

## Ordenação Feminina: O Que o Novo Testamento Tem a Dizer?

*Augustus Nicodemus Lopes*

A questão se mulheres podem ser ordenadas, ou não, como pastoras, presbíteras e diaconisas, tem ocupado o centro do debate entre protestantes ao redor do mundo, em décadas recentes. Não raro, o assunto tem dividido igrejas e denominações, como por exemplo, nos Estados Unidos e na Europa.

Entre os evangélicos existem, de forma muito geral, duas posições básicas quanto ao assunto: os *igualitaristas* e os *diferencialistas*. Os *igualitaristas* afirmam que Deus originalmente criou o homem e a mulher iguais; a subordinação feminina foi parte do castigo divino por causa da queda, com conseqüentes reflexos sócio-culturais. Em Cristo, essa punição (e seus reflexos) é removida; assim, com o advento do Evangelho, as mulheres têm direitos iguais aos dos homens de ocupar cargos de oficialato na Igreja.

Os *diferencialistas*, por sua vez, entendem que desde a criação — e portanto, antes da queda — Deus estabeleceu papéis distintos para o homem e a mulher, visto que ambos são peculiarmente diferentes. A diferença entre eles é complementar. Ou seja, o homem e a mulher, com suas características e funções distintas, se completam. A diferença de funções não implica em diferença de valor ou em inferioridade de um em relação ao outro, bem como as conseqüentes diferenças sócio-culturais nem sempre refletem a visão bíblica da funcionalidade distinta de cada um. O homem foi feito como cabeça da mulher — esse princípio implica em diferente papel funcional do homem, que é o de liderar. Não implica que o mesmo é superior à mulher, em qualquer sentido. Assim, os *diferencialistas* mantêm que diferença de papéis e igualdade ontológica (do ser) são duas verdades perfeitamente compatíveis e bíblicas, enquanto que os *igualitaristas* afirmam que diferença de papéis implica inevitavelmente em julgamento de valor. A questão tem chegado aos evangélicos no Brasil, embora, por enquanto, com menor intensidade, e sem que evangélicos, de um lado ou de outro, tenham formalmente se organizado de acordo com suas convicções neste sentido.(1)

O que nos preocupa é que a pergunta "Podem mulheres ser ordenadas para servir como pastoras, presbíteras e diaconisas" nem sempre tem sido respondida em termos de exegese bíblica das passagens do Novo Testamento que estão diretamente relacionadas com o assunto. A argumentação igualitarista, em particular, freqüentemente emprega argumentos baseados no avanço da civilização, na modernização dos tempos, no progresso humano, na crescente participação da mulher em outras áreas da sociedade, e nem sempre dá a necessária atenção aos textos bíblicos relevantes.(2) Algumas das obras igualitaristas em português que têm procurado dar atenção a essas passagens, nem sempre conseguem ser coerentes com seus métodos,(3) e nem sempre estão isentas do espírito reacionário que, por vezes, tem caracterizado os esforços exegéticos dos defensores da ordenação feminina.(4) Por vezes, a precipitação tem obscurecido o julgamento mesmo dos mais sóbrios exegetas igualitaristas no Brasil.(5)

Embora em nosso desejo de seguirmos a verdade de Deus devemos levar em conta os tempos em que vivemos, bem como o que nos ensinam ciências correlatas à teologia, como a psicologia e a sociologia, por exemplo, ao fim, a questão só poderá ser realmente

decidida em termos da Escritura — pelo menos dentro das igrejas que se consideram reformadas, e que aderem confessionalmente à regra dos reformadores: *sola scriptura*.

Meu propósito neste artigo é alistar e examinar, mesmo que brevemente, as passagens do Novo Testamento que não podem ser ignoradas no debate sobre ordenação de mulheres ao oficialato eclesiástico. Abordo especialmente a ordenação para o pastorado e presbiterato. Existem aspectos da diaconia que merecem um estudo em particular, que não será feito aqui. Ainda assim, o material a ser tratado continua vasto. Desta feita, limitar-me-ei a examinar passagens do Novo Testamento que estão no centro do debate sobre a ordenação feminina, e que realmente não poderiam ser omitidas.

Meu alvo é demonstrar que, se interpretarmos estas passagens partindo de uma hermenêutica reformada, e se deixarmos a Escritura ter a palavra final sobre o assunto, evitaremos os extremos dos que proíbem o que Deus não proibiu, e dos que querem que a Igreja adote aquilo que Deus não permitiu.

## **I. Passagens do Novo Testamento Usadas Para Defender a Ordenação Feminina ao Pastorado e Presbiterato**

### **A. Romanos 16.7**

As vezes é defendido por igualitaristas que havia mulheres na Igreja primitiva que funcionavam como apóstolos. A passagem usada para avançar este ponto é Romanos 16.7, onde Paulo, em sua saudação à Igreja de Roma, menciona uma pessoa por nome *Júnias*:

Saudai a Andrônico e a Júnias, meus parentes e companheiros de prisão, os quais são notáveis entre os apóstolos, e estavam em Cristo antes de mim (Rm 16.7).

Os defensores desta tese argumentam que *Júnias* é um nome feminino, e que a mulher com este nome era uma "apóstola", em pé de igualdade com Andrônico. Do ponto de vista dos defensores da ordenação feminina, a passagem prova que Paulo reconhecia que uma mulher pode exercer uma posição de autoridade sobre homens na Igreja apostólica. E se elas eram admitidas ao apostolado, obviamente o eram a cargos eclesiásticos, como presbiterato e pastorado.

Mas não é tão simples assim. Há várias questões relacionadas com a interpretação deste texto. A primeira questão depende da solução de um problema textual.<sup>(6)</sup> Existem três variantes do nome *Júnias* nos manuscritos gregos de Romanos 16.7. As duas primeiras divergem quanto à acentuação da palavra *Júnias* no grego: (1) *Iounia=n*, que seria o acusativo de *Iounia=j*, (*Júnia*) masculino; (2) *Iouni/an*, que seria o acusativo de *Iouni/a*, (*Júnia*) feminino. A terceira variante é *Iouli/an*, que corresponderia ao feminino *Júlia*.

A segunda questão depende da interpretação da expressão "notável entre os apóstolos". Significa que *Júnias* era um dos apóstolos, já antes de Paulo, e um apóstolo notável? Ou apenas que os apóstolos, antes de Paulo, tinham *Júnias* em alta conta? As questões mencionadas acima são complexas, e sem respostas definitivas. Examinemos uma a uma.

#### **1. Júnias é masculino ou feminino?**

A variante melhor atestada, segundo o texto grego da UBS, 4a. edição (e de Nestle-Aland, 27a. edição), é *Iounia=n*, acusativo de *Júnia*, masculino (atestada pelos manuscritos ) A B\* C D\* F G P, embora sem acentos). A variante (Júlia) é fracamente atestada, aparecendo apenas no p46 e em algumas versões antigas.

Numa pesquisa feita por computador nos escritos gregos existentes desde a época de Homero (século 9 A.C.) até o século 5 D.C. foram achadas apenas três ocorrências do nome *Júnias*, além de Romanos 16.7. Plutarco cita uma irmã de Brutus, chamada *Júnias*; Epifânio, o bispo de Salamina em Chipre, menciona *Júnias* de Romanos 16.7 como sendo um homem que veio a ocupar o bispado de Apaméia da Síria; e João Crisóstomo se refere a *Júnias* de Romanos 16.7 como sendo uma irmã notável até mesmo aos olhos dos apóstolos.(7)

Os resultados são inconclusivos. Parece evidente que *Júnias* era nome tanto de homem quanto de mulher no período neo-testamentário. O problema é que não sabemos em que gênero Paulo o usou em Romanos 16.7. Isto explica o surgimento de variantes divergindo na acentuação, e o surgimento da variante , que é claramente uma tentativa de resolver a ambigüidade.

Se temos de tomar uma decisão, devemos dar mais peso à palavra de Epifânio, pois ele sabe mais sobre *Júnias* do que Crisóstomo, já que informa que *Júnias* se tornou bispo de Apaméia. Concorda com isto o testemunho de Orígenes (morto em 252 D.C.), que num comentário em latim à carta aos Romanos se refere a *Júnias* no masculino.(8)

Nomes gregos masculinos terminando em *-aj* não são incomuns, mesmo no Novo Testamento: André (*Andre/aj*, Mt 10.2), Elias (*Eli/aj*, Mt 11.14) e Zacarias (*Zaxari/aj*, Lc 1.5).(9) Para alguns comentaristas, *Júnias* é a abreviação de *Junianius*, um nome masculino — mas não há evidências claras disto. A conclusão é que não podemos saber com certeza se *Júnias* era uma mulher — mais provavelmente era um homem. É por isto que a maioria das traduções modernas, onde possível, traduzem *Júnias* como masculino (e não *Júnia*, feminino).(10)

## 2. Era Júnias um(a) apóstolo(a)?

Mais uma vez perguntamos, é possível termos uma resposta definida para a pergunta "era Júnias um(a) apóstolo(a)?" Gramaticalmente, a expressão "os quais são notáveis entre os apóstolos" (*oi(/tine/j ei)sin e)pi/shmoi e)n toi=j a)posto/loij*) tanto pode indicar que Andrônico e Júnias eram apóstolos, quanto que eram tidos em alta conta pelos apóstolos existentes. E mesmo que aceitemos que eram apóstolos, ainda resta o fato de que a palavra *apóstolo* no Novo Testamento é usada, não somente para os Doze, para Paulo, e para algumas pessoas associadas a ele, como Barnabé, Silas e Timóteo (cf. At 14.14; 1 Ts 2.6), mas para mensageiros e enviados (este é o sentido primário de *a)po/stoloj*) de igrejas locais, como Epafrodito (Fp 2.25) e uns irmãos mencionados em 2 Coríntios 8.23. Estes não parecem exercer governo ou autoridade sobre as igrejas locais, eram simplesmente enviados por elas. Portanto, se Andrônico e Júnias eram apóstolos, deveriam pertencer a este tipo de mensageiros das igrejas locais, com um ministério itinerante. Estes "apóstolos" não tinham autoridade de governo em igrejas locais; antes, eram enviados por elas para desempenhar diferentes funções como representantes ou emissários.

Em última análise, só podemos afirmar com certeza, a partir de Romanos 16.7, que, quem quer que tenha sido, *Júnias* era uma pessoa tida em alta conta por Paulo, e que

ajudou o apóstolo em seu ministério. Não se pode afirmar com segurança que era uma mulher, nem que era uma "apóstola", e muito menos uma como os Doze ou Paulo.(11)

A passagem, portanto, não serve como evidência bíblica para a ordenação feminina no período apostólico. E essa conclusão está em harmonia com o fato de que Jesus não escolheu mulheres para serem apóstolos. Não há nenhuma referência indisputável a uma "apóstola" no Novo Testamento.(12)

## **B. Gálatas 3.28**

Esta passagem, aclamada pelos feministas como a "Carta Magna da Humanidade",(13) é, sem dúvida, a mais usada pelos defensores da ordenação de pastoras e presbíteras:

Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo.

A abordagem igualitarista tradicional desta passagem interpreta a expressão "porque todos vós sois um em Cristo Jesus" ( *pa/ntej ga\r u(meij ei(=j e)ste e)n Xristo(=Ihsou=)* ) como significando "porque todos vós sois *iguais* em Cristo Jesus". Ou seja, interpretam o adjetivo pronominal cardinal *e(=ij* ("um") no sentido de "igual". De acordo com os igualitaristas, esta passagem mostra, então, que estão abolidas todas as diferenças na Igreja provocadas por raça, posição social e sexo. Com a vinda de Cristo, acabou-se a distinção entre judeus e gentios, entre escravos e livres, e entre homens e mulheres: todos são aceitos na Igreja, inclusive para exercer atividades, como *iguais*.(14) Assim, argumentam, em Cristo voltamos ao propósito original de Deus na criação, que foi a plena igualdade entre o homem e a mulher. A subordinação da mulher ao homem, continuam, foi resultado posterior da queda (Gn 3.16b), e não fazia parte da criação de Deus. Cristo veio abolir a maldição imposta pela queda, e nele todas as dimensões da maldição imposta à mulher quedam-se anuladas. Impedir que as mulheres exerçam o oficialato, argumentam, seria introduzir uma distinção na Igreja baseada em sexo, o que contraria frontalmente o ensino de Paulo nesta passagem.

### **1. O contexto da passagem**

Não se pode discordar de que o Evangelho é o poder de Deus para abolir as injustiças, o preconceito, a opressão, o racismo, a discriminação social, bem como a exploração machista. E nem se pode discordar de que Cristo veio nos resgatar da maldição imposta pela queda. A pergunta é se Paulo está falando da abolição da subordinação feminina e de igualdade de funções nesta passagem, ou seja, se está dizendo que as mulheres podem exercer os mesmos cargos e funções que os homens na Igreja, já que são todos aceitos sem distinção por Deus através de Cristo, pela fé.

A interpretação igualitarista de Gálatas 3.28 esbarra em alguns problemas exegéticos. Primeiro, o do contexto. Paulo escreveu Gálatas para responder a questões levantadas pela doutrina da justificação pela fé em Cristo em face às demandas da lei de Moisés, e ao papel da circuncisão, do calendário religioso dos judeus, e das suas leis dietárias. No capítulo 3 Paulo está expondo o papel da lei de Moisés dentro da história da salvação, que foi o de servir de aio, para nos conduzir a Cristo (Gl 3.23-24). Com a vinda de Cristo, continua o apóstolo, os da fé não mais estão subordinados à lei de Moisés: pelo batismo pertencem a Cristo (3.25-27). A abolição das diferenças mencionadas no versículo em questão (3.28) são em relação à justificação pela fé. Todos, independente da sua raça, cor, posição social e sexo, são recebidos por Deus da mesma maneira: pela fé em Cristo.

Portanto, Gálatas 3.28 não está tratando do desempenho de papéis na igreja e na família, mas da nossa posição diante de Deus. O assunto de Paulo, portanto, não são as *funções* que homens e mulheres desempenham na Igreja de Cristo, mas a *posição* que todos os que crêem desfrutam diante de Deus, isto é, herdeiros de Abraão e filhos de Deus.(15)

## 2. Criação e Queda

Uma outra dificuldade com a interpretação igualitarista de Gálatas 3.28 é que parece ignorar que Paulo, às vezes, enraíza a subordinação feminina, não na queda, mas já na própria criação, como por exemplo, em 1 Coríntios 11.7-10 e 1 Timóteo 2.12-15. Para não mencionar quando Paulo argumenta em favor da sujeição da esposa a partir, não da teologia da queda, mas da teologia da própria igreja, da relação entre Cristo e sua igreja, como em Efésios 5.22-24.

## 3. O significado de "um" em Cristo

O terceiro problema é o de interpretarmos "sois *um* em Cristo" como significando "sois *iguais* em Cristo". Numa recente tese de mestrado, Ann Coble demonstrou de forma convincente que *e(=ij* nesta passagem não está implicando *igualdade*, mas simplesmente *unidade*.(16) Após dar exemplos de interpretações desta passagem na história da Igreja (pp. 7-21), ela analisa e critica a interpretação feita pelos progressistas ou igualitários, especialmente Krister Stendahl (pp. 22-37) e a interpretação dos diferencialistas (pp. 38-48). Coble demonstra através de considerações léxicas e exegéticas que Gálatas 3.28 está abordando a questão da *unidade* da Igreja, e não de *igualdade* de funções ou papéis. Ela argumenta que a palavra *e(=ij* ("um") enfatiza unidade — não igualdade. Se Paulo quisesse enfatizar igualdade poderia ter usado palavras como *i))/soj* ("igual") ou *i)/so/thj* ("igualdade") (pp. 49-58). Sua conclusão é que os estudiosos progressistas ou igualitaristas não podem usar esta passagem como um texto chave na afirmação de oportunidades de ordenação eclesiástica idênticas para homens e mulheres.

## 4. O Evangelho e as "duas eras"

Uma outra dificuldade é ver nesta passagem Paulo ensinando que a subordinação imposta à mulher como castigo (Gn 3.16b) é plenamente removida em Cristo aqui e agora. A pergunta é se Paulo ensina nesta passagem — ou em qualquer outra do Novo Testamento — que Cristo já aboliu na presente era, total e plenamente, os efeitos do pecado e os castigos impostos por Deus ao homem e à mulher, quando primeiro pecaram. O ensino de Paulo sobre este assunto — ou mesmo qualquer outro — melhor entende-se da perspectiva da história da redenção, especialmente do ensino sobre as duas eras; ou seja, que em sua primeira vinda Cristo inaugurou a *era vindoura*, o mundo porvir, sem abolir a *era presente*, como os Judeus esperavam. A era vindoura inaugurada por Cristo se sobrepõe à presente, e coexistem em tensão até a consumação. No tempo presente da sobreposição das duas, quase todos os aspectos do Reino já são antecipados de forma incipiente (escatologia inaugurada). Os crentes já desfrutam das virtudes do mundo vindouro, e gozam antecipadamente dos benefícios conquistados por Cristo.

Por outro lado, Paulo reconhece que há ainda aspectos ou dimensões da era vindoura que aguardam pleno cumprimento na *parousia* — é o "ainda não" da escatologia futura. Assim, Cristo já reina, mas nem tudo está já a ele sujeito (Hb 2.8b); já temos a vida eterna, e já fomos ressuscitados com Cristo, mas ainda não estamos livres da morte imposta por Deus a Adão em Gênesis 3.17 (1 Co 15.20-28). A nova criação (cf. *kti/sij*, 2 Co 5.17) já foi inaugurada, mas ainda não vemos a presente criação liberta do cativo

da corrupção (Rm 8.8-25); Satanás já foi derrotado, conforme prometido em Gênesis 3.15, mas ainda será destruído (Rm 16.20). Os crentes já entraram no descanso de Deus (Hb 4.1-13), mas ainda não estão isentos do trabalho árduo ao qual a humanidade foi submetida após a Queda (Gn 3.17-19). As mulheres cristãs ainda não estão livres dos sofrimentos do parto, por estarem em Cristo, e nem igualmente deveriam esperar isenção da subordinação imposta na queda, por serem crentes. A plena redenção destas coisas, e das demais que ainda afligem os cristãos, homens e mulheres, ocorrerão plenamente na *parousia*, quando o Senhor Jesus trouxer em plenitude o Reino de Deus.

Afirmar a abolição evangélica da subordinação feminina, enquanto as demais dimensões do castigo divino claramente estão em vigor, é exegese preconceituosa. Os homens bem que poderiam reivindicar a abolição do castigo de trabalhar duro para poder viver! E as mulheres bem que poderiam reivindicar, já, a abolição das dores de parto!

Portanto, não se pode usar Gálatas 3.28 como lema do igualitarismo sem que se faça violência ao seu contexto original, sem que se ignore a teologia paulina das duas eras e da criação do homem e da mulher.

### **C. Atos 2.16-18**

Esta passagem é parte do sermão de Pedro, no dia de Pentecostes, quando ele cita o profeta Joel para explicar o que acabara de acontecer consigo, e com os demais discípulos de Jesus em Jerusalém, quando o Espírito Santo veio sobre eles (At 2.1-4). Citando Joel, Pedro diz:

E acontecerá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre toda a carne; vossos filhos e *vossas filhas* profetizarão, vossos jovens terão visões, e sonharão vossos velhos; até sobre os meus servos e sobre as *minhas servas* derramarei do meu Espírito naqueles dias, e profetizarão (At 2.17-18 - minha ênfase).

Os igualitaristas observam que a profecia de Joel citada por Pedro inclui as filhas e as servas, tanto quanto os filhos e servos, na recepção do dom do Espírito Santo. E argumentam que não pode haver qualquer distinção quanto ao serviço a Deus baseada em sexo, já que as mulheres receberam o mesmo Espírito (e certamente, os mesmos dons) que os homens, o qual foi dado para capacitar a Igreja ao serviço.

A argumentação prossegue mostrando que na igreja apostólica as mulheres oravam, profetizavam (cf. At 21.9, as quatro filhas de Felipe que eram profetizas), falavam em línguas, serviam (Rm 16.1, Febe), evangelizavam, tanto quanto os homens. Algumas tinham igrejas reunidas em suas casas (At 12.12). Priscila, por exemplo, chegou a ensinar a Apolo o caminho de Deus com mais exatidão (At 18.26). Pentecostes, argumentam, é a abolição das distinções de gênero na Igreja, pois ao dar às mulheres o mesmo Espírito que aos homens, Deus mostrou que elas devem ser admitidas aos mesmos níveis de serviço que eles.

Mas não é tão simples como parece. Se as mulheres exerceram os mesmos ministérios que os homens no período da Igreja apostólica, por que não há nenhuma menção no Novo Testamento de apóstolas, presbíteras, pastoras ou bispas? Por que não há qualquer recomendação de Paulo quanto à ordenação de mulheres, quando instrui Timóteo e Tito quanto à ordenação de presbíteros? Basta uma leitura superficial das qualificações exigidas por Paulo em 1 Timóteo 3.1-7 e Tito 1.5-9 para se ter a impressão de que o

apóstolo tinha em mente a ordenação de homens: o oficial deve ser *marido* de uma só esposa, deve *governar bem a sua casa e seus filhos* (função do homem, nos escritos de Paulo, cf. Efésios 5.22-24).

## **1. Dons miraculosos e oficialato**

Mas a pergunta chave é se a passagem de Atos 2.17-18 é uma autorização para que se recebam mulheres como oficiais da Igreja. Existem algumas dificuldades em se interpretar a passagem desta forma. Em primeiro lugar, os fenômenos associados por Joel e Pedro ao derramamento do Espírito nos últimos dias, como profecia, sonhos e visões, e que são ditos que seriam concedidos às mulheres, não estão ligados no Novo Testamento ao presbiterato ou pastorado, e portanto, poderiam ocorrer sem que as pessoas envolvidas (homens ou mulheres) fossem ordenadas. Havia profetizas na igreja apostólica, como as quatro filhas de Filipe (At 21.9; cf. 1 Co 11.5), mas não lemos que eram presbíteras ou pastoras. Embora não tenhamos notícia no Novo Testamento de mulheres tendo visões ou sonhos em decorrência do derramamento do Espírito (e nem de homens, diga-se também), não é impossível que haja acontecido; mas, neste caso, com certeza, não estava restrito a pastores e presbíteros. Meu ponto é que as manifestações carismáticas mencionadas em Atos 2.17-18 (profecia, sonhos, visões) e estendidas às filhas e servas (mulheres crentes) não exigem a ordenação ao ministério ou presbiterato daqueles que as recebem.

## **2. A base do oficialato no Novo Testamento**

Uma outra dificuldade é o conceito que está por detrás da interpretação igualitarista desta passagem, ou seja, que a recepção de todos os dons do Espírito (especialmente os dons relacionados com o ensino) por parte das mulheres implica que elas deverão ser reconhecidas e ordenadas pelas igrejas como tais. Insistem os igualitaristas que, já que o Espírito as capacitou, a Igreja não lhes deveria negar reconhecimento oficial através da ordenação.

A grande dificuldade é demonstrar bíblicamente que na igreja apostólica este ponto foi reconhecido. Como explicar, por exemplo, que embora Paulo reconhecesse que as mulheres poderiam profetizar durante os cultos, tanto quanto os homens, entretanto, impõe-lhes uma participação diferenciada destes no ato de profetizar? Se o dom profético daria às mulheres igualdade com os homens nas funções litúrgicas, por que exigir-lhes que orem e profetizem com a cabeça coberta, expressão cultural de que estavam debaixo de autoridade? (1 Co 11.3-15).

Além do mais, não está claro que no Novo Testamento o acesso ao oficialato era baseado exclusivamente na posse dos dons espirituais, ou que pessoas dotadas espiritualmente eram necessariamente ordenadas. Não nos parece ser este sempre o caso. Embora a aptidão para ensinar (dom de ensino/mestre? Cf. Rm 12.7; Ef 4.11) e capacidade de governar (1 Tm 3.4-5; dom de governo? Rm 12.8) sejam requisitos claros nas duas únicas listas que temos no Novo Testamento das qualificações dos presbíteros e pastores (cf. 1 Tm 3.2; Tt 1.9), não há evidências no Novo Testamento de que todos que tinham estas capacidades (ou dons) tivessem de ser, necessariamente, ordenados.

A interpretação igualitarista das três passagens examinadas acima não é convincente. Embora estas passagens mostrem que as mulheres tiveram papel importante no nascimento e desenvolvimento da Igreja cristã, não mostram que elas tiveram de ser ordenadas para isto. Demonstram que as mulheres cristãs, juntamente com os homens,

participam da graça de Deus, e dos dons do Espírito, sem restrições. Entretanto, nada têm a dizer sobre ordenação ao ministério ou ao presbiterato.

## **II. Passagens do Novo Testamento Que Impõem Restrições ao Ministério Feminino**

Examinemos, em seguida, outras passagens do Novo Testamento igualmente relevantes para a discussão, e que impõem restrições ao ministério feminino nas igrejas locais. Essas passagens não podem ser deixadas de fora de qualquer tratamento sério do assunto. É verdade que nenhuma delas diz explicitamente que mulheres não podem ser ordenadas como presbíteras, pastoras, ou bispas. Entretanto, todas elas impõem restrições ao ministério feminino, e exigem que as mulheres cristãs estejam submissas à liderança masculina. Essas restrições têm a ver primariamente com o ensino por parte de mulheres nas igrejas. Já que o governo das igrejas e o ensino público oficial nas mesmas são funções de presbíteros e pastores (cf. 1 Tm 3.2,4-5; 5.17; Tt 1.9), infere-se que tais funções não fazem parte do chamado cristão das mulheres.

### **A. 1 Coríntios 11.3-16**

Escrevendo aos crentes de Corinto acerca de questões relacionadas com o culto público, Paulo aborda o problema causado por algumas mulheres que estavam orando, profetizando (e provavelmente falando em línguas) com a cabeça descoberta, isto é, sem o véu, contrariando assim o costume das igrejas cristãs primitivas (1 Co 11.16). A passagem é extremamente difícil de interpretar, e depende dos detalhes de um contexto histórico que não pode ser totalmente recuperado. Entretanto, os pontos principais do apóstolo na passagem são suficientemente evidentes.

#### **1. Profetizando e orando com o véu**

Ao que tudo indica, as mulheres de Corinto haviam entendido que o Evangelho havia abolido, não somente as diferenças raciais, como também qualquer diferença de função na Igreja entre homens e mulheres crentes. Possivelmente, estavam interpretando o ensino de Paulo acerca da igualdade do homem e da mulher na salvação, como tendo consequências imediatas quanto ao culto e ao serviço cristãos. Assim, estavam querendo abolir dos cultos públicos o uso do véu, que na cultura da época era a expressão externa do conceito da subordinação da mulher ao homem.

Aparentemente, algumas estavam reivindicando "direitos iguais" com um espírito *contencioso* (1 Co 11.16). Paulo não lhes nega o direito de participar do culto, mas insiste que elas devem fazê-lo trajando o véu, expressão cultural do princípio permanente da subordinação feminina. Não usá-lo significava *desonra, indecência, vergonha* (11.5,6,14). O ensino de Paulo em 1 Coríntios 11 é que as mulheres devem participar do culto preservando o sinal de que estão debaixo da autoridade eclesiástica masculina.

#### **2. O véu como símbolo de submissão à autoridade**

No verso 10 Paulo se refere ao véu como *sinal de autoridade* (1 Co 11.10). O texto grego original diz literalmente que "a mulher deve trazer *autoridade* sobre a cabeça" (*(o)fei/lei h( gunh\ e)cousi/an e)/xein e)pi\ th=j kefalh=j*). A interpretação da maioria dos estudiosos é que *e)cousi/an* ("autoridade") se refere ao véu, e que o mesmo simbolizava que a mulher estava debaixo da autoridade do homem. Tanto assim, que um grande número de versões inglesas traduzem *e)cousi/an* como "véu" ou como "símbolo de



autoridade" (NASB, NRSV, NIV, NCV, NKJV, NAS, etc; ainda a versão *Colombe*, francesa, e *Reina de Valera*, espanhola, e a NVI, em português). Outras versões são mais explícitas ainda, e traduzem "símbolo da autoridade do homem" (como a TEV e a LB).(17) Um paralelo bíblico é o de Gênesis 24.65, quando Rebeca, ao tomar conhecimento de que seria apresentada ao seu futuro marido e senhor, Isaque, tomou o véu e cobriu-se.

Em outras palavras, embora Paulo permita que a mulher profetize e ore no culto público, ele requer dela que se apresente de forma a deixar claro que está debaixo de autoridade, no próprio ato de profetizar ou orar. Para Paulo, a expressão externa da subordinação da mulher ao seu cabeça (o homem) durante o culto público seria o uso do véu, já que o mesmo, na cultura oriental da época (e mesmo em algumas culturas hoje) expressaria convenientemente este conceito.

### **3. Cabeça: autoridade sem superioridade**

A argumentação de Paulo para fundamentar sua orientação vem de duas direções. Primeiro, Paulo argumenta teologicamente, a partir da subordinação de Deus Filho a Deus Pai. O Pai é o cabeça de Cristo, que por sua vez, é o cabeça do homem, e o homem o cabeça da mulher:

Quero, entretanto, que saibais ser Cristo o *cabeça* de todo homem, e o homem, o *cabeça* da mulher, e Deus, o *cabeça* de Cristo. Todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a sua própria *cabeça*. Toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça sem véu, desonra sua própria *cabeça*, porque é como se a tivesse rapada (1 Co 11.3-5 - minha ênfase).

Tomando-se *kefalh/* ("cabeça") em seu sentido mais natural, de "autoridade", o que temos é uma declaração de Paulo de que Deus tem autoridade sobre Cristo, Cristo tem autoridade sobre o homem, e o homem tem autoridade sobre a mulher. Uma cadeia hierárquica que começa na Trindade e continua na igreja e na família. Podemos inferir (guardadas as devidas proporções) que, da mesma forma como a subordinação de Cristo ao Pai não o torna inferior — como afirma a fé reformada em sua doutrina da Trindade — a subordinação da mulher ao homem não a torna inferior. Assim como Pai e Filho, que são iguais em poder, honra e glória, desempenham papéis diferentes na economia da salvação (o Filho submete-se ao Pai), homem e mulher se complementam no exercício de diferentes funções, sem que nisto haja qualquer desvalorização ou inferiorização da mulher.

Em várias ocasiões o Novo Testamento determina que os crentes se sujeitem às autoridades civis (Rm 13.1-5; 1 Pe 2.13-17). Em nenhum momento, entretanto, este mandamento implica que os crentes são inferiores ou têm menos valor que os governantes. Igualmente, os filhos não são inferiores aos seus pais, simplesmente porque devem submeter-se à liderança deles (Ef 6.1). O conceito de subordinação de uns a outros tem a ver apenas com a maneira pela qual Deus estruturou e ordenou a sociedade, a família e a igreja.(18)

### **4. Implicações da criação**

O segundo argumento de Paulo vem das Escrituras, mais especificamente do relato da criação em Gênesis 2. Para provar que a mulher é a glória do homem (e portanto a ele

subordinada), Paulo escreve:

Porque o homem não foi feito da mulher, e sim a mulher, do homem [Gn 2.21-23]. Porque também o homem não foi criado por causa da mulher, e sim a mulher, por causa do homem [Gn 2.18] (1 Co 11.8-9).

Paulo vê nos detalhes da criação uma ordenação divina quanto aos diferentes papéis do homem e da mulher. Não somente a mulher foi criada do homem, como por causa dele. Para o apóstolo, Deus revelou pela *forma* como criou a mulher o seu propósito de que o homem fosse seu cabeça. E a intenção divina deveria ser refletida no culto público. Ou seja, a mulher deveria participar de forma condizente com sua condição de subordinação.

A implicação de 1 Coríntios 11 para o debate da ordenação feminina é clara. Se a mulher está debaixo da autoridade eclesiástica exercida pelo homem ao participar do culto, não pode exercê-la sobre ele. Ser ordenada como presbítera ou pastora implicaria que ela poderia ensinar aos homens com a autoridade que o ofício empresta, e participar do governo da igreja, exercendo autoridade sobre os homens crentes, o que contraria frontalmente o princípio ensinado por Paulo na passagem.

Há pontos difíceis de interpretar em 1 Coríntios 11, como por exemplo a menção de "anjos" no verso 10, e a referência à "natureza" no verso 14. Entretanto, nenhuma destas dificuldades é fatal para a compreensão do ponto central de Paulo na passagem, que é a limitação *baseada em gênero* que ele coloca sobre a participação da mulher no culto.

## **5. O ensino de Paulo se aplica hoje?**

Evidentemente, os igualitaristas têm procurado se livrar das implicações desta passagem, e tentado alternativas quanto à sua interpretação. Na verdade, alguns simplesmente se recusam a trazer a passagem para o debate alegando que o problema que levou Paulo a dizer o que disse foi causado pela cultura da época, e pelas circunstâncias da cidade de Corinto. Outros ainda insistem que Paulo estava influenciado pela cultura patriarcal da sua época, que suas palavras são condicionadas culturalmente, e portanto, inadequadas para as culturas e sociedades posmodernas do fim do século XX.

Existem algumas deficiências com estas tentativas. Primeira, não fazem a distinção entre o *princípio teológico supra cultural* e a *expressão cultural* deste princípio. Enquanto que o uso do véu é claramente um costume cultural, ao mesmo tempo expressa um princípio que não está condicionado a nenhuma cultura em particular, que é o da diferença fundamental entre o homem e a mulher. O que Paulo está defendendo é a vigência desta diferença no culto público — o véu é apenas a *forma* pela qual isto ocorreria normalmente em cidades gregas do século I. Segunda, Paulo defende a participação diferenciada da mulher no culto usando argumentos permanentes, que transcendem cultura, tempo e sociedade, como a distribuição ou economia da Trindade (1 Co 11.3) e o modo pelo qual Deus criou o homem (1 Co 11.8-9). Acresce ainda que Paulo defende o uso do véu em Corinto apelando para o costume das igrejas cristãs em geral (1 Co 11.16), o que indica que o uso do véu não era prática restrita apenas à igreja de Corinto, mas de todas as igrejas cristãs espalhadas pelo mundo grego.

## **6. Autoridade ou fonte?**

Um ataque desfechado contra a passagem é que a palavra *kefalh/* no verso 3 não significa "cabeça" e sim "fonte" ou "origem".(19) Segundo esta interpretação, Paulo

estaria dizendo, não que Deus tem autoridade sobre Cristo, e o homem sobre a mulher, mas que Deus é a *fonte* da qual Cristo procede, e que o homem é a *fonte* da qual a mulher procedeu. Assim, a idéia de "autoridade" é removida da passagem, ou pelo menos domesticada.

Entretanto, há vários fatos que militam contra a probabilidade de esta interpretação ser a correta: 1) Estudos exaustivos feitos na literatura grega antiga demonstram que *kefalh*, na esmagadora maioria de suas ocorrências, significa "cabeça" e não "fonte". Embora em alguns casos *kefalh* possa ter esta tradução, em nenhum deles é absolutamente certo de que "fonte" ou "origem" é o sentido pretendido pelo autor.(20) 2) Na passagem paralela de Efésios 5.22-23 *kefalh* claramente significa "cabeça" no sentido de "ter autoridade sobre". O mesmo encontramos em Efésios 1.22.(21)

## **7. O subordinacionismo é herético?**

Um outro ataque desfechado pelos igualitaristas é contra o conceito de *subordinação* na doutrina da Trindade, já que Paulo fundamenta a subordinação da mulher à liderança masculina na subordinação de Cristo à Deus Pai (1 Co 11.3). Alguns feministas evangélicos insistem que a doutrina da subordinação na Trindade implica em inferioridade do Filho em relação ao Pai, e que, portanto, é herética. Alguns chegam mesmo a afirmar que o *subordinacionismo* foi uma heresia rejeitada pela Igreja no século IV.(22) Mais recentemente, alguns feministas evangélicos têm negado a subordinação do Filho ao Pai.(23)

Estas posições tem sido rejeitadas por estudiosos evangélicos como enganosas. Em seu estudo sobre 1 Coríntios 11, T. Schreiner demonstra como o credo Niceno afirmou a subordinação de funções do Filho ao Pai, e do Espírito ao Pai e ao Filho, sem comprometer a igualdade e a dignidade pessoal entre as pessoas da Trindade. O que a Igreja rejeitou como heresia foi uma forma de *subordinacionismo* que predicava uma inferioridade de essência entre o Pai, o Filho e o Espírito.(24)

1 Coríntios 11.2-16, portanto, traz implicações quanto ao ministério feminino ordenado que não devem ser ignoradas por aqueles que defendem a ordenação de mulheres a funções eclesíásticas de autoridade e liderança sobre homens. No nosso entender, nenhuma das tentativas dos igualitaristas tem obtido sucesso na domesticação destas implicações.

### **B. 1 Coríntios 14.33b-38**

Esta é uma outra passagem da pena do apóstolo que é de relevância para o debate sobre o ministério feminino ordenado, pois nela Paulo impõe algum tipo de restrição à fala das mulheres na Igreja:

Como em todas as igrejas dos santos, conservem-se as mulheres caladas nas igrejas, porque não lhes é permitido falar; mas estejam submissas como também a lei o determina. Se, porém, querem aprender alguma coisa, interroguem, em casa, a seu próprio marido; porque para a mulher é vergonhoso falar na igreja (1 Co 14.33b-35).

#### **1. O problema textual**

Existe um problema textual que temos de enfrentar, antes de podermos trazer esta passagem para o debate. Embora os versos 34-35 apareçam em todos os manuscritos existentes de 1 Coríntios 14, contudo, nas testemunhas ocidentais (manuscritos e versões), aparecem após o verso 40, ao fim do capítulo. A maioria dos estudiosos admite a complicação textual envolvendo estes versos, mas também reconhece que a passagem deve ser original, visto que não é omitida em *nenhum* dos manuscritos que temos.

O conhecido estudioso Gordon Fee tem dado alguma credibilidade à tese de que estes versos não foram escritos por Paulo, mas são interpolação posterior de um escriba.(25) Entretanto, a tese de Fee não tem sido aceita pela maioria dos estudiosos, e tem sido respondida à altura por eruditos como D. A. Carson.(26) Prevalece o consenso de que, apesar das dificuldades textuais, os versos 34-35 foram escritos por Paulo após o verso 33, como atestam os melhores manuscritos.(27)

## **2. O que Paulo quer dizer por "falar"?**

A questão central relacionada com a passagem é *que tipo de restrição Paulo está impondo às mulheres*. Essa restrição não parece ser absoluta, ao ponto de reduzir as mulheres ao silêncio total nos cultos, já que ele, em 1 Coríntios 11.5, deixa a entender que elas poderiam orar e profetizar durante as reuniões, desde que se apresentassem de forma própria, refletindo que estavam debaixo da autoridade masculina.(28) A dificuldade é que "falar" é um termo bem genérico (*lale/w*), e Paulo não coloca qualquer qualificação ao mesmo. Para alguns, Paulo está proibindo que as mulheres falem em línguas; outros, que elas conversem em voz alta durante os cultos. Mas estas proibições se poderiam estender também aos homens — por que não? No entanto, transparece que a proibição de Paulo leva em conta o *gênero*. Ainda outros pensam que a proibição refere-se apenas às mulheres casadas. Nenhuma destas interpretações é realmente convincente; todas elas têm sido refutadas habilmente por estudiosos.(29)

No meu entender, a interpretação que traz menos problemas é a que defende que Paulo tem em mente um tipo de "fala" pelas mulheres nas igrejas que implique em uma posição de autoridade eclesiástica sobre os homens crentes. Elas podiam falar nos cultos, mas não de forma a parecer insubmissas, cf. v.34b. No contexto imediato Paulo fala do julgamento dos profetas no culto (v. 29), o que envolveria certamente questionamentos, e mesmo a correção dos profetas por parte da igreja reunida. Paulo está possivelmente proibindo que as mulheres questionem ou ensinem os profetas (certamente haveria homens entre eles) em público. Se elas tivessem dúvidas quanto ao que foi dito por um ou mais profetas, as casadas entre elas deveriam esclarecê-las em casa, com os maridos (se fossem crentes, naturalmente), cf. v. 35.

## **3. O ensino de Paulo se aplica hoje?**

A determinação de Paulo está de acordo com o espírito cristão em todas as demais igrejas, 14.33b. Portanto, não é paroquial, apenas para a situação da igreja de Corinto. Está conforme a "lei", uma provável referência às Escrituras, onde claramente se ensina que Deus atribuiu ao homem e à mulher papéis diferentes na família e na igreja, 14.34b. E as igrejas de Corinto não deveriam se insurgir contra o costume das demais igrejas e contra o ensino apostólico, 14.36-38. Elas não eram a "igreja mãe", de onde a Palavra de Deus havia surgido, 14.36. Seus líderes, os profetas e os "espirituais", deveriam reconhecer a autoridade apostólica de Paulo e se submeter ao seu ensino sobre este assunto, 14.37-38. Fica evidente que Paulo está estabelecendo *um princípio permanente*

para as igrejas, e não apenas fazendo jurisprudência teológica local.

A passagem assim entendida está em consonância com 1 Coríntios 11, onde Paulo faz uma diferença entre a participação do homem e da mulher no culto. Enquanto que ali Paulo requer delas que se apresentem submissas à liderança masculina, aqui no capítulo 14 determina-lhes que não falem de forma a parecer que estão na liderança. As implicações destas passagens para o debate acerca da ordenação feminina são claras. Elas deixam claro que Paulo não era um igualitarista.

### **C. 1 Timóteo 2.11-15**

Em sua primeira carta a Timóteo, seu colaborador e filho na fé, e que estava encarregado da igreja de Éfeso, Paulo faz as seguintes determinações quanto às mulheres:

A mulher aprenda em silêncio, com toda submissão. E não permito que a mulher ensine, nem que exerça autoridade sobre o marido; esteja, porém, em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Todavia, será preservada através de sua missão de mãe, se elas permanecerem em fé e amor e santificação, com bom senso (1 Tm 2.11-15 — Almeida Atualizada, 1a. edição).

Esta é provavelmente a passagem mais importante para a discussão sobre o ministério feminino ordenado. E tem padecido muito nas mãos dos intérpretes. A interpretação histórica da passagem é que, aqui, o apóstolo Paulo determina que as mulheres crentes de Éfeso aprendam a doutrina cristã em silêncio, submetendo-se à autoridade eclesiástica dos que ensinam — no contexto, homens (v.11). Elas, por sua vez, não tinham permissão para ensinar os homens com esta autoridade, nem exercê-la nas igrejas sobre eles, mas deviam submeter-se em silêncio (v.12). A causa apresentada pelo apóstolo é dupla: Deus primeiro formou o homem, e depois a mulher (v.13). E ela foi iludida por Satanás e pecou (v. 14).

#### **1. A heresia de Éfeso**

Essa interpretação tem o apoio do contexto da carta. É consenso entre os estudiosos que Paulo a escreveu para instruir Timóteo a combater uma perigosa heresia que havia se infiltrado na igreja de Éfeso, que estava sob a sua responsabilidade. Paulo não dá muitos detalhes na carta sobre a natureza dessa heresia, provavelmente porque Timóteo estava perfeitamente a par do problema. Uma reconstrução cautelosa nos revela os seguintes pontos:(30)

1) Os falsos mestres em Éfeso estavam semeando dissensões e se ocupando com trivialidades (1 Tm 1.3-7; 6.4-5; cf. 2 Tm 2.14, 16-17, 23-24).

2) Os falsos mestres ensinavam que a prática ascética era um meio para se alcançar uma espiritualidade mais elevada. Estavam ensinando a abstinência de certas comidas, do casamento, e do sexo em geral (1 Tm 4.1-3). Possivelmente estavam ensinando que o treinamento físico também servia para se alcançar esta espiritualidade (1 Tm 4.8).

3) Várias mulheres da igreja estavam seguindo os falsos mestres e seus ensinamentos (1 Tm

5.12,15; cf. 2 Tm 3.6-7).

4) Aparentemente, os falsos mestres estavam encorajando tais mulheres a trocarem o seu papel costumeiro no lar por uma atitude mais igualitária com respeito a seus maridos, e aos homens em geral. O programa dos falsos mestres incluía denegrir o casamento, e isso certamente induziria ao abandono das funções tradicionais da mulher no lar. Algumas evidências sugerem esta interpretação. Em suas instruções às viúvas, Paulo determina que as mais novas se casem, tenham filhos e cuidem das suas casas (1 Tm 5.14), visto que já "algumas se desviaram, seguindo a Satanás" (5.15). Desde que Paulo considera o ensino dos falsos mestres como sendo "ensino de demônios" (4.1-2), segue-se que ir após Satanás seria aceitar o ensino dos falsos mestres em oposição ao que Paulo ordena em 5.14. Uma outra evidência é 1 Timóteo 2.15. Embora não saibamos com exatidão o que Paulo quer dizer com "será salva", está claro que o apóstolo está insistindo no papel natural da mulher como mãe, uma insistência que se torna óbvia quando pensamos no ensino dos falsos mestres desvalorizando o casamento.

Embora não saibamos os motivos com exatidão, transparece claramente que o ensino dos falsos mestres em Éfeso incluía a rejeição dos papéis tradicionais das mulheres no casamento, e um encorajamento a que elas reivindicassem papéis iguais na igreja e nos lares. A situação parece bastante similar à da igreja de Corinto, onde as mulheres procuravam exercer no culto funções até então privativas dos homens cristãos. É contra este pano de fundo que Paulo determina às mulheres da igreja de Éfeso que aprendam em silêncio, que não ensinem nem exerçam autoridade sobre os homens, e que estejam em perfeita submissão (1 Tm 2.12).(31)

## **2. O que Paulo quer dizer com "ensinar"?**

O ensino de Paulo neste versículo torna-se mais claro quando entendido à luz desta reconstrução. Vejamos com mais detalhes alguns dos pontos mais decisivos de 1 Timóteo 2.12:

Primeiro, Paulo diz não permitir que a mulher *ensine* nas igrejas. *Ensinar*, no Novo Testamento, é uma atividade bem ampla. Todos os cristãos podem ensinar, quer por exemplo, quer pelo seu testemunho, quer em conversação. O próprio apóstolo determina que as mulheres idosas *ensinem* as mais novas a amarem seus maridos (Tt 2.3-5). Assim, fica claro que Paulo não está passando uma proibição geral. Mas, então, o que ele está proibindo?

Transparece do texto que ele não permite que a mulher, *em posição de autoridade*, ensine os homens. Nas Cartas Pastorais, ensinar sempre tem o sentido restrito de instrução doutrinária autoritativa, feita com o peso da autoridade oficial dos pastores e presbíteros (1 Tm 4.11; 6.2; 5.17). Ao que tudo indica, algumas mulheres da igreja de Éfeso, insufladas pelo ensino dos falsos mestres, estavam querendo essa posição oficial para ensinar nas assembleias cristãs. Paulo, porém, corrige a situação determinando que elas não assumam posição de liderança autorizada nas igrejas, para ensinarem doutrina cristã nos cultos, onde certamente homens estariam presentes. Paulo não está proibindo todo e qualquer tipo de ensino feito por mulheres nas igrejas. Profetizas na igreja apostólica certamente tinham algo a dizer aos homens durante os cultos. Para o apóstolo, a questão é o *exercício de autoridade sobre homens*, e não o ensino. O ministério didático feminino, exercido com o múnus da autoridade que ofícios de pastor e presbítero emprestam, seria uma violação dos princípios que Paulo percebe na criação e na queda.

O *ensinar* que Paulo não permite é aquele em que a mulher assume uma posição de autoridade eclesiástica sobre o homem. Isso é evidente do fato que Paulo fundamenta seu ensino nas diferenças com que homem e mulher foram criados (v. 13), e pela frase "autoridade sobre o homem" (v. 12b). Um equivalente moderno seria a ordenação como ministro da Palavra, para pregar a Palavra de Deus numa igreja local.(32)

### **3. O que Paulo quer dizer com "exercer autoridade"?**

Isto nos leva ao ponto seguinte. Paulo diz também não permitir que a mulher exerça *autoridade sobre o homem*. A Almeida Atualizada, em sua 2ª edição, traduziu diferentemente esta passagem. Em vez de preservar a leitura da 1ª edição, "exerça autoridade sobre o homem", preferiu traduzir o genitivo *a)ndro/j* como "de homem". O resultado é "não permito que a mulher ... exerça *autoridade de homem*". A tradução é gramaticalmente possível, e se encaixa no contexto geral do ensino paulino, onde a autoridade didática e o governo nas igrejas é função dos homens cristãos. Mas, introduz uma expressão que é absolutamente nova e estranha ao vocabulário de Paulo. É talvez preferível permanecer com a tradução anterior, que também é gramaticalmente possível, além de soar mais como Paulo.

De qualquer forma, fica evidente que a atitude que o apóstolo exigia das mulheres cristãs de Éfeso, envenenadas pelo ensino dos falsos mestres, era de submissão e silêncio, quanto ao aprendizado da doutrina cristã nas assembleias. A proibição de exercer autoridade sobre os homens exclui as mulheres do ofício de presbítero, que é essencialmente o de governar e presidir a casa de Deus (1 Tm 3.4-5; 5.17), embora não as exclua de exercer outras atividades nas igrejas.(33)

### **4. Homem e mulher, ou esposa e marido?**

Uma outra questão é a tradução das palavras *gunh/* e *a)nh/r*, que tanto podem significar "mulher" e "homem" no sentido mais geral, quanto "esposa" e "marido". Alguns estudiosos tem procurado limitar o alcance da proibição de Paulo ao casamento apenas, e assim preferem a última tradução. Para eles, Paulo está dizendo que a mulher casada não deve ensinar ou exercer autoridade sobre o seu marido, sem generalizar quanto aos homens em geral.(34) Mas, esta última interpretação é improvável. O contexto e a maneira de Paulo construir suas frases apontam na outra direção. Como observa Douglas Moo, se Paulo desejasse se referir a maridos, teria usado um artigo definido ou um pronome possessivo antes de *a)nh/r*. Neste caso, a frase ficaria assim: "Não permito que a mulher ensine, nem que exerça autoridade sobre *seu* marido", como fez em Efésios 5.22; cf. Cl 3.18. Além disto, o contexto claramente trata de homem e mulher genericamente, cf. 1 Tm 2.8-9.(35)

### **5. Paulo e o "Paulinista"**

Alguns ainda rejeitam 1 Timóteo 2.11-15 por ser parte de uma carta cuja autoria e genuinidade são disputadas. A grande maioria dos estudiosos liberais aceita como fato que as Cartas Pastorais (1 e 2 Timóteo, e Tito) foram escritas por um admirador de Paulo, chamado por alguns estudiosos de "Paulinista", que usou seu nome e imitou seu estilo, muito tempo depois da sua morte. E que escreveu coisas contrárias ao verdadeiro Paulo, tais como estas determinações reduzindo as mulheres ao silêncio e à submissão. Alguns destes estudiosos, como W.O. Walker, acreditam que o apóstolo Paulo era um igualitarista, que libertou as mulheres dos preconceitos e da dominação masculina e patriarcal vigentes (Gálatas 3.28), mas teve sua mensagem posteriormente deturpada

pelo "Paulinista", que pregava a subordinação das mulheres no nome de Paulo (Cartas Pastorais).(36) A conclusão deles é que não se pode estabelecer doutrinas ou princípios práticos para as igrejas de hoje baseados em uma passagem que não foi escrita pelo verdadeiro Paulo. Os que pensam assim, rejeitam igualmente passagens como 1 Coríntios 11.2-16 e 14.34-35, como tendo sido escritas posteriormente pelo "Paulinista".

Não temos espaço neste artigo para expor os argumentos dos estudiosos conservadores em favor da genuinidade das Pastorais.(37) Podemos apenas dizer que os argumentos apresentados contra a autoria paulina não são convincentes a ponto de abandonarmos o que a Igreja vem aceitando faz séculos. As diferenças de estilo, o vocabulário distinto, e as ênfases doutrinárias únicas das Pastorais podem, e têm sido, explicadas convenientemente de outros modos, que não negando a autoria de Paulo. Portanto, não devemos rejeitar as implicações de 1 Timóteo 2.11-15 para o debate com base na hipótese de estudiosos liberais quanto à autenticidade da carta.

## 6. A aplicabilidade da passagem para hoje

Finalmente, existem ainda objeções levantadas contra a *aplicabilidade* de 1 Timóteo 2.11-15 às igrejas cristãs contemporâneas. A maioria destas objeções se fundamenta no fato de que as restrições impostas por Paulo às mulheres estão condicionadas pelo problema particular da igreja de Éfeso. Segundo os defensores desta posição, 1 Timóteo 2.11-15 não tem mais qualquer relevância para as mulheres de hoje, visto que foi escrito para corrigir as mulheres que haviam sido iludidas pela heresia de Éfeso, que já não mais existe desde o século I. Além do mais, argumentam, não existe hoje, na maioria das igrejas cristãs, algo que corresponda ao ensino doutrinário autoritativo do século I. Portanto, esta passagem não se constitui em um empecilho para a ordenação de mulheres como pastoras e presbíteras.

Estas objeções podem ser respondidas da seguinte maneira: 1) Quase que todos os livros do Novo Testamento foram escritos em resposta a uma situação específica de uma ou mais comunidades cristãs do século I, e nem por isto intérpretes igualitaristas defendem que nada do Novo Testamento se aplica às igrejas cristãs de hoje. A carta aos Gálatas, por exemplo, onde Paulo expõe a doutrina da justificação pela fé somente, foi escrita para combater o legalismo dos judaizantes que procuravam minar as igrejas gentílicas da Galácia, em meados do século I. Ousaríamos dizer que o ensino de Paulo sobre a justificação pela fé não tem mais relevância para as igrejas do final do século XX, por ter sido exposto em reação a uma heresia que afligia igrejas locais no século I? O ponto é que existem *princípios e verdades permanentes* que foram expressos para atender a questões locais, culturais e passageiras. Passam as circunstâncias históricas, mas o princípio teológico permanece. Assim, o comportamento inadequado das mulheres de Corinto e de Éfeso, e as heresias que o provocaram, cessaram historicamente, mas os *princípios* aplicados por Paulo para resolver os problemas causados por estas heresias permanecem válidos. Ou seja, o ensino de que as mulheres devem estar submissas à liderança masculina nas igrejas e na família, sem ocupar posições de liderança e governo, é o princípio permanente e válido para todas as épocas e culturas.

2) É evidente que há elementos no Novo Testamento que pertencem à cultura do século I. Por exemplo, nenhum estudioso sério afirmaria que a orientação de Paulo para que os cristãos se saúdem com "ósculo santo" (1 Co 16.20) é para ser observada literalmente nas igrejas ocidentais contemporâneas. Entretanto, o *princípio* que está por detrás desta orientação é permanente, ou seja, que os cristãos devem se *saudar* de forma santa, qualquer que seja a época ou cultura em que vivam. Obviamente, a *forma* em que essa



saudação ocorrerá dependerá dos costumes locais, mas o *princípio* permanece o mesmo.

É exatamente o que ocorre quanto à determinação de Paulo para que as mulheres de Corinto usem o véu. O *princípio* por detrás desta ordem, conforme estudamos acima, é o de se apresentarem nos cultos em plena submissão à liderança masculina cristã. O uso do véu é *a forma contextualizada* pelo qual esse princípio se expressava. Hoje em dia, nas culturas ocidentais, o uso do véu não é uma expressão apropriada deste princípio.

O *princípio permanente* que está subjacente em 1 Coríntios 11.2-16, 14.34-35 e 1 Tm 2.11-12 é o de que se mantenham as distinções e os papéis intrínsecos ao homem e à mulher na igreja e na família. Assim, a mulher não deve inverter os papéis, e ocupar posição de autoridade sobre os homens, quer seja para governá-los ou ensiná-los.

3) O contexto de 1 Timóteo 2.11-15, finalmente, é a instrução de Paulo a Timóteo quanto ao culto público da igreja (1 Tm 2.1-10). A intenção de Paulo não é apenas paroquial, mas universal em sua aplicação, visto que ele quer que os cristãos orem "por *todos* os homens" (2.1), por "*todos* os que se acham investidos de autoridade" (2.2), visto que Deus quer que "*todos* os homens sejam salvos" (2.4). Assim, os varões devem "orar em *todo lugar*" (2.8). O ensino de Paulo, portanto, tem a ver com "todos os homens... em todo lugar".(38) Isto não quer dizer que não reconheçamos as circunstâncias particulares da igreja de Éfeso, mas sim que elas foram o catalisador histórico para admoestações gerais e permanentes.

## 7. O caráter permanente do ensino de Paulo

Uma outra consideração é que Paulo, tanto em 1 Coríntios 11 quanto em 1 Timóteo 2, fundamenta sua orientação quanto ao comportamento apropriado das mulheres cristãs nas igrejas, não em considerações condicionadas culturalmente, mas em princípios inerentes à própria humanidade. Após proibir que as mulheres ensinem e exerçam autoridade sobre os homens (1 Tm 2.12), Paulo dá a causa para sua proibição nos versos 13 e 14 (note o *ga/r* causal introduzindo estes versículos):

1) O primeiro é baseado na *forma* como Deus criou o homem e a mulher, ou seja, o homem foi criado *primeiro* (v. 13). A seqüência temporal (*prw=toj ... ei)=ta*), para Paulo, tem significado teológico e implicações práticas quanto ao ministério feminino na Igreja de Cristo. O fato de que o homem foi criado primeiro indica sua liderança sobre a mulher. E o fato de que a mulher foi criada em seguida, como auxiliadora, indica sua posição de submissão (cf. Gênesis 2). Para o apóstolo, se uma mulher ensina (prega) doutrina com autoridade sobre homens, está violando este princípio inerente à criação. É importante observar que Paulo enraíza sua proibição nas circunstâncias da *criação*, e não da queda, somente. Portanto, como observa Moo, ele não considera estas restrições sobre as mulheres como sendo apenas resultado da queda, e portanto, também não espera que sejam removidas com a redenção que há em Cristo.(39)

1 Timóteo 2.13 é um versículo simples e direto, que intérpretes igualitaristas têm dificuldade em explicar. Thomas Schreiner, em recente livro combatendo o igualitarismo, alista as tentativas de feministas evangélicos de descartar 1 Timóteo 2.13:

... Mary Evans diz que a relevância do verso 13 para o verso 12 é obscura, e que o verso 13 simplesmente introduz o verso seguinte sobre Eva. Gordon Fee afirma que o verso 13 não é central para o argumento de Paulo. Timothy Harris diz que o verso "é difícil de entender de qualquer

ponto de vista". Craig Keener pensa que o argumento de Paulo aqui é difícil de perscrutar. David Scholer protesta que o texto é obscuro, e que Paulo está fazendo uma citação seletiva de Gênesis 2. Steve Motyer diz que lógica e justiça ficam anuladas se a interpretação histórica deste verso for aceita.(40)

2) O segundo motivo é fundamentado no fato de que não foi Adão, mas sim Eva, quem foi iludida por Satanás e desobedeceu a lei de Deus (v.14). Para alguns, Paulo está citando a maneira pela qual o primeiro casal caiu em pecado para mostrar que a mulher é mais crédula ao erro religioso, e mais susceptível de ser enganada por Satanás (cf. 2 Co 11.3); portanto, não deve ocupar funções de ensino doutrinário nas igrejas, para que não caiam em heresia, e induzam outros. Embora possa haver alguma verdade neste pensamento, é mais provável que Paulo esteja citando o incidente para mostrar o que ocorreu quando Eva tomou a liderança que havia sido dada a Adão.

Uma leitura cuidadosa de Gênesis 3 mostra como a mulher entrou em diálogo com o tentador (Gn 3.1-5), e como, assumindo a liderança, tomou do fruto e deu-o a seu marido, levando-o ao pecado (3.6). As palavras do Senhor Deus ao homem, "porque *atendeste a voz da tua mulher*" (3.17), soam, assim, como uma repreensão por Adão ter aceitado a liderança da sua esposa na transgressão. E o castigo imposto por Deus à mulher, de que seria dominada pelo homem, encaixa-se com essa dimensão do pecado da mulher (3.16). Portanto, o que Paulo quer mostrar em 1 Timóteo 2.13, não é que o homem não peca, ou que não pode ser enganado por Satanás, mas sim, o que ocorre quando homem e mulher revertem os papéis que Deus lhes determinou.(41)

O apelo de Paulo às Escrituras demonstra que, para ele, as causas dos diferentes papéis do homem e da mulher estão enraizadas nas circunstâncias em que a criação e a queda aconteceram, e não em demandas provisórias das igrejas e nem em aspectos culturais da época.

## **Conclusões**

O meu alvo neste artigo foi demonstrar a importância de levarmos em conta o ensino do Novo Testamento no debate acerca do ministério feminino ordenado. A nossa análise das passagens mais usadas para defender a ordenação de mulheres ao presbiterato ou pastorado demonstrou que elas não dão suporte às pretensões do programa igualitarista, embora certamente nos ensinem que devemos encorajar e defender o ministério feminino em nossas igrejas. Por outro lado, nossa análise das três principais passagens usadas como evidência de que Deus não intentou que as mulheres cristãs ministrassem nas igrejas aos homens, de uma posição de autoridade, quer ensinando-os ou governando-os, mostrou que a interpretação diferencialista destas passagens encaixa-se nos seus contextos, honra a aplicabilidade dos princípios bíblicos para nossos dias, e responde satisfatoriamente às objeções.

Minha conclusão é que não há respaldo bíblico suficiente para que se recebam mulheres ao pastorado, presbiterato ou bispado de igrejas cristãs locais, onde irão, como tais, presidir, governar, e ensinar doutrina aos homens. Na realidade, as evidências bíblicas apontam em outra direção. Estas passagens não podem ser ignoradas pelos que almejam o ministério ordenado de mulheres nas igrejas evangélicas do Brasil. Somente com as ferramentas da crítica bíblica radical, que abstraem estas passagens dos manuscritos, isolam-nas da realidade atual das igrejas, e domesticam o poder de suas implicações, é

que se pode contornar o seu ensino óbvio.

Uma palavra final. Os presbíteros exerciam a autoridade e o governo nas igrejas, mas não eram absolutos. Poderiam ser repreendidos, se falhassem (1 Tm 5.19-20), e deveriam exercer sua autoridade não como dominadores, mas como exemplos (1 Pe 5.5). Sua autoridade era limitada pelo ensino de Jesus e dos apóstolos, que hoje se encontram nas Escrituras. Não poderiam ir de encontro a este ensino, como hoje presbíteros, conselhos e concílios em geral também não podem. Nenhum concílio eclesiástico, argumentando a partir das mudanças sociais do tempo presente, tem poderes para ir além da Escritura, ou contradizê-la, ordenando mulheres como presbíteras, pastoras ou bispas.

---

## Notas

1 Nos Estados Unidos, por exemplo, existem organizações diferencialistas formadas por evangélicos, como o *Council on Biblical Manhood and Womanhood*, liderado pelo conhecido Wayne Grudem.

2 Cf. o artigo de Waldyr C. Luz, em que a defesa da tese igualitária é feita sem qualquer referência às passagens principais do Novo Testamento que restringem o ministério feminino ("O Shibolet do Ministério Feminino," em *Revista Teológica* 38 [1993] 55-65). O autor provavelmente considerou supérflua qualquer análise, talvez por considerar essas passagens como incluídas nos "preceitos de vigência limitada" (p. 59-60). Por outro lado, Edijéce Martins Ferreira, (*Por que Não Diaconisas?* [Recife, PE, 1990]), embora com maior apelo às Escrituras, tende a interpretar estas passagens como sendo culturalmente condicionadas (cf. pp. 14, 16).

3 Por exemplo, o manuscrito não publicado de Ruben Duffles, que tem sido largamente difundido em meios presbiterianos ("A Mulher na Igreja," 1995). O autor se propõe a demonstrar a fundamentação bíblica da tese igualitarista e a sua fidelidade aos princípios da exegese reformada; estranhamente, o autor cita como argumento para a ordenação feminina uma "revelação direta de Cristo" que o pastor coreano Paul Yonggi Cho teve em 1964, onde Deus pretensamente lhe teria revelado que ordenasse mulheres ao ministério, a chave do crescimento da igreja coreana (p. 71).

4 O estudo de Zélia Fávero Maranhão, *O Erro Monumental da Igreja Cristã (um "estelionato" exegético)*, (São Paulo: Editora Parma Ltda, 1994), tem seus méritos obscurecidos pela evidente falta de isenção de ânimos (como o próprio título demonstra), generalizações injustificadas, onde todos os estudiosos da Igreja através dos tempos são acusados de "estelionato exegético," e de defenderem um "desvio satânico da verdade" (p. 9), e por uma arrogância desnecessária: a autora se propõe a "colocar a descoberto argumentos até hoje não lembrados ou não analisados" (p. 10). Tal pretensão é justificada pela evidente falta de conhecimento da autora da vasta literatura sobre o assunto: "Não encontrei, no entanto, literatura específica sobre os tópicos da tese que defendo..." (p. 10). Bastaria uma pesquisa superficial sobre o material disponível em inglês, alemão e francês, escrito por estudiosos de diferentes posições sobre o assunto, para que se veja a falácia dessa declaração. Por exemplo, consulte-se a extensa bibliografia publicada em *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, eds. John Piper e Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway Books)

publicado em 1991, portanto, 3 anos antes da publicação da obra de Maranhão.

5 Como por exemplo, a recomendação entusiástica feita por Waldyr C. Luz da obra de Jane Dempsey Douglas, *Mulheres, Liberdade e Calvino: O Ministério Feminino na Perspectiva Calvinista*, trad. Américo Ribeiro (Manhumirim, Minas Gerais: Didaquê, 1995). Cf. a resenha crítica desta obra feita por Tarcízio J. F. Carvalho em *Fides Reformata* 2/1 (1996) 154-8.

6 Cf. o estudo de U.-K. Plisch, "Die Apostelin Junia: das Exegetische Problem im Röm 16,7 im Licht von Nestle-Aland<sup>27</sup> und der Sahidischen Überlieferung," em *New Testament Studies* 42 (1996) 477-78.

7 Cf. John Piper e Wayne Grudem, "An overview of Central Concerns: Questions and Answers," em *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, eds. John Piper e Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991) 79-80.

8 *Ibid.*, 80.

9 A. T. Robertson, *Grammar of the Greek New Testament* (New York: Hodder and Stoughton, 1914) 171-173.

10 Com exceção da KJV, o que é aplaudido por feministas como Berkeley Mickelsen e Alvera Mickelsen, "Does Male Dominance Tarnish Our Translation?" em *Christianity Today* (5 de Outubro de 1979) 23-29.

11 Cf. James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Academie, 1981) 121-122.

12 Alguns têm sugerido que Jesus não escolheu mulheres para o colégio apostólico por que estava restrito pela cultura da sua época: mulheres apóstolas não seriam aceitáveis para os judeus da época, e colocariam em perigo a missão de Jesus (cf. G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles* [Grand Rapids: Baker, 1985] 236). Mas este argumento é somente especulativo, e ao final, coloca Jesus numa situação difícil. Veja sua refutação em Piper e Grudem, *Recovering*, 221-222.

13 Por exemplo, Paul K. Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 142.

14 Cf. Robin Scroggs, "Entrar na comunidade cristã significa, portanto, filiar-se a uma sociedade na qual funções do tipo homem-mulher, e avaliações baseadas nestas funções, têm sido descartadas" ("Women in the NT" em *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, volume suplementar [Nashville: Abingdon Press, 1976] 966).

15 H. Wayne House, "Neither... Male nor Female... in Christ Jesus," em *Bibliotheca Sacra* 145 (1988) 53-55.

16 Ann Coble, "The Lexical Horizon of 'One in Christ': The Use of Galatians 3:28 in the Progressive-Historical Debate over Women's Ordination" (tese não publicada; St. Louis, Missouri; Covenant Theological Seminary, 1994).

17 Uma exceção é a versão americana REB, que traduz "símbolo de *sua* (da mulher) autoridade". Para um artigo em defesa desta tradução, ver Morna D. Hooker, "Authority on Her Head: An examination of 1 Corinthians 11.10," em *New Testament Studies* 10 (1964) 410-416.

18 Cf. Paige Patterson, "The Meaning of Authority in the Local Church," em *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, eds. John Piper e Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991) 257.

19 Ver, por exemplo, o artigo de Richard S. Cervin, "Does *Kephale* Mean 'Source' or 'Authority' in Greek Literature? A Rebuttal," em *Trinity Journal* 10 (1989) 85-112. Cervin nega o sentido "autoridade sobre" e propõe "preeminência" como alternativa.

20 O estudo mais decisivo foi feito por Wayne Grudem, no livro de George W. Knight III, *The Role Relationship of Men and Women*, ed. revisada (Chicago: Moody Press, 1985) 49-80.

21 Cf. o artigo de Thomas R. Schreiner, "Head Coverings, Prophecies and the Trinity: 1 Corinthians 11:2-16," em *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, eds. John Piper e Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991) 124-39.

22 Cf. Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, 241.

23 Ver R.C Kroeger e C. Kroeger, "Subordinationism," em *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984) 1058.

24 Schreiner, "Head Coverings," 128-30. Cf. ainda Stephen D. Kovach, "Egalitarians Revamp the Doctrine of the Trinity" em *CBMW News* 2/1 (1996) 1, 3-5. Talvez seja esclarecedor, a esta altura, mencionar o conceito teológico reformado de Trindade *ontológica* e Trindade *econômica*. Por *ontológica* nos referimos à Trindade como ela é, como subsiste desde a eternidade. Pai, Filho e Espírito Santo são iguais em substância, possuem atributos e poderes idênticos, e portanto têm a mesma glória. Por *econômica* nos referimos à Trindade como manifestada ao mundo, especialmente na história da redenção, onde as três pessoas exercem papéis diferentes relacionados com a criação, redenção e santificação. Nesta distribuição de atividades, o Pai envia o Filho, e o Espírito procede do Pai e do Filho. Esta subordinação do Filho ao Pai, e do Espírito ao Pai e ao Filho é perfeitamente compatível com a igualdade predicada acerca da Trindade ontológica (Cf. Loraine Boettner, *Studies in Theology*, 17ª edição [Presbyterian and Reformed, 1983] 116-7).

25 Cf. Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, em *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

26 Veja a crítica de Carson à tese de Fee em "Silent in the Churches," em *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, eds. John Piper e Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991) 141-45.

27 Existe ainda a questão da pontuação do verso 33. O ponto final deve ser colocado antes ou depois da expressão "como em todas as igrejas dos santos"? Se colocado depois, o verso leria assim: "Deus não é de confusão mas de paz, como em todas as

igrejas dos santos". Se antes, como na versão Almeida Atualizada 2a. edição, teríamos: "Como em todas as igrejas dos santos, conservem-se as mulheres caladas nas igrejas..." Esta última pontuação é favorecida pela maioria das traduções e dos estudiosos.

28 Apesar disto, ainda há quem procure defender que Paulo está impondo silêncio absoluto às mulheres. Mas isto só é possível aceitando-se que Paulo está se contradizendo na mesma carta, no curto espaço de quatro capítulos, ou que no capítulo 11 ele se refere a um tipo de reunião, enquanto que no capítulo 14, a outra — algo totalmente improvável pelo contexto. Cf. Carson, "Silent in the Churches," 145-6.

29 Carson analisa e rebate cada uma delas, cf. "Silent in the Churches," 146-51.

30 Esta reconstrução é baseada no artigo de Douglas Moo, "What Does It Mean Not to Teach or Have Authority Over Men?" em *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, eds. John Piper e Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991) 180-2.

31 Uma outra corrente de interpretação sugere que o *background* de 1 Timóteo 2.11-15 era que mulheres ricas e bem educadas da igreja de Éfeso estavam perturbando o ensino dos presbíteros no culto, interrompendo-os e querendo elas mesmas ensinar. Cf. Paul W. Barnett, "Wives and Women's Ministry (1 Timothy 2.11-15)," em *Evangelical Quarterly* 61/3 (1989) 225-38. Esta interpretação reivindica ter a seu favor o contexto imediato, em que Paulo, aparentemente, estaria corrigindo mulheres ricas quanto ao vestuário e estilo de cabelo a ser usado em público nas igrejas (cf. 2.9-10). Não é claro, entretanto, que a exortação de Paulo nestes versos nos permita inferir a existência e atuação de mulheres ricas e educadas nos cultos da igreja de Éfeso. As evidências da carta favorecem mais a tese da heresia feminista.

32 Ver 2 Timóteo 4.2, onde Paulo ordena a Timóteo que pregue a Palavra com toda doutrina.

33 Presbíteros eram líderes, oficialmente reconhecidos (At 14.23; Tt 1.5; Fp 1.1) e ordenados pelas igrejas pela imposição de mãos (1 Tm 5.22; cf. 1 Tm 4.14; At 13.1-3), que tinham três funções básicas: Afadigar-se no estudo e exposição da Palavra (1 Tm 5.17), governar a igreja (1 Tm 5.17; cf. 1 Tm 3.4-5; Hb 13,7,17; At 20.28; 1 Pe 5.1-4), e presidir e promover a ordenação de outros presbíteros (Tt 1.5; 1 Tm 3.1ss; 5.22).

34 Cf. Joyce Baldwin, *Women Likewise* (London: Falcon, 1973) 21-22.

35 Moo, "What Does It Mean," 188.

36 Cf. W.O. Walker, "The 'Theology of Woman's Place' and the 'Paulinist Tradition'" em *Semeia* 28 (1983) 101-12.

37 Para uma defesa conservadora clássica da autoria paulina das Pastorais, ver Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, 3ª ed. rev. (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1970) 584-621.

38 Barnett, "Wives and Women's Ministry," 225.

39 Moo, "What Does It Mean," 190.

40 Thomas Schreiner, "An Interpretation of 1 Timothy 2.9-15: A Dialogue with Scholarship," em *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2.9-15*, eds. Andreas Köstenberg, etc. (Grand Rapids: Baker, 1995) 136.

41 Cf. John Piper and Wayne Grudem, "An Overview of Central Concerns: Questions and Answers," em *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, eds. John Piper e Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991) 73.