lugares vivenciais e distintos do culto, catequese e missão – é possível perceber que tal texto foi gerado basicamente por quatro lugares vivenciais, ou seja:

¹¹⁵ Presentes no texto grego.

- a. A controvérsia teológica sobre os dons espirituais (1Cor 12,1-11);
- b. As relações de poder fomentadas pelo uso da glossolalia (1Cor 12,1-25);¹¹⁶
- c. A falta de unidade na comunidade (1Cor 12,12-31);
- d. A divergência sobre o uso dos dons espirituais no culto público (1Cor 14).

Tais lugares vivenciais embora possam ser estudados separadamente formam, contudo, uma única realidade histórica na qual tais elementos se mostram imbricados e em mútua influência, além do que se pode perceber um elemento comum que perpassa estes quatro lugares vivenciais, ou seja, o fenômeno glossolálico. Este que era, ao mesmo tempo, uma questão teológica a ser debatida; um divisor de águas no que tange a verdadeira espiritualidade (BARBAGLIO, 1989, p. 144,149); um elemento de desagregação comunitária e motivo de embaraços litúrgicos. Nesta dissertação o local social que terá sua forte ênfase são as relações de poder fomentadas pelo uso da glossolalia.

Em segundo lugar, a expressão “acerca de” denota um contexto histórico que oportunizou a escrita da epístola; ou, como diz Wegner (1998, p. 172), é “a situação geratriz do texto”. Tal expressão indica que 1Cor 12-14 é uma resposta a questionamentos que poderiam, hipoteticamente, ter sua origem tanto em simples dúvidas de cunho especulativo, como em desejos de se ouvir ou ler um discurso libertário sobre as questões relacionadas à ordem do culto público e a glossolalia.

Destas duas possibilidades plausíveis, as evidências se mostram favoráveis à segunda situação.

¹¹⁶ Na pesquisa bibliográfica realizada não foi encontrada nenhuma obra que faça alusão à glossolalia como símbolo de poder e vinculado às relações conflituosas de dominação.

2.4.3 A Intencionalidade do Texto

Toda comunicação escrita vem acompanhada por uma intencionalidade ou propósitos; e estes sempre estão atrelados ao lugar vivencial, ao contexto histórico, do qual o remetente e o destinatário estão de várias formas ligados.

Nesta intencionalidade, segundo Wegner (1998, p. 174), os escritores neotestamentários podem atribuir aos seus escritos, dentre outras, a função diretiva na qual eles apelam aos destinatários e a função referencial quando expõem um tema.

Tais funções, entretanto, não são as únicas que se podem atribuir ao texto. Citando Habermas (*apud* Wegner, 1998, p. 175) Wegner elenca outros atos lingüísticos que podem muito bem estar presentes nos escritos bíblicos, como: comunicar, afirmar, contradizer, contestar, ordenar, exortar etc.

Pelos vocábulos supracitados é possível concluir que, assim como um gênero pode conter vários lugares vivenciais, num único texto pode-se, igualmente, encontrar uma pluralidade de intencionalidades.

Esta pluralidade de intenções é ainda mais reforçada quando se leva em consideração que nem todos os escopos propostos em um texto estão explicitamente grafados e declarados. Na exegese há que se perguntar tanto por aquelas finalidades que estão explícitas como por aquelas outras que subjazem ao texto. E para se alcançar estas intencionalidades textuais necessário se faz que o exegeta analise o contexto histórico no qual tanto o remetente como os destinatários estão envolvidos.

Em termos práticos, um dos elementos centrais para se entender a crise pela qual a igreja Cristã de Corinto estava passando e a resposta de Paulo a esta situação é a localização geográfica desta cidade. De sua posição geográfica, tanto a composição étnica de sua população se justifica, como também sua riqueza, opulência, cultura e vida religiosa efervescente e sincrética.

E este mesmo fator de convergência de povos, culturas e religiões, também criava certo clima de tensão e conflitos entre estes mesmos elementos que desembocavam em seus portos. Segundo Stambaugh e Balch,

Paulo muitas vezes alude às tendências partidárias e separatistas no seio da comunidade cristã em Corinto (cf. 1Cor 1,10-17; 2Cor 12,20), tendências que não surpreendem num lugar tão centralmente localizado, tão cheio de ocupações e tão aberto para fora como Corinto (1996, p. 147).

Tal tendência partidária e separatista tinha como pano de fundo sua composição heterogênea. De fato, “a presença de convertidos tão diferentes constituía a originalidade da comunidade de Corinto e lhe assegurava seu dinamismo, mas explica também o motivo de tensões dolorosas” (COTHENET, 1984, p. 71).

Diante desta conjuntura tão disforme, esboçada acima, era improvável que os conflitos existentes na sociedade corintiana ficassem tão somente para além dos muros da comunidade cristã, visto que na rede das interações sociais, existe um fluxo e refluxo de mútua interação e influência dos vários grupos e subgrupos sociais. De fato, o microcosmo social da igreja corintiana tendia a reproduzir as mesmas tensões e dramas do macrocosmo social e religioso da cidade cosmopolita de Corinto.

Murphy descreve esta imbricação dos elementos econômicos, religiosos e sociais, na dinâmica das interações sociais, com as seguintes palavras:

O potencial para dissensão na comunidade é evidente. Muitos membros só tinham em comum o cristianismo. Diferiam bastante em instrução, recursos financeiros, formação religiosa, habilidades políticas e, acima de tudo, em suas expectativas. Alguns foram atraídos à igreja porque ela parecia oferecer-lhes um novo campo de oportunidade, em que era possível utilizar plenamente os talentos frustrados pela sociedade. Eram pessoas ativas e ambiciosas e não havia concordância entre seus motivos inconfessos. Desde o começo certo espírito competitivo fazia parte das características daquela igreja (2000, p. 279-280).

Por semelhante modo, Heyer descreve esta questão com as seguintes palavras:

Qualquer pessoa que se detenha a analisar a composição da população de Corinto não estranhará essa falta de unidade dentro da comunidade cristã. Como poderiam pessoas de tão diferentes contextos sociais e religiosos formar uma comunidade? Seria impossível conseguir essa unidade em poucos anos [...] A comunidade incluía judeus que vinham frequentando a sinagoga regularmente desde a juventude [...] Por contraste, outros membros da comunidade cristã haviam considerado normal, até pouco

tempo atrás, visitar o templo de Afrodite de vez em quando e ter relação sexual com muitas prostitutas [...] Havia, além disso, oposições na esfera social. Naquele tempo, Corinto experimentava um período de prosperidade social e alguns aproveitavam essa oportunidade melhor que outros. Era inevitável que as diferenças entre ricos e pobres alcançassem também a comunidade cristã e ameaçassem sua unidade até o ponto de comprometer sua existência futura (2008, p. 100).

Essas asseverações, tanto de Murphy como de Heyer, nós as podemos perceber em 1Coríntios, especialmente quando este apóstolo escreve sobre:

a) As divisões existentes decorrentes de partidos¹¹⁷ nos quais as personalidades de Paulo, Apolo¹¹⁸, Cefas, e Cristo eram usadas com o objetivo de justificar e legitimar certas posições conceituais e de práticas (1Cor 1,10-13 e 1Cor 3,1-9).

b) A super valorização da cultura grega em detrimento aos valores mais simples do Evangelho (1Cor 1,17-25).

c) As impurezas sexuais,¹¹⁹ éticas,¹²⁰ e religiosas, nas quais parte da comunidade corintiana estava envolvida.

d) As questões culturais que eram motivos para divisão.

¹¹⁷ Quando falamos em partidos não estamos nos referindo a grupos institucionalmente estabelecidos e sim a grupos de indivíduos que compartilhavam dos mesmos valores e posições sobre questões relacionadas à moral, cultura, ética e religião na igreja de Corinto. Estes partidos, na verdade, eram tão somente expressões de uma comunidade na qual vários elementos assimétricos estavam presentes em seu seio. Não há nos textos bíblicos quaisquer evidências que apontem Paulo, Apolo ou Pedro como fomentadores deste quadro de divisão interna da qual a igreja de Corinto padecia.

¹¹⁸ Segundo os textos bíblicos, Apolo era um judeu natural de Alexandria (At 18,24). Nesta referência ele é descrito como sendo *ἀνὴρ λόγιος*, ou seja, “homem eloquente”. Segundo o léxico de Gingrich e Danker (1993, p. 127), no alcance semântico de “*logios*” tal vocábulo pode ser traduzido como “eloquente” ou “culto”. Entretanto, no caso específico de Apolo, os textos sagrados nos apresentam um indivíduo que agregava em si estes dois adjetivos. Por ser natural de Alexandria pode-se concluir naturalmente que este homem possuía um cabedal de conhecimento bem considerável da cultura e religião judaica, bem como, também, da cultura grega, visto que Alexandria era uma cidade sob forte influência helênica. Diante destas informações é natural que designemos os partidários de Apolo como sendo aqueles que concediam valor à oratória e à filosofia nos discursos religiosos.

¹¹⁹ Paulo cita o caso de um filho que havia mantido relações sexuais com sua madrasta (1Cor 5,1). Em 1Cor 6,9, na qual a estrutura da frase, no grego (*μὴ πλανᾶσθε*), indica uma ordem para descontinuar uma ação já iniciada, é-nos dito que uma parcela da comunidade cristã não considerava um empecilho à espiritualidade os atos sexuais com as hieródulas de Afrodite. Segundo Cothenet (1984, p. 70) “os convertidos, em sua maior parte, eram de origem pagã; mesmo que não fossem devotos de Afrodite, eles pensavam, com a maioria dos seus contemporâneos, que a freqüentação das prostitutas não tinha nenhuma importância”.

¹²⁰ Alguns irmãos (possivelmente os ricos que podiam pagar o soldo de um advogado) estavam levando outros irmãos ao tribunal (1Cor 6).

e) Por fim, os assuntos relacionadas às questões espirituais (1Cor 12-14).

Quanto a este último item, entendemos que a glossolalia era uma das práticas da igreja de Corinto que mais trazia dificuldades ao culto (FLANAGAN, 1986, p. 78) e à harmonia da vida comunitária. Tal conclusão advém da análise do texto, no qual Paulo faz várias incursões neste tema procurando, em suas explicações:

- a. Denunciar tanto o mal uso, como o uso mau deste dom;
- b. Minimizar as tensões existentes no seio da igreja;
- c. E oferecer uma via na qual este carisma poderia ser útil à edificação e meio de integração na comunidade.

De fato, em 1 Coríntios, não há tema que receba de Paulo mais atenção e meticulosa exposição do que a glossolalia. Desta epístola, três extensos capítulos¹²¹ foram separados com o objetivo de se elucidar as questões referentes a este assunto.

No capítulo doze, embora Paulo tencione falar acerca dos vários dons existentes na comunidade e a funcionalidade orgânica da igreja por meio destes carismas, sua preocupação volta-se primeira e especialmente para aqueles dons nas quais as pretensas alocações inspiradas se faziam presentes (1Cor 12,2-3). Já no versículo 10 encontramos de forma explícita a referência a este carisma e seu dom auxiliar de interpretação; e nos versículos vinte e oito e vinte e nove temos a asseveração que estes dons não foram idealizados por Deus a todos da comunidade.

No capítulo treze Paulo expõe aquela via pela qual estes dons deveriam ser manifestos na comunidade, ou seja, o $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$. Entretanto, ao fazê-lo, tal apóstolo, antes de tudo, contrasta a premência do $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ acima de toda a capacidade humana de falar qualquer linguagem ou língua (1Cor 13,1). E, em seguida, afirma a fragilidade dos meios revelacionais oraculares e sua cessação futura (1Cor 13,8-10).

Por fim, no capítulo quatorze, Paulo retorna à glossolalia contrastando-a com o dom de profecia (1Cor 14,1-4); afirmando sua utilidade à comunidade

¹²¹ Refiro-me aos capítulos 12,13,14.

somente por meio do dom de interpretação (1Cor 14,5); explicando a inutilidade e perigos deste dom na igreja quando não ocorria a interpretação (1Cor 14,6-25); e apresentando princípios através dos quais este carisma deveria se manifestar na comunidade (1Cor 14,26-40).

Portanto, o que se conclui destas citações é que elas só podem ser justificadas na medida em que a glossolalia seja tomada como um dos temas importantes na comunidade (QUESNEL, 1983, p. 82) e meio de dúvidas e tensões. E, neste contexto no qual a glossolalia figura como problema focal na epístola, Paulo possui tanto intencionalidades explícitas como implícitas.

Explicitamente ele:

a) Através da expressão “acerca de”, responde os questionamentos feitos por algumas pessoas da comunidade sobre as questões espirituais (1Cor 12,1);

b) Por meio da sentença “não quero”, exorta aos destinatários que não sejam ignorantes quanto ao mesmo item acima (1Cor 12,1);

c) Com o vocábulo “irmãos”, saúda os seus leitores e se mostra partícipe do mesmo *status* ao invés de se exaltar como os glossolálicos faziam (1Cor 12,1);

d) Através da frase “sabeis que outrora, quando éreis gentios”, afirma uma condição religiosa anteriormente vivenciada por parte dos cristãos coríntios (1Cor 12,2);

e) Por meio das palavras “deixáveis conduzir-vos aos ídolos mudos, segundo éreis guiados”, descreve as expressões de religiosidade anteriormente praticada por alguns cristãos, e que era reproduzida, em parte, por certas pessoas da comunidade cristã nos cultos (1Cor 12,2);

f) Através da sentença “Eu quisera que vós todos falásseis em outras línguas”, expõe um desejo particular no qual fica exposto que Paulo não tinha nenhuma reserva quanto a este carisma em si mesmo (1Cor 14,1);

g) Com as palavras “pois quem profetiza é superior ao que fala em outras línguas, salvo se as interpretar”, afirma o elemento profético que subjaz à glossolalia na medida em que esta é interpretada (1Cor 14,5).

Implicitamente ele:

a) Nega que os conceitos que os glossolálicos tinham sobre as questões espirituais eram válidos (1Cor 12-14);

b) Expõe as questões referentes às relações de poder e dominação que estavam presentes nas manifestações glossolálicas (1Cor 12,15-27. 13,4-7).

3 A GLOSSOLALIA E AS RELAÇÕES DE PODER NA IGREJA DE CORINTO A PARTIR DE 1 COR 12,1-2; 14,5

Falar do fenômeno glossolálico na igreja cristã de Corinto constitui-se um desafio ao intérprete das Escrituras Sagradas cristãs visto que tal estudo exige deste a análise não somente do texto sagrado em si mesmo, mas também dos elementos históricos que o subjazem.

Neste capítulo é apresentado o contexto religioso do mundo greco-romano no qual a cidade de Corinto estava inserida, a tradição profética no judaísmo e do cristianismo do primeiro século, para, a partir deste quadro, analisar a glossolalia na igreja cristã de Corinto e a posição de Paulo frente a esta problemática.

3.1 O PROFETISMO NA CULTURA GRECO-ROMANA

Nesta pesquisa é de fundamental importância que se venha não somente estudar sobre o fenômeno profético dentro da tradição judaico-cristã, mas também é preciso fazer as devidas considerações quanto a este fenômeno na cultura greco-romana, visto que o berço da igreja cristã de Corinto tinha como pano de fundo histórico a cultura religiosa tanto helênica quanto latina. Nas palavras de Nogueira:

Pelo fato de nossa mais explícita fonte de informação sobre a profecia e a glossolalia no cristianismo primitivo (1Cor 12-14) vir, predominantemente, de um ambiente helenístico, torna-se imprescindível conhecer distintamente as tradições proféticas e oraculares greco-romanas (2008, p. 83).

Tal assertiva de Nogueira ainda mais se mostra relevante na medida em que consideramos o processo de helenização pelo qual o Império Romano passou; assumindo para si muito das crenças das religiões das nações por ele conquistadas. Analisando esta questão Carson, Moo e Morris afirmam que,

[...] Grande parte do império havia, porém, sido totalmente helenizada, de modo que não só a linguagem franca era o grego, mas indubitavelmente muitos vínculos – religiosos, filosóficos e culturais – foram rapidamente restabelecidos com o restante da península grega. Da Ásia e do Egito vieram várias religiões de mistério¹²² (1997, p. 292).

E ainda, segundo Lohse,

[...] os gregos não desconheciam a celebração de mistérios quando se encontravam com as religiões oriundas do Oriente, no tempo helenístico. Havia muito que estavam familiarizados com o Deus Dionísio como divindade, conhecida através da embriaguez efusiva. Esse deus representava os altos e baixos da vida, entusiasmando seus fiéis e elevando-os ao êxtase. No século II a.C., seu culto chegara à Itália, encontrando, porém forte resistência dos romanos. Seus participantes eram alvo das seguintes acusações: “O culto mais sublime entre eles era não considerar coisa alguma como pecado. Os homens profetizavam como débeis mentais, com movimentos corporais de arrebatamento [...] diziam também que as pessoas eram arrebatadas pelos deuses (Lívio, *ab urbe condita* XXXIX,13) (2000, p. 224).

Estas citações tornam evidente que as cidades administradas pelo Império Romano tinham suas portas abertas a todas as formas de interações sociais e empréstimos e influências culturais e religiosas. Contudo, esta efervescente e criativa relação de trocas não deve ser considerada de forma absoluta. É preciso a percepção que o sincretismo greco-romano e sua relação com as religiões místicas e judaica ao mesmo tempo que possibilitou a influência mútua destas expressões religiosas, não retirou, necessariamente, os seus conceitos essenciais e divergentes.

Tal afirmativa, por exemplo, dentre outros fatores, explica o porque que enquanto na cultura judaica o profetismo era caracterizado tanto pela oralidade das palavras divinas como por seu registro em livros sagrados autoritativos, no mundo greco-romano a revelação divina possuía sua forte ênfase no oráculo, o qual tinha sua importância afirmada e sua manifestação, como realidade espiritual, considerada incontestável.

Segundo Nogueira,

¹²² Igualmente, Gundry (2002, p. 39) afirma a presença das religiões de mistério no Império Romano.

Os oráculos desempenham um papel significativo na religião dos gregos e romanos. Os gregos não costumavam colecionar revelações divinas em formas escritas, como “selo” de autoridade e permanência. Na visão greco-romana, ao contrário da compreensão de alguns segmentos do judaísmo antigo, afirma Aune, a revelação divina não era usualmente limitada ao passado, mas um meio regular e contínuo para determinar a vontade dos deuses em quase todas as questões (2008, p. 88).

Nesta palavra de Nogueira ficam patentes os pontos de divergência e convergência entre a cultura greco-romana e a judaico-cristã. Em convergência, estas tradições religiosas consideravam que aquilo que era fala inspirada pelos deuses, vinha acompanhado com o selo de autenticidade e veracidade. Noutras palavras, tanto o profeta como o oráculo falavam a verdade dos deuses, portanto, eles não mentiam. Em relativa divergência, as tradições judaico-cristãs afirmavam o caráter autoritativo dos escritos proféticos e a religiosidade greco-romana não lhes atribuía o mesmo *status*.

O corolário lógico desta convergência, no mundo greco-romano, desembocava em uma contínua peregrinação aqueles locais oraculares nos quais prometia-se aos consulentes a revelação fiel da vontade dos deuses aos homens. Isto quer dizer, que nem mesmo os filósofos que satirizavam sobre os deuses conseguiram retirar da população do Império a crença na revelação profética. Como afirma Lohse:

Durante o período helenístico-romano, também se prestava o culto com diligência, embora se zombasse do comportamento dos deuses e se manifestassem diversas dúvidas. Apesar do enfraquecimento da fé nos deuses, construíam-se santuários suntuosos em sua honra tanto na Itália e na Grécia como no Oriente Próximo e na África do Norte. Oráculos e instruções divinas continuavam a ser consideradas importantes. Observava-se atentamente o vôo das aves para perceber os agúrios. Procurava-se prever o futuro pela observação das víceras dos animais sacrificados. Em face de uma decisão importante, antes de uma viagem ou no início de um empreendimento, buscava-se conhecer a vontade dos deuses [...] Em determinados santuários, era permitido fazer perguntas à divindade, e, por meio de oráculos, tomava-se conhecimento da vontade divina (2000, p. 214).

E, segundo Nogueira (2008, p. 90), a consulta ao oráculo foi uma prática tão amplamente difundida, que sua presença deu-se desde a Grécia pré-clássica até a era helenista. Neste linha histórica, os santuários, nos quais as revelações divinas eram proferidas, tornaram-se locais nos quais importantes decisões políticas foram

tomadas. E isto mostra a autoridade e *status* que os profetas gozavam em tais sociedades.

A expressão “todas as pessoas”, na citação acima, não quer apenas indicar o alcance social do profetismo na religião greco-romana, que atraía para si todas as classes de indivíduos; mas também, aponta para a realidade histórica que o oráculo e sua eficácia eram elementos da religiosidade greco-romana dos quais a população, em geral, do império romano estavam familiarizados. Não era uma forma elitista de religião, nem uma manifestação dos estrados mais baixos da sociedade. Senhores, escravos, autoridades políticas, reis, comerciantes e o povo comum, em geral, atribuíam grande valor aos oráculos e por isso os consultavam.

Segundo aquilo que consta na história,

mais tarde (século II d.C), quando os santuários oraculares locais alcançavam nova importância, poucos daqueles que foram locais famosos no passado ainda funcionavam. E os oráculos passaram a operar não mais para as delegações de várias cidades greco-romanas, mas para pessoa com preocupações individuais e problemas privados. Mesmo assim, os oráculos romanos não perderam sua importância diante dos reis helenísticos e mais tarde dos imperadores romanos, que se voltaram mais para a regulamentação de assuntos sagrados, legais e pessoais, até mesmo como fiadores de transações legais (NOGUEIRA, 2008, p. 89).

Entre as cidades de grande influência do mundo antigo, e que possuía um dos mais afamados oráculos, estava a cidade de Delfos. Quanto a esta cidade, que distava de Corinto cerca de 9,5 km, citando Koester (*apud* NOGUEIRA, 2008, p. 89), Nogueira afirma que ela era o centro político e religioso da anfictionia dos Estados Gregos e lugar para onde as delegações eram enviadas a fim de receber a confirmação (por meio das consultas ao oráculo) de planos de fundação de novas colônias ou a aprovação de novas constituições estaduais.

E era por esta forte crença que aqueles que eram reconhecidos como possuidores da capacidade de falar da parte dos deuses, gozavam também de elevado *status* perante o povo comum e entre os poderosos¹²³. Segundo Lohse,

¹²³ Como evidência deste prestígio e influência sobre os poderosos do Império Romano, que o oráculo gozava, fazemos referência ao que Comby e Lémonon (1988, p. 9) citam a respeito de Augusto que, ao se tornar sumo pontífice, mandou queimar os escritos proféticos gregos e latinos, ficando tão somente com os livros sibilinos, os quais eram uma coleção de oráculos e prescrições que havia sido comprada de uma sacerdotisa de Apolo. Segundo Brandão (1991, p. 380) estes livros

os gregos sempre se dirigiam ao oráculo de Apolo de Delfos, pedindo aos sacerdotes que obtivessem indicações. Estes, por sua vez, transmitiam as perguntas à sacerdotisa pítia, que, se sentava em uma trípode de ouro, sondava a instrução do deus através de sua força visionária. Muitas consultas giravam em torno de problemas pessoais, como auxílio em caso de doenças, conselho no caso de dificuldades, em casa e na família, mas também questões políticas eram levadas à pítia. Frequentemente, pedia-se uma decisão de Delfos, diligentemente ponderada, antes de decretar novas leis, para agir conforme a vontade divina. (2000, p. 215)

Era, portanto, pelo dogma da infabilidade atribuída ao oráculo que este gozava de elevado *status* perante o povo comum e entre os poderosos.

Por fim, ainda quanto ao profetismo na cultura greco-romana, é preciso ressaltar que esta manifestação religiosa se fez presente para além do primeiro século da era cristã, portanto em tempos posteriores à composição de 1 Coríntios, fato este que Stambaugh e Balch relatam com as seguintes palavras:

Também apareceram homens santos profissionais na literatura clássica, viajando de lugar a lugar introduzindo novos cultos. As fontes costumam retratá-los como charlatães, mascates de religião, trabalhando as sensibilidades de seus auditórios para lhes arrancar dinheiro e comida. Uma descrição não muito lisonjeira dessa espécie preserva-se em ensaio de Luciano do séc. II d.C. Aí encontramos Alexandre de Abunoteichus, que viajou bastante por todo o leste da Ásia Menor, pregando as bênçãos de Esculápio e sustentando suas pretensões de taumaturgo, e estabelecendo um oráculo móvel especializado em milagres fraudulentos; ele afirmava, por exemplo, que o deus “fazia predições, achava escravos fugitivos, detectava ladrões, fazia que se escavassem tesouros, curava doentes e, alguns casos, ressuscitava mortos” (Luciano, *Alexandre o falso profeta* 24) (1996, p. 36).

3.2 O PROFETISMO NA CULTURA JUDAICA

Falar em judaísmo é ter que falar sobre o fenômeno religioso denominado profetismo. Sua presença está indelevelmente marcada nos anais da história

“exerceram grande influência sobre a religião romana e eram consultados sobretudo nos tempos de calamidade pública”.

veterotestamentária e era tido como um dos elementos marcantes da religião israelita.

A experiência fundante do estabelecimento da profecia em Israel está registrada no chamado que YHWH fez a Moisés, pondo sobre seus ombros a árdua tarefa de libertar o povo de Israel da servidão do Egito.

Esta narrativa, na qual a profecia hebraica tem sua origem, mostra-nos claramente o significado essencial do que seria um profeta para a tradição judaica. No texto de Ex 4,16 YHWH diz a Moisés “Ele falará por ti ao povo; ele te será por boca, e tu lhe serás por Deus”. Deste trecho da lei mosaica fica evidente que a idéia mais básica relacionada à função profética é aquela que atribui ao profeta ou profetiza a graça de ser a boca de Deus. O texto mesmo diz: “ele te será por boca”.

Além do texto supra citado, em Dt 18,18 encontramos a mesma idéia na qual o profeta é apresentado como sendo alguém de cujos lábios as palavras da divindade procedem: “Suscitar-lhes-ei um profeta do meio de seus irmãos, semelhante a ti, em cuja boca porei as minhas palavras, e ele lhes falará tudo o que eu lhe ordenar”. Neste versículo a expressão “em cuja boca porei as minhas palavras” deve nos chamar a atenção visto que contém a mesma idéia.

Sendo assim, o conceito mais básico, que subjaz nos escritos veterotestamentários, é que o profeta é aquele que tem a palavra de Deus em sua boca.¹²⁴ O elemento primeiro não é preditivo, mas sim revelacional; e, portanto, autoritativo. E é sobre esta natureza revelacional da ação profética que podemos melhor perceber a importância do profeta e da profecia nos escritos veterotestamentários.

Nós a encontramos nas referências que apresentam os profetas de YHWH expondo a vontade divina ao povo (Ez 43,18-27); sendo procurados para aconselhamento em questões cruciais da histórias de Israel (1Rs 22,1-28);

¹²⁴ Aqui é pertinente notar, também, que a expressão “assim diz o Senhor” (Ex 4,22; Js 7,13; Jz 6,8; 1Sm 2,27; 1Rs 22,11; 2Cr 12,5; Is 43,1; Jr 6,6; Ez 7,2; Am 1,3; Ab 1,1; Mq 2,3; Nm 1,12; Ag 1,5; Zc 1,3 etc.), tão presente nos escritos proféticos, expressa o mesmo sentido geral que o profeta é aquele que tem em sua boca a palavra de Deus. Tal expressão encontra-se registrada, na tradução Revista e Atualizada, cerca de quatrocentas e cinco vezes. Somada ainda a expressão “diz o Senhor” (Gn 22,16; 1Sm 2,30; 2Cr 34,27; Is 1,18; Ml 4,1 etc.), chega-se ao montante de setecentas e oitenta e nove citações. Tal estatística revela-nos o quanto tal conceito permeava a mentalidade da religiosidade judaica no Antigo Testamento.

exortando o povo ao arrependimento (Is 55:7); recebendo dádivas e honras por suas revelações (Gn 41,37-46; Dn 2,47-49); repreendendo reis pelos seus pecados (2Sm 12,1-15); vaticinando os juízos divinos (Is 8,1-8) e, por fim, sendo aqueles com os quais Deus primeiramente se comunica antes de realizar qualquer obra entre os homens (Am 3,7).

Tais atribuições à instituição profética tornam evidente que o profeta, embora não possuísse o poder de mando e governo tinha, entretanto, um *status* elevado e reconhecido pela comunidade judaica. Sendo alguns destes denominados de “o homem de Deus” (2Rs 6,5-6), tais personagens gozavam de influência, prestígio e honra.

Isto, portanto, nos faz concluir naturalmente que este fenômeno religioso denominado de profetismo não pode ser vinculado necessariamente às questões libertárias e de proclamação das injustiças sociais. Como em todas as ações humanas, o profetismo em Israel, por vezes, esteve ligado ao palácio e, portanto, às estruturas de dominação.¹²⁵

E, neste esquema de alienação social, as palavras inspiradas e autoritativas dos profetas funcionavam tanto como meio de legitimação do *status quo* dos que estavam no poder como, também, concediam prestígio àqueles que falavam em nome de Deus a favor dos que estavam no palácio.

3.3 O PROFETISMO NA IGREJA CRISTÃ DO PRIMEIRO SÉCULO

Na igreja neotestamentária, o valor atribuído ao profetismo e ao profeta tem sua origem na tradição judaica¹²⁶ e segue, em linhas gerais,¹²⁷ a mesma disposição

¹²⁵ Aqui é pertinente ressaltar o quanto a profecia foi utilizada como forma de dominação quer seja da parte daqueles que detinham o poder político (1Rs 22,5,6), como também daqueles que se apresentavam como detentores de tal dom e granjeavam influência e *status*, como foi o caso de Balaão (Nm 22).

¹²⁶ Neste ponto é importante lembrarmos que, em seu nascedouro, a igreja cristã tem em seu fundador, apóstolos e discípulos, pessoas de tradição judaica. Além disso, os tementes a Deus (gentios como Tício Justo) traziam consigo a idéia clara do que era um profeta para a religião judaica e o que ele significava para tal tradição religiosa. Exemplo disto é a pergunta que o eunuco de Candace faz a Felipe em At 8,34: “[...]a quem se refere o profeta. Fala de si mesmo ou de algum outro?”. Brannik (1994, p. 83,84), falando sobre a origem do ofício dos apóstolos, profetas e doutores afirma: “O que é importante para o nosso estudo são as raízes judaicas, e até mesmo palestinas,

de conceder o *status* elevado de importância aquilo que era revelado como sendo da parte de Deus e aquele que era veículo dessa transmissão, ou seja, o profeta.

A prova disto nós a encontramos na insistência do escritor de Mateus em relacionar a pessoa de Jesus Cristo a determinadas profecias do Antigo Testamento, com o objetivo de legitimar o *status* de Jesus como sendo τοῦ Χριστοῦ (Mt 1,17).¹²⁸

Segundo Weber, “A cristandade da época apostólica e pós-apostólica conhece o profeta ambulante como fenômeno regular” (2004, p. 304). Tal assertiva se mostra verdadeira na medida em que, no exame do Novo Testamento, encontramos personagens como João Batista (Mt 11,9-14; 21,26), Jesus (Jo 4,19; Mt 21,45-46), Ágabo (At 11,27-30) e outros, que são apresentados no texto sagrado como atores que pertenciam naturalmente ao *ethos* de seus escritores e leitores originais. Noutras palavras, as narrativas das elocuições proféticas tinham seu pano de fundo argumentativo, incisivo e poderoso, pois seus leitores acreditavam na realidade histórica de alguém poder ser a “boca” de Deus entre os mortais.¹²⁹

Brannik, em sua obra “A igreja doméstica nos escritos de Paulo”, tece as seguintes considerações sobre a presença e importância dos profetas na igreja neotestamentária:

para todos os três ofícios religiosos: apóstolos, profetas e doutores [...] Tal tríade provavelmente originou-se na Palestina ou no cristianismo antioquiano, e forma um legado do cristianismo judaico. Estes três ofícios são parte de uma das mais antigas “estruturas” a serem desenvolvidas, que Paulo herdou e incorporou em sua obra”.

¹²⁷ A expressão “para que se cumprisse o que fora dito pelo Senhor *por intermédio* do profeta” [grifo nosso] (Mt 1,22), evidencia que o escritor do Evangelho de Mateus e seus leitores originais estavam familiarizados com a ideia que Deus falava “por intermédio” de pessoas dotadas do carisma profético. E este “por intermédio”, pode muito bem ser entendido nos termos do conceito essencial sobre o que seria um profeta, ou seja, a boca de Deus.

¹²⁸ O escritor do Evangelho de Mateus primeiramente apresenta Jesus como da descendência de Davi (Mt 1,1); após isto, ele busca nas expressões “para que se cumprisse o que fora dito pelo Senhor por intermédio do profeta” (Mt 1,22), “porque assim está escrito por intermédio do profeta” (Mt 2,5), “para que se cumprisse o que fora dito pelo Senhor, por intermédio do profeta” (Mt 2,15), “Então se cumpriu o que fora dito por intermédio do profeta Jeremias” (Mt 2,17), “para que se cumprisse o que fora dito por intermédio dos profetas” (Mt 2,23), “Por que este é o referido por intermédio do profeta Isaías” (Mt 3,3) etc., legitimar que este filho de Davi é τοῦ Χριστοῦ (Mt 1,17), ou seja, o Cristo, anunciado pelos profetas.

¹²⁹ Quanto a esta questão é bem significativa a passagem de At 10,43-45 onde é asseverado que “todos os profetas” (πάντες οἱ προφῆται) davam testemunho a respeito da pessoa e ministério de Cristo e, logo após esta assertiva, pessoas se convertem.

“Profetas e doutores” aparecem em grande parte da literatura cristã primitiva. Na descrição de Lucas sobre a igreja de Antioquia, eles juntos formam um grupo importante de líderes (At 13,1). O Evangelho de Mateus, que provavelmente também reflete a igreja de Antioquia, fala de profecias como fenômeno comum da igreja e roga por hospitalidade com relação aos profetas itinerantes (Mt 10,40-41; cf. 7,22). 1 Ts 5,19-20 parece ser a defesa de Paulo da profecia na igreja dos tessalonissenses. Efésios, como já vimos, une os profetas aos apóstolos como fundamento da igreja (2,20) e receptores primários da nova revelação de Deus (3,5). (1994, p. 81)

Além das evidências encontradas no Novo Testamento, pode-se, também, citar as referências ao profeta e à profecia que estão presentes na *Didaqué*,¹³⁰ a qual testemunha claramente sobre a posição de destaque que o profeta possuía ainda no tempo de sua composição.

3.4 A IGREJA DE CORINTO, A PROFECIA E A GLOSSOLALIA

Sabendo-se que Corinto era uma cidade cosmopolita, onde muitas expressões religiosas se faziam presentes e influenciavam a vida de seus cidadãos, pode-se concluir disto, que a comunidade cristã de Corinto, necessariamente, estava inserida neste mesmo contexto histórico-religioso e tinha sua vida comunitária relativamente influenciada por estes fatores.

Entre estas expressões religiosas, primeiramente, estava o culto ao deus Apolo com toda sua estrutura mítica, simbólica, ritual e arquitetônica,¹³¹ que ensinavam e reforçavam o valor da ação oracular; das palavras inspiradas pelos deuses e do canal humano usado para se transmitir as palavras divinas.

Em Corinto, o culto a Apolo não era uma espécie de religião estranha, de pouca aceitação, separada aos guetos de uma minoria ou de pouco prestígio. A presença de um templo nesta cidade denunciava aos seus novos habitantes que esta divindade gozava de elevada consideração diante do povo em geral. O que

¹³⁰ A *Didaqué* é um documento, datado do primeiro século e que traz em seu bojo a compilação de determinadas crenças e práticas dos cristãos primitivos. O texto pode ser encontrado no seguinte site: <http://www.sca.org.br/artigos/Didaque.pdf>.

¹³¹ Ainda hoje existem as ruínas do templo ao deus Apolo naquela região que um dia foi a gloriosa Corinto (GUNDRY, 1991 p. 269).

certamente colocava os cristãos de Corinto, no mínimo, no mesmo nível de conhecimento; se é que não podemos supor que entre os conversos ao cristianismo não existissem antigos adoradores ou simpatizantes desse deus.

Em segundo lugar, as religiões de mistério despontavam, também, como meios através dos quais a profecia e o profeta eram postos em destaque. Nestas religiões era ponto pacífico que os deuses poderiam trazer aos homens a revelação de seus planos, através de pessoas separadas para este fim e especializadas na ação oracular.

Em terceiro lugar, a presença de cristãos judeus no seio da igreja ainda mais reforçava a idéia que manifestações proféticas eram possíveis de ocorrerem. A herança judaica presente na igreja cristã e a pregação apostólica na qual Jesus era anunciado como ὁ Χριστὸς prometido pelos profetas veterotestamentários tornavam o profetismo um conceito bem presente na igreja de Corinto.

Com estas palavras, o que se quer ressaltar é que, o valor atribuído à fala inspirada e ao seu canal não eram elementos presentes apenas em uma cultura greco-romana, para além das fronteiras da cidade Corinto. Este valor cultural também estava fortemente presente na cidade de corinto e em seus cidadãos. Ele imbricava-se com a vida cotidiana a tal ponto que tanto os homens comuns como, também, os da aristocracia não depositavam dúvida sobre a veracidade das palavras verbalizadas e da importância de seu articulador.

Sendo assim, a heterogenia da cosmopolita Corinto não excluía nem minimizava o valor e *status* atribuídos à profecia e ao profeta. As tradições judaico-cristãs e greco-romanas, que davam o valor de proeminência às manifestações proféticas, presentes no *ethos* da igreja coríntia, reforçavam a idéia que aqueles que possuíam tal carisma eram pessoas importantes na comunidade. Sobre eles repousava o poder de transmitir a vontade dos deuses aos homens.

A assertiva que a profecia e o profeta eram elementos importantes na igreja de Corinto é evidente no fato que este assunto foi abordado pelo apóstolo Paulo em sua primeira epístola.

A questão tratada não era sobre a realidade histórica desta manifestação do divino – pois era ponto pacífico a possibilidade de uma erupção do sagrado nos

moldes proféticos – mas as implicações sociais desta no seio da comunidade coríntia. Noutras palavras, os cristãos do primeiro século não estavam preocupados sobre a origem da profecia ou da glossolalia, mas sim questionavam a forma como estes dons estavam sendo percebidos e usados nas reuniões públicas. Havia uma insatisfação quanto à forma com a qual tais dons carismáticos eram exercitados e valorizados.

Que a profecia era um elemento importante no *ethos* da igreja de Corinto nós o percebemos pelas várias citações que Paulo faz sobre esta manifestação carismática (1Cor 12,10; 13,2; 13,9; 14,1.6.22.39) e o modo como ele a coloca ao lado dos apóstolos (1Cor 12,28).

Os símbolos, presentes no *ethos* de um grupo social, têm o poder de, subliminarmente, impor sobre o indivíduo os valores que uma classe dominante tem interesse. Neste sentido, então, os símbolos socialmente aceitos são, na verdade, símbolos de poder e meios de dominação. São vias através das quais a estruturação social se realiza com vistas à manutenção de privilégios e status de um pequeno grupo, que possui tanto o seu carisma e como o seu poder legitimados pela via simbólica.

3.5 QUEM ERAM OS INDIVÍDUOS ESPIRITUAIS NA IGREJA DE CORINTO

A questão referente à espiritualidade humana há muito tempo tem sido motivo de debate entre aqueles que fazem parte dos círculos da religião. E a determinação sobre a natureza desta espiritualidade nem sempre tem sido ponto pacífico entre os agentes religiosos. Segundo Lopes,

Através dos séculos sempre houve na igreja cristã diferentes linhas de pensamento quanto a natureza da espiritualidade ensinada na Bíblia. Em outras palavras: o que é ser verdadeiramente espiritual, em termos bíblicos e cristãos? Muito embora as diferentes linhas sejam capazes de acomodar dentro de suas definições alguns aspectos de outras linhas, elas mantêm uma distinção bem nítida entre si quanto ao que é essencial no ser espiritual (1998, p. 88).

Em linhas gerais, o que se nota é que certos grupos religiosos tendem conceber e valorizar aquele tipo de espiritualidade que melhor pode ser utilizado para a autopromoção. Nos tempos do ministério público de Jesus, por exemplo, eram os fariseus aqueles que despontavam como sendo o ápice da espiritualidade judaica. A suposta observância meticulosa e fiel de todos os preceitos da lei de Moisés apontava para a seita farisaica como sendo aquele grupo no qual os fiéis a Deus estavam presentes. Nesse sentido a observância da Lei era o símbolo por excelência de espiritualidade. Noutras palavras, o homem espiritual era aquele que vivia estritamente sob os ditames da lei mosaica.

Desta concepção e valorização do modo de vida farisaico, emergia dentre os judeus uma classe seleta de pessoas, que tomava para si o direito de julgar os outros tendo como referencial a sua própria fidelidade. Exemplo deste quadro são os vários encontros que Jesus teve com determinados fariseus, nos quais Jesus criticou-lhes severamente suas determinações¹³² e modo de se relacionar com as outras pessoas.¹³³

Nesta alta posição, fruto do reconhecimento público da espiritualidade farisaica, a violência simbólica era tal que o povo comum não se percebia em estado de coisificação. E é em Jesus que este estado de coisas começa a ser denunciado e visualizado por aqueles que estavam sob o domínio da ideologia legalista dos fariseus.

De forma similar, na igreja de Corinto havia certos grupos de pessoas que apontavam para a natureza da verdadeira espiritualidade. Estes tais são denominados nesta epístola de πνευματικός. Neste ponto, segundo Murphy,

a análise minuciosa da 1 Coríntios revela que Paulo estava preocupado principalmente com a atitude e a atividade de um único grupo em Corinto. Os espirituais estavam na raiz dos problemas tratados em treze dos dezesseis capítulos de 1 Coríntios (2000, p. 286).

¹³² Segundo Mt 23,4, os fariseus atavam sobre os prosélitos e judeus comuns, fardos pesados e difíceis de carregar que nem mesmo eles queriam movê-los com o dedo.

¹³³ Em Lc 18,11 vemos o sentimento de superioridade que residia naquele fariseu que, orando para si mesmo, agradeceu a Deus por não ser como os outros homens.

O uso deste termo (πνευματικός) na epístola em análise aponta para dois sentidos maiores e antagônicos.¹³⁴ O sentido esboçado por aqueles que se auto-intitulavam espirituais (1Cor 14,37)¹³⁵ e aquele sentido defendido pelo apóstolo Paulo (1Cor 2,15),¹³⁶ o qual era sua reação conceitual diante dos exageros praticados pelo primeiro grupo (1Cor 3,1).¹³⁷ Para Lopes, ao se estudar 1 Coríntios é possível perceber que

Paulo parece ter dois conceitos em mente. Primeiro o conceito dos coríntios. E segundo, o seu conceito. No primeiro caso, Paulo às vezes refere-se aos coríntios como “espirituais,” mas de forma a sugerir que realmente não os considera como tais. Eram os coríntios (ou pelo menos um grupo entre eles) que se julgavam espirituais, mas Paulo reluta em considerá-los assim. Em 3.1 o apóstolo diz que não podia falar a eles como a espirituais (1998, p. 90).

No que diz respeito àqueles grupos que foram objeto da censura de Paulo, temos, primeiramente, aqueles que julgavam que a verdadeira espiritualidade estava associada aos discursos religiosos eloqüentes e cheios de argumentos sofisticados, nos quais a σοφία era fluentemente citada (1Cor 2,1).

Em segundo lugar, além dessa forma de se compreender a espiritualidade, em Corinto havia um outro grupo de pessoas que arrogavam para si o *status* de possuidoras de carismas revelacionais e por meio destes labutavam por manter a posição de elevada espiritualidade entre os cristãos coríntios (WAGNER *apud* LOPES, 2008, p. 225). Estas pessoas eram denominadas de πνευματικός visto que

¹³⁴ Analisando o vocábulo πνευματικός, Dunn (2000, 739) afirma que é evidente que Paulo “não somente está adotando como também reformulando a linguagem de seus oponentes”. E é nesta reformulação conceitual que tal apóstolo abrirá caminhos para a defesa dos fracos, dos menos dignos e dos sem nobre nascimento.

¹³⁵ Se alguém se considera profeta ou espiritual, reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo. (BEG)

¹³⁶ Porém o homem espiritual julga todas as coisas, mas ele mesmo não é julgado por ninguém (BEG). É digno de nota que no texto grego não há a palavra homem (ἄνθρωπος), mas sim tão somente πνευματικός.

¹³⁷ Eu, porém, irmãos, não vos pude falar como a espirituais, e sim como a carnis, como a crianças em Cristo.

atribuíam ao Espírito Santo a origem de suas falas revelacionais.¹³⁸ As evidências da presença deste último grupo na igreja de Corinto encontram-se em 1Cor 3,1¹³⁹ e 1Cor 14,37.¹⁴⁰

Lopes (1998, p. 88-109), em seu artigo “Paulo e os ‘espirituais’ de Corinto”, elenca alguns exegetas que têm abordado esta questão. Na análise sobre quem seriam os espirituais de 1Cor 2-3, segundo este autor, Earle E. Ellis é de opinião que os espirituais são os profetas cristãos; Moisés Silva e Vern Pythress defendem que eles são “todos os cristãos, em contraste com conceito dos coríntios de que ser espiritual é ter dons carismáticos”.

Contudo, sua opinião é que o substantivo πνευματικός deve ser visto como sendo uma referência “a cristãos maduros, em contraste com o conceito dos coríntios de que os espirituais eram os que tinham dons carismáticos, especialmente o de línguas” (LOPES, 1998, p. 92).

A posição defendida nesta dissertação, além de se harmonizar com pensamento de Lopes, ressalta que tal conceito de Paulo para πνευματικός, coloca em relevo o erro crasso de certo segmento da igreja de Corinto, que atribuía o *status* de elevada espiritualidade aqueles que possuíam o carisma da glossolalia. Noutras palavras, o conceito de Paulo deve ser visto como uma resposta à questão de quais seriam as pessoas realmente espirituais na comunidade cristã de Corinto; uma vez que, segundo 1Cor 14,37, certas pessoas da igreja se julgavam detentoras deste elevado *status*.

Analisando a mesma situação de conflito em Corinto, Wyckoff (1996, p. 483) afirma que as elocuições de discursos inspirados, que projetavam seus oradores acima dos demais membros da comunidade cristã, manifestavam-se especialmente

¹³⁸ Carson, Moo e Morris (1997, p. 313-314), falando sobre os interlocutores com os quais Paulo teve que debater, dizem que a distorção encontrada na igreja de Corinto, quanto à sabedoria e espiritualidade, poderia ser justificada não pela influência da especulação sapiencial do judaísmo helenístico ou pelo movimento sofista; mas sim do seu próprio passado pagão. Em acréscimo a este parecer, somos de opinião que a tradição profética do judaísmo também muito contribuiu para estes equívocos conceituais; e, em especial, sobre a espiritualidade.

¹³⁹ Eu, porém, irmãos, não vos pude falar como a espirituais; e sim, como a carnais, como a crianças em Cristo.

¹⁴⁰ Se alguém se considera profeta ou espiritual, reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo.

por meio da glossolalia. E aqueles através dos quais este fenômeno se mostrava evidente consideravam-se ultraespirituais.

E, diante desta realidade da presença de pessoas na igreja de Corinto que arrogavam para si uma espiritualidade que os fazia portadores de discursos proféticos autoritativos, como estas pessoas se relacionavam com o restante da comunidade cristã?

O que se pode afirmar preliminarmente é que a qualidade das relações sociais entre os glossolálicos e a comunidade em geral tendia a um desconforto tal que levou determinadas pessoas da comunidade a fazerem questionamentos a Paulo sobre esta classe de indivíduos. Questionamentos estes que Paulo explicita quando escreve “Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν” (1Cor 12,1).

3.6 OS GLOSSOLÁLICOS E AS RELAÇÕES DE PODER

Após vermos quem eram os espirituais que estavam presentes na comunidade cristã de Corinto, algumas perguntas ficaram por serem respondidas:

a. Quais os elementos pertencentes ao *habitus*¹⁴¹ desta comunidade que eram evocados com o fim de se legitimar todo o sistema de dominação dos glossolálicos?

b. Como este grupo carismático mediava suas relações de poder com o restante da comunidade e qual era o discurso ideológico no qual os carismáticos afirmavam sua superioridade?

¹⁴¹ Para Bourdieu (*apud* CANEZIN, 2001, p. 114) o *habitus* seria “Um sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas pré-dispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador de práticas e das representações que podem ser objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem ser produto da obediência de regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-las e, por serem tudo isto, coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente”. Analisando o conceito de Bourdieu, Sergio diz: “[...] o *habitus* seria um conjunto de esquemas implantados desde a primeira educação familiar, e constantemente repostos e reatualizados ao longo da trajetória social restante, que demarcam os limites à consciência possível de ser mobilizada pelos grupos e/ou classes, sendo assim responsáveis em última instância, pelo campo de sentido em que operam as relações de força [...]” (*in* BOURDIEU, 1974, p. 42)

c. Quais as conseqüências deste sistema na vida individual e coletiva na comunidade cristã de Corinto?

Quanto ao primeiro questionamento, no qual pergunta-se sobre quais eram os elementos pertencentes ao *habitus* da igreja de Corinto que possibilitaram as relações de poder em tal comunidade,¹⁴² é preciso ratificar que a força dos símbolos sobre um indivíduo está proporcionalmente relacionada com o grau de afirmação e reconhecimento que estes possuem em uma dada coletividade e a eficácia com a qual uma classe dominante dissemina aqueles valores necessários a perpetuação de sua posição no grupo social. Ou seja, quanto mais os valores de um certo grupo social e o significado dos símbolos a ele ligados, são veiculados, assimilados e reafirmados por uma determinada população, maior é a força simbólica imprimida em um indivíduo, e maior o seu estado de naturalização das coisas e de alienação.

No que toca à glossolalia e às relações de poder na igreja de Corinto, pode-se afirmar que, no *habitus* desta comunidade, cinco elementos foram imbricados para dar aos glossolálicos a posição de destaque que tanto atribuíam para si.

O primeiro deles foi a crença na pessoalidade dos deuses. Tanto judeus como romanos e gregos criam que os deuses possuíam relativas qualidades e até formas humanas.¹⁴³ A conseqüência desta crença desembocava na idéia que os deuses eram seres pessoais, possuíam personalidade. Embora não serem iguais aos humanos em suas fraquezas, no entanto partilhavam com estes o atributo de pessoalidade.

Na religião judaica YHWH é chamado de pai, possui vontade particular e expressa-se por sentimentos semelhantes aos das suas criaturas. No panteão grego

¹⁴² Tal questionamento é importante, pois o *habitus*, como um “sistema de disposições duráveis, funciona cotidianamente como matriz de percepção, de apreciação e de ação que tende a orientar as ações individuais” (CANEZIN, 2001, p. 125). Isto quer dizer, então, que o descortinar dos elementos constituintes do *habitus*, de uma determinada coletividade, possibilita uma melhor apreciação crítica sobre a realidade social desta.

¹⁴³ Pode-se dizer que o antropomorfismo (conferir forma humana a uma divindade) e a antropopatia (atribuir sentimentos humanos aos deuses) eram as duas grandes características da religiosidade antiga. Por estas, os homens concebiam os deuses de acordo com aquilo que eles percebiam em suas relações cotidianas com os seus semelhantes. Entretanto, mesmo possuindo relativa semelhança com os homens, os dotes divinos eram mais excelentes que os dos mortais.

e romano os deuses unem-se em matrimônio, têm filhos e, semelhantemente a YHWH, trazem consigo marcas claras das suas personalidades.

Com o advento do Império Romano, que possibilitou o relativo livre trânsito das religiões, o sincretismo encontrou espaço profícuo naqueles pontos comuns professados pelas religiões. Nas palavras de Stambaugh e Balch:

As formas desse sincretismo pagão ajudam-nos a apreciar o quanto os participantes desses cultos se achavam incorporados na sociedade da cidade greco-romana. Partilhavam, juntamente com a cultura mais vasta, do sentimento de que o mundo inteiro era controlado por poderes divinos, que se manifestavam numa variedade de formas, mas participavam de atributos e personalidades comuns. (1996, p. 38)

O segundo elemento foi a crença no relativo interesse dos deuses pelo mundo e as causas humanas. No judaísmo este era um ponto fundamental de sua fé. Sua história entre as outras nações era contada como uma ação amorosa de YHWH por Israel. As dez pragas que assolaram o Egito e das quais Israel foi poupado; a abertura do Mar Vermelho, as codornizes e outros eventos contidos no Pentateuco foram registrados sob o viés de uma providência divina que a tudo abarcava. E no interesse por este povo, YHWH teria separado homens para serem seus guias espirituais, como foi o caso de Moisés, o qual era o seu profeta, libertador, legislador e grande líder.

Entre os gregos e romanos também não faltava a idéia de uma singular predileção dos deuses por indivíduos, cidades ou nações. Tudo isto demonstra que, embora os seres divinos tivessem sua existência acima das precárias vivências humanas, eles se quedavam para ver o que se passava na terra e, após isto, manifestavam-se aos homens. Como afirma Lohse:

A vontade dos deuses determinava a vida da cidade e do Estado, conforme uma ordem bem-fundamentada. Os deuses preocupavam-se com a observância da ordem civil na vida do cidadão e velavam para que essa ordem não fosse transgredida (2000, p. 212).

E era nesta crença no manifestar dos deuses que o *habitus* da igreja corintiana possuía o seu terceiro elemento constitutivo, ou seja, o profetismo. Por este, os judeus justificavam a estrita observância da Lei mosaica e o respeito por

todos os livros considerados escritos por homens enviados por YHWH. A expressão “assim diz o Senhor” era tomada como expressão exata do que era um profeta, ou seja, a boca de Deus para o povo. YHWH não apenas havia se manifestado nas obras da criação. Ele, como ser pessoal e que tinha especial interesse por Israel, havia revelado sua vontade de forma proposicional e, portanto, esta deveria ser matéria de crença e obediência.

Na cultura greco-romana, a idéia que permeava o senso comum entre aqueles que eram dados à religião não destoava totalmente do profetismo judaico. O conceito de revelação profética estava presente em cada cidade na qual Apolo, Dionísio e Cibele eram cultuados.

Gundry, tecendo considerações sobre o modo de vida das populações do Império Romano, no tempo do Novo Testamento, diz que,

As superstições estavam firmemente entrincheiradas nas mentes da maioria do povo do império romano. O emprego de fórmulas mágicas, consultas de horóscopos e *oráculos, augúrios ou predições sobre o futuro*, mediante a observação do vôo dos pássaros, os movimentos do azeite sobre a água, as circunvoluções do fígado e o uso de exorcistas profissionais (peritos na arte de expulsar demônios) – todas essas práticas supersticiosas, além de muitas outras *faziam parte integrante da vida diária*. [...]. [grifo nosso] (2002, p. 41).

Esses deuses, no entanto, não somente falavam aos homens, eles também escolhiam seus porta-vozes autorizados. Nisto, este quarto elemento descortina tanto a idéia de eleição divina como a de capacitação para o ofício. No judaísmo este princípio se faz presente especialmente naqueles textos nos quais YHWH chama pessoalmente seus profetas concedendo-lhes não somente uma mensagem por verbalizar, mas também a autoridade e dons para fazê-lo (Jr 1,4-10).

Nas manifestações religiosas do Império Romano também existia a mesma idéia de pessoas divinamente escolhidas e autorizadas para falarem da parte dos deuses. As pitonisas, as sibilinas e outros atores religiosos da religiosidade antiga eram vistos como agentes pelos quais a vontade dos deuses era manifesta entre os homens.

Por fim, o valor e honra atribuídos a estes homens era algo marcante entre os povos que em sua religiosidade criam na prática profética. Esses agentes

religiosos não somente falavam da parte dos deuses, mas também eram reconhecidos como homens e mulheres com os quais as divindades estavam em um relacionamento íntimo de revelação e fidelidade, uma vez que tudo quanto eles falavam eram verdades divinas.

Estes cinco elementos, presentes de forma indelével na alma da igreja coríntia, faziam parte daqueles conceitos mais básicos com os quais a igreja estava familiarizada e dirigia sua vida religiosa e social. Por isso, toda vez que um membro da igreja de Corinto abria os lábios em falas glossolálicas, o potencial de interpretação deste fenômeno enquanto manifestação legítima do divino era enorme e ideologicamente interessante para aqueles que tencionavam se pôr em destaque na comunidade. Por isso, “alguns coríntios exibiam esses dons como distintivos de superioridade. Desses dons eles consideravam que o dom de falar em línguas era singular e de grande importância” (KISTEMAKER, 2004, p.572).

O segundo questionamento, que diz respeito sobre a forma pela qual este grupo carismático mediava suas relações de poder e o discurso ideológico no qual ele afirmava sua superioridade, pode ser elucidado pelas palavras usadas por Paulo na perícopa de 1Cor 12,15-25. Nesta, Paulo faz citações a jargões¹⁴⁴, palavras e expressões¹⁴⁵ marcados por forte teor ideológico e estrita relação com a dinâmica do poder.

Segundo Lasswel (1979, p. 27) “as palavras estão envolvidas no poder, uma vez que os índices de poder podem ser em grande medida verbais (dar ordens – obedecer; propor – endossar etc.)”. Tal constatação no campo político é, também, especialmente válida no campo religioso, no qual a oralidade em nome de deus carrega consigo um forte apelo à submissão e obediência irrestritas.

No que toca à realidade da igreja coríntia, tal discurso ideológico de dominação e alienação, engendrado e fomentado pelos πνευματικός, tinha basicamente a seguinte orientação:

Primeiramente, negava-se a importância de determinadas pessoas no seio da igreja, simplesmente pelo fato de que estas não possuíam aqueles dons

¹⁴⁴ “Porque não sou olho, não sou do corpo” (1Cor 12,16); “Não precisamos de ti” (1Cor 12,21); “Não preciso de vós” (1Cor 12,21).

¹⁴⁵ “fracos” (1Cor 12,22); “menos dignos” (1Cor 12,23); “não são decorosos” (1Cor 12,23).

revelacionais considerados mais importantes que os demais. Esta negação está registrada nas expressões “Χρείαν σου οὐκ ἔχω”¹⁴⁶ (1Cor 12,21) e “Χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω”¹⁴⁷ (1Cor 12,21).

Tais expressões sintéticas traziam em seu bojo a intenção de fazer com que os ouvintes assimilassem a idéia de que os dons necessários à igreja pertenciam a uma classe seleta de pessoas, revelando desta forma um discurso ideológico que concede a alguns a posição elevada de auto-suficiência e a outros um completa inutilidade para a vida comunitária. Segundo Morris,

evidentemente, os que possuíam os maiores dons menosprezavam os seus irmãos menos dotados. Em sua exaltada eminência, pensavam que podiam funcionar bem, sem as insignificantes contribuições das pessoas inferiores (1981, p. 141).

Em segundo lugar, afirmava-se a condição de inferioridade daqueles irmãos (individualmente ou em coletividade) que não evidenciavam certos carismas espetaculares.

Neste segundo caso, Paulo expõe a outra faceta do discurso de dominação dos ditos espirituais. Eles difamavam aqueles que não estavam no patamar de espiritualidade que eles mesmos (os espirituais) haviam elegido como sinal evidente da graça divina. As assertivas paulinas que fazem referência aqueles que aparentemente eram mais “fracos” (1Cor 12,22), “menos dignos” (1Cor 12,23) ou “não decorosos” (1Cor 12,24), refletem o modo de pensar daqueles que tomavam para si a posição de maior dignidade religiosa.

Bortolini, refletindo sobre esta situação conflitante, acentua o binômio fortes/fracos como elemento de tensão pelo qual as celebrações da vida comunitária tornavam-se corrompidas.

Os coríntios valorizavam os dons espetaculares, sobretudo o falar em línguas e o profetizar. Os que possuíam esses dons consideravam-se donos da comunidade. Portanto, temos mais uma vez o conflito entre

¹⁴⁶ Não precisamos de ti.

¹⁴⁷ Não preciso de vós.

“fortes e fracos”. Os fortes pretendiam manter os privilégios e posição social. A dominação deles pervertia o sentido das celebrações e a vida da comunidade. Era uma volta os ídolos mudos (1992, p. 58).

Por fim, o discurso dos “espirituais” não era apenas negativo em relação aos expropriados dos carismas ideologicamente valorizados. Havia também uma forma positiva de se passar a idéia de que as falas inspiradas e seus canais humanos eram pessoas especiais e de elevada espiritualidade. Esta forma positiva consistia na afirmação categórica de se possuir tal *status* (1Cor 14,37a).

Os ditos espirituais tinham sobre si mesmos este conceito, que os diferenciava qualitativamente do restante da comunidade, e os repassava à igreja. De fato eles consideravam-se em um grau de espiritualidade acima dos demais. E, analisando este fenômeno, pelo prisma do *habitus* do qual eles eram originários, tal posicionamento não destoava daqueles conceitos e valores religiosos das religiões das quais procediam e da estrutura da sociedade imperial, na qual as assimetrias eram gritantes.

Segundo nos informa Barbaglio,

os Coríntios procuravam possuir os carismas mais espetaculares, sobretudo a glossolalia, ou seja, um modo de falar incompreensível, próprio dos estados de êxtase. Da fato, considerava-se isso o sinal mais evidente e impressionante de que uma pessoa já tinha entrado no mundo divino e celeste [...] Numa palavra, o Espírito era visto unicamente em suas manifestações extraordinárias parecidas com os fenômenos típicos do mundo pagão, que conhecia as explosões de tipo espiritual das Bacantes, o êxtase da Pítia, que produzia oráculos sibilinos, e, de maneira mais geral, os comportamentos de exaltação frenética que, no passado, os coríntios tinham experimentado pessoalmente: “vocês bem sabem que, quando pagãos, foram atraídos irresistivelmente pelos ídolos mudos” (12,2) (1989, p. 144)

É neste contexto, então, que se deve entender a expressão paulina que diz: “se alguém se considera profeta ou espiritual”.¹⁴⁸ Aqui, pois, não há uma simples hipótese, para fins retóricos e argumentativos. O que se tem é a afirmação que,

¹⁴⁸ No grego: Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός (1Cor 14,37a). Embora a conjunção condicional Εἴ e o pronome indefinido τις, apontem para uma situação hipotética e indefinida, a presença do verbo δοκεῖ, no modo indicativo, faz com que a oração assuma a veracidade da condição (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 324).

entre os cristãos coríntios, existiam aqueles que tinham por certo que, eles eram profetas e espirituais. Eles se viam assim e afirmavam, diante da comunidade, possuir este estado de graça.

E, em resposta ao terceiro questionamento,¹⁴⁹ 1 Coríntios é a prova material que o conceito de espiritualidade e a posição dos glossolálicos em Corinto haviam acarretado não poucas dúvidas, sentimento de inferioridade, auto-exclusão da comunidade, insatisfações e divisões.

Quanto às dúvidas, a evidência da existência destas na igreja é a expressão “Περι¹⁵⁰ δὲ τῶν πνευματικῶν ἀδελφοί οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν” (1Cor 12,1). Tal sentença, pela qual Paulo introduz seu posicionamento quanto às questões espirituais, revela que ele estava respondendo ou a uma pessoa que lhe fez uma importante consulta, ou a um grupo de irmãos. Contudo, mesmo que não nos seja possível precisar sobre esta questão,¹⁵¹ o que fica em relevo é que a idéia de espiritualidade e o valor atribuído à glossolalia, por parte de alguns cristãos, estavam trazendo desconforto e dúvidas no seio da comunidade. De fato não havia uma unanimidade, caso contrário tal consulta a Paulo se mostraria sem propósito e irrelevante.

Outro efeito colateral, oriundo das relações de poder dos glossolálicos, diz respeito ao sentimento de inferioridade que acometia certos crentes, pois não se viam como portadores daqueles carismas que recebiam prestígio na comunidade. Nesta situação, era quase que inevitável que alguns caíssem na esfera da autocomiseração e baixa estima. A expressão “porque não sou mão, não sou do corpo” (1Cor 12,15), provavelmente é uma expressão de auto-comiseração movido pelo senso de que não se é “isto” ou “aquilo”, em uma conjuntura que exige que certos pré-requisitos sejam preenchidos para se ser aceito por um grupo social. Nas palavras de Barbaglio:

¹⁴⁹ Quais as conseqüências deste sistema na vida individual e coletiva na comunidade cristã de Corinto?

¹⁵⁰ Περι: esta preposição, no genitivo, traduzida como “acerca de”, “concernente”, “com respeito”, indica a inserção do pensamento paulino sobre assuntos que foram objetos específicos de consulta.

¹⁵¹ Refiro-me ao fato se ele está respondendo a uma consulta individual ou a de um grupo.

Na igreja de Corinto uma minoria de carismáticos em condições de ostentar manifestações exaltantes do Espírito e, por isso, animados por evidente complexo de superioridade em relação aos outros, coexistia com a maioria de crente que, *não tendo dons extraordinários, sofriam de complexo de inferioridade*. Seja como for, parece que uns e outros concordassem em avaliar de maneira maximalista as experiências carismáticas espetaculares e arrebatadoras, capazes de tirar os beneficiários da realidade cotidiana mais prosaica e conhecidas também no mundo greco-gentio, como testemunham os fenômenos das bacantes e de muitos participantes do culto de Dionísio [grifo nosso] (1993, p. 79) .

Em terceiro lugar, em 1Cor 12,15-16¹⁵² encontramos o sentimento de auto-exclusão movido pela idéia que só valeria a pena pertencer à comunidade cristã mediante a posse de determinados carismas. Tal sentimento, por ser fomentado pela idéia básica que determinados dons eram mais importantes que outros, impossibilitava que determinados cristãos pudessem perceber seus próprios dons e como poderiam ser úteis à comunidade.

Por fim, segundo o texto sagrado, a divisão foi a consequência natural de um processo de dominação que estratificava os membros da igreja tendo como padrão as manifestações glossolálicas. A expressão "para que não haja divisão no corpo" (1Cor 12,25) traz em seu bojo não a idéia de "separação", "cisma", como se uma outra comunidade cristã nascesse destes conflitos. O vocábulo *σχίσμα* deve ser compreendido dentro do contexto geral da Primeira Epístola aos Coríntios, na qual seu sentido primário é "dissensão",¹⁵³ ou seja, uma situação na qual um certo grupo encontra-se dividido em si mesmo, em facções que militam reciprocamente umas contra as outras.

3.7 O POSICIONAMENTO DE PAULO DIANTE DA DITADURA GLOSSOLÁLICA

Tendo tomado conhecimento a respeito da situação confusa e tensa ligada aos ditos "espirituais" e sua relação com a glossolalia, Paulo teve que assumir uma

¹⁵² Se disser o pé: Porque não sou mão, não sou do corpo; nem por isso deixa de ser do corpo. Se o ouvido disser: Porque não sou olho, não sou do corpo; nem por isso deixa de o ser.

¹⁵³ Por exemplo, em 1Cor 1,10 temos: *καὶ μὴ ἦ ἐν ὑμῖν σχίσματα*, ou seja, "e não haja em vós dissensão"; e em 1Cor 11,18: *ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν*, ou seja, "eu ouço dissensão entre vós existir".

posição tanto no que diz respeito à conjuntura na qual a igreja de Corinto se encontrava, quanto às questões teológicas correlatas à glossolalia e também quanto às pessoas envolvidas nos fatos.

Tal posição encontra-se introduzida no texto sagrado através da preposição Περὶ.¹⁵⁴ Por tal vocábulo Paulo sinalizou claramente que ele não ficara em posição de indiferença¹⁵⁵ diante de tudo aquilo que havia ouvido e lido a respeito da igreja de Corinto (BOOR, 2004, p. 23). As tensões, conflitos e jogos de poder, existentes na igreja, demandavam uma tomada de postura deste apóstolo. Coisa que ele fez quando escreveu: Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν ἀδελφοί οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν (1Cor 12,1).

Entretanto, antes de analisarmos esta postura apostólica, necessário se faz que venhamos recapitular a tessitura cultural, religiosa e filosófica na qual os valores presentes na alma deste apóstolo foram-lhe agregados de forma indelével.

Nisto, então, primeiramente, é preciso lembrar sua formação na religião judaica. E como judeu que era, tal apóstolo estava, certamente, muito bem familiarizado com o elevado valor atribuído à união fraternal nesta religião, ao ponto de haver entre os salmos um hino especialmente dedicado a esta relação abençoadora (Sl 133).

Outra questão, de grande importância, foi a tradição profética na qual aqueles que eram a boca de Deus à nação israelita não se deixaram capitular pelos poderosos e pelo poder. Ou seja, Paulo certamente conhecia as histórias sagradas nas quais certos profetas como Natã, Amós e outros corajosamente denunciaram os pecados tanto do povo comum, como daqueles que se apresentavam como porta vozes de YHWH e até mesmo dos reis. O zelo pela justiça social e a proclamação da igualdade entre os homens foi a grande tônica na pregação de vários profetas do Antigo Testamento.

¹⁵⁴ Segundo Gingrich e Danker (1984, p. 163), tal preposição pode ser traduzida como “acerca de”, “concernente a”, “com respeito a”, “com referência a”.

¹⁵⁵ O ser humano é um ser político e desta vocação essencial ele não pode prescindir, visto que suas ações não podem ser consideradas neutras. Até mesmo a omissão é uma ação política na qual aqueles que detêm o poder de mando e os meios de produção ideológica ratificam e legitimam sua hegemonia sobre determinados grupos sociais. Nesse sentido, o silêncio de Paulo contribuiria ainda mais para a manutenção das relações de dominação na igreja de Corinto.

E, somada a estas duas, é preciso ponderar sobre a tradição farisaica na qual ele foi instruído, cheia de regras e meticuloso cuidado com as formas externas de culto e princípios religiosos. Por estes princípios farisaicos, Paulo aprendeu a dar o devido valor ao clima sinagoga no qual uma pessoa lia o Antigo Testamento, outra fazia uma breve exposição e todos silentemente ouviam-na.

Em segundo lugar, é pertinente ponderar no seu cabedal de conhecimento e comprometimento com os valores estoicos. Como foi visto anteriormente, Paulo, em suas epístolas e outras citações atribuídas a ele (cf. At 17,28), mostra-se especialmente familiarizado tanto com a forma de pensar do estoicismo como também com os seus escritos. Este encontro harmonioso entre o aluno da escola liberal de Hilel e o estoicismo humanista de Zenão conduziu-o a uma percepção mais igualitária nas relações humanas.

Sendo assim, tendo este pano de fundo de conceitos e valores, Paulo posicionou-se de forma incisiva a favor da maturidade e união desta comunidade, na medida em que denunciou claramente a falta de crescimento espiritual (1Cor 3,1), as divisões (1Cor 1,11-13), o discurso ideologicamente excludente (1Cor 12,21) e outras mazelas conjunturais presentes na igreja de Corinto.

Em perfeita harmonia com sua formação, Paulo posicionou-se a favor daqueles que ideologicamente eram vistos como “sem nobre nascimento” (1Cor 1,26), “loucos” (1 Cor 1,27), “fracos” (1 Cor 1,27; 12,22), “humildes” (1 Cor 1,28), os que “não são” (1 Cor 1,28), alheios à vida comunitária (1 Cor 12,15), desprezíveis (1 Cor 12,21), menos dignos (1 Cor 12,23) e não nobres (1 Cor 12,24). Noutras palavras, Paulo decidiu-se por pleitear a causa dos pobres e oprimidos na igreja.¹⁵⁶

Nesta causa, sua atitude tinha como propósito ajustar a vida comunitária atribuindo aos não-glossolálicos o devido valor e dignidade com os quais estes eram contemplados por Deus como os demais da comunidade. A ditadura glossolálica não deveria ser substituída pelo absolutismo dos “fracos”. Ao contrário da perspectiva marxista que idealizou a tomada do poder pelo proletariado, Paulo concebia a idéia na qual a igreja seria um grupo social sem estratificações e um corpo no qual todos

¹⁵⁶ Para Elliott (1998, p. 119-122), “Paulo teria reconhecido aquilo que os teólogos da libertação chamam de ‘opção preferencial pelos pobres’ como autêntica expressão da fé de Israel”.

os órgãos seriam igualmente valorizados pela funcionalidade diferenciada e útil a todo o organismo eclesial.

Tal posicionamento fica evidente, primeiramente, naqueles textos nos quais Paulo exorta a igreja, em geral, a alcançar uma compreensão mais adequada a respeito dos dons espirituais e sua dinâmica na vida comunitária.

Um desses momentos é 1Cor 12,1 no qual ele diz “A respeito das [questões] espirituais, não quero, irmãos, que sejais ignorantes”. A expressão “irmãos” (ἀδελφοί) denota toda a igreja. Aqui ele conclama todas as classes de pessoas (fortes, fracos) a deixarem de ser “ignorantes” (ἀγνοεῖν). Os primeiros por se acharem, de fato, espiritualmente superiores aos demais da comunidade; e os outros, por terem assentido com a política discriminatória e excludente dos tais “espirituais”. Nesse sentido, então, tanto dominadores como dominados eram ἀγνοεῖν e, portanto, possíveis de serem exortados.

Em outro texto (1Cor 14,20-22) Paulo diz,

Irmãos, não sejais meninos no juízo; na malícia, sim, sede crianças; quanto ao juízo, sede homens amadurecidos. Na lei está escrito: Falarei a este povo por homens de outras línguas e por lábios de outros povos, e nem assim me ouvirão, diz o Senhor. De sorte que as línguas constituem um sinal não para os crentes, mas para os incrédulos; mas a profecia não é para os incrédulos, e sim para os que crêem.

Nestes versículos, assim como no texto anterior, “Irmãos” (Ἀδελφοί) também significa a igreja como um todo. Nisto, todas as classes de pessoas estão sendo instruídas a deixarem¹⁵⁷ a condição de “meninos” (παιδία) e avançarem para a

¹⁵⁷ É interessante notar que a expressão “não sejais meninos” (μὴ παιδία γίνεσθε) esta formatada em uma estrutura gramatical (o verbo no presente do imperativo [γίνεσθε] associado com um advérbio de negação [μὴ]) que indica uma exortação para que se pare uma ação e andamento. Noutras palavras, Paulo afirma que tem consciência da situação de imaturidade que dirigia os debates sobre a questão da glossolalia e ordena que se busque a maturidade.

posição de “homens amadurecidos” (τέλειοι)¹⁵⁸ no que concerne as questões relacionadas à glossolalia.¹⁵⁹

Embora seja evidente, no texto, que Paulo por vezes fala a toda a comunidade, como que instruindo a todos sobre os princípios teológicos subjacentes às suas ordenanças apostólicas; contudo, é igualmente perceptível sua opção por responder especificamente aqueles que estavam sendo excluídos na comunidade.

E o interessante neste ponto é que 1Cor 12,1 é tanto uma referência na qual Paulo fala a toda a comunidade como também àqueles que estavam sendo expropriados de uma vida comunitária mais igualitária. Aliás, Paulo só expõe seu posicionamento à igreja como um todo porque ele decidiu responder aquele grupo de irmãos que estavam descontentes com o rumo que a igreja estava tomando.

E a evidência desta assertiva é a expressão “Περὶ” no início da seção em que ele trabalhou sobre as questões espirituais. Por esta fica evidente que ele está respondendo a certos irmãos que o questionaram sobre o posicionamento dos “espirituais” diante da comunidade. Sendo assim, a preocupação que emergiu no coração de Paulo foi oriunda das situações vexatórias e humilhantes que estes irmãos estavam passando na igreja.

E não poderia ser diferente, pois é muito improvável que aqueles que estão no poder questionem a outros sobre a legitimidade de suas ações, *status* e discursos ideológicos. Quem está no poder age e se cerca de todos os meios que possam ainda mais ratificar a dominação e contribuir para a coisificação das consciências.

O outro texto que pode evidenciar a posição paulina a favor dos “menos dignos” encontra-se em 1Cor 12;30.¹⁶⁰ Quando analisamos a estrutura gramatical na

¹⁵⁸ Embora a palavra “homens” não esteja no texto grego e sim, tão somente, “τέλειοι” (perfeitos, maduros) a tradução na BEG não destoa do sentido do texto grego visto que “τέλειοι” é posto como uma condição espiritual superior ao de “παιδιά”, ou seja, “crianças”.

¹⁵⁹ No texto, a expressão “de sorte que as línguas” (ὥστε αἱ γλῶσσαι) torna as sentenças “Irmãos, não sejais meninos no juízo” e “Na lei está escrito” interligadas, visto que ὥστε “tira uma inferência do argumento anterior” (RIENECKER; ROGERS, 1985, p. 323). Ou seja, a imaturidade sobre a questão glossolálica estava presente nos vários “grupos” da igreja de Corinto.

¹⁶⁰ No português: Têm todos dons de curar? Falam todos em outras línguas? Interpretam-nas todos? No grego: μὴ πάντες χάρισματα ἔχουσιν ἰαμάτων μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν μὴ πάντες διερμηνεύουσιν.

qual este versículo está vazado, logo percebemos a intencionalidade libertadora deste apóstolo. Segundo as gramáticas do grego coine, quando uma sentença vem estruturada com o advérbio de negação (μή), associado com um verbo no modo indicativo (λαλοῦσιν / διερμηνεύουσιν), tal composição aponta para o fato que o interlocutor espera uma resposta negativa. Isto quer dizer, então, que quando Paulo perguntou se todos falavam em línguas, ele não estava buscando alguma informação quanto ao alcance deste carisma na igreja de Corinto, mas sim, estava afirmando – pela via de uma pergunta retórica – que nem todos falavam em línguas ou eram intérpretes.

Com isto ele quis dizer aos seus leitores originais que, de fato, o dom de línguas não era um carisma concedido a todos da comunidade cristã (CHALONER, 1995, p. 136). Tal dom espiritual alcançava apenas parte da comunidade. Portanto, a pergunta “falam todos em outras línguas?” deve ser melhor entendida com uma afirmação categórica que nem todos falavam em outras línguas.

A necessidade deste questionamento, paradoxalmente pleno de certeza, justificava-se pelo elevado valor que os espirituais atribuíam às falas inspiradas. Neste clima de supervalorização destes dons, em detrimento de outros igualmente importantes, era natural que parte da igreja viesse a desvalorizar seus dons particulares e desejar aqueles que eram mais populares, tidos como mais espirituais e concediam mais influência e *status* aos seus possuidores.

Aqueles que diziam “porque não sou mão, não sou do corpo” e “porque não sou olho, não sou do corpo”, em sentimentos e atitudes de auto-exclusão por não serem aquelas partes do corpo consideradas mais nobres ou importantes, deveriam ponderar no fato que, assim como o corpo tem muitos membros e todos são igualmente importantes, assim também com respeito aos dons espirituais, ou seja, nem todos falavam em línguas ou as interpretavam; contudo, embora possuíssem outros dons, eram igualmente necessários e dignos no corpo de Cristo, a igreja.

Por este viés de interpretação, no qual aos pobres é resgatada a dignidade e importância na vida comunitária, “[...] 1 Coríntios pode constituir um bom estudo de caso das maneiras pelas quais Paulo parece estar promovendo uma sociedade alternativa.” (HORSLEY, 2004, p. 238). Esta nova sociedade – que destoava completamente daquela que havia sido erigida pelo Império Romano por meio da

exploração, morte e escravidão – foi um grande desafio para aqueles que faziam parte da igreja visto que, estes traziam consigo muitos valores e práticas do sistema imperial de dominação e ajustamento social.

3.8 A PROPOSTA DE PAULO À DITADURA GLOSSOLÁLICA

Não há conjuntura de dominação e expropriação social que não tenha em seu cerne vozes dissonantes às ideologias dos que estão no poder. Toda ação reflexiva que denota superioridade em um grupo e busca hegemonia no espaço social desencadeia em outros agentes e grupos a luta por se ver livre destas amarras. Isto quer dizer, segundo o pensamento de Bourdieu, que

As diferentes classes e facções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme os seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. (2001, p. 11)

Portanto, o mundo social é um campo em constante tensão no qual os mais variados grupos estão envolvidos em uma contínua luta pelo poder, na qual os símbolos são usados como meios poderosos para se impor uma determinada formatação do mundo social.

Tal constatação se mostra ainda mais veraz quando percebemos que, no que toca as dissensões existentes na igreja de Corinto, tendo a glossolalia como elemento simbólico de espiritualidade e poder, Paulo, com vistas à instrução da comunidade cristã de Corinto, não prescindiu do poder simbólico que repousava, primeiramente sobre o título de ἀπόστολος.

Já no início de sua epístola, ele afirmou ser “κλητὸς ἀπόστολος”.¹⁶¹ Ou seja, ele evocou o título que representava uma das mais altas e importantes posições na

¹⁶¹ chamado para ser apóstolo (BEG).

igreja neotestamentária para pôr peso em sua argumentação e legitimar seu ponto de vista sobre o assunto a toda comunidade.

Em segundo lugar, ele afirmou ser “κλητὸς”, ou seja, “chamado”. E o sentido aqui pretendido completa-se com a expressão “διὰ θελήματος θεοῦ” (1Cor 1,1), ou seja, pela vontade de Deus. Destas expressões pode-se perceber que a idéia a ser repassada é que seu apostolado teve origem em um chamado divino e que, portanto, sua posição de liderança deveria ser cuidadosamente observada visto que, por seu chamamento, suas palavras adquiriam valor autoritativo.

Por fim, Seu chamamento (κλητὸς) pela vontade divina (διὰ θελήματος θεου), associado aos dotes glossolálicos que possuía (1Cor 14,18),¹⁶² colocava-o em estatura singular para questionar o sistema de coisas que havia sido implantado por aqueles que se auto-intitulavam “espirituais” na igreja de Corinto. E o desfecho desta apropriação simbólica encontra-se em 1Cor 14,37 que diz: “Se alguém se considera profeta ou espiritual, reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo..”

A partir desta fundamentação poderosamente simbólica, Paulo apresenta sua posição quanto às “πνευματικῶν” (1Cor 12,1), ou seja, sobre as questões espirituais. Nisto, a glossolalia, embora ser vista pelos espirituais como símbolo de poder e meio de legitimação das relações de dominação na comunidade coríntia, passou por uma proposta de resignificação através da pena autoritativamente inspirada do apóstolo Paulo.¹⁶³

Embora Paulo não comungasse dos mesmos conceitos, concernentes à glossolalia, que aqueles que consideravam-se espirituais, isto não era um obstáculo tal que o impedia de ver na glossolalia algum valor espiritual tanto para o indivíduo (1Cor 14,4)¹⁶⁴ como também para o corpo congregacional.

¹⁶² dou graças a Deus, porque falo em outras línguas mais do que todos vós (BEG).

¹⁶³ Quando falamos da “pena autoritativamente inspirada” queremos dizer que Paulo se utilizou tanto de sua posição apostólica (1Cor 1,1) como da de depositário das verdades divinas para justificar e legitimar seus conceitos e ordenanças concernentes à glossolalia. Suas assertivas são ideologicamente escritas a fim de que seus conceitos e orientações sejam recebidos como sendo da parte do próprio Deus (1Cor 14,37). Além disto, é pertinente também ressaltar que ele mesmo se autoproclama um glossolálico com expressivas qualidades (1Cor 14,18).

¹⁶⁴ O que fala em outra língua a si mesmo se edifica.

Mesmo diante de todos os conflitos existentes na comunidade coríntia, motivados pelo uso inadequado dos dons revelacionais, Paulo não nega a importância da glossolalia e nem proíbe sua manifestação nos cultos públicos (1Co 14,9).¹⁶⁵ Em posição diametralmente oposta, tal apóstolo propõe um novo modo de se viver a vida carismática na igreja, tendo como pilares pelo menos três elementos fundamentais, quais sejam:

- a. A origem divina dos carismas;
- b. A afirmação da organicidade da igreja;
- c. O *ἀγάπη* como fundamento para a vida carismática.

Estas três balizas mestras, através das quais Paulo expõe seu entendimento sobre o valor, utilidade e funcionalidade da glossolalia, revelavam as várias facetas de um homem judeu-cosmopolita-cristão e que se valeu de seu cabedal de conhecimento e senso de autoridade apostólica para propor à igreja de Corinto uma nova percepção das questões espirituais e da vida comunitária.

3.8.1 A Origem Divina dos Carismas

Em seu objetivo de conceder uma nova formatação ao uso e valoração da glossolalia, Paulo, embora cite superficialmente as manifestações religiosas do mundo greco-romano,¹⁶⁶ não atribui à glossolalia coríntia, necessariamente a mesma origem. Analisando-se as expressões *πνεύματι θεοῦ* (1Cor 12,3), *πνεύματι ἁγίῳ* (1Cor 12,3), *πνεῦμα* (1Cor 12,4. 12,7. 12,8. 12,11. 12,13), *κύριος* (1Cor 12,5) e *θεός* (1Cor 12,6. 12,18. 12,24. 12,28), fica evidente que Paulo associa os dons carismáticos, manifestos na igreja de Corinto, a uma ação sobrenatural do Deus cristão e do seu Espírito.

Contudo, no contrafluxo da ideologia de dominação dos espirituais, que relacionavam seus carismas à origem divina para justificar e legitimar sua posição de

¹⁶⁵ Portanto, meus irmãos, procurai com zelo o dom de profetizar e não proibais o falar em outras línguas.

¹⁶⁶ Em 1Cor 12,2 diz “sabeis que quando éreis gentios, deixáveis conduzir-vos aos ídolos mudos, segundo éreis guiados”.

destaque na comunidade, Paulo apresenta o conceito de Deus, através do qual todos são vistos como objetos de Suas dadas mãos e os oprimidos como parte fundamental de seu projeto na terra.

Nesta nova perspectiva o único κύριος (1Cor 12,5) da igreja era o Deus cristão. Neste sentido então, Paulo propõe uma comunidade sem classes, sem estratificação, sem a primazia de uns poucos sobre o restante da comunidade. Nesta sociedade alternativa ao sistema imperialista romano, no qual as relações sociais eram marcadas pelo serviço escravo voltado para o bem de uns poucos, os χαρισμάτων (1Cor 12,4) estão associados inalienavelmente aos διακονιών¹⁶⁷ (1Cor 12,4). Ou seja, os dons são entendidos como ferramentas para os serviços necessários ao bem estar da comunidade como um todo; e não como via de autopromoção ou submissão servil de outrem.

A vida carismática, enquanto uma operação divina na comunidade (1Cor 12,6), retirava dos espirituais a possibilidade de advogarem para si alguma primazia visto que, segundo Paulo, este mesmo Deus já havia pré-estabelecido os objetivos a serem alcançados através dos Seus carismas, ou seja, um serviço (1Cor 12,4) comunitário no qual um fim proveitoso se faria presente em toda a igreja (1Cor 12,7). Como afirma Morris (1981, p. 136,137) “os dons espirituais sempre são dados para serem utilizados, e o seu uso é sempre para a edificação de todo o corpo de crentes, não para algum possuidor individual do dom”.

Outro ponto asseverado por Paulo é que, o mesmo Espírito, que operava todas aquelas manifestações carismáticas no seio da igreja, também o fazia de acordo com o seu querer (1Co 12,11). A afirmação “καθὼς βούλεται” retirava dos glossolálicos, e carismáticos em geral, qualquer pretensão artimanha ou poder de influenciar o Espírito Santo na concessão de seus dons.

¹⁶⁷ É importante ressaltar que o vocábulo “διακονιών” traduzido com “serviços” tem a mesma origem do termo “διακονος”, o qual, nos cristianismos originários, designava aqueles primeiros discípulos de Cristo que foram escolhidos para suprirem as necessidades das viúvas gregas que haviam sido “esquecidas” em suas necessidades (At 6).

Diferentemente da cultura religiosa greco-romana e de outras nações do oriente¹⁶⁸ nas quais os deuses se viam relativamente dependentes dos rituais e ações cúlticas dos homens, o Deus cristão, segundo Paulo, agia soberanamente na doação de seus carismas. Sua ação não era originada por compulsão necessária nem por fatores externos a si.

A livre e soberana vontade divina entrava em ação quando o Espírito Santo concedia à igreja dons. Sua distribuição individual¹⁶⁹ (1Co 12,11) dos carismas, apontava tanto para o princípio da igualdade entre os indivíduos da comunidade, como também o interesse de Deus por capacitar “cada um” (ἐκάστῳ) para serviço na comunidade dos santos.

3.8.2 A Afirmação da Organicidade da Igreja

Tendo afirmado a origem divina dos carismas presentes na comunidade coríntia e suas implicações práticas para uma nova compreensão destes, Paulo passa para o conceito orgânico¹⁷⁰ com o qual ele teoriza a vida comunitária da igreja.

Por esta argumentação o que fica em relevo é o Paulo cosmopolita cuja alma está preñe de conceitos filosóficos ligados ao estoicismo. A citação ao corpo e sua funcionalidade orgânica como analogia à igreja e seus dons individuais denunciam que a mentalidade de Paulo há muito já havia ultrapassado os guetos do estrito farisaísmo e alçado voos rumo às novas formas de pensar o mundo sob a égide das reflexões filosóficas da cosmovisão greco-romana.¹⁷¹

¹⁶⁸ Neste ponto é interessante notar que no livro de Atos, que foi escrito após 1 Coríntios, é relatada a história de um tal Simão (At 8,9-24) que havia tentado comprar o poder do Espírito Santo com o fim de se autopromover e foi por Pedro repreendido duramente.

¹⁶⁹ διαίροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται, ou seja, “distribuindo-as, como lhe apraz, a cada um, individualmente” (BEG).

¹⁷⁰ Neste conceito de organicidade não está presente um ideal funcionalista, institucional e burocrático. O que existe é tão somente a valorização da idéia presente na metáfora usado por Paulo através da qual ele afirma – em paralelo com a idéia de um organismo vivo – a perene e necessária interligação entre os cristãos de Corinto, em um vínculo de amor no qual todos os dons são vistos como igualmente importantes e úteis para a salutar manutenção da vida individual e comunitária.

¹⁷¹ Quanto à metáfora do corpo, Horsley (2004, p. 244) afirma que no tempo de Paulo o “corpo” era uma metáfora política bem estabelecida para o ‘corpo político’, o corpo de cidadãos de uma cidade-

Por esta cosmovisão, Segundo Murphy,

A igreja difere de todos os outros agrupamentos, na medida em que sua unidade não é funcional, mas orgânica. Seus membros não estão meramente unidos por um propósito comum, mas compartilham uma existência comum. Um cristão autônomo é tão impossível quanto um braço ou uma perna independentes. (2000, p. 293)

Assim, pelo que se tem no texto sagrado, Paulo compreenderia esta relação orgânica primeiramente em termos de um único corpo que agrega em si muitos e diferentes membros, ou seja, a ênfase é posta na unidade. Nisto, então Paulo afirma:

Porque, *assim como o corpo é um* e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos constituem um só corpo, *assim também com respeito a Cristo*. Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo,[...] (grifo nosso) (1Cor 12,12-13a).

Desta analogia fica patente que a intenção do apóstolo é fomentar um clima de unidade a uma igreja que não somente estava dividida e estratificada; mas também que persistia nesta conjuntura, pois certos grupos e indivíduos desta comunidade trabalhavam para que esse formato de vida em sociedade não se alterasse.

Essa era a situação daqueles que se auto-intitulavam seguidores de Cefas, Apolo, Paulo e Jesus (1Cor 3,1-9), aqueles que se arrogavam bem instruídos para participarem de alimentos sacrificados a ídolos, mesmo diante do escândalo provocado a outros (1Cor 8) e aqueles que se consideravam espirituais e cheios de dons carismáticos (1Cor 14,37), mutilavam a igreja em partes estranhas e aparentemente sem associação, movidos tão somente pela vaidade de ver prevalecer aquela posição teológica ou carisma com o qual estavam familiarizados ou eram simpatizantes. Em posição diametralmente oposta Paulo exorta a estes que olhem para além de seus interesses pessoais.

Estado (*polis*)". Gundry (2008, p. 465) faz citação do escrito de Tito Lívio no qual a idéia de corpo está presente.

Em segundo lugar, Paulo trabalha a questão da diversidade e sua importância para o bom funcionamento da unidade do corpo. Essa realidade da diversidade é enfatizada nas seguintes expressões: “os dons são diversos” (1Cor 12,4), “há diversidade nos serviços” (1Cor 12,5); “há diversidade nas realizações” (1Cor 12,5); “porque também o corpo não é um só membro, mas muitos” (1Cor 12,14)

Contudo, ao pôr em relevo estas diferenças, a intenção de Paulo não é agremiar-se em nenhuma forma de exclusivismo teológico ou carismático, mas sim pô-los em paralelo a fim que fique evidente a comum necessidade de todos eles, para a igreja.

E o modo de tornar evidente esta necessidade mútua foi apresentado através da afirmativa que cada membro do corpo tem sua especificidade, ou seja, cada um, mesmo que alcance excelente rendimento em sua funcionalidade, no entanto necessita do outro para que lhe seja garantida a saúde e bem estar. Noutras palavras, por exemplo, aos olhos cabe perceber o mundo ao seu redor, entretanto, se um cisco entrar neste, ele precisará da mão para tirar tal entrave à sua contemplação do mundo. Comentando sobre a metáfora dos olhos, Morris diz,

Mas os *olhos* não podiam agir sem a *mão*, nem a *cabeça* sem os *pés*. O fato de um membro do corpo desempenhar bem uma função não significa que ele pode dispensar os serviços de outros membros que se desincumbem de outros serviços [...] (1981, p. 141)

Em terceiro lugar, Paulo associa a idéia de corpo ao conceito de solidariedade. Ou seja, em sua mente ele postula uma relação orgânica na qual o “eu” o “tu” e o “nós” estão em contínua interação e comprometimento por suprir as carências de todos. Esta idéia de solidariedade Paulo trabalha de duas formas. A primeira se dá pela afirmação direta que há “diversidade nos serviços” (διαίρέσεις διακονιῶν) (1Cor 12,5). A idéia que subjaz o vocábulo “διακονιῶν” aponta para as múltiplas necessidades que residem no outro e que podem ser sanadas com o adequado uso dos carismas.

A segunda está na afirmação contundente que ninguém pode dizer ao outro “não precisamos de ti” (1Cor 12,21). Ora, é na lei da reciprocidade, quanto à

necessidade do outro, que se abre um espaço profícuo para a prática da solidariedade no âmbito das relações sociais. Ou seja, uma vez que o “eu” não se basta em si mesmo, o “tu” e o “vós” tornam-se local existencial no qual novas relações podem ser construídas com base na percepção que o outro padece das mesmas carências com as quais o “eu” labuta diariamente por ver sendo supridas.

Por isso, deve-se ter em mente que

o ministério mais fundamental da igreja é ser antítese de um mundo que se caracteriza, acima de tudo, por divisões. Em uma estrutura de blocos hostis (Gl 3;28), os indivíduos separam-se uns dos outros por barreiras de medo e suspeita (1Cor 5,10-11, 6,9-10). O papel da igreja é libertar os cativos, revelando as oportunidades de liberdade na dependência dos outros. (MURPHY, 2000, p. 294)

Sendo assim, na medida em que Paulo afirma a unidade orgânica da igreja, ele está paralelamente fazendo um contraponto com os glossolálicos quanto à idéia que as falas extáticas constituem-se em sinal do favor divino e adequado meio de se ajuizar sobre o grau de espiritualidade dos crentes em Corinto e legitimar, por esta via, a situação de uma comunidade de fé dividida em vários seguimentos qualitativamente distintos.

Na perspectiva paulina, os dons – inclusive os revelacionais – eram para o “serviço” (1Cor 12,5), visavam “um fim proveitoso” (1Cor 12,7); eram concedidos para a cooperação mútua (1Cor 12,25); com o fim que a igreja fosse edificada, exortada e consolada (1Cor 14,3) e recebesse instrução (1Cor 14,19). Destas expressões, o que fica em destaque é a idéia que os carismas eram tão somente para o auxílio mútuo e não para a qualificação de uns poucos em detrimentos dos outros da comunidade.

3.8.3 Agape, o Fundamento da Vida Carismática

Por estar inserida em uma sociedade cosmopolita e extremamente competitiva (HORSLEY, 2004, p. 238,239) e verticalizada (BRANICK, 1994, p. 41), na qual os subgrupos sociais estavam em constante interação entre si, era natural

que a qualidade das relações na igreja de Corinto refletisse os valores presentes na sociedade greco-romana, com todo o seu dinamismo e tensões.

Nesta sociedade, estruturada sobre a árdua vida de miséria dos escravos,¹⁷² estrangeiros e mulheres, os valores que formatavam, mantinham e desenvolviam as relações pessoais eram aqueles que estavam dirigidos para a valorização do *status quo* no âmbito da política, da riqueza, do intelecto e da religião. Não havia espaço para as relações fraternas e comunitárias.

E, nesta conjuntura macro social, de interesses particulares que desembocavam em relações conflitivas, segundo Cothenet (1984, p. 71), a singularidade da comunidade cristã de Corinto se justificava pela sua composição heterogênea, a qual lhe garantia não somente o dinamismo eclético, mas também se mostrava como fonte originária de conflitos.

Portanto, a tarefa que Paulo tinha diante de si, ou seja, trazer esta igreja à união fraternal, era demasiadamente complexa e passava tanto pela afirmação de sua relação orgânica como também pela asseveração da premência do *αγαπη* (amor), como fundamento de todo sentimento e ação na igreja. Promovendo, assim, aquilo que Horsley (2004, p. 238-247) denominou de “sociedade alternativa”, enquanto projeto diametralmente oposto aos valores e estruturas da sociedade imperial.

Sendo assim, explicitado o modo de vida comunitário ideal, na qual as relações sociais da igreja coríntia deveriam ser desenvolvidas (1Cor 12,12-31), Paulo, em 1Cor 13, expõe a base sobre a qual esta estrutura deveria ser posta, ou seja, o amor (*αγαπη*). Para tal apóstolo, sem este fundamento as ações humanas não teriam valor e os dons carismáticos não alcançariam o propósito idealizado pelo Deus cristão.

Embora, na mente de alguns, segundo Morris (1981, p. 145), o capítulo 13 seja entendido como uma digressão paulina, ele deve ser tratado, na verdade, como o ápice de seu pensamento a respeito do tipo de vida comunitária que a igreja coríntia deveria buscar. Por esta perspectiva, os elementos importantes para a vida

¹⁷² Segundo Branick (1994, p. 58) dois terços da população coríntia, estimada em 600.000 habitantes, eram de escravos.

comunitária não eram os dons espetaculares, ou mais especificamente a glossolalia, que estava causando divisões e intrigas, mas sim, o amor.

Comentando sobre 1Cor 13, Boor afirma:

Paulo agora não contrapõe genericamente o amor ao nosso “falar”, nem pensa que até mesmo o melhor discurso, sem amor, apenas retinirá. Não, esse começo sintoniza a situação em Corinto, onde se coloca acima de tudo o dom espiritual de falar em línguas e se enaltecia a variedade de línguas. Paulo, porém, contrapõe a isso tudo a possibilidade (cuja amarga realidade em Corinto ele conhece muito bem!), de que membros da igreja possuam o dom da “língua” em grande medida, mas que nisso careçam do amor. (2004, p. 204)

Nestas palavras de Boor o que fica em relevo é que Paulo, em 1Cor 13, ainda está desenvolvendo o tema sobre as questões espirituais. Ele sinceramente deseja que os coríntios deixem de ser ignorantes quanto a estas questões, e em especial sobre a glossolalia (LOPES, 2008, p. 241,242). E as evidências que apontam para o fato que Paulo ainda está especialmente tratando sobre a questão glossolálica são os seguintes elementos textuais:

a. A expressão “ainda que eu fale a língua dos anjos e dos homens” (1Cor 13,1); a qual aponta para a prática glossolálica de certos membros da igreja de Corinto (MORRIS, 1981, p. 146);

b. a citação ao bronze que soa e ao címbalo que retine, os quais remetiam a mente de seus leitores originais às festividades e rituais presentes nos cultos a Dionísio e Cibele (MORRIS, 1981, p. 146; COTHENET, 1984, p. 69; PRIOR, 2001, p. 243,244; LOPES, 2008, p. 243,244). Cultos estes nos quais se faziam presentes expressões estáticas (COTHENET, 1984, p. 69) e o balbuciar de palavras ininteligíveis;

c. a referência direta a esta manifestação e sua clara afirmação sobre sua futura cessação (1Cor 13,8) através da vinda do que é perfeito (τελειος);

d. e a citação indireta aos problemas relacionados com a glossolalia: ciúmes, ufanismo, soberba, inconveniência.

Estes quatro problemas – ciúmes, ufanismo, soberba, inconveniência – eram os efeitos deletérios de uma comunidade que se deixava influenciar pelo modo de

vida imperial e que fazia da glossolalia o referencial supremo de julgamento quanto à verdadeira espiritualidade.

Os ciúmes nasciam de uma conjuntura na qual aqueles que se viam sem o dom glossolálico começavam a desejar ardentemente possuir este carisma. Neste estado de coisas o que ficava em relevo eram os sentimentos de insatisfação e infelicidade pela não obtenção daquele dom que aparentemente se manifestava no outro e que possuía *status* elevado na comunidade.

O ufanismo era decorrente do alto conceito que os glossolálicos tinham sobre si mesmos como legítimos e especiais possuidores das revelações divinas. Nesta posição ufanista, nas quais as verbalizações e as ações presunçosas se faziam presentes, o restante da comunidade era tratado como algo de só menos; ao ponto de se afirmar “não preciso de vós” (1Cor 12,21)

Enquanto o ufanismo apontava para as ações e palavras externas aos indivíduos tidos como espirituais, a soberba indicava a condição interna dos mesmos; como se diz popularmente “a boca fala do que o coração está cheio”. Ou seja, a soberba dos glossolálicos denunciava que a condição espiritual dos mesmos estava aquém daquilo que se poderia dizer sobre a verdadeira espiritualidade, visto que, segundo Paulo, todo dom era para o serviço em prol de todo o corpo. Daí o motivo de tal apóstolo iniciar sua seção sobre as questões espirituais chamando seus leitores genericamente de “irmãos”. Em tal vocábulo não há espaço para sentimentos de superioridade e afirmação de inferioridade, mas sim de amor fraternal. Todos os cristãos coríntios foram caracterizados sob a mesma designação e, portanto, a igreja não deveria ser vista como um espaço social estratificado e diverso, mas sim como uma comunidade na qual todos poderiam se reconhecer e conhecer o outro pela relação fraterna que a mesma fé proporcionava.

Por fim, as ações inconvenientes poderiam muito bem emergir em situações nas quais os glossolálicos constrangiam os outros cristãos por meio da afirmação de sua superioridade espiritual (1Cor 14,37) ou, então, sentenciavam a inferioridade daqueles que não possuíam tal dom (1Cor 12,21-23).

Por igual análise, Prior afirma que

No contexto dos capítulos 12-14, Paulo está se referindo (pelo menos indiretamente) à inveja, ao orgulho e ao egoísmo na igreja de Corinto. Várias e várias vezes, os mesmos pecados vêm à tona: as pessoas ressentem com o sucesso, as bênçãos ou os dons dos outros; insatisfeitos com o seu lugar e as suas oportunidades, competem para conquistar mais espaço, honra ou reconhecimento (2001, p. 246).

Sendo assim, os glossolálicos, que continuamente tendiam a supervalorizar as falas inspiradas como meio de auto-exaltação, deveriam ponderar no fato que o amor, como o mais excelente carisma divino, não se ufanava e nem buscava os seus próprios interesses. A ação do $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ era de serviço em prol de outrem, tudo suportando, esperando e crendo.

Tal entendimento libertário reconduziria a igreja coríntia a uma vida carismática na qual as relações de poder seriam mais justas, as assimetrias seriam minimizadas e os dons carismáticos estariam a serviço da comunidade da fé; no entendimento que todas as graças espirituais nada são sem a presença poderosa do amor.

Esta nova postura relacional, pautada na consciência da origem divina dos carismas, na dependência orgânica da igreja e da premência do amor em todas as ações, aponta para o conceito no qual a igreja é vista como porta-voz de uma mensagem libertária, igualitária e justa, e os dons são exercidos para a edificação da comunidade que professa a mesma fé.

4 CONCLUSÃO

Esta dissertação teve como objetivo analisar a questão glossolálica, presente em 1 Coríntios, sob o viés das relações de poder que poderiam emergir em uma comunidade que trazia em seu bojo uma forte presença oracular e uma poderosa influência atribuída àqueles que detinham o carisma das falas inspiradas pelos deuses.

Tal inserção no texto sacro foi motivada especialmente pela percepção de que, em certos grupos carismáticos da atualidade, a glossolalia muitas vezes tem sido tomada como ponto referencial de espiritualidade e acesso ao poder eclesiástico. Nesses sistemas, contudo, a glossolalia não apenas inclui os agentes sociais a uma classe seleta, mas também marginaliza e exclui aqueles que não apresentam tal carisma em suas vidas.

Trabalhada com os conceitos tanto da exegese bíblica como também com aqueles que são próprios das ciências sociais, esta dissertação procurou desenvolver uma linha de pensamento através da qual o fenômeno glossolálico, na igreja de Corinto, pudesse ser analisado pela perspectiva teológica bem como pelas lentes da Exegese, História e Sociologia.

Por isso, o trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro, apresentaram-se os conceitos de símbolo, carisma e profeta e a afinidade destes com a questão da alienação, poder e dominação presentes no fenômeno religioso afirmando-se que: a) todo símbolo é ideologicamente estratificante e violenta as subjetividades humanas naturalizando o *status* social dos indivíduos numa dada coletividade; b) o carisma é uma qualidade extra-cotidiana que eleva aquele que o possui acima dos demais de um grupo; e c) que o profeta além de, essencialmente, trazer em seus lábios a palavra divina, sua ação no mundo também pode ser estudada sob o viés das relações de poder e dominação, visto que nem todo fenômeno profético é libertário; existem expressões do fenômeno profético que são reacionárias e injustas.

No segundo capítulo, na elaboração da exegese, conclui-se que: a) a expressão τῶν πνευματικῶν deve ser melhor entendida como se referindo genericamente “às questões” espirituais sem se perder de vista a intenção de Paulo

por tratar sobre as relações de poder fomentadas pelos “indivíduos” espirituais; b) a expressão “ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι” indica os êxtases presentes nas religiões de mistério, o que é reforçado pela citação de Paulo ao bronze que soa e ao címbalo que retine, presentes nas celebrações a Dionísio e Cibele; c) a glossolalia era uma forma não ordinária do fenômeno profético, visto que o glossolálico continha o elemento mais básico deste em seus lábios, ou seja, a palavra divina.

No terceiro capítulo, inicialmente foi analisado se a glossolalia constituía-se um símbolo de poder na igreja coríntia e de que forma os ditos “espirituais” estariam usando-a como meio eficaz de dominação sobre aqueles que não apresentavam tal carisma. Neste ponto, chegou-se à conclusão de que os glossolálicos tinham verdadeiramente um conceito tal sobre si mesmos que as relações sociais presentes na igreja coríntia eram dirigidas e determinadas pela ação oracular. Noutras palavras, aqueles que tinham uma fala inspirada viam-se e eram vistos como sendo o ápice da espiritualidade e, portando, eram melhores que os demais da comunidade.

E, analisando-se essa questão, sob as lentes da análise conflitual e do local social de seus agentes históricos, primeiramente conclui-se que na igreja de Corinto a glossolalia era um símbolo de poder e que os elementos presentes no *habitus* da comunidade cristã que possibilitavam e alimentavam as relações de poder eram: a) a crença na pessoalidade dos deuses; b) a crença no relativo interesse dos deuses pelo mundo e as causas humanas; c) a idéia de uma singular predileção dos deuses por indivíduos, cidades ou nações; d) a certeza de que esses deuses não somente falavam aos homens, mas também escolhiam seus porta-vozes autorizados; e) o valor e honra atribuídos a estes homens que falavam da parte dos deuses.

Em segundo lugar, observou-se que no texto sagrado existem referências claras às consequências deletérias das relações de poder fomentadas pelos glossolálicos tanto na vida comunitária como no indivíduo. Quanto ao primeiro elemento, pode-se afirmar que as relações sociais no seio da igreja estavam sendo dirigidas pelos ciúmes, ufanismo, soberba e ações inconvenientes nas quais os glossolálicos eram supervalorizados e os demais da comunidade eram superestimados. De fato a igreja estava dividida. Quanto ao alcance desta conjuntura na vida do indivíduo, pode-se afirmar que: a) havia a negação frontal da importância de determinadas pessoas no seio da igreja; b) propalava-se a condição

de inferioridade daqueles irmãos (individualmente ou em coletividade) que não evidenciavam certos carismas espetaculares; e c) e havia também uma forma positiva de se passar a ideia de que as falas inspiradas e seus canais humanos eram pessoas especiais e de elevada espiritualidade.

Em terceiro lugar, abordando-se sobre o posicionamento de Paulo diante deste quadro conflitivo, afirmou-se sua decisão por teorizar sobre a questão glossolálica tendo como local social a realidade dos “fracos” e “indignos”, ou seja, sua perspectiva de análise levou em consideração as expropriações e humilhações que os não-glossolálicos estavam passando no seio da comunidade coríntia.

Contudo, ao fazer esta tomada de decisão política, Paulo não preconizou a ditadura dos não-glossolálicos sobre os demais da comunidade, mas sim afirmou, categoricamente, o amor como fundamento adequado para que a vida carismática alcançasse o propósito divino, ou seja, a edificação de toda a igreja sem que houvesse alguma indicação de superioridade ou inferioridade nas relações comunitárias.

Sendo assim, pelos resultados alcançados por esta pesquisa, pode-se concluir que 1 Coríntios traz consigo, à igreja atual, elementos através dos quais a vida carismática do cristianismo hodierno seja saudável e menos assimétrica, possibilitando, assim, uma mediação de poder mais justa e relações interpessoais menos díspares.

Estes elementos dizem respeito, primeiramente, à compreensão de que, segundo a teologia de Paulo, todo carisma é concedido devido à livre graça de Deus, o qual outorga a todos da comunidade dons igualmente importantes para a vida comunitária. Nisto, o carisma não eleva seu possuidor acima dos demais da comunidade, visto que ele não é dado para estratificar aqueles que são um na fé, mas, sim, para o serviço e auxílio mútuo.

E, em segundo lugar, ao amor como fundamento saudável para toda e qualquer relação social, visto que, por este dom, aqueles que pertencem à mesma comunidade da fé não arderão em ciúmes, nem serão soberbos ou se conduzirão inconvenientemente diante do seu semelhante, pois estes tais não terão como bem maior os seus próprios interesses, mas o de outrem.

Tal conclusão mostra-se igualmente importante para os nossos dias, especialmente naquelas comunidades cristãs onde, ainda hoje, a glossolalia tem sido fator preponderante de acesso às vias do poder eclesiástico e de segregação e exclusão aos não portadores deste carisma.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 534-535.
- ALLEN, Clifton J. (editor geral). *Comentário bíblico Broadman: novo testamento*. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. Rio de Janeiro: JUERP, vol. 10, 1984.
- ARENS, E. *Ásia menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do segundo testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- AZEVEDO, Antônio Carlos de Amaral; GEIGER, Paulo. *Dicionário histórico de religiões*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *1-2 Coríntios*. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo (I)*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Edições Loyola, 1989.
- BATISTA, Jôer Corrêa. *A relação homem e mulher na igreja cristã em Corinto: uma abordagem de gênero*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.
- BÍBLIA ALMEIDA SÉCULO 21. São Paulo: Sociedade religiosa Edições Vida Nova, 2008.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.
- BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA NOVA VERSÃO INTERNACIONAL. 2003.
- BRANICK, Vincent. *A Igreja Doméstica nos Escritos de Paulo*. Tradução de Gilson Marcon de Souza. São Paulo: Paulus. 1994.
- BRAKEMEIER, G. *A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.
- BONNTY, L. e SCHROEDER, A. *Comentário del Nuevo Testamento: epístola de Pablo*. Casa Baptista de Publicaciones, 1971.
- BOOR, Werner de. *Cartas aos coríntios: comentário esperança*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba-Paraná: Editora Evangélica Esperança, 2004.

BORNKAMM, Gunther. *Paulo: Vida e Obra*. Tradução de Bertilo Brod. Petrópolis: Vozes, 1992.

BORTOLINI, José. *Como ler a primeira carta aos coríntios: Superar os conflitos em comunidade*. São Paulo: Paulus, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz, 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário etnológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1991.

BROWN, Colin. Profeta. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. II. p. 1876-91.

BURKE. Estóicos, estoicismo. In: ELWELL, Walter A. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Sociedade Religiosa Vida Nova, 1990, V. II, p. 82,83.

CALVINO, João. *1 Coríntios*. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Paráclitos, 1996.

CAMPELO, Walter Andrade. *O falar em Línguas, hoje*. Disponível em: <http://www.igrejadomonte.com/estudos/Mover%20estranho%20na%20Igreja%20-%20O%20Falar%20em%20L%C3%ADnguas%20Estranhas.pdf>. Acesso em: 13 de maio de 2011.

CANEZIN, Maria Tereza. *Introdução à teoria e ao método em ciências sociais e educação*. Goiânia: Ed. da UCG, 2001.

CARREZ, Maurice. *Primeira epístola aos coríntios*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

CARSON, D.A.; MOO, Douglas J. e MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo, Vida Nova, 1997.

CHAMPLIN, Russel Norman. Línguas (falar em). In: CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de bíblia, teologia e filosofia*. 5. ed. São Paulo: Editora Hagnos, 2001, v. III, p. 846-853.

CHAMPLIN, Russel Norman. *O Novo testamento interpretado versículo por versículo*. Tradução de por João Marques Bentes. Guaratinguetá: Sociedade Religiosa a Voz Bíblica [s.d.].

CHALONER, Stephen Willian. O dom de línguas no fim do século XX: em prol de uma convivência paulina. *Vox Scripturae*. São Paulo, v. 5, n. 2, p. 227-241, set. 1995.

CHAUÍ, M. *O que é ideologia*. 39. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

CIVITA, Victor (Editor). *Mitologia*. Abril Cultural. 1973. V. I.

COENEN, L; BROWN, C. (org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

COMBY, Jean; LÉMONON, Jean-Pierre. *Vida e religiões no império Romano: no tempo das primeiras comunidades cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1988.

COTHENET, Edouard. *São Paulo e seu tempo*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Editora Paulina, 1984.

CULVER, Robert D. Nabî. porta-voz, profeta. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998, p. 904-906.

CREMONESE, Dejalma. Disponível em: <<http://br.monografias.com/trabalhos915/estado-filosofia-polis/estado-filosofia-polis2.shtml>>. Acesso em: 30 abr. 2010.

CROATTO, J. Severino. *Isaías, o profeta da justiça e da fidelidade*. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Editora Sinodal, Editora Vozes, Imprensa Metodista, 1989.

DAVIS, John D. *Dicionário da Bíblia*. Tradução de J. R. Carvalho Braga, 19. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1996.

Didaqué. Disponível em: < <http://www.sca.org.br/artigos/Didaque.pdf>>. Acessado em: 01 jun. 2011.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Tradução de Edwino Royer. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003, 2. ed. 2008.

DUNN, J. D. G. Espírito. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. I. p. 713-4.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do novo testamento: introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ELLIOT, J. H. *Um lar para quem não tem casa*. Paulus, 1985.

ELLIOTT, Neil. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998.

FERREIRA, Joel Antônio. *Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do Novo Testamento*. Goiânia: Editora da UCG; Ed. América, 2009.

FICHER, Gary. *O que a Bíblia ensina sobre falar em línguas*. Tradução de Arthur Nogueira Campos. São Paulo: Dennis Allan, 1997.

FIGUEIREDO, Onezio. *O dom de línguas*. São Paulo, 1994.

FLANAGAN, Neal. *Friend Paul: his letters, theology and humanity*. Wilmington-Delaware: Michael Glazier, 1986.

FOREMAN, Kenneth Jr. *The layman's Bible commentary*. Richmond-Virginia: John Knox Press, 1961.

GEE, Donald. *A respeito dos dons espirituais*. Deerfield - Flórida: Editora Vida, 1987.

GEORCE, M.M. Maxime; MORTIER, Raoul (Sous La direction). *Histoire Générale des Religions: Grèce – Rome*. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1948.

GETTY, Mary Ann. 1 Coríntios. In: BERGAN, Dianne; KARRIS, Robert J. (orgs.). *Comentário Bíblico*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. V. III. p. 193-219.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W., *Léxico do N.T. Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GREEN, Jay P. (editor). *Pocket Interlinear New Testament*. Grand Rapids Michigan: Baker Book House, 1988.

GRISONI, Dominique; MAGGIORI, Robert. *Ler Gramisc*. Tradução de João Fonseca Amaral. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1973.

GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática*. Tradução de Norio Yamakami; Lucy Yamakami; Luiz A. T. Sayão; Eduardo Pereira; Ferreira. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GRUDEM, Wayne, *O dom de profecia: do Novo Testamento aos dias atuais*. São Paulo: Editora Vida, 2004.

GUIMARÃES, Ruth. *Dicionário da mitologia grega*. São Paulo: Cultrix, Brasília: INL, 1972.

GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. Tradução de João Marques Bentes. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1998.

GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. Tradução de João Marques Bentes; Fabiani Medeiros; Valdemar Kroker. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HALLEY, Henry H. *Manual Bíblico*. Tradução de David A. de Mendonça. São Paulo: Vida Nova, 1970.

HAUBEK, Wilfrid; SIEBENTHAL, Heinrich. *Nova chave linguística do Novo Testamento grego*. Tradução de Nélio Scheneider. São Paulo: Targumim; Hagnos, 2009.

HEYER. C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2008.

HINNELLES, John R. *Dicionário das religiões*. Tradução de Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

HODGE, Charles. *Commentary on the first Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Williann B. Eerdmans Publishing Company, 1950.

HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

HORTON, Stanley M. (editor). *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. Tradução de Gordon Chow. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

Igreja Presbiteriana do Brasil. *Cartas Pastorais: o Espírito Santo hoje / dons de língua e profecia*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1995.

JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1983.

KISTEMAKER, Simon. *1 Coríntios*. Tradução: Helen Hope Gordon Silva. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. São Paulo: Paulus, 2005. V. I.

KRUSE, Colin. *2 Coríntios: Introdução e comentário*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1994.

KUMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo Feine; Johannes Behm; Isabel Fontes Leal Ferreira; João Peixoto Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

LACUEVA, Francisco. *Nuevo testamento interlineal griego-espanõl*. Barcelona: CLIE, 1984.

LAMBRECHT, Jan. 1 Coríntios. In: FARMER, Willian R.; LEVORATTI, Armando J.; MCEVENUE, Sean; DUNGAN, David L. *Comentário Bíblico Internacional*. Editora Verbo Divino, 2000.

LAMORTE, A. e HAWTHORNE, G. F. Profecia, profeta. In: ELWELL, Walter A. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Sociedade Religiosa Vida Nova, 1990, V. III, p. 188-190.

LASSWEL, Harold Dwinght. *A linguagem da política*. Tradução de Lúcia Dauster Vivacqua e Silva; Sônia de Castro Neves. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

LIAS, J. J. (editor). *The first epistle to the Corinthians*. Cambridge: at the University Press, 1905.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jorg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

LOPES, Augustus Nicodemos. Paulo e os “espirituais” de Corinto. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 88-109, jan./jun. 1998.

LOPES, Hernandes Dias. *1 Coríntios: como resolver conflitos na igreja*. São Paulo: Hagnos, 2008.

LUZ, Waldir Carvalho. *Novo Testamento Interlinear*. São Paulo: Hagnos, 2010.

MALLINA, Bruce J. *El mundo del nuevo testamento*. Pamplona-Navarra: Editora Verbo Divino, 1995.

MATOS, Alderi Souza de. Edward Irving: precursor do movimento carismático na igreja reformada. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 5-12, jul./dez. 1996

MARSHALL, A. *The interlinear greek-english*. Grand Rapids Michigan: Zondervan Publishing House, 1958.

MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: O mundo social do apóstolo Paulo*, São Paulo, Paulus, 1992.

MEEKS, Wayne A. *As origens da moralidade cristã: os dois primeiros séculos*. São Paulo: Paulus, 1997.

MORRIS, Leon. *1 Coríntios: introdução e comentário*. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Edições Vida Nova, 1981.

MOSCONI, Luis. *Profetas da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MYERS, Ched. *O evangelho de São Marcos*. São Paulo, Paulus, 1992.

MURPHY, Jerome. *Paulo – Biografia Crítica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000

NICHOLS, Robert Hastings. *História da igreja cristã*. Casa Editora Presbiteriana, 1979.

NOGUEIRA, Sebastiana Maria. A glossolalia (falar em línguas) no cristianismo do primeiro século e o fenômeno hoje. *Revista Brasileira de História das religiões - ANPUH*. Maringa, v. 1. n. 3. 2009. Disponível em: http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/a_glossolalia_falar_em_linguas_no_cristianismo.pdf. Acessado em 21 de out. 2010.

NOGUEIRA, Sebastiana Maria. Profecia e glossolalia em Corinto. Disponível em: http://www.oracula.com.br/numeros/022008/05_nogueira.pdf. Acessado em 21 out. 2010.

OSBORNE, G. R. in: Línguas, falar em. ELWELL, Walter A.. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Sociedade Religiosa Vida Nova, 1990. V. II.

OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo: O mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. *Fundamentos para exegese do Novo Testamento: manual de sintaxe e grego*. São Paulo: Sociedade Religiosa Vida Nova, 2002.

PRIOR, David. *A mensagem de 1Coríntios: A vida na igreja local*. Tradução de Yolanda M. Krievin, 2. ed. São Paulo: ABU, 2001.

QUESNEL, Michel. *As epístolas aos coríntios*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

RIENECKER, Fritz; ROGERS Cleon. *Chave Linguística do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown; Júlio Paulo Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1985.

ROBERTSON, O. Palmer. *A palavra final: respostas bíblicas à questão das línguas e profecias hoje*. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Editora os Puritanos, 1999.

ROCHER, Guy. *Sociologia Geral 1*. Lisboa: Editora Presença, 1971.

ROSSANO, Pietro. *Lettere AL corinzi*. Roma: Edizioni Paoline, 1983.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. Tradução de Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2003.

SCHALKWIJK, Franz L. *Coinê, uma pequena gramática do grego neotestamentário*. Patrocínio: CEIBEL, 1994.

SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Tradução de Monika Ottermann. Santo André-SP: Paulus, 2010.

SELLERS, C. Norman. *Conclusão bíblicas sobre línguas*. [s.L.: s.n.], 1976.

SEUBERT, Augusto. *Como entender a mensagem dos profetas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta os profetas: a mensagem*. Tradução de João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____, *A justiça social nos profetas*. Tradução de Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SHORT, John. *The Interpreter's bible*. New York: Abingdon Press, 1952.

SPALDING, Tassilo Orpheu. *Deuses e heróis da antiguidade clássica*. São Paulo: Cultrix; Brasília: INL, 1974.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

STRABELI, Frei Mauro. *Cartas dos apóstolos: Primeira carta aos coríntios, explicação e atualização*. São Paulo: Paulus, 1997.

TAYLOR, W. C. *Dicionário do Novo Testamento Grego*. 9. ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1991.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*, Tradução de Ivoni Richter Reimer; Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

VENETZ, Hermann-Josef. *Foi assim que a igreja começou*. Tradução de Ivo Theissl. São Paulo: Editora Santuário, 1995.

VINE, W.E., UNGER, Merrill F. e JR. WHITE, Willian. *Dicionário VINE: o significado exegético e expositivo das palavras do antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: Casa Editora das Assembléias de Deus, 2002.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do novo testamento*. Tradução de Roque Nascimento Albuquerque São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WALKER, Williston. *História da igreja Cristã I*. Tradução de D. Glênio Vergara dos Santos; Duval da Silva. São Paulo: ASTE, 1967.

WALTER, Eugen. *A 1ª epístola aos coríntios*. Tradução de Edmundo Binder. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1973.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, 2009 (reimpressão). V. I.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, 2009 (reimpressão). V. II.

WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: Manual de metodologia*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WENGST. *Pax Romana: pretensão e realidade - experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. Tradução de António M. de Torre. São Paulo: Edições Paulinas. 1991.

WRIGHT, D.F. Montanismo. In: ELWELL, Walter A. (Editor). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Tradução de Gordon Chown. 1. Ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1990. V. II, p. 551-552.

WYCKOFF, John W. O batismo no espírito santo. In: HORTON, Stanley M. (Editor). *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. Rio de Janeiro: Casa Editora das Assembléias de Deus, 1996. p. 431-500.

ZERWICK, Max. *Analysis philologica novi testamenti graeci*. Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblic, 1984.

Sites consultados

<http://www.airtonjo.com/leitura_antropologica02.htm> Acessado em: 30 mar. 2010.

<http://www.airtonjo.com/leitura_antropologica03.htm> Acessado em: 30 mar. 2010.

<http://www.sca.org.br/artigos/Didaque.pdf>> Acessado em: 01 jun. 2011.

S237g Santos, Israel Serique dos.
Glossolalia e as relações de poder na igreja de Corinto
(1Cor 12,1-2; 14,5) [manuscrito] / Israel Serique dos Santos.
– 2011.
157 f.

Bibliografia: f. 149+157
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia,
2011.

“Orientador: Dr. Joel Antônio Ferreira”.

Inclui lista de abreviaturas.

1. Glossolalia. 2. Bíblia sagrada. 3.1 Coríntios. 4.
Novo Testamento. I. Título.

CDU: 248.214
227.2/.3