

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS (PUC)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MISAEEL JUVENIL VIEIRA

A PROEMINÊNCIA DA JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ NA TEOLOGIA DE
PAULO AOS ROMANOS 5,12-21

GOIÂNIA

2014

MISAEEL JUVENIL VIEIRA

A PROEMINÊNCIA DA JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ NA TEOLOGIA DE
PAULO AOS ROMANOS 5,12-21

Dissertação apresentada ao Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira para conclusão do Curso de Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC.

Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira

GOIÂNIA – GO

2014

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Vieira, Misael Juvenil.

V658p A proeminência da justificação pela fé na teologia de Paulo aos Romanos 5,12-21 [manuscrito] / Misael Juvenil Vieira – Goiania, 2015.

182 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, 2015.

“Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira”.

Bibliografia.

1. Pecado. 2. Fé. I. Título.

CDU 2-185.3(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 12 DE FEVEREIRO DE 2015 E APROVADA 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. Tércio Machado Siqueira / UMESP (Membro) Tércio Machado Siqueira

DEDICATÓRIAS

A Deus: *Tremendo e Fascinante.*

À esposa: Maria de Lourdes Vieira.

Às filhas: Karla, Fabiana e Pricila, que não me deixam morrer.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que está sobre tudo e todos.

Especialmente ao meu Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira.

À PUC (GO): pela qualidade acadêmica que imprime ao curso.

Aos Docentes do Mestrado: pela excelência do ensino.

Aos colegas que venceram a si mesmos e foram até o fim.

“A graça é vida. Quanto mais vivermos dela, mais elementos de vida introduziremos para dentro da história”. (J. B. Libânio)

RESUMO

O texto de Rm 5,12-21 é revisitado a partir do contexto geral da Carta. São os temas periféricos e as intencionalidades que se escondem por detrás dos textos que ajudam a delinear o tema central da Carta, que é a graça, como dom de Deus, da qual resulta a justificação pela fé. A Carta aos Romanos mostra Paulo como uma pessoa pluralizada e com forte noção coletiva. A exposição do texto de Rm 5,15-21 contraria a ideia de um Paulo iracundo, ressentido, triste e melancólico. Nessa passagem vemos o fluir de uma alegria transbordante, a qual ele deseja repassar às comunidades que ainda se vinculavam ao conceito da salvação adquirida através das obras da Lei. O pecado, do qual resulta a morte, é apenas lembrança, para os que alcançam a entrada do reino da vida. Por isto Paulo não deve ser lido como autor da teologia da morte, mas da vida. A luta para alcançar a plenitude da graça e da justificação pela fé é uma luta pela liberdade, tema bastante apropriado para fazer frente à opressão imperial romana. Essa alegria transcende o indivíduo e se expande à esfera comunitária e social. O recebimento da graça de Deus pelo homem permite que este sirva e ame ao Senhor por opção própria e não por imposições institucionais. O sintoma mais profundo de liberdade se manifesta naquele que serve com alegria. Paulo não prioriza indivíduos na sua teologia e sim uma sociedade livre. Uma sociedade alcançada pela liberdade da graça e da retidão da justiça de Deus, certamente, é uma sociedade pronta para viver a realidade da justiça social.

Palavras-chave: Adão; pecado; Cristo; Graça; Justificação pela fé.

ABSTRACT

The Romans 5.12 to 21 text is revisited from the general context of the Charter. Are peripheral issues and intentions that hide behind the texts that help to outline the central theme of the Charter, which is grace, as God's gift, which results in justification by faith. The Letter to the Romans shows Paul as a person plural and with strong collective sense. The Romans 5.15 to 21 text display goes against the idea of a wrathful Paulo, resentful, sad and melancholy. In this passage we see the flow of an overflowing joy, which he wants to pass on to the communities that are still tied to the concept of salvation gained from the works of the law. The sin, which results in death, is only remembrance for those who reach the kingdom entrance life. This is why Paul should not be read as the author of the theology of death, but of life. The struggle to attain the fullness of grace and justification by faith is a struggle for freedom, quite appropriate topic to deal with the Roman imperial oppression. This joy transcends the individual and expands the community and social sphere. Receiving the grace of God for man allows this serve and love the Lord by choice and not by institutional constraints. The deeper symptom of freedom manifests that serving with joy. Paul does not prioritize individuals in their theology, but a free society. A company achieved the freedom of grace and righteousness of God's justice, certainly, is a society ready to live the reality of social justice.

Keywords: Adam; sin; Christ; grace; Justification by faith.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
A CARTA AOS ROMANOS	23
1.1 Um Desafio à Intelecção	24
1.1.1 Evangelizar a Espanha: Um dos Temas	27
1.1.2 A Interpretação de Romanos Não é ‘Questão Fechada’	29
1.1.3 A Situação do Império nos Tempos de Paulo – Uma Análise Social	30
1.2.1 A Visão Geo/econômica Imperial	31
1.2.2 A Logística Imperialista	32
1.2.3 A Expressiva Produção Imaterial	33
1.2.4 <i>Pax Romana</i> – A Lógica da Paz Imperial	34
1.2.5 O Império Que Paulo Tinha em Mente	37
1.2.6 O Modelo Imperial nos Dias de Paulo: Um Histórico de Traumas	39
1.2.7 Modo de Produção Escravista	44
1.3 Paulo e Sua Tríplice Formação Cultural	47
1.3.1 Paulo e Sua Formação Helenista	48
1.3.2 Paulo, o Judeu	50
1.4 Paulo e os Gentios	53
1.5 Paulo e Sua Conversão a Jesus Cristo	56
1.5.1 Da Conversão ao Apostolado, Uma Ruptura Paradigmática	57
1.6 A Universalidade da Promessa de Deus	59
1.7 A Estratégia Paulina na Propagação da ‘Graça’ de Deus	61
1.8 Auto-apresentação aos Romanos: Servo e Apóstolo	64
1.9 Romanos Vista a Partir de Esboços	66
1.10 Visão Literária de Romanos	67
1.11 Paulo e Sua Visão ‘Transindividual’ da Moral Social Romana	73
1.12 Leitura Sócio-Cultural e Conflitual da Carta aos Romanos	75
II EXEGESE DE ROMANOS 5,12-21	79

2.1	Introdução ao Contexto de Rm 5,12-21	114
2.2	Rm 5,12-14: Uma Teologia Para Além do Pecado e da Morte	117
2.3	Suplementos Teológicos à Leitura da Lei em Rm 5,13,20	118
2.4	A Excelência da 'Graça' na Teologia de Romanos 5,15-21	121
2.4.1	A Graça Provém Unicamente de Deus	122
2.4.2	Graça Superabundante: Tem Suficiente Para Todos	124
2.4.3	Da Graça Vem a Vida Eterna Por Jesus	125
2.4.4	A Graça Inaugura Um Novo Tempo	126
2.5	A Libertação do Jugo da Lei Não Isenta de Responsabilidade	129
2.6	Em Romanos 5,16-21 Paulo Inaugura a Linguagem da Esperança	130
2.7	Uma Leitura Social da Justificação Pela Fé (Rm 5,16,18-19)	131
2.7.1	O Passado e o 'Velho' em Contraste Com o Futuro e o 'Novo'	134
2.7.2	'Dificuldades' na Interpretação da Justificação Pela Fé (Rm 5,16,18-19)	135
2.7.3	Resistência Judaica ao Tema da Justificação Pela Fé Rm 5,12-21	137
2.7.4	Justificação Pela Fé, em Paulo, Exige Contrapartida	139
2.8	As Consequências do Pecado	140
2.8.1	A Luta Interior Pela Supremacia do Bem Sobre o Mal em Paulo	143

III OS EFEITOS DA 'GRAÇA' E DA 'JUSTIFICAÇÃO' SÃO MAIORES QUE O CASTIGO DO PECADO

146

3.1	Antes de Cristo: o Reino do Pecado e da Morte	147
3.2	A Repressão Moralista	149
3.2.1	A Superação dos Moralismos	154
3.3	Vícios Dogmáticos	156
3.3.1	"O Pecado Original no Centro de Uma Cultura"	160
3.3.2	Excluídos X Incluídos	161
3.3.3	Razões Sectaristas na Hermenêutica da Justificação Pela Fé	163
3.4	Responsabilidade Humana	166
3.5	Depois de Cristo: O Reino da Vida	170

3.5.1 Reino da Vida, Em Perspectiva	172
CONCLUSÃO	175
REFERÊNCIAS	178

INTRODUÇÃO

Os temas do pecado e das iniquidades sociais são confrontados com a doutrina da justificação pela fé, na análise de Romanos 5,12-21. Nesse foco, busca-se demonstrar a supremacia da Graça de Deus, em Jesus Cristo, em relação ao pecado e ao reino da morte, em mais uma forma de revisitação do texto acima.

A análise das referências vai demonstrar que o recorte paulino sobre os temas do pecado e das iniquidades, em oposição ao tema da justificação pela fé, constitui-se em um texto plurívoco. Isso pode ser observado mediante a leitura de autores como Strabelli, Wiersbe, Bortolini, Tamez, Arellano, Barth, Horsley e outros (as).

Essa ‘abertura’ interpretativa de Rm 5,12-21 enseja algumas questões como a superestimação atribuída ao tema do pecado (Rm 5,12-14) em relação à justificação pela fé, o que pode vir a alterar o *modus operandi* de todo um sistema religioso, a partir da sua cosmovisão. Agostinho (354 – 430), patrístico conhecido por suas profundas crises de culpa pelos ‘pecados’ cometidos na sua vida pregressa e, mesmo depois de convertido’ (1999, p. 287), é um exemplo.

O primeiro capítulo deste trabalho trata de uma abordagem detalhada do contexto histórico no qual a Carta aos Romanos foi escrita, bem como aspectos pessoais e sociais do apóstolo Paulo. Essa Carta é um desafio à inteligência.

A análise de Rm 5,12-21 procura delimitar o que é pecado contra Deus e pecado social a fim de saber-se o que vem a ser objeto de justificação pela fé e o que não se enquadra nesse conceito teológico. Insurgindo-se contra o que insinua como exegese paradigmática, Arellano (2009/1, p. 96/7) afirma que “lastimosamente hemos estado acostumbrados a beber y em algunos casos a repetir lo que planteaban los grandes exégetas del primer mundo”.

A abertura interpretativa abre espaço para hipóteses nem tão recorrentes como a intenção do apóstolo, de evangelizar a Espanha ou, ainda, colocar a interpretação dessa Carta, como algo distante.

Logo, nosso esforço exegético deve centrar-se em dois pontos fundamentais. O primeiro é a análise das intenções funcionais de quem interpreta Paulo e o segundo, são os aspectos sócio-históricos que envolvem o autor de

Romanos (CEBI, 1983). Deve-se refletir cuidadosamente os aspectos pertinentes à motivação paulina em escrever esse importante tratado teológico sobre pecado (McKENZIE, 1983), como contraponto à justificação pela fé (MONLOUBOU; Du BUIT, 1996), exatamente aos cristãos (judeus e gentios) que moravam em Roma. Uma dessas motivações paulinas descrita por Brown; Fitzmyer; Murphy (2011, p. 516) é esclarecer junto à comunidade cristã – mista de judeus e gentios - “que a justificação e a salvação não dependem das ações prescritas pela lei”.

A análise desses referenciais facilita o entendimento da mensagem central da Carta aos Romanos, visto que nelas são postas questões cruciais ao entendimento do tema. Por exemplo, o que Paulo quis comunicar à humanidade através da comunidade Cristã, em Roma, a respeito do pecado, do ponto de vista antropológico; e da iniquidade, do ponto de vista social. Tudo isto sem esquecer o motivo primordial da Carta, que é a atitude de Deus em relação ao pecado, à iniquidade e ao pecador.

Adão e o pecado são figuras secundárias no contexto da teologia paulina de Romanos 5,12-121. Adão não é colocado, no texto paulino, como igual a Cristo. Adão é natural; Jesus é o viés espiritual. Adão inaugura a degeneração; Cristo, a regeneração e a vida (BARBAGLIO, 1991, p. 222). Assim, os elementos negativos do discurso paulino são utilizados como ponte ou transição para apontar algo maior e mais sublime, dentro do seu próprio texto, que é a justificação pela fé.

Paulo usa repetidas vezes a conclusão do menor para o maior, por exemplo, em Rm, 5,15, em que argumenta: “o dom da graça não é como a falta. Se todos morreram devido à falta de um só, muito mais abundantemente se derramou sobre todos a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo (LOHSE, 2000, p. 160).

Romanos 5,12-14 é uma introdução ao assunto principal do texto e da Carta. Paulo se refere ao pecado e à morte antes de apresentar a reconciliação com Deus, em Cristo (Rm 5,15-21). Os romanos não eram imunes aos efeitos da iniquidade. Não há justiça reta, fora de Deus porque todo o sistema de justiça humana cai por terra quando é confrontado com a retidão de Deus. Tampouco os romanos estavam excluídos da ‘graça’ representada pela justificação, visto que o dom de Deus engloba toda a humanidade.

Paulo encerra sob o jugo da Lei, toda a humanidade, inclusive o judeu (Rm 2,21-24), “*que ensina aos outros e não ensina a si mesmo, que prega que não se deve roubar e rouba que proíbe o adultério e o comete*”. Sua pena tampouco poupa os romanos, ao condenar as torpezas pagãs cometidas por eles (Rm 1,18-32) e os gregos (Rm 3,9).

A Lei de Deus (Rm 5,13-14) tem a função exclusiva de ‘mostrar’ que por ela ninguém se salva e que o pecado consiste na desobediência a ela, por parte do indivíduo e da sociedade, da qual esse indivíduo faz parte. A perfeição da Lei de Deus é que revela a imperfeição do homem e da sociedade em que vive. A desobediência à Lei, pelo indivíduo gera o pecado, enquanto que a desobediência pela sociedade acarreta um ‘estado’ de pecaminosidade, chamado, mais adequadamente, de estado social iníquo.

Paulo sabe da importância do Império Romano (TAMEZ, 1995, p. 149) para o projeto de universalização da mensagem de Cristo. É um tratado profundo de significações desses elementos citados. O império já possuía seu próprio evangelho, mas Paulo queria apresentar o evangelho de Cristo. O império já tinha o seu ‘senhor’, mas o apóstolo queria apresentar o Senhor Jesus (HORSLEY, 2004).

Esta pesquisa reflete, ainda, sobre a visão sociológica do pecado (MOUNLOUBOU; Du BUIT, 1996, p. 612) e sua cosmologia. Por isto a teologia de Rm 5,12-21 ‘transcende’ os limites da ideologia/política, economia ou religiosidade, não só em relação a Roma, mas a todo o império (HORSLEY, 2004). Verifica-se que o caráter social do pecado existe por causa da Lei.

O tema do pecado é o oposto do tema da justificação pela fé, no âmbito do indivíduo e da sociedade em Rm 5,12-21. Logo, a perspectiva da justificação pela fé em Cristo, no Império Romano e na sua atualização para hoje, é uma dádiva de Deus, pouco refletida, em relação ao pecado.

Lei, pecado, morte e Adão são tomados por Paulo como recursos discursivos e figuras (BARTH, 2009) para reforçar seus argumentos em favor do que realmente deseja apresentar, que é a justificação pela fé e a reconciliação da humanidade, com Deus, em Jesus Cristo Ressurreto.

Tem-se como útil, ainda, refletir sobre pontos importantes da teologia paulina como:

- a) comparar o conceito de salvação do ponto de vista judaico, helênico e romano;
- b) analisar sobre o que Paulo pretendia com sua viagem à Espanha;
- c) refletir sobre os temas do pecado e da justificação pela fé e suas aplicações às interações sociais, econômicas e políticas a serviço do poder (TAMEZ, 1995);

Alguns fatores externos e internos influenciaram Paulo a escrever aos Romanos. Entre eles estão a insistência pelos rituais judaicos aplicado aos cristãos gentios, o conceito de justiça do sistema imperialista romano frente à retidão de Deus e a conduta que a comunidade deveria adotar para enfrentar o cotidiano cosmopolita romano.

Judaísmo e Império eram instrumentos de opressão contra estrangeiros, mulheres e escravos. Paulo, de posse dessa percepção, procura mostrar que todo esse sistema, socialmente injusto, tem sua origem no pecado e na iniquidade humanas. É a partir dessa percepção que ele apresenta uma teologia libertadora desse estado de injustiça social: a teologia da justificação pela fé.

Roma: A Ponte Para o Mundo

Roma representava uma amálgama social do que havia de interessante nas culturas mais expressivas do mundo. Entre estas estavam a helênica e a judaica. Paulo desejava alcançar esse importante centro cultural e se inserir nele, quando fosse à Espanha.

Roma “não deixava de exercer forte fascínio sobre o próprio apóstolo, visto que ele expressa um forte desejo de ali pregar o Evangelho” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 1412). Para isto lhe era necessário apresentar uma mensagem abrangente e cosmopolita, também. Uma mensagem capaz de atingir corações e mentes de formações culturais bem diferenciadas como eram as culturas Greco-romana e judaica. Daí o *porque* de “os primeiros onze capítulos [...] se parecerem mais com um tratado do que com uma carta” (1962, p. 1414).

Romanos 5,12-14 vai além de um propósito centrado na vivência particular do grupo de cristãos, em Roma, embora esse grupo fosse relativamente grande. O caráter universalista, inicialmente, “insistia em que seus convertidos gentios deviam renunciar a todos os cultos pagãos e adorar somente o Deus de Israel” (ARMSTRONG, 2007, p. 64). Convencer todas as esferas sociais, inclusive a elite, que qualquer culto que não é dirigido a Deus é idolátrico, constitui-se num projeto audacioso.

Mas a intenção paulina não se encerra aí. Sua teologia apela para a dimensão cosmológica do pecado e seu desfecho em um latente estado de iniquidade social, geral, bem como para a superabundância da graça, derramada sobre toda a humanidade. Ele deseja ‘conquistar’ o mundo para o seu cristianismo. Por isto há que se considerar “o ponto de vista que afirma que Paulo desejava depositar na igreja romana uma completa declaração de sua posição doutrinária” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 1414). Stern (2008, p. 392) refere-se à passagem de Rm 5,12-21 como “uma das grandes passagens teológicas da Bíblia”.

Paulo e a Moral Social Romana

Paulo era um indivíduo pluralista (TAMEZ1995, p. 66). Esta descrição coincide com diversas teses que apóiam a sua intenção universalizante do Evangelho de Cristo. Logo, Rm 5,12-21, deve ser entendido como o reflexo de uma “série de relacionamentos sociais que começam, a partir da sua infância, com seus amigos de Tarso [...] e continuam através da sua vida, com outras entidades tais como a comunidade judaica, os trabalhadores da sua profissão” (TAMEZ, 1995, p.67).

Mas Paulo não é nenhum protótipo de socialista. Apenas quer demonstrar que todo o sistema de corrupção social tem origem no pecado de um só homem, Adão e sua desobediência a Deus. A seguir o pecado descambou para a iniquidade, irreversível (Rm 5,12), arruinando a sociedade. Logo, as menções ao estado iníquo que acomete o corpo social e o conduz à morte, têm fundamentação empírica. Em Rm 1,18-32 Paulo “fala das torpezas pagãs, sobre a fé das informações que os

judeus recebiam acerca dos costumes praticados pelos romanos” (MOUNLOUBOU; Du BUIT, 1996, p. 612).

O pecado social, em Paulo, tinha o aspecto cruel de perversão, porque constituía-se em práticas legitimadas pelos cultos aos imperadores. Era assunto de Estado e componente do calendário festivo estabelecido oficialmente por ele, em toda a extensão do Império. Assim a religiosidade influenciava o cotidiano (Rm 1,23) e os oráculos intermediavam os deuses nas consultas por causas políticas e pessoais (LOHSE, 200, p.215).

Tamez (1995, p. 69) diz que o projeto paulino é utópico porque “anseia por uma sociedade de iguais, onde reine a solidariedade”. Ele quer convencer a todos que o pecado é um mal universal que coloca toda a humanidade na mesma condição de moribunda (Rm 5,12). Afasta o homem, de Deus (MOUNLOUBOU; Du BUIT, 1996, p. 613). Que a humanidade não encontra salvação fora da Graça.

Paulo disserta sobre pecado, morte, Lei, iniquidade, miséria e culpabilidade (Rm 5,12-14) sem que estes sejam, de fato, os objetivos centrais da sua exposição. Por isso faz a transição para a secção seguinte do seu texto (Rm 5,12-21) com a ‘ligação’ *“pelo que”*, indicando com isto que os temas, Adão, pecado, morte e lei são apenas contrapontos ao tema central, que é a ‘graça’ de Deus.

O carácter de tratado universalista tem sua causa. Provém da concepção de que o conjunto intelectual dos romanos, acerca dos conceitos de pecado, iniquidade e salvação não é compatível com o conteúdo doutrinário cristão. O Evangelho que Paulo pregava “exigia um modo de vida que não estava de acordo com o padrão de vida da sociedade greco-romana” (TAMEZ, 1995, p. 69/70).

Segundo Strabeli (1990, p.55) a essência da teologia do pecado, (Rm 5,12-14) cujo sentido deveria ser apreendido por todos, romanos, gregos e judeus, girava em torno das consequências sociais do pecado, mesmo que este parta do indivíduo.

Para provar sua gravidade o apóstolo se inclui nessa rede corruptiva do pecado. Como pessoa, vê-se como o maior de todos os pecadores. “A experiência do pecado é a que Paulo sentiu em si mesmo” (MOUNLOUBOU; Du BUIT, 1996, p. 612). Porém a experiência do pecado não é um problema caseiro ou antropológico,

puramente. Tal experiência evolui para uma realidade cósmica (Rm 5,12) quando, então, afeta toda a humanidade.

Um Evangelho Para Além de Roma

Paulo não era aferrado a ideologia. Não lhe interessava assumir posições de confrontos meramente religiosos ou políticos (ELLIOTT, 2010, p. 39). Diante disto só restava desqualificar a justiça humana, em geral, declarando-a inapta para justificar o pecador e, junto, os sistemas sociais perante Deus. Até mesmo a Lei judaica foi descartada como condicionante de salvação para os judeus. O “tema principal é a retidão de Deus” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 1412).

O sentido de ‘homem’ em Rm 5,12-14, tem caráter antropológico (*anthrōpos*) indicando que a humanidade, sem exceção, provém de um só homem, Adão. Dessa forma, as manifestações pecaminosas e iníquas provêm de uma pessoa real da qual todos os homens são filhos (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2009 p. 2069) e não de origem inexplicável.

Paulo reduz as teorias cosmogônicas religiosas a uma só verdade, i.é, foi Deus quem criou tudo, inclusive o primeiro homem do qual provém a humanidade. Deus governa tudo e todos. Significa que, em Adão, todos os homens são culpados, passíveis de condenação (Rm 5,12) e haverão de prestar contas a Deus (ELLIOTT, 2010, p. 202), inclusive os romanos. Por esta causa a teologia paulina insiste na linearidade existente entre todos os homens, quando eles estão colocados diante da justiça de Deus: romanos, judeus, gregos, bárbaros, escravos e livres.

Porém, admitir Adão como origem do pecado e da morte faz compreender Jesus como origem da vida. Era uma forma paulina de imprimir uma imagem mental, coletiva e universal, a respeito da origem de tudo. Foi um passo importante para fazê-los se sentirem filhos de Deus através do Jesus que Paulo lhes apresentava.

Paulo abordou um tema – o pecado - cujas consequências de tão reais, ninguém fugiria dele. A prova do pecado é a morte física do homem e de todos os seres da natureza.

Pecado Com e Sem Lei em Rm 5,12-21

Paulo chama a atenção, em Romanos (5,13), sobre a relação entre a Lei mosaica e o pecado social. Ele traçou um mapa genealógico do pecado onde encontra Adão, quando aponta a origem do pecado no homem, enquanto cita a Lei como instrumento objetivo, prático, que revela o pecado e a iniquidade social (Rm 3,20). Por trás de ambos, contudo, observa-se algo comum: a violação de princípios morais.

A Lei, segundo Paulo, revela a real situação moral da sociedade sendo que o pecado consiste na subversão ou desobediência desse código ético. O pecado “é, em essência, a contradição da excelência do caráter moral de Deus” (GRUDEM, 1999, p. 404) a qual se expressa na instrumentalidade da Lei.

A Lei surgiu para regulamentar a conduta social. A desobediência a ela, por parte do indivíduo dá origem ao pecado, enquanto a desobediência a ela, pela sociedade, descamba em um ‘estado’ de iniquidade. Paulo, aos Romanos, também não fala preferencialmente para indivíduos e sim para grupos sociais e étnicos. Ora ele se refere a Israel, quando menciona o Decálogo, ora aos gentios, quando menciona a lei da consciência (cf. capítulos 1 a 7).

Portanto, com ou sem a Lei outorgada no Sinai, a humanidade, segundo Paulo, permanece com o mesmo ‘vazio’ espiritual o qual só será preenchido pelo ‘segundo’ homem, Jesus.

O capítulo II trata da exegese, propriamente dita, de Rm 5,12-21. Nela, é plenamente compreensível que Paulo procure realçar e reforçar a gravidade do pecado (Rm 5,12-14) antes de discorrer sobre a ação superabundante da graça e da justificação pela fé, no referido texto.

A teologia paulina deve cercar-se de cuidados exegéticos porque o grande problema do texto de Romanos 5,12-21 está na áurea de ascetismo¹ que teólogos

¹ Os ascéticos defendem ardorosamente a prática de “exercícios espirituais” os quais gerarão a salvação como recompensa. Os ascetas acreditam que a ascese leva o homem à realização plena da virtude e mortificação da carne.

como Richard Baxter² querem atribuir a Paulo, incorretamente, em função do que o apóstolo escreveu em outros textos como em 1Co 9,24-27. Acreditamos que um teólogo asceta imprimirá uma importância maior à questão do pecado e da culpa, assim como acreditamos que um teólogo libertário e liberalizante, como Leonard Boff³ dará mais ênfase a uma conduta voltada para a justificação pela fé, puramente, sem a participação humana no processo de salvação. Tanto o ascetismo quanto o liberalismo exacerbados podem atribuir aos textos paulinos, princípios que ele não defendeu (ELLIOTT In: HORSLEY, 2004, p. 185).

O grande desafio do leitor é ter fé que o que Paulo disse é aquilo mesmo que está no texto. Que a sua teologia é a da justificação pela fé. Entender essa doutrina evita a utilização do tema do pecado, para implantar a teologia do medo e da culpa, a fim de manter uma unidade grupal (DELUMEAU, 2003).

Paulo deseja inculcar o efeito vivificador da 'graça' e da 'justificação' pela fé em Cristo nas comunidades cristãs. Sua teologia sobre a gravidade do pecado, que produz a morte, é um *meio* (um recurso dicotômico) para atingir um *fim*, representado pela 'graça', em Jesus, que reconduz o ser humano à vida. Paulo não é o apóstolo para a morte e sim, para a vida.

A Carta aos Romanos foi, em muitas ocasiões, invertida de propósito, para fins opressivos. Paulo foi interpretado, talvez injustamente, como sendo um repressor, sectário e iracundo.

No capítulo III faz-se uma abordagem do tema do pecado e da justificação pela fé, buscando contextualizá-lo ao mundo contemporâneo e à realidade latino-americana. A superestimação do pecado foi utilizada com muita frequência, a partir do século II - começo do período patrístico – até o período renascentista - entre os

² Richard Baxter (1615 - 1691) foi um líder puritano inglês, além de sacerdote e escritor. "Em A ética protestante e o espírito do Capitalismo, Max Weber chama ao texto "Christian Directory" de Baxter um "compêndio de teologia moral puritana". O seu escrito mais famoso é "O Descanso Eterno dos Santos" (The Saints' Everlasting Rest) de 1650.

³ Seguidor da chamada "Teologia da Libertação", que começou a se expandir no fim da década de 1960 e propõe o exercício e a vivência do evangelho, Boff é referência na luta pelos direitos humanos no Brasil e no mundo. É também um incansável defensor dos pobres e oprimidos - aqueles cujas vidas, de acordo com o próprio, são alegrias da trajetória terrena de Cristo.

séculos XIV e XVII - com fins utilitaristas e ideológicos⁴ de interditos, por parte das elites. Entende-se que a intenção era impor sentimento de culpa por presumíveis atos pecaminosos com a finalidade de inverter conceitos, sempre contra os mais fracos (DELUMEAU, 2003). O autor diz: “podemos certamente dizer, julgando as coisas a partir da noção de “poder”, que a dramatização do pecado e de suas consequências serviu mesmo, para reforçar a autoridade clerical”.

A institucionalização exegética dos textos sobre pecado e justificação pela fé, para fins de interditos, gera dissensão entre segmentos da própria igreja cristã, os quais perduram até os dias de hoje (VOX CONCORDIANA, 1999, n. 2, p. 2). Tais textos são polissêmicos, inclusive, em segmentos cristãos como catolicismo e protestantismo (WILGES, 1994).

Aos opressores é interessante defender que Paulo coloque em pé de igualdade, a teologia do pecado e a da justificação pela fé (TAMEZ, 1995). A justificação pela fé beneficia mais o opressor que o oprimido visto que, pelo seu entendimento, os opressores serão declarados justos, mesmo sendo responsáveis por todas as injustiças sociais, segundo Tamez (1995; 2009,1). Os opressores ‘ganham’ a vida aqui e no além. Os oprimidos, para verem se ‘ganham’ a vida no além, têm que perder completamente a sua vida no aquí.

Isolar e ideologizar o texto paulino a respeito do pecado (Rm 5,12-14), aumentando ou equiparando sua importância ao conceito de justificação pela fé (Rm 5,15-21), é uma forma de estabelecer nichos de poder através de um discurso intimidatório. É mais conveniente manter o povo aquiescente, através do discurso ameaçador do que pela pregação da liberdade gerada pela doutrina da justificação pela fé. Mensagem recheada de medos e culpas não é mensagem de “boas novas”. ‘Boas notícias’ é o cerne da mensagem de libertação do pecado e da justificação pela fé.

O pluralismo teológico da Carta de Paulo aos Romanos dá a idéia errônea que a noção de pecado é mais acentuada e opressora, que em religiões como islamismo, budismo, religiões afros, ‘Nova Era’, etc. (WILGES, 1994, p. 201). Inclusive o judaísmo (STRABELLI, 1997, p. 58). Deduz-se disto que a importância

⁴ Por ‘utilitarismo’ e ‘ideologismo’, nesta pesquisa, entenda-se como a tentativa das classes sociais dominantes (políticas e/ou religiosas) de impor comportamentos sociais padrões, às classes compostas dos oprimidos: mulheres, escravos e estrangeiros (nos modelos sociais antigos) e institucionais, nos modelos atuais.

da *justificação* é diretamente proporcional à importância que é dada à noção de pecado, em cada sistema religioso. Como seriam, por exemplo, uma sociedade estruturada no conceito de pecado e castigo eterno, os quais só seriam expurgados mediante a justiça própria (méritos próprios) e outra estruturada no conceito de justificação pela fé, onde a justiça própria não representasse nenhum mérito salvífico?

Ora, sabe-se que a forma como a salvação é apreendida modifica profundamente as relações dos homens: uns com os outros, com a sociedade e com Deus. Ora, quanto menos alguém se sente pecador, menos necessita da graça e da justificação pela fé. Por conseguinte, quanto mais alguém se sente pecador, mais dará importância à justificação (Mt 18, 11-14).

Em suma, o tema do pecado, em Romanos, se não for cuidadosamente interpretado termina sendo a questão central da teologia paulina, para alguns segmentos cristãos, como o protestantismo e catolicismo romano. Isto pode gerar mais conflitos interpessoais e sociais, que libertação. Colocar o pecado do indivíduo e a iniquidade social em evidência inverte o principal objetivo da Carta que é mostrar que Cristo e a justificação proveniente dele, representam uma alegria incrivelmente capaz de fazer o ser humano esquecer a tristeza proveniente do pecado.

I

A CARTA AOS ROMANOS

Paulo escolheu Roma para dirigir-lhe sua carta de maior teor teológico, entre todas que escreveu, talvez “pouco antes de sua última viagem a Jerusalém [...] provavelmente em Corinto ou Cencréia, a uma certa altura do inverno de 57-58 d.C.” (BROWN, FITZMYER, MURPHY, 2011, p.515/20). Neil Elliott (2010, p. 12) indica uma data ligeiramente anterior, ou seja, dois anos antes, (55-57d.C.), enquanto Bortolini (1997, p. 9) situa a mesma entre os anos 56-57 d.C.

Chegar a um consenso sobre a data em que a Carta aos Romanos foi escrita é fator de grande valor exegético. A diferença de um ano ou dois poderia significar grande mudança na visão do autor, dado o trabalho missionário intensivo e frenético que desenvolvia, nas comunidades formadas por ele, nas suas viagens.

Outro fator importante para a exegese são as constantes mudanças nos cenários econômico, político e social, do mundo imperial romano. “Devemos, por conseguinte, situar a proposta paulina da justificação pela fé dentro do contexto histórico dos meados do século I da nossa história” (TAMEZ, 1995, p. 66).

A Carta aos Romanos foi um marco importante para os cristãos romanos de todo o mundo de então. Ela representou um legado teológico expresso, à disposição da comunidade, para consultas permanentes quanto à conduta cristã, frente à conduta pagã adotada no Império Romano. Foi também um instrumento doutrinário valiosíssimo na pregação do Evangelho para outros povos.

À época, a vida cotidiana dos cristãos era pautada mais comumente na tradição oral apostólica. Tanto não eram comuns, os escritos cristãos, que ainda “numa data já adiantada, aproximadamente 130 d.C., Pápias de Hierápolis ainda dava preferência não aos evangelhos escritos, mas à tradição oral que havia sido transmitida pelos sucessores dos apóstolos” (KOESTER, 2005, p. 3).

1.1 Um Desafio à Intelecção

A Carta aos Romanos é chamada de “Evangelho de Paulo” (BRUCE, 2001, p. 20). Isto se deve, talvez, ao entendimento deste autor sobre o seu cunho teológico e básico para a conduta das comunidades cristãs, bem como instrumento de evangelismo sistemático. Bruce (2001) afirma que a fundamentação paulina consiste em apresentar aos romanos uma mensagem nova do “evangelho redentor-libertador”, em favor da humanidade. Trata-se, ainda, de uma redenção que “vem pela fé em Jesus Cristo, Morto e Ressuscitado que traz a vida à nova criação” (FERREIRA, 2009, p. 59).

Redenção e libertação contrastam, não só com a realidade da morte, ocasionada pela escravidão do pecado, mas servem, também, de analogia à própria situação iníqua, injusta e opressora que o mundo imperial vivia e impunha aos vencidos (ELLIOTT, 2010). De um lado a jactância do opressor imperial e do outro o sofrimento do oprimido vassalo, clamando por liberdade sem saber onde encontrá-la.

Romanos “trata-se mais de uma carta-ensaio que contém suas reflexões missionárias sobre a possibilidade histórica da salvação arraigada na retidão e no amor divino, agora, oferecidos a todos os seres humanos através da fé em Jesus Cristo” (BROWN, FITZMYER, MURPHY, 2011, p. 516). A liberdade cerceada ou relativizada, pelo Império, tinha possibilidade de ser resgatada pelo evangelho do Cristo que Paulo anunciava aos povos, através dos romanos (ELLIOTT, 1998).

Paulo não conhecia a comunidade cristã, em Roma. É compreensível, portanto, que não se dirija à mesma para corrigir distorções doutrinárias internas, graves e particulares como fez, por exemplo, com a comunidade de Corinto (I Co 5,1). Isto já é fator de extrema relevância na análise do caráter abrangente da sua Carta. Crê-se que a comunidade cristã, em Roma, era composta de múltiplas etnias e todas elas deveriam entender e abraçar a mensagem de ‘boas novas’ com a qual Paulo, apóstolo de Cristo, lhes acenava em contraste com o caráter da ‘paz imperial que Roma oferecia aos vencidos (WENGST, 1991).

Diversos fatores indicativos tornam a Carta aos Romanos “mais um tratado do que propriamente uma carta” ou, ainda, “um resumo de sua compreensão do evangelho (1,16-17) que Paulo também estava ansioso para pregar em Roma”

(BROWN, FITZMYER, MURPHY, 2011, p. 516). É que os romanos como qualquer outro povo, na concepção paulina, precisavam passar pelo crivo da justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo. Uma justiça maior e mais perfeita do que a justiça ideológico-imperial dos *Augustus* (HORSLEY, 2004, p. 152).

Esta não é uma Carta comum, embora disto discorde a voz ilustre de José Bortolini. Para ele “a carta aos Romanos, contrariamente a quanto se afirmou por muito tempo, é um texto pastoral, como todas as cartas de Paulo (BORTOLINI, 1997, p. 7). Respeitando-se as diferentes opiniões, um quesito fundamental que Romanos apresenta em relação aos demais escritos paulinos está, sem dúvida, no seu caráter universal. As demais que Paulo escreveu, ele o fez para responder a certos questionamentos restritos às respectivas comunidades que fundou. Romanos não.

Com Romanos é diferente. Além de não ter fundado a comunidade cristã, em Roma, Paulo sequer conhecia a mesma, ainda (BROWN, FITZMYER, MURPHY, 2011, p. 516). Por isto sua exposição aos Romanos consiste, não somente em discorrer sobre questões domésticas e doutrinárias a serem adotadas pela comunidade cristã, em Roma, mas à condição da humanidade, em geral, submersa em atos iníquos de injustiças sociais, legitimada pelo Império (Rm 1,18).

Nessa Carta “Paulo considera o pecado não como um estado ou uma condição, mas como a condição humana” (McKENZIE, 1983, p. 648). Roma se considerava um ‘Olimpo’; morada dos deuses. Logo o conceito de pecado e ‘salvação’, pela ótica imperial, consistia no culto e na obediência aos imperadores, os *Augustus*. Infere-se, pois, que havia uma enorme oposição entre o pensamento paulino, farisaico e cristão, respectivamente, e o conceito de teodicéia⁵ imperial. Quem eram os ‘agraciados’ dos deuses senão os romanos? E quem eram os miseráveis desprezados dos deuses, senão os povos vencidos e injustiçados? (Rm 1,18).

Romanos é uma Carta rica em conteúdo e adjetivos. Um desafio à imaginação e à inteligência de intérpretes, exegetas, teólogos, amigos e inimigos do estilo paulino. Em suma, falta autoridade a qualquer exegeta para fechar questão

⁵Teodicéia é um ramo da teologia que trata da coexistência de um Deus todo-poderoso de bondade infinita com o mal em um mundo que ele mesmo criou. O termo teodicéia provém do grego *θεός* - *theós*, "Deus" e *δίκη* - *díkē*, "justiça", que significa, literalmente, "justiça de Deus". (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Teodiceia>)

sobre as proposições paulinas. Romanos aborda temas extremamente subjetivos, como a função da Lei mosaica (Rm 5,12) a indignidade do pecado (1.18-32) a justificação (Rm 5,16) e a salvação pela fé em Jesus Cristo. Todos esses fatores e essa linguagem, de caráter universal, podiam ser entendidos perfeitamente por todos os crentes das diversas etnias, que compunham o quadro da comunidade cristã romana, pois eram recorrentes como linguajar da teologia político-religiosa (HORSLEY, 2004, p. 14), da *Pax Romana*, imperial (WENGST, 1991).

Paulo aos Romanos é, em suma, o precursor da teodicéia cristã, em oposição às teodicéias greco-romana. Estas duas teodicéias, de caráter particular, se fundem, a partir da teologia paulina, em uma só, de caráter universal, com a consequente universalidade da religião cristã. À guisa de informação, lembremos que o problema da teodicéia “faz parte universalmente das causas determinantes do desenvolvimento religioso e da necessidade de salvação” (WEBER, 2004, p. 51).

A maneira como essa Carta é lida e interpretada depende muito da cosmovisão, pessoal ou grupal, dos interessados. Ela oferece alternativa a vários tipos de leituras, dependendo das conjunturas grupais, religiosas e, até, ideológicas. Ou, ainda, do nível de inteligência e do grau de interesse de cada leitor ou classe social. Algumas dessas alternativas vêm de autores como Elliott (1998; 2010), Tamez (1995; 2009/1), Arellano (2009/1), Wengst (1991), Horsley (2004), Koester, (2005) e outros. Estes autores introduzem o viés político/ideológico como um dos objetivos da Carta de Paulo aos Romanos, a partir de expressões textuais como “a fiel obediência das nações”, encontrada em Romanos 1,5.

“Essa afirmação é uma chave para o objetivo da carta e uma indicação da dimensão política da retórica de Paulo [...] a carta mostra que o próprio pensamento de Paulo era constrangido pelas pressões ideológicas do seu tempo” (ELLIOTT, 2010, p. 63). Este autor parte do princípio que “a ideologia do Império Romano, não menos que a ideologia imperial contemporânea, estava preocupada com o desafio de “ganhar os corações e as mentes” dos povos conquistados” (2010, p. 63). Paulo é um reacionário às pretensões romanas de dominar corações e mentes, por isto sinaliza com uma nova ‘ordem’, com Jesus, como Senhor e um novo conceito de ‘paz’ que não fosse a paz imposta por Roma (WENGST, 1991).

Pode-se verificar, no entanto, que o caráter abrangente e pluralista da interpretação dessa carta continua a persistir entre os autores, pois, como afirma Barth (2009, p. 27), “o conteúdo de sua mensagem não está nele, mas vem de lugares estranhos, longínquos, inconquistáveis, inatingíveis”. Barth refere-se, obviamente, a elementos transcendentais, os quais se acham fora do alcance de ciências como a hermenêutica, por exemplo.

1.1.1 Evangelizar a Espanha: Um dos Temas

Caso Paulo fosse um missionário convencional, o primeiro impulso seria deixar Roma à parte do seu projeto missionário por diversos motivos. Aquela era uma comunidade que ele não fundara; que ele não conhecia; que dificilmente aceitaria a sua condição de apóstolo de Jesus Cristo, por causa dos muitos judeus cristãos que ali residiam; que se opunham ao seu apostolado; e, principalmente, era uma comunidade que já estava instalada e funcionando.

Mas a visão paulina, aliada ao seu ânimo incansável vai mais além. Ele projeta uma forma de internacionalização da mensagem do evangelho. Paulo “compreendia que, ao catalisar assembléias locais entre os povos e as cidades, construía um movimento político-religioso internacional também conhecido pelo termo político *ekklesia*, seja no singular ou no plural” (HORSLEY, 2004, p. 208). Horsley (2004, p. 201) na sentença acima, defende a hipótese que Paulo tinha em mente “a construção de uma sociedade alternativa” ao Império Romano.

É movido dessa intencionalidade que Paulo, ao manifestar o desejo de ir à Espanha (Rm 15, 24), espera contar com o apoio da comunidade romana, a qual ele considera de fundamental importância ao seu plano. Assim, Paulo pretendia realizar algo mais transcendente, ou seja, universalizar a mensagem do Evangelho, levando-a de uma extremidade à outra, do ‘mundo’ mediterrâneo (TAMEZ, 2009).

A tese acima mostra Paulo como uma pessoa extremamente prática, ao introduzir a Espanha no seu objetivo missionário. Por isto escreve uma Carta com uma intencionalidade altamente socializante. A própria comunidade romana é vista por Paulo como útil ao seu propósito principal que, segundo Tamez (2009, p. 88) praticamente nem é percebido ou discutido.

A praticidade com que opera sua missão é demonstrada no próprio texto. O apóstolo mostra-se bastante entusiasmado com as notícias vindas da comunidade cristã, romana (Rm 1,8). Ele diz: *a vossa fé é celebrada em todo o mundo*. Paulo não cansa de pensar em como utilizar o potencial dos irmãos de Roma. Ele não os tira da cabeça. Diz ele: *Deus é testemunha [...] de como me lembro de vós* (Rm 1,9). Sua fixação não diz respeito, claro, à pregação do evangelho à comunidade romana e nem às suas particularidades domésticas mas, como amplificar a mensagem de Cristo através dos irmãos cristãos, em Roma.

A Carta mostra “Paulo falando a uma comunidade atuante” na qual o Espírito age e que, ao mesmo tempo “se deixa mover por Ele” (FERREIRA, 1986, p. 2). Este grupo que forma a comunidade cristã romana, além de não ser tão pequeno, pelo que se deduz do capítulo 16,1-16 era, também, muito atuante na propagação da fé. “Pelo que se deduz em Rm 1,8 *“a vossa fé se propaga em todo o mundo”*, a comunidade romana já existia, fazia tempo, e era forte” (FERREIRA, 1986, p. 5).

Comparando os argumentos de Ferreira (1986, p. 5) com os de Tamez (2009/1) conclui-se que o apóstolo pretendia unir esse dinamismo, essa condição atuante e o Espírito vivificante, com outras condições econômicas e logísticas da comunidade romana. Entre essas condições estão a consistência dessa comunidade, sua experiência missionária e a presença, nela, de pessoas ricas (como Febe) para executar seu projeto missionário.

Jewett (Apud TAMEZ, 2009, p. 88) “piensa que Febe, una mujer importante y rica, sería la encargada de financiarlo, sin embargo, necesita del visto bueno el apoyo de los cristianos de Roma, para conseguir la logística y los traductores”. Precisava de tradutores, lógico, pois Paulo talvez não dominasse os idiomas latim e o nativo espanhol. Juntem-se a isto, também, fatores como recursos financeiros e conhecimento dos hábitos predominantes pelas bandas da Península Ibérica.

Portanto, o propósito paulino pouco explorado, de ir à Espanha, pode ser uma referência envolta de tantos mistérios que será quase impossível desvendá-los, em face da falta de maiores informações a respeito do texto, tanto na Carta aos Romanos, quanto em outros comentários.

1.1.2 A Interpretação da Carta aos Romanos Não é ‘Questão Fechada’

O conhecimento objetivo que os exegetas têm dos textos de Romanos, não óbvios, podem ser apenas suposições que, quiçá, podem ainda estar distantes da verdade. Bingemer (2008, p. 1) é direta quanto à pluralidade discursiva dessa carta. “A carta é plurívoca” diz ela. “É um reservatório que parece inesgotável. Houve quem se apoiasse nela para pensar a predestinação, a eleição, a justificação somente pela fé, o pecado original, a revelação natural, as relações entre a Igreja e o Estado, as relações entre judeus e cristãos”.

É que, quando os exegetas estudam essa carta, estão fazendo uma tentativa de penetrar o mundo de Paulo que, por sua vez, está tentando interpretar o seu mundo, no seu tempo, segundo a sua visão. Afinal, que conceitos prevaleciam no caráter paulino? Os judeus, os helenistas, os cristãos, ou um amálgama de todos os conceitos? Tudo gira, pois, em torno de como encontrar a verdadeira ‘intenção’ paulina e onde ela se esconde na Carta aos Romanos.

Logo, todas as tentativas de transpor os obstáculos naturais, sociais e culturais impostos pelo tempo e outras conjunturas, a fim de desvelar com fidelidade, a realidade de Paulo, são efetuadas sob hipóteses. As conclusões, depois de produzidas e quando submetidas à crítica, podem ensejar antíteses ainda antes de sair do ‘forno’. A hermenêutica tem seus critérios. “Assim a verdade passa a identificar-se [...] com o que é dito de forma obscura e deve ser compreendido além ou sob a superfície de um texto” (ECO, 2005, p. 36).

Então, se não é possível construir um conhecimento verdadeiro sobre fundamentações hipotéticas, deduz-se que o grande problema em interpretar Romanos é achar a ‘intenção’ paulina. Não seria a comunidade cristã, em Roma, apenas um *meio* através do qual ele queria atingir um *fim*? Esse problema começa na origem do texto, no ponto em que se questionam três aspetos importantíssimos:

- a) Qual a intensidade de verdade que se pode atribuir a Paulo, como pessoa?
- b) Qual a intensidade de verdade transmitida pela Carta aos Romanos já que Paulo estava bem distante de Roma e pertencia a um Estado vassalo do Império?

c) Até que ponto o sujeito pode se situar em relação ao Paulo do texto em análise, muito aquém ou muito além dele?

Por limitações lógicas, as respostas às questões acima são, também, inferências já que suas aferições são quase impossíveis. A propósito, Umberto Eco (2005, p. 38) diz que: “Todo objeto, seja terrestre ou celeste, esconde um segredo. Toda vez que um segredo é descoberto, refere-se a um outro segredo num movimento progressivo rumo a um segredo final”. Esta dificuldade intelectual, no entanto, não serve de pretexto ao esforço de buscar uma aproximação da *intentio auctoris* (REIMER, 2010, p. 6) como forma de qualificar qualquer pesquisa, antes de passá-la adiante.

Pelo exposto verifica-se que uma interpretação próxima da ‘intenção autoral’ da Carta aos Romanos, exige uma análise acurada dos múltiplos aspectos, estruturais e conjunturais, que compunham o quadro geral do Império Romano, nos dias do Apóstolo Paulo. Por isto a Carta aos Romanos não pode nunca ser considerada por um só ângulo. Ainda que traga seus vértices teológicos, ideológicos, sociológicos ou universalistas, sua função consiste em refletir sobre duas situações humanas bem distintas: a iniquidade dos povos e o remédio para curá-la.

1.2 A Situação do Império nos Tempos de Paulo – Uma Análise Social

O Império Romano da segunda metade do século I, contexto no qual foi escrita a Carta de Paulo aos Romanos, é o reflexo de importantes eventos sócio/políticos ocorridos na primeira metade do mesmo século. É natural, portanto, que a Carta aos Romanos reverbere o contexto histórico-social da época, com uma visão negativa. Paulo é perspicaz. Ele sabe fazer a ‘leitura’ social e histórica da sua época e entende porque ela chegou ao ponto em que estava.

Segundo Tamez (1995, p. 67) a consciência coletiva de Paulo foi formada através de inúmeros

relacionamentos sociais que começam, a partir da sua infância, com seus amigos, em Tarso, sua cidade natal, e continuam através da sua vida, com outras entidades tais como a comunidade judaica, os trabalhadores da sua profissão – os artesãos, seus colegas de estudo das Escrituras – os fariseus -, as comunidades cristãs por ele fundadas, seus companheiros de prisão e,

finalmente, o fato de ter sido testemunha ocular de grande quantidade de mendigos, desempregados e escravos que proliferavam nas cidades.

Por todos os motivos listados acima, as sociedades que compunham as províncias dominadas pelo Império Romano, de modo geral, aos olhos de uma crítica mais apurada, tinham toda razão para serem presas de sentimentos pessimistas. As sociedades eram escravagistas.

Elliott (2010, p. 75) denuncia essa auto-visão fatalista da sociedade, em geral, da época paulina ao afirmar que “a crescente expansão da economia romana pela conquista e a escravização dos povos subjugados era efetivamente representada como inevitável, ordenada pelos deuses e um destino realmente salutar do povo romano”.

As visões do opressor e do oprimido não combinam porque, obviamente, são opostas a partir do conceito de liberdade. Deve fazer parte, portanto, desse leque exegético, analisar as situações, econômica, social e política da época, para um melhor entendimento do quadro multi-social que Paulo tinha em mente quanto ao seu contexto.

A turbulência política vivida pelo Império Romano, nas entranhas do poder, a decadência moral imperial, as auto-reivindicações divinatórias por parte dos imperadores, certamente, eram fatores de notória instabilidade interna. Como fatores externos a Roma havia, também, a deterioração socioeconômica e o permanente estado de tensão das províncias, dentre as quais as da Judéia e da Galiléia (WILSON, 2004). Estas não têm como ser ignoradas numa análise mais acurada das intenções incrustadas nas entrelinhas da carta paulina aos romanos.

1.2.1 A Visão Geo/econômica Imperial

Pelos aspectos geográficos e econômicos as gerações romanas da segunda metade do século I ainda se nutriam da prosperidade material e imaterial produzidas, especialmente, na primeira metade do mesmo século. Tamez (1995, p. 88) diz que “muitos escritos sobre esta época falam em paz e segurança, política esta inaugurada com “a nova ordem” proclamada por Augusto (29 a.C - 14 d.C), e em prosperidade e impulso econômico”.

Sob o cetro de *Augustus* o Império Romano expandia suas fronteiras geográficas ocasionando crescimento urbanístico vertiginoso. “Um dos fatos que chama atenção nessa época em que Augusto se consolida no poder como imperador é o crescimento da urbanização: aumenta o número de cidades, as antigas são reconstruídas e surge uma população sempre crescente” (TAMEZ, 1995, p. 88).

A incorporação, reconstrução e urbanização de importantes cidades como Alexandria, Antioquia, Corinto, Atenas, Filipos, Tessalônica, Esmirna, Éfeso, Tarso, Pérgamo, Laodicéia, faziam Roma experimentar tempos de inegável prosperidade, praticamente em todas as esferas sociais. Eram tempos de franca expansão – inclusive por imposição - do seu comércio com outras nações como, por exemplo, as nações palestinas, as quais progredem de maneira surpreendente, principalmente por ocasião do reinado de Herodes, o Grande. “Por toda a parte encontram-se obras de construção, tanto de ginásios, casas de banho, templos, estádios, como outras” (TAMEZ, 1995, p. 89).

1.2.2 A Logística Imperialista

O império romano tinha amplo conhecimento que era mais fácil conquistar os povos, que mantê-los conformados com a condição de vassalos. Por conseguinte, a manutenção das conquistas dependia de fatores imprescindíveis como, por exemplo, da capacidade de mobilização e de mobilidade do Império. Sabia que a estabilidade imperial dependia muito da eficácia com que podia responder aos movimentos reacionários nos rincões mais distantes do poder central. Dependia, mais ainda, da capacidade de abastecer a si próprio e as províncias sob seu governo, como forma de evitar o desabastecimento e a desordem decorrente deste.

Tais necessidades primárias forçavam o Império a investir na abertura de novas vias de comunicação, como as vias marítimas do Mediterrâneo e as estradas para unir as províncias conquistadas, além de reestruturar as já existentes. A finalidade era facilitar sua mobilidade comercial, militar, e dos serviços de correios. O

Império, certamente, fez isto muito eficazmente, pois “as vias de comunicação - novas ou reconstruídas – são outro fator frequentemente mencionado para admirar e exaltar o progresso da urbanização” (TAMEZ, 1995, p. 89).

O Império Romano tornou-se o senhor do mundo. O que não era Roma, não era civilizado e nem civilização. O ‘mundo’ de então – pelo menos o mais importante, economicamente – englobava o norte da África, a Mesopotâmia, o Oriente Médio, os países banhados pelo Mar Mediterrâneo, grande parte da Ásia Menor e a Inglaterra. Estes espaços geográficos são separados por rios, mares, terras e desertos, por isto “o Império Romano construiu longas estradas [...] para o escoamento das produções. Roma também dominou totalmente o Mar Mediterrâneo, para a condução das riquezas. Os portos estavam sob seu controle. O mar era chamado *maré nostrum*” (FERREIRA, 2009, p. 61).

1.2.3 A Expressiva Produção Imaterial

Paulo viveu essa época, quando o ufanismo ideológico imperial vazava as fronteiras físicas do Império Romano e invadia o campo do imaterial em forma de conceitos imperiais de direito, de justiça, das artes e de paz (WENGST, 1991). Enfim, do sentimento de prosperidade e do deslumbramento que a sensação de poder proporciona aos dominantes (ELLIOTT, 2010, p. 56).

Concomitante a estes sentimentos está a ilusão do eterno, que os acompanham. A impressão que o poder e a felicidade iriam se perpetuar permeava o inconsciente coletivo do Império em todas as classes. “Não são poucos os poetas conhecidos que exaltam a grandeza do império e do imperador, seu reinado, sua riqueza e poder. Para Virgílio,⁶ por exemplo, o império romano é eterno” (TAMEZ, 1995, p. 89).

⁶Públio Virgílio Marão (Virgílio) nasceu em Andes a 15 de outubro de 70 a.C., e faleceu Brundisium, a 21 de setembro de 19 a.C. Foi um poeta romano clássico, autor de três grandes obras da literatura latina, as *Éclogas* (ou *Bucólicas*), as *Geórgicas*, e a *Eneida*. (Fonte: Wikipédia Livre).

1.2.4 *Pax Romana* – A Lógica da Paz Imperial

Roma via-se como modelo de cultura, esplendor e civilização. Era a fôrma do mundo e o padrão-mor do sonho de consumo. Por esta causa, segundo sua concepção, era um modelo sócio-político que deveria se impor aos demais povos (ELLIOTT, 2010) pela obediência destes. Sempre que o Império conquistava uma nação, ou região, havia a necessidade de manter a conquista. Só que a manutenção desses povos conquistados, caso tivesse que ser sempre pelas armas, representaria um custo elevadíssimo para o Império. Assim fazia-se urgente a elaboração de um discurso que fosse capaz de dominar os vencidos através dos corações e mentes (ELLIOTT, 2010, p. 64) e não somente das armas. Recorrendo a um pequeno excerto de Elliott (2010, p. 63) vemo-lo afirmar que

a arrogância das nações poderosas cega-as para a impossibilidade de obter pela força o consenso voluntário dos povos cujo trabalho e recursos elas reivindicam como seus. Essa impossibilidade gera tremendas tensões dentro de um sistema ideológico do Império, uma contradição tão ameaçadora que deve ser suprimida por meio de mecanismos ideológicos.

Uma das formas utilizadas pelos impérios - não somente Roma - para se impor aos demais povos, sem ser diretamente pelas armas é o recurso do doutrinamento. No caso do Império Romano ele criou e desenvolveu a doutrina da *Pax Romana* (WENGST, 1991) como um recurso ideológico e coercitivo que levava os povos dominados à convicção que ela era a única forma de se salvarem. A idéia imperial era formar no imaginário coletivo dos povos conquistados, aquilo que Tamez (1995, p. 21) qualifica de “sentido corrente e irreflexo”, enquanto Delumeau (2003, p. 452), o classifica como “mentalidade coletiva”.

O caráter dogmático e teológico da *Pax Romana* provinha da fé que seus enunciados provinham dos representantes diretos dos deuses, que, segundo nossa linha de pesquisa, eram os imperadores romanos. Os Augustos, antes e assim como Nero, foram tornados *divi filius*, “Filhos de Deus”. Nero, porém, achou pouco esse título e se comprazia em ser tratado como “o próprio Deus”, pelos seus poetas (ELLIOTT, 2010, p. 144).⁷

⁷ Cf. Nota de Rodapé na obra de Elliott, à p. 144.

Assim a ‘salvação’, - como conceito objetivo relacionado à paz, proveniente da ausência de guerra – era entendida pelo conceito de paz que o Império Romano impunha ideologicamente aos vencidos (WENGST, 1991). Essa auto-visão cósmica e nada crítica, influenciava os conceitos imperiais de sociedade, de política de economia, de paz e de religião, inclusive entre os dominados. Elliott (2010, p. 63) diz que “a obediência das nações era a prerrogativa reivindicada pelo imperador romano”. Logo, para o Império, o bom e o justo são tudo que se enquadra nessa auto-visão, não importando se a visão do ‘outro’ coincidia, ou não, com a sua.

Pela forma doutrinal a *Pax Romana* é a mais fenomenal produção imaterial do Império Romano, dos tempos do imperador Augusto (27a.C – 14d.C). Ela era mais do que um simples gesto ufanista, era uma doutrina, uma pregação ideológica cujo escopo objetivava manter quiescente, os povos conquistados na época, pelo temor de perderem as benesses da ‘salvação imperial’.

Tão penetrante e atrativo é esse conceito de paz e de prosperidade, aos próprios olhos do Império, que Wengst (1991, p. 14/5) lembra que “autores cristãos posteriores vêem conexão entre o nascimento de Cristo e o tempo de paz sob Augusto, entre o crescimento da Igreja e a expansão do Império Romano”. Era como se terra e céus estivessem solidários com o Império. Ou seja, até mesmo segmentos da Igreja cristã dos séculos seguintes ao primeiro, cooperaram no reconhecimento da prosperidade supostamente oriunda do modelo romano de paz.

A *Pax Romana* era um modelo apologético e ideológico de paz, com modelagem apropriada apenas para o ponto de vista de Roma, embora esse ‘ponto de vista’ assumisse as feições de visão global. É que o território imperial era considerado o mundo que se deveria levar em conta. Logo, a *Pax Romana* correspondia pragmaticamente “à autocompreensão de Roma, como essa se expressa exatamente na denominação da paz que caracteriza a época [...] esta paz foi designada, portanto, primeiramente de acordo com o poder supremo do Império Romano: *Pax Augusta*” (WENGST, 1991, p. 18).

A *Pax Romana* não se constituía um *marketing* inconsistente e ineficaz, no processo de consolidação da ordem imperial e na formação da idéia coletiva da superioridade do povo romano. Era um sentimento bem arraigado, inclusive, nas províncias vassalas de Roma, talvez porque se tratava de uma inspiração divina. I.

é., se constituía no cerne da transcendência político-religiosa do Império. Esse crédito externo aliada à sua vinculação às divindades romanas era imprescindível à própria sobrevivência da hegemonia imperial. “Esta sensação era compartilhada também nas províncias” como atesta a inscrição de um calendário da cidade de Priene, vizinha a Éfeso, no ano 9 AC., que se referia ao dia de nascimento de Augusto como “o dia do nascimento do deus (isto é, do imperador Augusto)” (WENGST, 1991, p. 17).

Segundo Elliott (2010, p. 64) o Império travava uma luta intensa “pelos corações e mentes”. Este autor acrescenta, ainda, que “o consenso dos povos mais fracos é de capital importância para os modos como os poderosos procuram representar a si mesmo e aos súditos o seu domínio”. Deduz-se disto que o pensamento romano, mesmo quando queria demonstrar benevolência com o dominado, resultava de um sentimento coletivo amplamente aceito e praticado então, entre dominadores e dominados. Para isto basta atentarmos para os modelos de sociedade em todos os tempos, inclusive no séc. I (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p.124ss).

O cristianismo não ficou imune à ação coercitiva da *Pax Romana*, pois ele já representava, então, uma ameaça à *Pax Romana*, na visão dos imperadores. Essa ameaça era sentida através da reação cristã, contrária ao culto do imperador bem como a outras expressões religiosas. Por exemplo, o fato de Nero ter atribuído aos cristãos, o incêndio que ele mesmo provocou em Roma, no ano 64, “pressupõe que eles tinham fama de serem inimigos do Império; que eles eram considerados suspeitos de deslealdade política” (WENGST, 1991, p. 105). Mas não era só isto. Pressupõe-se igualmente, que o cristianismo detinha, nessa época – segunda metade do séc. I – grande influência entre os povos. Influência conquistada ao longo de algumas décadas anteriores, inclusive, no tempo que Paulo fazia suas viagens missionárias. Segundo diz Wengst (1991, p. 105): “o cristianismo já se espalhara no mundo citadino do Império Romano antes da atividade missionária de Paulo e ao lado dela”.

Outro fator que reforça os pressupostos de Wengst de que o cristianismo era visto como uma pretensa ameaça à *Pax Romana* é referenciada por este mesmo autor. Ele afirma que “o aspecto essencial era, seguramente, o modo de viver dos

cristãos, que se diferenciava, em muitos aspectos, das normas e costumes do meio ambiente” (WENGST, 1991, p. 105). “A reserva depreciativa dos cristãos ante as cerimônias, constitutivas para a vida da comunidade dos gentios, suscitava, muito depressa, o ódio dos outros” (WLOSOK, Apud WENGST, 1991, p. 105).

Deduz-se, então, que o fortalecimento das comunidades cristãs citadinas, na orla do Mediterrâneo e adjacências, exigia uma reação maior e mais forte, dos aparelhos ideológicos imperiais, contra a influência, cada vez maior, dos cristãos e um deles era o da *Pax Romana*.

A seguir veremos que Paulo, como homem contextualizado, (TAMEZ, 1995) sabia decifrar os códigos ideológicos da *Pax Romana*, identificar seus pontos fracos e estabelecer contrapontos para evidenciar os aspectos da superioridade da mensagem de Cristo.

1.2.5 O Império Que Paulo Tinha em Mente

Como foi dito acima, o Império Romano tinha o seu custo. Custo operacional, econômico, político e militar. Custos militares para manter a ordem externa e custos políticos para manter a ordem externa e interna (WENGST, 1991). O Império Romano tinha suas entranhas. Etranhas de um poder latente, dinâmico, concupiscente e embebido de sangue (ELLIOTT, 2010).

Por outro lado Paulo era um homem letrado e de inegável cosmovisão. Certamente fazia, com certa propriedade, a leitura dos acontecimentos do seu cotidiano; sabia estabelecer a relação que os acontecimentos, por mais que parecessem independentes, tinham entre si (TAMEZ, 1995, p. 66). Também sabia formar uma paisagem com visão de futuro. Ele não se deixava enganar por um conceito ideológico de *Pax Romana*, imposta de cima para baixo, pelo Império e pelo seu poderoso exército (WENGST, 1991, p. 19). Certamente podia deduzir que os acontecimentos do passado imperial estavam intrinsecamente relacionados aos condicionamentos de indignidade do presente do seu povo.

A saga imperial começou em 63 a.C., com o primeiro triunvirato formado por Caio, Júlio César e Crasso. Foi por essa época que a Judéia foi tornada província de Roma. Este fato modificou completamente o já precário equilíbrio sócio político

da região. Júlio César foi assassinado em 44 a.C., e Otávio, que se tornou Otaviano, jurou vingá-lo.

Otaviano foi investido com “poderes vitalícios de tribuno” em 27 a.C.. Augusto governou entre 27 a.C., e 14 d.C., tendo sido sucedido no poder por Tibério Júlio César Germânico. Ao morrer Tibério, sucedeu-o Caio Júlio César Germânico, “Calígula” (37- 41 d.C) (ELLIOTT, 2010, p. 11/2).

Calígula é assassinado em 41 d.C., e Cláudio Nero Germânico assume o Império. Em 49 d.C., “Cláudio ordena a expulsão de alguns judeus de Roma, provavelmente depois de distúrbios nas ruas” (ELLIOTT, 2010, p. 12). Este imperador morre em 54 d.C., “provavelmente envenenado: sua sobrinha e esposa, Agripina, é suspeita”. Desta vez é Nero Cláudio César, filho adotivo de Germânico, que ascende ao poder.

Este imperador governou até 68 d.C. É sob seu governo que Paulo escreve a Carta aos Romanos (55 ou 56) e é executado, depois de um “processo formal” (ELLIOTT, 2010, p. 12). Outros acontecimentos importantes e trágicos, sob o governo de Nero, serão relatados mais à frente em tópico específico.

As convulsões internas e a manutenção da “nova ordem” interna e externa, proclamada por Augusto (TAMEZ, 1995, p. 87), demandou um ônus elevadíssimo para a sociedade, nos domínios do Império. Esse custo era bancado mais por uns que por outros, criando-se, assim, um enorme fosso entre as classes sociais com suas inimagináveis conseqüências sociais. Os poderosos cada vez mais poderosos e ricos; os pobres cada vez mais expropriados e empobrecidos.

Se Wengst (1991, p. 20) questiona severamente o conceito de paz, pelo prisma do opressor, Elsa Tamez (1995, p. 89) diz que,

o custo desse progresso da civilização realizado nos primeiros séculos é elevado para os que o têm de assumir, isto é, para as províncias conquistadas e para os pobres em geral, sejam eles escravos ou libertos, cidadãos ou estrangeiros, camponeses ou habitantes das cidades. Uns sofrem mais do que outros, mas todos sofrem.

Antes de conquistar os povos e torná-los vassallos, a única forma do Império se ressarcir, parcialmente, dos vultosos investimentos com seus exércitos e com as guerras eram os despojos. “Os despojos de tesouros nacionais e de templos, pilhagem indiscriminada e prisioneiros de guerra transformados em escravos, e os confiscos eram os componentes importantes dos despojos” (TAMEZ, 1995, p. 90).

Somadas às ações militares de conquista, os povos derrotados e tornados vassallos eram submetidos a todo tipo de pagamento de tributos e impostos, além de alimentos, outros artigos e dinheiro.

IMPERADORES ROMANOS NA ÉPOCA DO NOVO TESTAMENTO

IMPERADOR	DATAÇÃO	RELAÇÃO COM NT
César Augusto (Octaviano)	27aC-14dC	Nascimento de Jesus; recenseamento; início do culto ao imperador – Lc 2
Tibério Júlio César Augusto	14-37	Ministério de João Batista e de Jesus; morte de ambos – Lc 3
Gaio Júlio César Germânico (Calígula)	37-41	Imposição de sua adoração; morre antes de sua estátua entrar no templo
Tibério Cláudio César Augusto Germânico	41-54	Expulsão dos judeu-cristãos de Roma = decreto de Cláudio – At 18,2; 11,28
Nero Cláudio César Augusto Germânico	54-68	Incêndio de Roma; perseguição contra pessoas cristãs em Roma; martírio de Pedro e Paulo – At 25,10; 28,19
Sérvio Galba César Augusto	68	Cerco de Jerusalém
Marcos Oto César Augusto	69	Cerco de Jerusalém
Aulus Vitélio Germânico Augusto	69	Cerco de Jerusalém
César Vespasiano Augusto	69-79	General vitorioso contra rebelião em Jerusalém; imperador após morte de Nero; filho Tito é general que vence a Guerra Judaica
Tito César Vespasiano Augusto	79-81	Conquista de Jerusalém, lutou contra zelotes
César Domiciano Augusto Germânico	81-96	Perseguição à igreja; “Senhor e Deus”; Apocalipse

Esquema elaborado pela Profa Dra Ivoni Richter Reimer, docente do Curso de Mestrado em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC.

1.2.6 O Modelo de Sociedade, no Tempo de Paulo, Um Histórico de Traumas

As sociedades, judaica e palestina, do séc. I, não eram monolíticas. Havia uma pluralidade social tanto do ponto de vista econômico, quanto do cultural, inclusive religioso. As cidades judaicas, p. ex., tinham enorme facilidade de se abrir às diversidades culturais dos outros povos por dois motivos. Primeiro, a Palestina é ponto de ligação comercial e militar entre os povos asiáticos, orientais, europeus e africanos. Segundo, porque o Estado judeu e a Palestina eram alvos constantes de

invasões por outras nações as quais, enquanto incorporavam sua cultura a essas nações, assimilava as delas.

Em relação à Judéia, no período que vai de 332 a.C., até a invasão de Jerusalém (70 d.C.) “o processo de helenização, que começou no início do período helenístico, afetou todo o país e finalmente a própria cidade de Jerusalém”. Nesse processo, “as cidades foram os principais agentes de helenização” (KOESTER, 2005, p. 213).

Enquanto boa parte dos moradores das cidades construídas era de macedônios e gregos, nelas ainda predominavam os “semitas helenizados: sírios, fenícios, árabes e, naturalmente, também israelitas” (KOESTER, 2005, p. 213). Essa amálgama étnica persistiu até, possivelmente, a invasão de Jerusalém, como mencionado acima.

Por isto se justifica que o escritor de Atos (2,1-11) mencione nominalmente e com muita naturalidade a presença, em Jerusalém, de aproximadamente dezesseis nações, além dos judeus e prosélitos, no dia de Pentecostes (30 – 33 d.C.). Nessa ocasião Paulo devia ter entre 20 e 23 anos.

“Paulo pode ter nascido na última década a.C. ou na primeira década d.C.” (ELLIOTT, 2010, p. 11). A passagem bíblica de Atos serve para esclarecer, no mínimo, dois fatos determinantes para uma análise do pluralismo social predominante na Judéia, onde Paulo residia. Primeiro era a quantidade de pessoas de outras nações que residia e transitava ali, disseminando sua cultura e seus costumes (At. 2,5). Segundo, era a facilidade com que os estrangeiros, os judeus nativos e os prosélitos entendiam uns aos outros, quando falavam.

Daí entende-se que cada idioma não era pertença exclusiva do seu respectivo povo, mas fazia parte de um compartilhamento cultural, de injunção e assimilação, entre as nações mais orientais, como a Síria, a Pérsia, a Babilônia, etc., (At. 2,7).

O idioma grego, mesmo que tenha sido incorporado à cultura palestina e judia, contudo, ao que se infere, não substituiu os idiomas nativos. “Ele não substituiu o aramaico como língua falada normalmente; a literatura religiosa continuou sendo escrita em hebraico, enquanto a Bíblia, ainda copiada em hebraico, foi traduzida em aramaico para uso nas sinagogas” (ELLIOTT, 2010, p. 226).

Analisando o aspecto sócio-econômico, inclusive nos dias de Paulo, Stegemann e Stegemann (2004) traça um perfil bem elucidativo. Na expressão dos autores a terra sempre aparece como alvo da cobiça da classe dominante, desde a antiguidade. Esta classe é representada pelas forças hegemônicas estrangeiras ou seus vassallos, apoiadas pela *aristocracia* judaica as quais estavam sempre em oposição aos interesses da classe dos agricultores, que era a maioria.

As atividades econômicas eram favorecidas pela grande parcela de terras cultiváveis, regularidade e abundância de chuvas em regiões como a da Galiléia. Havia uma consistente atividade pesqueira e facilidade de contato com as populações mediterrâneas. Mas não era só agricultura e pesca. Havia, igualmente, atividade artesanal, manufatureira e comercial (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p.127).

No tempo de Herodes, O Grande, (fim do séc. I a.C.) a atividade de construção em larga escala “proporcionou trabalho e rendimento a muitas pessoas” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p.129), inclusive com a reconstrução do Templo, em Jerusalém.

O período de hegemonia *ptolemaica* ou helênica (séc. III a.C.) trouxe mudança substancial na política econômica e, conseqüentemente, no ordenamento social. Nessa ocasião havia uma economia voltada mais para atender aos interesses da casa real. Nesse período *Ptolomeu* instituiu o arrendamento e subarrendamento de tributos a “particulares e sociedades” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p.131) começando com este ato um processo de asfixia que fez que uma grande parcela das terras fosse para as mãos de poucos latifundiários.

A partir de então, o sistema de impostos e tributos estrangulava os pequenos agricultores que endividados, humilhados e escravizados perdiam suas propriedades para a classe dominante, constituindo-se esta prática uma das principais causas do surgimento das distinções de classes sociais e seus intermináveis antagonismos ((STEGEMANN e STEGEMANN, 2004). Foi um período foi marcado pelo surgimento de duas classes dominantes, a dos estrangeiros invasores e a dos nativos, de Israel, que apoiavam os primeiros. É desse período a figura do cobrador de impostos nativos, os “publicanos”.

Sob os *selêucidas* (domínio helênico/sírio) houve uma isenção de impostos para Jerusalém, porém “no que tange à política tributária, piorou a situação para a

população judaica” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 133) e sob os *hasmoneus* (período dos macabeus séc. II e I a.C.) não houve muita mudança econômica visto que os mais de cem anos de guerra macabéia tiveram um pesado ônus que precisava ser pago pela população.

Quanto às mudanças durante a “supremacia romana e herodiana” Stegemann e Stegemann (2004, p.134) afirmam que os conflitos de terra e os altos impostos foram um retrocesso em relação às parcas conquistas dos períodos anteriores. Herodes, o Grande, vassalo de Roma, imprimiu um ritmo acelerado de construções (inclusive do Templo), pagou altos tributos a Roma, além de concentrar enormes parcelas de terra em seu poder. “Endividamento e desapropriação dos pequenos agricultores são, pois, a característica dessa época romana” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p.136).

A vasta exposição histórica dos ciclos de poder em Israel, segundo os autores, sempre redundava em dominação dos ricos sobre os pobres com o conseqüente aumento destes. O critério de dominação era recolher impostos estatais e religiosos e a finalidade era o incremento do poder e o enriquecimento de poucos à custa da crescente miséria de muitas pessoas.

Nem a religião escapava e o símbolo desta era a presença dos cambistas e vendedores de animais, a serviço do Templo e dos sacrifícios, em Jerusalém. “As principais famílias sacerdotais da Transjordânia, Jerusalém e de Samária, estreitamente ligadas por vínculos matrimoniais, eram todos helenizados. Porém, segundo Elliott (2010, p. 214) o contraste entre a religião nativa e tradicional, e a helenização acelerada até então, “não era em si causa suficiente para uma revolução sangrenta”.

As convulsões sociais fomentaram-se, de fato, por dois importantes fatores surgentes no cenário político-religioso da Palestina. Primeiro, foi a sobrecarga tributária e ideológica imposta à região pelos romanos, através das forças *ptolemaicas* (Egito) e dos *selêucidas* (Síria).

Em segundo lugar foi o surgimento de “elementos de apocaliptismo utópico, que vinham adquirindo força desde o tempo do exílio”, os quais encontraram ampla aceitação nas camadas mais populares da sociedade (ELLIOTT, 2010, p. 214). “O segundo século da época helenística caracteriza-se por inúmeros movimentos

revolucionários em que conceitos utópicos assumem papel de grande relevância” e vão se proliferando, até o ano 70 d.C.

Essa sucessão de conjunturas patrocinadas por forças políticas externas ocasionou o surgimento de “movimentos de protesto” tanto violentos quanto pacíficos. “Na revolta macabaica, o movimento contra a aristocracia abastada foi liderada por pessoas pobres do interior” (ELLIOTT, 2010, p. 214). Talvez porque tenha sido nesse estrato social que o messianismo ganhou mais espaço. “O seguimento de Jesus” mais tarde denominado ‘cristianismo’ (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p.124), é um desses movimentos de caráter pacífico, mas com notável importância social.

Abaixo são descritos, de acordo com a classificação de Stegemann e Stegemann,⁸ (2004) alguns estamentos que compunham as sociedades e, especialmente, a israelita, no séc. I:

Elite ou grupos do estrato superior: compondo este estrato social havia a aristocracia provincial, a casa regente herodiana, a aristocracia sacerdotal e leiga e os membros isolados do Sinédrio.

Séquito (retainers): imediatamente abaixo da elite estava o estrato composto pelos membros isolados do Sinédrio, funcionários administrativos e militares, sacerdotes e mestres da lei, juízes locais, arrendatários de tributos (publicanos) e grandes comerciantes.

Não-elite ou estrato inferior: Eram os artífices bem-situados, comerciantes, agricultores, arrendatários e os diversos ramos de prestação de serviços. Os elementos desse estrato tanto habitavam as cidades quanto os campos.

O Mínimo necessário à existência: Os indivíduos que compunham esse que sequer era denominado de classe eram os pequenos agricultores, pequenos arrendatários, pequenos comerciantes e manufatureiros, diaristas, pescadores, pastores, viúvas, órfãos, prostitutas, mendigos, bandidos que residiam na cidade e no campo (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p.163).

Em suma, verifica-se que em todas as abordagens sobre o modelo de sociedade nos tempos de Paulo (séc. I) o mote sempre gira em torno da terra. Ou seja, a sociedade de então é eminentemente agrária e pobre.

⁸ “Pirâmide social 2: Estratificação social da sociedade judaica na terra de Israel (sem os grupos religiosos)”. Gráfico na p. 163

1.2.7 Modo de Produção Escravista

As bases do modelo escravagista, desde os tempos antigos, estiveram quase sempre relacionadas com os valores religiosos. Ou seja, em relação às províncias e aos não romanos, o Império apenas fazia valer essa premissa. Desde a antiguidade a presença, na sociedade, do estrato social escravista era considerada como 'destino' ou 'fatalismo'. *A República*, de Platão (1999, p. 163) traz importantes reflexões sobre o papel do escravo, (tratados como "inferiores") na organização da *polis*.

O governo imperial romano tem a mesma tonalidade dos conceitos gregos, expressos na obra de Platão. Elliott (2010, p. 74) diz que "o corolário evidente era que as nações conquistadas eram basicamente inferiores, destinadas a ser governadas, como Cícero qualificou judeus e sírios como "povos nascidos para a escravidão".

Neste modelo de produção escravista, o trabalhador não é remunerado pelos serviços que presta. Sua recompensa, em muitos casos, é a preservação da sua própria vida, que pertence ao seu senhor. Foi o modo de produção praticado pelo Império Romano, até mesmo pelo seu modelo guerreiro de conquistas.

O modo de produção escravista surge da ojeriza que as classes dominantes, da antiguidade, tinham pelo trabalho, embora precisasse 'trabalhar' a terra. Contribuía, ainda, para fortalecer tal sentimento a aquiescência das classes dominadas, tanto na Grécia antiga,⁹ quanto no Império Romano e, até mesmo, no modelo social judaico.

É bom que se diga que as sociedades antigas, inclusive as contemporâneas do Apóstolo Paulo, não eram compostas essencialmente de dois grupos sociais antagônicos e bipolares; os livres e opressores, de um lado e os escravos, oprimidos, do outro, em permanente conflito. Ou que tudo que se produzia, no campo e nas cidades, provinha somente do trabalho escravo. O mundo não era um

⁹ Aos que se interessam pelo estudo dos modelos sociais da antiguidade, recomenda-se a leitura da obra *A República*, de Platão (1999).

grande mercado com compradores/vendedores de um lado, e escravos, como produtos à venda, do outro.

Segundo Stegemann e Stegemann (2004, p. 20) a caracterização das sociedades mediterrâneas como “sociedade de escravocratas”, é inadequada “pelo fato de que ela, sem dúvida, superestima a importância e a dimensão do trabalho escravo”. Nas cidades, por exemplo, “escravos, escravos libertos e nascidos livres trabalhavam lado a lado [...] no comércio de miudezas ligado à atividade artesanal, como de resto em todo o setor comercial das cidades, o elemento da escravidão não era preponderante”

A utilização da mão de obra escrava era diversificada e nem sempre representava atividades forçadas ou de cunho puramente físicos. Podia ir desde a cozinha, no preparo das mesas faustosas dos seus senhores, até à produção manufatureira e agrícola, da cidade e dos campos, respectivamente. Sêneca (4 a.C – 65 d.C.) faz referência à recusa em aceitar refeições pomposas, preparadas por muitos escravos, como indicativo de simplicidade. Mas, ao mesmo tempo, confessa se encantar com “a pompa de algum pedagogo¹⁰, cuidadosamente trajado e mais ornado de ouro do que figurante em desfile público” (SÊNECA, 2009, p. 30/1).

Mas não é somente por considerar o trabalho físico desonroso que se recorre à mão de obra escrava. Além da indisposição dos dominadores, pelo trabalho, o escravismo resulta do custo proveniente das conquistas impostas a outras nações, pelos exércitos (ELLIOTT, 2010, p. 76) e pelo empobrecimento das populações vencidas e dominadas, em função dos pesados tributos que lhes eram impostos. De qualquer forma, porém, o trabalho escravo era uma ação coercitiva e para manter esse *status*, eram necessários argumentos bem mais que retóricos.

Uma fórmula infalível para evitar que o modelo escravagista viesse a ser questionado pelas massas consistia no artil de atribuí-lo à vontade dos deuses. O apelo à autoridade divina firma a convicção do eterno. O que provém dos deuses, por inferência, não deve ser subvertido, sob pena de o subversor ser declarado pecador, por ter contrariado a vontade da divindade (WEBER, 1999, p. 352).

¹⁰ “*Paedagogium* designava a Escola para escravos destinados a ofícios mais elevados. Por extensão “*paedagogium*” é aplicado ao escravo-chefe dos serviços caseiros e também às crianças que freqüentavam aquele tipo de Escola” (SÊNECA, 2009, p. 31). (Cf. Nota de rodapé).

Portanto “a crescente expansão da economia romana pela conquista e a escravização dos povos subjugados, era efetivamente representada como inevitável, ordenada pelos deuses, e um destino realmente salutar do povo romano” (ELLIOTT, 2010, p. 74). Se os romanos se viam como favorecidos dos deuses, logo a eles tudo era lícito, inclusive de subjugar os vencidos.

A instituição do escravagismo era presente em, praticamente, todas as culturas da época – helênica, judaica e romana. No livro de Jó (41,4) – provavelmente escrito no séc. V a.C (BÍBLIA DE JERUSALEM, 2002, p. 801) – há uma referência ao escravismo que indica ser uma realidade social praticada com muita naturalidade, na economia judaica.

No entanto, a ‘oficialização’ do escravismo no judaísmo, ocorre por regulamentação e não por instituição. A própria história dos hebreus registra sua presença durante, aproximadamente, quatrocentos anos, no Egito, sendo que uma grande parte desses anos foi vivida debaixo de servidão (Êx 2,23).

Do ponto de vista da sua “ética social” Paulo não empreendeu nenhum enfrentamento contra o modelo escravagista, contudo lutou contra o ressentimento proveniente dele. “*Porque não recebestes o espírito de escravidão, para, outra vez, estardes em temor*” (Rm 8,15). Ele percebeu que as pessoas que recebiam a liberdade espiritual através da mensagem do Evangelho não conseguiam vivê-la por falta de entendimento do seu significado ou então por não terem nenhuma noção sobre igualdade de classes.

A realidade e o espírito do sistema imperial escravagista romano não escapavam à *weltanschauung* (Cosmovisão) Paulina. Com essa cosmovisão diferenciada Paulo sabia o que estava falando e onde queria chegar, mas seu discurso ainda não podia ser entendido por quem ouvia ou lia o Paulo, cristão, em razão da cultura mental escravagista, arraigada no inconsciente coletivo. Ele falava ao escravo de um tipo de liberdade que o senhor de escravo também necessitava (Fl 16). A dimensão da liberdade, em Paulo, é tão profunda que o senhor pode ser escravo ou, então, tornar-se senhor de um escravo ‘liberto’.

Os modelos escravagistas ou a noção de liberdade, do modelo romano, ao que parece, não incomodava Paulo. Tratava-se de um modelo social praticamente

normal, na antiguidade. No seu tempo as sociedades mais influentes funcionavam assim e assim se estruturavam (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004). Por isto ele não se posicionou diretamente contra o modelo escravagista. Reimer (2009/1, p. 51) faz referência a essa condição histórica do modelo escravagista: “la exegese tradicional ha afirmado que Pablo escribió la carta (carta a Filemón) con El objetivo de interceder con Filemón para que él reciba de vuelta en su casa a su esclavo Onésimo”.

Deixou implícito, porém, que o homem, mesmo sendo escravo do sistema romano e/ou universal, pode experimentar um novo modelo de liberdade, em Jesus. Jesus representava uma nova ordem social. Um modelo social tão revolucionário, que nele, tanto o senhor, quanto o escravo, tornam-se irmãos, iguais e servos uns dos outros (Fl. 16).

Segundo Ferreira (2011, p. 60), enquanto os judeus pediam sinais e os gregos ansiavam por sabedoria – entenda-se saber filosófico - “Paulo apresenta uma terceira via que assustava: Jesus Cristo Crucificado é a novidade que leva à liberdade (1Co 1,23-25) dentro de um império estruturalmente opressor”. A essência da mensagem paulina e a ‘boa notícia’ que ele oferta aos homens não fica, em nada, devendo às correntes do pensamento universal da época, como a filosofia, por exemplo, (Rm 1,16-18).

1.3 Paulo e Sua Tríplice Formação Cultural

As obras literárias, filosóficas e sagradas, são fontes profícuas de estudo e pesquisa sobre a vida do Apóstolo Paulo. Disto se deduz que se existem tantas abordagens a respeito é porque ele oferece muitos e interessantes ângulos de visão, antes de ser entendido. Para Joseph Holzner (*Apud* TAMEZ, 1995, p. 70) “Paulo foi tributário de duas formas da cultura antiga: o judaísmo e o helenismo”.

Logo, uma análise dos textos paulinos reivindica do exegeta a arte de interpretar o Paulo cristão à luz do Paulo helênico e judeu. Ao exegeta mais exigente, estas particularidades não passam despercebidas. Todos eles almejam

tirar conclusões verdadeiras, a partir da formação pessoal e das influências culturais na formação e no estilo desse Apóstolo.

O melhor método, então, é dividir a vida de Paulo, em fases ou períodos, mesmo que, como cristão, ele tenha conservado importantes traços culturais do judaísmo, do helenismo e da condição de cidadão romano.

1.3.1 Paulo e Sua Formação Helenista

Há unanimidade quanto a Paulo ter nascido em Tarso- modernamente *Tarsus*. Porém existem muitas especulações quanto ao ano em que nasceu. Há quem afirme que foi entre os anos 10 e 15 da nossa era. Outros autores não são tão precisos, como Neil Elliott (2010, p. 11). Este diz que “Paulo pode ter nascido na última década a.C. ou na primeira década d.C.”.

Tarso era uma importante cidade localizada na Cilícia, “banhada pelo rio Cidno”, afastada, cerca de 16 quilômetros da costa oriental do Mediterrâneo (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA 1962, p. 1564). Era um notável centro de cultura e intelectualidade grega, no ano 1 d.C.(At. 21,39). Elza Tamez (1995, p. 71) fala da posição geográfica privilegiada de Tarso. De ser ela encruzilhada de importantes comunicações entre o ocidente e o oriente, ocasionando grande movimentação comercial. Tarso era notória “pelas suas religiões orientais, especialmente o culto à deusa Ísis. Eram em grande número os filósofos adeptos do cinismo e do estoicismo. Foi dito que Paulo reflete em sua pregação e teologia algo deste pano de fundo da sua juventude” (1995, p. 71).

Frei Mauro Strabeli (1997, p. 7) diz que Paulo “deve ter frequentado boas escolas de cultura grega, pois mostra nas suas cartas vasto conhecimento não só da língua, mas também dos métodos filosóficos gregos, citando até autores gregos (At 17,28; 1Co 15,33 e Tt 1,12)”. O viés histórico da cidade de Tarso, por outro lado, traz um detalhe que pode ser uma pista importante para a origem do título, tão intrigante, de cidadão romano atribuído a Paulo. Um título que foi de extrema utilidade em todas as fases da vida desse Apóstolo.

Apesar da exploração da terra em geral, pelos romanos, Tarso floresceu, desempenhou algum papel nas guerras civis, e foi visitada por Antônio, tendo sido favorecida por Augusto por ser cidade natal de Antenodoro, seu professor em Apolônia e seu amigo pela vida inteira. A cidadania romana estendida aos judeus de Tarso provavelmente data do acordo firmado por Pompeu. (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 1565).

Mas Stegemann e Stegemann (2004, p. 335) abordando o perfil social do Apóstolo, diz que Lucas talvez coloque-o em um patamar muito mais elevado, socialmente, do que de fato ele era. Isto para explicar o seu título de cidadão romano. Essa impressão por parte dos autores citados é extraída tanto das narrativas lucanas, em Atos dos Apóstolos, quanto das afirmações paulinas, em suas cartas.

Decisiva é, neste ponto, a questão do direito de cidadania romana ou tarsense, pressuposta por Lucas (At. 16,37s.; 22,25s.; 23,27; cf. 25,10s.; 21,25s.;28,19). Pois, segundo tudo o que sabemos sobre a concessão da cidadania romana a provinciais no período imperial inicial, ela se restringia à elite cidadina. Portanto, a posse da cidadania romana na cidade natal de Paulo, Tarso, no período inicial imperial, equivalia, digamos, a um sinal distintivo do estrato superior.

Entre o que Lucas escreve que Paulo é, socialmente, e o que este Apóstolo afirma de si mesmo existe certos questionamentos. Seria possível que Lucas, pela sua admiração ao Apóstolo, quisesse mostrá-lo, socialmente, como ele realmente era, ou seja, pertencente à elite Greco-romano-judaica? Ou será que Paulo, por princípios éticos – modéstia – omitiu algumas informações do seu suposto *status* social elevado?

Há, no mínimo, duas hipóteses em defesa da formação helenista desse Apóstolo ser tão recorrente quanto sua formação judaica. A primeira é lembrada por Tamez (1995, p. 70) quando afirma que “a experiência de Paulo como judeu se destaca mais na dispersão do que em Jerusalém”. Diz, ainda, que “talvez grande parte de sua formação se deva a este lugar (Tarso), conhecido por suas universidades”. Em desfavor dessa hipótese de Tamez, está o testemunho pessoal e elucidativo do Apóstolo dos gentios em At 22,3.

A segunda hipótese está relacionada ao próprio título de cidadania, concedido a Paulo. Este título, provavelmente dispensado ao seu pai, possibilitava à família, acesso e prestígio junto às elites gregas, romanas e judaicas. Mas esse acesso tinha um preço. Segundo Stegemann e Stegemann (2004, p. 336), caso o pai de Paulo pertencesse à elite grega de Tarso,

“teria sido considerado romano, o que teria causado alguns problemas em Tarso, porque um judeu fiel à Torá – e ainda por cima fariseu – dificilmente poderia ter acompanhado a participação dos cidadãos romanos da elite local nos eventos culturais pagãos, mas igualmente não teria logrado furtar-se a ela por muito tempo”.

Como a família de Paulo gozava de prestígio, no mínimo, em duas instâncias culturais do seu tempo - as elites gregas e judaicas – é mais plausível optar pela hipótese que “a cidadania romana estendida aos judeus de Tarso provavelmente data do acordo firmado por Pompeu”.¹¹ (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 1565), talvez por algum serviço relevante prestado ao Império Romano.

1.3.2 Paulo, o Judeu

Paulo, também era chamado de Saulo (At 13,9) Era um nome hebraico derivado de "Saul", que significa "pedido" (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 1494) ou, ainda, 'implorado'. Nada se sabe do nome dos seus pais, mas apenas que eram da seita dos fariseus, à qual o próprio Saulo aderiu (At 23,6; Fp 3,4-5; Rm 11.1). Segundo seu testemunho, seus pais eram judeus, da tribo de Benjamim e um deles tinha cidadania Romana (At 22,25-28).

Paulo era seu nome romano, derivado do latim "Paulus", que significa "pequeno" – At 13.9: *“Todavia, Saulo, também chamado Paulo, cheio do Espírito Santo, fixando nele os olhos, disse”*. Jerônimo escreveu que os antepassados de Paulo viviam na Galiléia e depois migraram para Tarso. Eram, portanto, judeus da diáspora. Não se sabem os motivos da mudança, já que eram várias as razões que faziam com que muitos judeus abandonassem a Judéia. O próprio crescimento do comércio entre o Império Romano e as províncias era motivo de muitos deslocamentos.

¹¹“O acordo de Pompeu, em 65-64 A.C., reconstituiu a Cilícia como uma ‘esfera de dever’, que é o sentido básico de ‘província’, e não uma entidade geográfica, e os governadores, entre os quais se pode citar Cícero (51 A.C.), ficaram incumbidos da tremenda tarefa de pacificar a costa infestada de piratas e as hinterlândias, além de proteção aos interesses romanos (A cidadania romana estendida aos judeus de Tarso provavelmente data do acordo firmado por Pompeu)” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 1565).

O vínculo à religião judaica, inclusive como fariseu, induz as pessoas, até mesmo pesquisadores, a verem Paulo como uma pessoa legalista, rígida nos conceitos, nacionalista, de ar grave e elitista. Esta visão não está longe da realidade de quem quer ver Paulo como tal ou a quem interessa apresentá-lo com esse perfil. Ou então a imagem do Apóstolo pode estar, inconscientemente, associada ao conceito que se tem de um fariseu.¹²

Um fariseu era reconhecido pelo ascetismo, nacionalismo e rigidez quanto à observação das tradições judaicas. “Paulo, antes de sua conversão, orgulhava-se de ser judeu (Fl 3,5; 2Cor 11,22; Rm 11,1; 2,15) [...] foi seu apostolado entre os gentios que o fez mudar de perspectiva” (TAMEZ, 1995, p. 74).

Mas, segundo Stegemann e Stegemann (2004, p. 334) foi Lucas que deu a Paulo o *status* de “quase um homem-deus (*theïosanér*)”. Segundo Lucas, Paulo “está munido da melhor formação possível da Torá (com Gamaliel em Jerusalém; At. 22,3); ele é o braço executivo do sumo sacerdote (por ocasião da “perseguição” à protocomunidade: At 9,1ss. *passim*)”.

Note-se, porém, que em Atos 17,28 e Tito 1,12, Paulo não deixa dúvidas quanto à sua formação e etnia judaica das quais não abre mão. Ele se refere aos gregos como “*vossos poetas*” e, “*um dentre eles, seu próprio profeta*”, nas segunda e terceira pessoa do plural, respectivamente.

O próprio Apóstolo reforça essa impressão através da passagem em que diz, em relação a si mesmo e a Jerusalém: “*Eu sou judeu, nasci em Tarso da Cilícia, mas criei-me nesta cidade e aqui fui instruído aos pés de Gamaliel, segundo a exatidão da lei de nossos antepassados, sendo zeloso para com Deus, assim como todos vós o sois no dia de hoje*” (At 22,3). Esta passagem é mais elucidativa ainda quando a ela se junta Atos 26,4 que diz: “*Quanto à minha vida, desde a mocidade, como decorreu desde o princípio entre o meu povo e em Jerusalém, todos os judeus a conhecem*”.

¹²Não há interpretação precisa da palavra “fariseus”. Não se trata de uma auto-denominação grupal, mas um termo usado em primeira mão pelos adversários. Pode significar “os que estão separados” ou “separatistas”. Pouco se sabe sobre sua origem e história no período pré-cristão. Não há certeza sobre nenhum escrito atribuído a eles embora alguns especialistas os considerem autores dos Salmos de Salomão. Assim há uma dependência total das fontes das últimas décadas do século I d.C.: os evangelhos do N.T. os Atos dos Apóstolos e as Epístolas paulinas que foi um fariseu (KOESTER, 2005, p. 239/40).

Tarso, onde Paulo nasceu, era uma ótima cidade e tinha posição geográfica privilegiada (TAMEZ, 1995, p. 71), mas sua cultura e costumes eram estranhos ao judaísmo. Por esta causa, talvez, os pais de Saulo devem ter se preocupado com a formação religiosa do filho, mudando-se para Jerusalém (At 26,4). A mudança pode ter ocorrido por volta dos 13 anos de idade, quando todo judeu deveria se apresentar no templo judaico.

A partir daí, Saulo passou a ser instruído pelo mestre fariseu Gamaliel (At 22,3), tornando-se um fariseu de profundas convicções, extremamente zeloso quanto ao judaísmo, além de ter se destacado como estudante e conhecedor da Lei, ainda muito jovem (Gl 1,14). A menção por ele, da palavra “exatidão da lei” (At. 22,3), referindo-se à observância da Torá, pode ser entendida como um ‘estado de espírito’. Ele parecia não se ‘desarmar’, nunca.

Na cidade de Jerusalém viviam, também, uma irmã e o sobrinho (At. 23,16). Nessa cidade recebeu grande parte da sua formação religiosa (At. 22:3), tendo se destacado no estudo da Lei. Tamez (1995, p. 70) deixa claro, vale repetir aqui, que a formação judaica de Paulo é decorrente muito mais da experiência da dispersão, do que pelo tempo de moradia em Jerusalém.

O elevado nível de inteligência, de disciplina religiosa e de ascetismo de Paulo o diferenciava dos demais jovens da sua época tornando-o pessoa de grande prestígio entre os judeus, ainda jovem. (At 26,4-5; Gl 1,14). Este fator propiciou a Paulo adquirir algum *status* de autoridade política e religiosa em Jerusalém, com provável participação em votações e tomadas de decisões (At 26,10).

A repulsa e a fúria que Paulo devotou aos seguidores do ‘Caminho’¹³ (At 9,2) tinha sua razão de ser: o seu zelo pelas tradições judaicas e pela Lei. Não era uma questão pessoal. Paulo, um fariseu, um ‘separatista’, se opunha tenazmente a qualquer pessoa, de qualquer etnia, que se pusesse entre a Lei e Deus. Isto não excluía sequer os seus compatriotas, como aconteceu com Estêvão (At. 7,58; 8,1-3). Jesus era judeu e seus seguidores, que Paulo buscava em Damasco, para matar, eram judeus convertidos a Cristo (At 9,3).

¹³O “Caminho”, usado em At. 9,2, refere-se à conduta do homem, como também serve para designar a comunidade dos fiéis em conformidade com Cristo que, em Jo 14,6s, chamou-se a si mesmo de Caminho (BIBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1916), N. de rodapé.

Portanto, para Paulo, era uma questão de honra, eliminar qualquer obstáculo que retardasse o advento do Messias que viria restaurar o reino de Israel. Mesmo que tenha tido conhecimento de Jesus, Saulo, como fariseu, não via nele a realização de suas esperanças, uma vez que os fariseus aguardavam a emancipação política de Israel.

Assim, uma seita surgente como a dos seguidores de Cristo, que anunciava um reino espiritual fora dos padrões do judaísmo representava uma abominação aos olhos de Paulo. Eis o motivo pelo qual se tornou um perseguidor implacável de cristãos, judeus ou gentios, vinculados a ela (Gl 1,13; 1Co 15,9). Somente depois da sua conversão é que o Apóstolo corrige o auto-conceito que o ‘mundo’ gentio é um mundo à parte do ‘mundo’ judeu.

1.4 Paulo e os Gentios

A questão gentílica, para Paulo, antes da sua conversão, era quase indiferente. Ele como muitos outros judeus, “consideravam os pagãos cronicamente dependentes de hábitos corruptos” (ARMSTRONG, 2007, p. 62) e isto o próprio Apóstolo, mesmo depois de convertido ao cristianismo, demonstrou em Rm 1,18-32. Na visão escatológica, para os judeus, os gentios eram todos povos vassalos de Israel, o verdadeiro e único ‘povo de Deus’, na terra (Sl 2,8,10).

Afinal, quem eram os gentios, do ponto de vista do judeu, Paulo, e que destino estava reservado a eles? *Gentio, pagão, nação e povo*, derivam da palavra grega, *ethnos*, “designando pessoas com os mesmos hábitos”. Quanto ao sentido judaico *taethné*, refere-se às “nações, com o significado de “nações gentias” ou os “gentios”, em geral, em referência a todos os não israelitas e implicando idolatria e ignorância em relação ao Deus verdadeiro” (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 2069).

Para os judeus – Paulo, inclusive – só havia dois povos, os judeus – o povo escolhido por Deus - e os gentios – um povo destinado à ira vindoura, por causa da idolatria e depravação (Rm 1,18-32). Os gentios eram um povo definitivamente excluído de qualquer plano de redenção divina. McKenzie (1983, p. 648) interpreta

assim, o pensamento paulino: “o mundo pagão é corrompido pelo pecado; Paulo não desculpa esta corrupção, pois ela provém de sua recusa em reconhecer Deus, que por sua vez os entregou a seus próprios desígnios (Rm 1,18-32)”.

Os gentios eram todos os povos que não descendiam de Abraão; que não eram judeus; que não seguiam a Lei mosaica. Eram, pois, do ponto de vista escatológico, pessoas renegadas aos olhos de Deus, por conseguinte, dos judeus e principalmente de Paulo, o fariseu. Toda a expectativa messiânica e escatológica do Judeu, Paulo, estava centrada na proeminência de Israel, em relação a todas as outras nações da terra. Talvez esse reducionismo conceitual de uma escatologia ideológica e ideologizante, por parte de Israel, tenha origem nos enunciados do Salmo 2, que Paulo conhecia muito bem.

O Apóstolo, aos Romanos, não alivia a tensão existente entre Deus e os gentios. Em compensação, não alivia também para os judeus. A teologia que Paulo começa a expor em Romanos 1,18 “é a porta de acesso ao tribunal de Deus” e o que será julgado é a “perversão humana” (WIERSBE, 2006, p. 674). Segundo Paulo, o cristão, os gentios continuam culpados e passíveis de condenação? Sim. Só que, como para os judeus, Deus também tem um plano de redenção para aqueles. O mesmo plano dispensado aos judeus.

Melhor ainda, um plano cuja execução ficou por conta de um judeu que se sacrificou por toda a humanidade, Jesus. “Paulo [...] investigava as Escrituras, cujo significado, ele acreditava, havia mudado desde a vinda do *christós*” (ARMSTRONG, 2007, p. 65).

Segundo Wiersbe (2006, p. 674), o perfil gentílico traçado por Paulo em Romanos 1,18 – 3,20 pode ser esboçado da seguinte forma: a) “o mundo gentílico é culpado (Rm 1:18-32)” (p. 674); b) “o mundo judeu é culpado (Rm 2:1 – 3:8)” (p.676); c) “o mundo todo é culpado (Rm 3:9-20)” (2006, p. 678).

Resumindo, porém, o esboço de Wiersbe (2006) ao contexto gentílico da época em que Paulo escreveu a Carta aos Romanos, ver-se-á que o Apóstolo se refere a ele como a um povo arrogante e presunçoso. “Na época do apóstolo Paulo, a grande maioria dos habitantes do império eram pobres e/ou de *status* ou condição desprezível, isto é, sem dignidade (TAMEZ, 1995, p. 97).

A arrogância consiste na forma como os romanos – especialmente a elite – viam o mundo que não eram eles: “a verdade da dignidade no mundo romano é que apenas uns poucos conseguiram receber o qualificativo de dignos”, afirma Tamez (1995, p. 95). Já a presunção dos gentios, representados pela sociedade romana é denunciada pelo Apóstolo, em Romanos 1,18, onde diz: *“porque do céu se manifesta a ira de Deus sobre toda impiedade e injustiça dos homens que detêm a verdade em injustiça”*.

No referido esboço feito por Wiersbe (2006, p. 674/75) destaque-se o tópico onde afirma que “o mundo do gentio é culpado”. Diz que “os seres humanos começaram em uma posição exaltada e, por causa do pecado, afundaram até um nível mais baixo que o dos animais”. Trata-se de uma degeneração marcada por quatro estágios:

a) inteligência (Rm 1,18-20): os seres humanos sempre tiveram consciência da existência de um Ser criador, como uma Divindade não criada (Rm 1,20). Mesmo conhecendo a verdade os homens não permitiram que ela “operasse em sua vida”, na intenção de escapar da condenação Divina e “viver a seu modo”;

b) ignorância (Rm 1,21-23): os homens tinham conhecimento de Deus, mas se recusaram a honrá-lo. Em vez de gratidão, recusam-se a dar graças e a honra devida a Deus. Os homens trocaram a glória do Deus verdadeiro por deuses substitutos, ocasionando a prática da idolatria;

c) imoralidade (Rm 1,24-27): o fator que mais alimenta a imoralidade é a idolatria. Quando o homem se auto-proclama deus, ele se acha no direito de fazer o que quiser. Dar vazão aos seus instintos, pois não teme nenhum julgamento. “O resultado dessa auto-deificação foi a entrega aos próprios prazeres”. Por esta causa Paulo diz que Deus “os entregou” (Rm 1,24-26), o que significa que permitiu que continuassem pecando e que colhessem as consequências. Receberam “*em si mesmos, a merecida punição do seu erro*” (Rm 1,27);

d) Impenitência (Rm 1,28-32): esperava-se que as trágicas consequências do pecado em forma de idolatria, sensualidade desenfreada e imoralidade perversa, levassem o homem a se arrepender. Não ocorreu isso. O homem revelou-se impenitente e ímpio contumaz. Assim “*Deus os entregou a uma disposição mental*

reprovável” (Rm 1,28), ou seja, “a uma mente depravada, incapaz de discernir corretamente”.

Essa Carta foi primeiramente dirigida aos irmãos da comunidade cristã, em Roma (Rm 1, 6,7). Mas dela se serve o Apóstolo para, em tom mais abrangente, mostrar em que meio social aqueles irmãos “*amados de Deus e chamados à santidade*” estavam inseridos. Isto o faz, mostrando qual o conceito moral que se tinha da sociedade romana no seu tempo (Rm 1,18,32). Mas ele não para aí. Elevando-se mais um degrau, “Paulo cita 24 transgressões específicas que continuam sendo praticadas hoje” (WIERSBE, 2006, p. 675), pela humanidade.

1.5 Paulo e Sua Conversão a Jesus Cristo

A Palavra mais apropriada para uma análise das relações paulinas com Cristo, certamente, é ‘conversão’. Contudo seu sentido mais *strictu* não se aplica a Paulo porque o conceito judeu, de ‘conversão’ diverge do conceito cristão. Não se aplica a ele, por exemplo, usar a palavra *shûbh*, como ocorre no Antigo Testamento, porque esta palavra “significa voltar-se ou retornar para Deus” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 319). O que não é o caso dos judeus e, especialmente, paulino. Os judeus nunca foram um povo separado de Deus, como os gentios o eram.

A conversão, no Novo Testamento, vem com outro termo, *strephomai*, que em português traduz-se por ‘converter-se’, em vez de ‘retornar’ ou ‘voltar-se’ para Deus. Portanto a conversão vivenciada por Paulo e utilizada como conceito basilar da fé cristã

consiste do exercício do arrependimento e da fé, os quais tanto Cristo como Paulo reúnem para perfazer o sumário das exigências morais do Evangelho [...] indica uma mudança de atitude mental e do coração para com Deus; a fé indica a crença em Sua Palavra e a confiança em Seu Cristo – a conversão inclui ambos os aspectos, isto é, o arrependimento e a fé (1986, p. 320).

Paulo tinha conceitos tão arraigados acerca da Lei que somente um fato traumático e espetacular como o episódio da estrada de Damasco poderia mudar sua mentalidade (At 9,1-8). “Através dos registros neo-testamentários encontramos

certo número de experiências de conversão, algumas mais violentas e dramáticas” (exemplo, a de Paulo, At 9,5) (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 320).

Foi ao abraçar a fé em Jesus que Paulo pôde descobrir os valores morais que se escondem no coração do homem. Descobriu que a mesma Lei que servia para trucidar os inimigos do judaísmo também servia para beneficiar o pecador com o amor proveniente de Cristo. A Lei coloca a inimizade mais em destaque do que a amizade; o inimigo mais que o amigo e o ódio mais que o amor, o pecado mais que a justificação e a morte mais que a vida. Jesus Cristo inverte esses pólos porque nele o bem é maior que o mal.

O amor prevalece sobre o ódio. A conversão fez Paulo entender que “no amor aos inimigos os discípulos de Jesus mostram-se filhos de seu Pai que é bondoso para com os ingratos e os maus. Com isto eles imitam aquilo que eles próprios experimentam da parte de Deus” (WENGST, 1991, p. 103).

O encontro no caminho para Damasco foi algo como um movimento duplo de desconstrução e reconstrução. Jesus se revelou a Paulo “*subitamente*” (At 9,3). Ele nunca conviveu pessoalmente com os Apóstolos e nem com Jesus. Não passou pelo trauma da crucificação do Mestre, não passou pela experiência do Pentecostes e nem foi um judeu-cristão da comunidade de Jerusalém. Como judeu ‘convertido’ Paulo concluiu que também “os judeus precisavam ser “convertidos”, virados ao contrário para que enxergassem corretamente” (ARMSTRONG, 2007, p. 65).

A conversão de Paulo a Jesus Cristo se deu em solo gentílico, provavelmente: “*chegando perto de Damasco*” (At 9,3). Logo após a visão Paulo sequer voltou para Jerusalém: “*e guiando-o pela mão, o conduziram a Damasco*” (At 9,8). De fariseu ferrenho Paulo passou direto à condição de cristão ardoroso e convicto, a serviço de Jesus e em favor dos gentios: “*este é pra mim um vaso escolhido para levar o meu nome diante dos gentios*” (At 9,15).

1.5.1 Da Conversão ao Apostolado, Uma Ruptura Paradigmática

Depois de muitos anos após a conversão Paulo começa seu Escrito aos Romanos, evocando-se o direito e o reconhecimento do seu apostolado. A passagem em que diz, “*por quem recebemos a graça e a missão de pregar*” (Rm

1,5) referindo-se à sua chamada por Jesus, afasta qualquer hipótese de falsa modéstia. Trata-se de uma sentença inclusiva. De pertença ao grupo de Jesus. O “*recebemos*” o coloca em pé de igualdade com os demais apóstolos do Nazareno.

Segundo Koester (2005, p. 8) “na época de Paulo o termo “apóstolo” não se limitava aos Doze, mas compreendia o grupo bem maior de todos aqueles a quem o Senhor apareceu”. Mas o apostolado de Paulo, não apresenta esta generalização descrita por Koester. O *status* do apostolado de Paulo não pode ser comparado ao apostolado de Júnia, por exemplo, (KOESTER, 2005, p. 8).

O reconhecimento reivindicado por Paulo efetiva-se no modelo da sua chamada para ser apóstolo. À semelhança dos doze apóstolos ele também foi “*escolhido para anunciar o evangelho de Deus*” (Rm 1,1). ‘Apóstolo’, no hebraico, significa ‘enviado’, ‘o agente de lahweh’, termo que se aplica aos doze discípulos escolhidos para o grupo de Jesus e também a Paulo (1Co 11,23). Mas a história da chamada de Paulo é diferente da chamada da apóstola Júnia. A comissão desta é genérica; a de Paulo é específica e predestinada (At 22,14).

Sua conversão lhe abre novas perspectivas. Seu projeto não era mais ser conduzido por interesses particulares e nacionalistas. Elliott (2010, p. 101) diz que “no começo de Romanos, Paulo declara que escreve para incluir seus ouvintes na “fiel obediência das nações”, que é seu sagrado dever assegurar (1.5)”.

No episódio de Damasco Paulo foi avisado, por Ananias, um discípulo de Jesus, sobre três acontecimentos que mudaria sua vida. O “*Deus de nossos pais 1) te predestinou para conheceres a sua vontade, 2) veres o Justo e 3) ouvires a voz da sua boca*” (At. 22,14).

Deste modo, ressalte-se que a passagem de Romanos 1,18-32 não é um enunciado excludente e carregado de repugnância contra os gentios. Trata-se mais de um lamento ao ‘estado’ de depravação social da humanidade. Na ocasião da escrita aos Romanos, Paulo não via mais a humanidade dividida em dois povos distintos: judeus e gentios. A humanidade era uma só. Judeus, gregos e gentios dependiam da remissão dos seus pecados e da justificação pela fé, em Jesus Cristo, ressuscitado (BARTH, 2009).

1.6 A Universalidade da Promessa de Deus

A mudança conceitual e de mentalidade de Paulo, do judaísmo para o cristianismo, é sentida a partir dos títulos dispensados a Cristo, “senhor”, *Kyrios*, e “Filho de Deus”, *huiostoutheou*”, por exemplo (ELLIOTT, 2010, p. 102). Porém tais títulos, segundo Elliott, (2010) têm conotação política – ideológica – porque, se eram títulos atribuídos aos governantes do Império Romano – um reino, obviamente - Paulo também estava tratando de um enredo típico de um reino: o Reino de Deus, apregoado por Jesus.

A ideologia presente na mensagem paulina não é algo terreno ou da esfera política mundana. O ideal universalizante da mensagem de Paulo é, percebido e defendido, através do *feeling* hermenêutico, próprio de autores como Neill Elliott e Klaus Wengst, entre outros, porque é preciso convicção para defender tal tese.

Segundo Wengst (1991, p. 82) a *Pax Romana* tinha um fundo escuro de “violência opressora”, com capa de benevolência. Já Elliott (2010, p. 101) descreve ambos, o império e Paulo, como mensageiros de uma ideologia que busca “ganhar os corações e as mentes”. Os imperadores queriam ganhar corações e mentes para a hegemonia imperial e Paulo os queria para a hegemonia da fé cristã, pelo que se entende da leitura de Wengst (1991) e Elliott (2010).

Essa intencionalidade universalizante fazia com que a operacionalidade da mensagem de Cristo diferenciasse Paulo dos outros doze apóstolos. A formação e a cosmovisão destes, era local. Circunscrita à região da Galiléia e arredores. Detinham uma visão essencialmente judaizada. Com Paulo essa mensagem se faz abrangente; tanto a mensagem do pecado quanto a do perdão. “Para provar essa universalidade do pecado, Paulo lança mão tanto da experiência (em seu esboço do paganismo depravado [Rm 1,18ss]) como da sanção do próprio judaísmo que é acusado por ele (Rm 2,1;21-24)” (RIDDERBOS, 2013, p. 103).

Koester (2005, p. 8) traz visão diferente a este conceito ao qual atribui o caráter de ficção. Para ele “os “Doze” Apóstolos são tomados como autoridade para a composição de uma instrução da igreja consubstanciada na Doutrina dos Doze Apóstolos (*Didaqué*), um documento que em sua forma preservada foi redigido no

século II” (KOESTER, 2005, p. 8). Segundo este autor “a restrição do termo “Apóstolo” aos Doze é uma ficção posterior que aparece primeiro nos Evangelhos do Novo Testamento e recebe maior elaboração no Livro de Atos” (KOESTER, 2005, p.8).

Polêmicas à parte, a chamada apostólica de Paulo é específica porque, ainda que os demais apóstolos quisessem penetrar o mundo gentílico com a mensagem cristã não conseguiriam. Motivo? Falta de uma visão cosmopolita, como a de Paulo ou, então, das habilidades necessárias para romper o casulo do espírito gentílico. Paulo judeu; Paulo helênico; Paulo romano; Paulo mundano sabia que “se se impusesse aos gentios a observância da lei de Moisés, o cristianismo não passaria de seita judaica” (WALKER, 1983, p. 46).

Mas erra quem subentende que Paulo propunha uma completa ruptura entre judeus e gentios na questão da fé cristã. Como diz Walker (1983, p. 46), “isentasse-se os gentios dela, (a lei), o cristianismo poderia tornar-se religião universal, mas a expensas, em muito, da simpatia judaica”. Assim, ele não propõe “a transgressão das convenções da identidade judaica”, totalmente. “Mais do que a qualquer outro, cabe ao apóstolo Paulo o mérito de ter feito com que esse dilema fosse resolvido em favor da doutrina mais “liberal”” (WALKER, 1983, p. 46).

A liberalidade a que se refere Walker obedece a certa gradação. Ela pretende ajustar as partes interessadas – judaica e cristã – a um novo modelo religioso. Um modelo paulino, capaz de aglutinar ambos os interesses, sem ‘contrariar’ os seus respectivos receituários éticos.

Assim, ele proíbe a *idolatria* – a adoração cultual de deuses pagãos (1Co 10,7,14) -, como o judaísmo da diáspora, evidentemente no interesse da exclusividade do próprio culto crente em Cristo. Igualmente a *prostituição* é proibida de forma geral (1. Co 10,8). Ele aplica explicitamente uma pena de exclusão a um crente em Cristo coríntio, porque este incorreu numa relação incestuosa (prostituição) não permitida nos termos da Torá (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 308).

O cristianismo paulino e o judaísmo não são duas vias sacras pelas quais o homem religioso pode se reconciliar com Deus. O judaísmo, tampouco, é a via única de acesso a Deus, como pretendiam os judeus, inclusive cristãos. Em Paulo, Jesus Cristo é o desfecho, a realização, a plenitude do plano de Deus para salvar a humanidade. Por isto ele não insinua a transgressão da Lei e nem um rompimento

dos preceitos judaicos. É exatamente disto que se constitui o ‘Evangelho’. Uma boa nova de salvação que surgia como alternativa aos sistemas religiosos cosmogônicos e legalistas, porém inoperantes do ponto de vista salvífico.

Ele “nunca sugeriu que os judeus devessem cessar de observar a Torá, porque isso os teria posto fora da aliança” (ARMSTRONG, 2007, p. 64). Paulo propõe uma média, um equilíbrio entre as práticas de um povo e outro. O cristianismo de Paulo tem lugar para toda a humanidade. Dessa forma “quando ele investivava [...] contra os “judaizantes”, não estava condenando os judeus ou o judaísmo em si mesmos, mas aqueles cristãos judeus que queriam que os gentios fossem circuncidados e observassem integralmente a Torá” (ARMSTRONG 2007, p. 64/5).

Na abordagem exegética de Romanos 5,12-14 os aspectos da teologia paulina dizem respeito ao pecado e à iniquidade. Sua estrutura é fundamentada numa exegese que mostra Paulo empenhado mais em universalizar ou socializar, do que particularizar os temas do pecado, da morte e da justificação pela fé. É quase impossível refletir sobre essa passagem, reduzindo-a exclusivamente aos cristãos, em Roma, visto que o ‘espírito do texto’ aponta, sempre, para um tratado universal.

1.7 A Estratégia Paulina na Propagação da ‘Graça’ de Deus

Roma foi fundada em 735 a.C. e posteriormente elevada ao *status* de capital Imperial Romana. No século I era um espaço cosmopolita, portanto muito propícia às vicissitudes sociais. Figurava como um mercado altamente consumidor não somente de bens materiais (TAMEZ, 1995, p. 149), bem como de costumes e culturas de outros povos, inclusive seus vícios. “Roma atraiu para si homens e idéias provenientes de toda a parte do Mediterrâneo [...] desde a Bretanha até a Arábia” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 1408).

A Capital Imperial representava um mercado humano, nos tempos do Novo Testamento, de “mais de hum milhão de pessoas, vindas de todos os quadrantes do império” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 1409). Figurativamente, representava uma amálgama social do que havia de interessante nas culturas mais

expressivas do mundo. Entre estas estavam a helênica e a judaica. Paulo, apóstolo comissionado por Jesus para levar sua mensagem aos gentios (At 9,15), desejava alcançar esse importante centro cultural e se inserir nele, quando fosse à Espanha.

Roma “não deixava de exercer forte fascínio sobre o próprio apóstolo, visto que ele expressa um forte desejo de ali pregar o Evangelho” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 1412). Para isto lhe era necessário apresentar uma mensagem abrangente e cosmopolita, também. Uma mensagem capaz de atingir corações e mentes (ELLIOTT, 2010) de formações culturais bem diferenciadas como eram as Greco-romano-judaica. Disto se conclui o *porque* de “os primeiros onze capítulos [...] se parecerem mais com um tratado do que com uma carta” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 1414).

O escopo dos enunciados aos romanos (5,12-14) vai além de um propósito centrado na vivência particular do grupo de cristãos, em Roma, embora esse grupo fosse relativamente grande. O caráter universalista da teologia paulina, inicialmente, propunha um estilo irênico¹⁴ (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 516) pelo qual “insistia em que seus convertidos gentios deviam renunciar a todos os cultos pagãos e adorar somente o Deus de Israel” (ARMSTRONG, 2007, p. 64). Tal proposta representava, assim, uma atitude conciliatória entre judeus e cristãos.

Esta é uma mensagem linear. Não favorece a classe dos ricos em detrimento dos pobres, de qualquer etnia. Convencer todas as esferas sociais, inclusive a elite, que qualquer culto que não é dirigido ao Deus dos hebreus é idolátrico, constitui-se num projeto audacioso. Representou, inclusive, um custo muito alto em vidas humanas, ainda nos tempos de Paulo.

Mas a visão paulina não se encerra aí. Sua teologia apela para a dimensão cosmológica do pecado e seu desfecho em um latente estado de iniquidade social. Ele sonha ‘conquistar’ o mundo para a fé cristã. Por isto há que se considerar “o ponto de vista que afirma que Paulo desejava depositar na igreja romana uma

¹⁴ Irenismo no sistema teológico cristão diz das tentativas de unificar os sistemas de apologia da fé cristã utilizando a razão como um atributo essencial. A palavra deriva da palavra grega *εἰρήνη* (*eirene*) significando paz. É um conceito relacionado à teologia natural, e oposto ao polemicismo da argumentação animosa, e tem suas raízes nos ideais do pacifismo. Aqueles que se afiliam ao irenismo identificam a importância da unidade na igreja Cristã, e declaram o laço comum entre todos os cristãos em Cristo (Fonte: Wikipédia. Consulta em 05/06/2014 às 4.55hs a.m).

completa declaração de sua posição doutrinária” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 1414). David H. Stern (2008, p. 392) refere-se à passagem de Rm. 5,12-21 como “uma das grandes passagens teológicas da Bíblia”.

É inegável que a Carta de Paulo aos Romanos surgiu como uma tentativa, deste apóstolo, de difundir a mensagem do Evangelho de Jesus Cristo, utilizando-se dos recursos materiais, logísticos, econômicos e políticos, entre outros muitos elementos estratégicos de que dispunha o Império Romano. Paulo tem noção da importância sócio/política do Império Romano (TAMEZ, 1995, p. 149) para o sonho de universalização futura da mensagem de Cristo. Para isto discorre sobre a origem do homem (humanidade) e do pecado (Rm 5,12), objetivando colocar em segundo plano as lendas, anedotas e fábulas a respeito da origem do mal, do homem, da morte e das divindades. É um tratado profundo de significações desses elementos citados.

Paulo era o homem adequado ao propósito de expansão da fé cristã, em virtude de sua visão cósmica diferenciada. “Esse semita [...] tem boa cultura grega, recebida talvez desde a infância em Tarso, enriquecida por repetidos contatos com o mundo greco-romano, e esta influência se reflete na sua maneira de pensar, bem como em sua linguagem e no estilo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1957).

Inicialmente, Paulo inaugurou comunidades em cidades importantes do império como Corinto (50-51 d. C.); Galácia (55-56 d. C.); Tessalônica (49-50 d. C.); Éfeso (61 a 63 (d. C.); Filipo e Colossos (61 a 63 d. C.). Estas eram importantes cidades provinciais romanas e o Evangelho, nelas implantado, seria mais facilmente difundido pelos lugares adjacentes e de menor importância geográfica.

Quando, finalmente, Paulo concluiu que deveria difundir a pessoa de Jesus, como Deus Salvador e tornar sua doutrina conhecida no mundo, escolheu Roma para escrever sua carta de maior teor teológico, entre todas que escreveu, entre os anos 57 e 58 da nossa era (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1959). Era um plano de universalização do cristianismo, que trazia consigo as possibilidades de tornar-se religião institucionalizada e monoteísta. A partir daí,

no que se refere a Jesus, houve três fases na vida de Paulo. Em primeiro lugar, um período de violenta hostilidade, quando exalava fogo e ameaças assassinas. Em seguida, temos de acreditar, como resultado de uma culpa

profunda e intolerável porque estivera perseguindo Jesus, ele sofreu o colapso conhecido como conversão. Daí em diante ele se “vangloria” na cruz, reprimindo o ato do qual ele se sente mais culpado e o usando como meio de libertação (WILSON, 2004, p. 65).

1.8 Auto-apresentação aos Romanos: Servo e Apóstolo

Para alcançar os corações da comunidade romana Paulo precisava primeiro se apresentar. Isto ele o fez da forma mais diplomática possível. Em Romanos (1,1): “*Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado para apóstolo*” temos, talvez, a senha usada por ele para abrir os corações da comunidade. A palavra ‘servo’, usada por Paulo, corresponde a *doulos* (grego); “um escravo (literal ou figurado, voluntário ou involuntário; utilizado frequentemente, portanto, em sentido qualificado de sujeição ou subserviência)” (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 1399).

Autodenominar-se, de propósito, como ‘servo de Jesus’ ao invés de servo do Imperador *Augusto*, ao qual se atribuía, então, o título de *kyrios* (senhor) equivaleu, no mínimo, ao início de um confronto de idéias entre o *euangellion* (evangelho) imperial e o evangelho de Jesus Cristo, ironicamente, crucificado por eles (ELLIOTT, 1998; HORSLEY, 2004).

Mas o tom paulino não é contundente. O tom paulino é político, diplomático, amigável e cordial. Apresentar-se como servo permite deduzir que a comunidade ali, era composta de pessoas de várias classes sociais, vindas de todas as partes dominadas pelo império e habituadas ao senhorio dos *ksares*. De pessoas que tinham noção do significado da palavra *doulos* (servo/escravo) (HORSLEY, 2004). Paulo, apresentando-se como ‘servo’, propunha uma igualdade interessante entre ele e a comunidade cristã. O nivelamento entre ele e a comunidade, em Roma, significava conferir autoridade espiritual de senhor à pessoa de Jesus e não a Augusto César.

Mesmo sendo judeu, fariseu, cidadão romano e enfronhado no mundo helenista, Paulo abria mão de todas essas prerrogativas sócio-religiosas para declarar-se *servo*, igual a todos os membros daquela comunidade. Mas Jewett

(Apud TAMEZ, 2009, p. 87) defende a motivação conciliatória e emocional paulina, em relação à passagem de Romanos ao dizer “que el discurso presenta un tono diplomático, justamente por la situación tensa en la cual se encuentra Pablo frente a la jerarquía de la iglesia en Jerusalén”.

Paulo apresenta-se como servo integrante de uma comunidade onde havia romanos, judeus prosélitos, judeus cristãos, judeus piedosos, gregos e pessoas de várias outras nações. Significava que aquela comunidade formava um outro povo (HORSLEY, 2004, p. 208) cuja estrutura social era diferente das estruturas sociais como a judia, romana, grega e outras conhecidas do apóstolo.

Havia um fator motivacional espiritualmente forte em Paulo, que ele queria transmitir ao mundo, tendo como mediação a comunidade cristã, em Roma. Os reflexos do propósito paulino foram formando, aos poucos, uma mentalidade coletiva. Os cristãos da segunda metade do século I, lastreados pelos escritos paulinos, são o protótipo de uma nova teodicéia (WEBER, 2004). A massa (ainda incipiente) de fiéis via o seu Deus se fortalecer cada vez mais. Via os símbolos cristãos se multiplicarem em todas as partes do Império. Via surgir seus espaços sagrados, um novo culto, uma nova liturgia, um novo sacrifício, um novo sistema de justiça e um novo conceito de paz, que não a coercitiva *Pax Romana* (WENGST, 1991).

A teodicéia cristã se completa, então, com as figuras dos elementos da punição para os impenitentes, representada pelo inferno; e da recompensa para os fiéis, em forma de salvação e paraíso. Eram conceitos diferentes das leis e da *Pax Romana*. “Pablo expone en su tesis la justicia de Dios como una justicia diferente a la justicia romana, un pueblo experto en leyes” (TAMEZ, 2009, p. 92).

O apóstolo não se apresenta como servo do imperador e do império romano. Ele é servo de Jesus, o *Kyrios* (Senhor) de um novo Reino que ainda precisava se consolidar. Em ar reivindicante “apela para Jesus Cristo, em tom definitivo, como sendo o SENHOR do Mundo e da História” (CRANFIELD, 1983, p. 13). Barth (2009) com sua postura menos histórica e mais canônica, afirma que Paulo não se apresenta como um servo casual e momentâneo. Cheio de vontade, mas sem

chamada específica e nem convicção. Ao contrário, sua chamada é inequívoca e isto ele demonstra na defesa das suas convicções.

Paulo é “um mensageiro cativo da missão que recebeu” (BARTH, 2009, p. 27). Ele recebeu de Cristo, o apostolado. É um ‘enviado’. “Visto como apóstolo, ele não tem relação estruturada com a comunidade humana nem com a realidade histórica e, portanto, ele é apenas possível como exceção, ou melhor, ele é uma exceção impossível” (BARTH, 2009, p. 28).

1.9 Romanos Vista a Partir de Esboços

Para reforçar seu ministério apostólico, Paulo se apresenta da seguinte forma, segundo o esboço de Cranfield (1983, p. 13):

- a) “mostra os títulos que tem para poder falar” (1;5);
- b) “convoca a seu favor as Escrituras e os Profetas” (3);
- c) “clareia o sentido de ser “apóstolo” revelado sobretudo na ação, porque a fé é uma obediência, uma coisa muito dentro da prática” (5);
- d) “já aponta os pagãos como também merecedores da santidade” (7);
- e) não só se apresenta, mas já o faz anunciando o seu assunto (1;3-5).

À semelhança do Cranfield (1983) Brown, Fitzmyer e Murphy (2011) também traçam, em esboço mais detalhado, importantes tópicos referentes à divisão da Carta aos Romanos, dos quais alguns nos servem para obtenção de uma visão sucinta da mesma:

- a) “Romanos não é um compêndio da doutrina cristã” (MELANCHTHON, Apud BROWN, FITZMYER E MURPHY, 2011, p. 516); e nem tampouco “o último desejo de Paulo e seu testemunho (BORNKAMM, Apud BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 516).
- b) Comparando a atitude paulina ao escrever aos Gálatas e aos Romanos, Paulo expõe em ambas as cartas alguns tópicos comuns. A diferença é que em Gálatas, Paulo assume uma postura polêmica, enquanto “Romanos foi escrita em atitude irênica” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 516).

- c) A atitude irênica, paulina, tem o propósito de exortar os cristãos gentílicos, que se consideravam “fortes”, a suportarem e acolherem aqueles a quem eles consideravam “fracos”, que eram os cristãos judeus que não mais se ufanavam da força da lei judaica e, por isto, perdiam prestígio, cada vez mais, na comunidade cristã romana (Rm 14,1-15).
- d) A composição da igreja romana é muito importante para a compreensão da Carta aos Romanos. Grande parte da crítica acredita que “as constantes citações do AT, especialmente da história de Abraão [...] sugere que Paulo visava principalmente a leitores de origem judaica”. Outra parte acredita “que a igreja romana fosse predominantemente composta de gentios [...] uma vez que Paulo inclui seus leitores entre os gentios para cuja salvação foi comissionado como apóstolo” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 517).
- e) “Romanos teve mais impacto na teologia cristã do que qualquer outro livro do NT. Poucas áreas da teologia escaparam à influência de seus ensinamentos”. O pensamento ocidental moderno, igualmente, foi fortemente influenciado por essa Carta. (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 516).

1.10 Visão Literária de Romanos

Koester (2005, p. 1) dá importante pista à crítica literária, quanto à Carta aos Romanos, quando afirma que “os primeiros escritos cristãos, inclusive todos os documentos que compõem o Novo Testamento, são fontes literárias muito problemáticas para a compreensão do início do cristianismo”. Para se ter uma idéia “os documentos escritos mais antigos preservados” são as cartas de Paulo, “todas escritas na década de 50 do século I d.C”. (KOESTER, 2005, p. 2). Estas cartas, contudo não foram preservadas, de forma que as cópias mais antigas de que se tem notícia datam de 200 d.C. (KOESTER, 2005, p. 17).

Do ponto de vista doutrinário e *a priori* a epístola aos Romanos, em várias ocasiões, foi incluída na categoria de ‘tratado teológico’, embora “sua função como instrumento de política da igreja continua sendo sua característica principal, apesar da influência claramente visível da literatura apologética judaica” (KOESTER, 2005,

p. 5). “No entanto, quanto a grande divisão da Carta aos Romanos, quase todos os exegetas são de acordo que a missiva é dividida em 2 partes: *doutrinal* (1-11) e *parenética* (12-15). O capítulo 16 é discutido se pertence ou não à Carta aos Romanos” (FERREIRA, 1986, p. 14).

Mas, segundo Elliott (1998; 2010) não é somente a visão política, eclesiástico-doutrinária, que predomina nos textos de Romanos. Comparando o contexto histórico imperial nos dias de Paulo, (século I), representado pela pressão política imperial sobre a Palestina e a Ásia Menor, com a Carta aos Romanos, é possível ver que o apóstolo está protestando contra uma força bem maior que a ameaça de práticas judaizantes que ronda a comunidade de crentes, em Roma (DUNN, 2011, p. 28).

A análise de Romanos, explicitamente, deixa brechas hermenêuticas para uma leitura sócio-política, com aporte ideológico, numa espécie de teologia contracultural. Horsley (2004, p. 143) denomina essa ideologia de “teologia política romana”, visto que, no império romano e nas nações de então, política e religião eram como irmãos siameses. “Em seu comentário de Romanos, John B. Cobb Jr. E David J. Lull observam que “no Império Romano, o que o homem de hoje chama de ‘religião’ e de ‘política’ era inseparável”” (Apud ELLIOTT, 2010, p. 25).

Horsley (2004) acompanha o pensamento de Elliott (2010) ao lembrar que diversos termos utilizados por Paulo, “como *euangelion* [o “evangelho” do Salvador imperial], *pistis* [a “lealdade” ou fidelidade de César/Roma, que devia ter por contrapartida a “lealdade” dos súditos], *dikaioisyne* [a justiça “imposta” por César] e *eirene* [a “paz” ou boa ordem assegurada pela conquista romana]” são termos e conceitos pertencentes ao sistema político-religioso do culto do imperador.

Elliott (2010, p. 25) contesta a mistificação da teologia paulina e o “cativeiro de Babilônia da Carta aos Romanos” na poderosa esteira da dogmática da Reforma. Segundo ele, esses fatos marginalizaram os aspectos políticos do pensamento de Paulo”. Não é por menos que o autor recorre a uma frase de Käsemann como introdução ao primeiro capítulo da obra *Libertando Paulo: “a história da interpretação paulina é a história da domesticação eclesiástica do Apóstolo”* (Käsemann Apud ELLIOTT, 1998, p. 9). Este é um brado de protesto de Käsemann contra a

interpretação rasa, que mostra Paulo em franco litígio entre o judaísmo e um cristianismo ainda inexistente como religião, numa espécie de embroglio doméstico.

Interpretação semelhante tem Horsley (2004, p. 13) que apresenta Paulo como autor de uma Carta – aos Romanos – com teor de um “Evangelho contra-imperial”. Se fosse possível sintetizar os pensamentos de Tamez (1995; 2009/1), Horsley (2004), Elliott (1998; 2010) Koester (2005) e Wegner (1998), a respeito da teologia política de Paulo, em uma *sinopse* certamente a opção seria Horsley. Este autor diz que “à medida que usou deliberadamente uma linguagem que tinha íntimos vínculos com a religião imperial, Paulo apresentava seu evangelho como competidor direto do evangelho de César” (HORSLEY, 2004, p. 143). Esta sentença desmistifica o Paulo canônico, de certa forma. Os termos utilizados por ele, que até antes do método histórico crítico eram tidos como exclusivos do Reino de Deus, verificou-se já serem recorrentes no linguajar imperial.

Verificamos uma certa preocupação em desconstruir a visão interpretativa monocular, de Paulo (HORSLEY, 2004, p. 13). Com esta disposição, os autores já antes citados procuram afastar Paulo dessa característica paradigmática tradicional que o coloca apenas “como o primeiro teólogo cristão importante a articular a tortuosa transição do *homo religiosus* da justificação pelas obras à justificação pela fé”.

A desconstrução da leitura dogmática de Romanos é refletida e defendida, ainda, por Stendah (Apud HORSLEY, 2004, p. 13) que “expôs a formulação agostiniana e luterana “introspectiva” dessa forma de compreender Paulo”. Ou seja, “a nova perspectiva acerca de Paulo desconstruiu, portanto, a construção teológica luterana (essencialmente alemã) de Paulo como herói da justificação pela fé *versus* a retidão pelas obras”.

Talvez uma hipótese plausível a respeito da leitura dogmática da Carta aos Romanos resida no estilo *parenético* paulino. Este estilo influencia na visão restrita do discurso teológico “quando a Carta é comparada com apenas escritos judeus contemporâneos, como tem sido prática repetida na interpretação teológica passada” (ELLIOTT, 2010, p. 40)

Jennings Jr. (Apud ELLIOTT, 2010, p. 25) é outro a lamentar que a leitura de Romanos, possa ter sido restrita “a um gueto confessional/eclesiástico de interesses doutrinários”, resultando que “a preocupação de Paulo pela questão da justiça foi transformada numa questão de retidão interior ou privada”. Como consequência “dessa deturpação teológica por parte dos “carcereiros eclesiásticos e dogmáticos” do apóstolo [...] a questão da justiça foi efetivamente silenciada, colocando-se em seu lugar uma doutrina da justificação que absolve o crente da exigência e da reivindicação da justiça”.

Na mesma ‘mão’ dos pensadores citados, está Jewett (Apud ELLIOTT, 2010, p. 26), para quem “o tema de Romanos gira em torno da questão sobre qual governo é realmente justo e qual Evangelho tem o poder de tornar o mundo realmente pacífico”. Jewett não está pondo em xeque essa nova perspectiva da leitura de Romanos, ou seja, seu aspecto de evangelho anti-imperial, mas sim, enfatizando a convicção de Paulo na defesa do evangelho de Cristo como sendo, de fato, o único capaz de promover a paz e a justiça social disponíveis para a humanidade, coletivamente falando.

À nova safra de autores já citados, soma-se Georgi (In: HORSLEY, 2004, p. 151), na defesa da leitura política de Paulo aos Romanos. Vem dele, que “todas as páginas da carta contém indicações de que Paulo tem objeções bastante concretas e críticas à teologia política dominante do Império Romano”. Como Horsley, Georgi também recorre a termos e expressões da teologia política romana, para fundamentar sua tese, como *euangelion*, *pistis*, *eirene* e *dikayosine*.

Mas, Elliott (2010, p. 26) afirma que as perspectivas acima (de uma leitura político-ideológica) ainda não são recorrentes entre “os autores, ou no cristianismo norte-americano”. Para ele “a leitura dominante de Romanos entre as igrejas reformadas, enfatizando a justificação pela graça, por meio da fé apenas, tem muitas vezes um efeito tranqüilizante, servindo para neutralizar impulsos rumo à ação coletiva pela justiça social”.

Em suma, os autores acima contestam a leitura restrita à moral individual, de Romanos. Para eles o tema do evangelho paulino é o contexto da justiça social e esta nem sempre interessa aos padrões imperiais. “A interpretação moralista de

Paulo é “impossível”: o Deus de Paulo “não estava interessado em indivíduos retos”, mas queria “criar uma retidão e justiça para as pessoas, as comunidades e as nações”, diz Koester (Apud ELLIOTT, 2010, p. 26).

A justiça de Deus, ostensiva às nações são a bandeira que tremula sob os ares da teologia paulina, na Carta aos Romanos. Isto é o que defende Elliott (2010, p. 28) para quem “os temas que dominam Romanos são tópicos *políticos*”. Mesmo advertindo para o perigo do anacronismo “ao comparar dois contextos históricos diferentes” (ELLIOTT, 2010, p. 30) o autor reafirma que “devemos estar alerta quanto à “lógica cultural do capitalismo tardio””, o qual é responsável pela modelagem da vida contemporânea “inclusive o que os sociólogos chamaram de “produção do sagrado” na religião pública e nas disciplinas acadêmicas envolvidas nos estudos bíblicos” (ELLIOTT, 2010, p. 29/30).

A leitura sócio-político-ideológica de Romanos, segundo Elliott (2010, p. 31), tem sido pouco a pouco assumida “na obra de colegas de pesquisa na Seção Paulo e a Política da Sociedade de Literatura Bíblica”.¹⁵ Lembra ainda do esforço empreendido em favor da “expansão da crítica retórica e da interpretação pós-colonial e ao interesse na “história do povo” e às vezes ocultas de grupos subordinados ou marginalizados” (2010, p. 32). Ele clama por uma “descolonização” da interpretação bíblica moderna porque esta “requer a descolonização de nós mesmos, que somos os produtores e consumidores da interpretação bíblica do primeiro mundo” (ELLIOTT, 2010, p. 41).

A leitura política de Romanos é um desafio contra os que acham que já sabem o que está escrito na Carta. Esse desafio começa pela aceitação do fato que a Carta foi dirigida “a não judeus, representantes das nações”. Stowers (Apud ELLIOTT, 2010, p. 32) diz que “o hábito de importar uma suposta audiência judaica atende a objetivos dogmáticos e apologéticos, mas burla os claros indicadores retóricos da carta”. Elliott (2010, p. 33) se bate, é claro, contra as leituras convencionais - por séculos e séculos - da carta paulina. Elas somente “servem para reforçar uma auto-compreensão distintiva, como se tivesse sido intenção do

¹⁵Para quem quer aprofundar o tema da leitura sócio-político-ideológica, Elliott elenca muitos desses autores da “Seção Paulo e a Política da Sociedade de Literatura Bíblica”, nas ‘notas de rodapé’ da obra em referência.

apóstolo oferecer aos cristãos, tanto antigos como modernos, uma espécie de *pedigree* teológico para a sua legitimação”.

Atribuir à Carta aos Romanos a função restrita de resolver ou travar um embate com os judeus é um equívoco, segundo o autor acima, porque então “a força da retórica de Paulo é desviada de nós – cristãos modernos” - o que, convenha-se, não é o caso. O autor afirma que “não é esse o modo como devemos ouvir Romanos” (ELLIOTT, 2010, p. 33). Os argumentos de Elliott são compartilhados por Horsley (2004, p. 13). Segundo este autor, se o propósito de universalização da fé cristã for excluído do propósito paulino, só nos resta dizer que Romanos é uma obra que serve apenas para expor uma briga particular do cristianismo de Paulo com o judaísmo de Jerusalém.

Elliott (2010, p. 37) chega a ser extremo na defesa da interpretação política de Romanos. “Isolar a interpretação de Romanos da crítica política e ideológica [...] serve para reconfirmar essas coerções ideológicas que impedem a religião de exercer qualquer papel significativo na história”. Assim, evoca o pensamento de Fredrich Jameson (Apud ELLIOT, 2010, p. 37) concordando que “a interpretação política de textos literários como Romanos” não deve ser encarado “como um método suplementar, não como um auxílio opcional para outros métodos interpretativos hoje correntes (...) mas como o horizonte absoluto de toda leitura e de toda interpretação”.

Elliott critica quem quer ler somente a superfície de um texto como Romanos. Aconselha-nos a ler ‘abaixo’, ‘atrás’ e ‘através’, a fim de alcançarmos a contestação fundamental do poder que está inscrita nele. “Temos de ler ao invés, escutando o que permanece omitido [...] tanto quanto o que é dito” (JAMESON apud ELLIOTT, 2010, p. 38). Na retórica de Romanos “Paulo participava de uma versão cultural, inspirando-se nos repertórios das Escrituras hebraicas e dos escritos apocalípticos, que estavam em inevitável conflito com as absolutas exigências de submissão por parte do Império” (ELLIOTT, 2010, p. 39).

1.11 Paulo e Sua Visão ‘Transindividual’ da Moral Social Romana

Tamez (1995, p. 66) descreve Paulo como um indivíduo pluralista. Para ela “Paulo, enquanto “indivíduo transindividual”, é um sujeito coletivo, com consciência coletiva”. Logo, a passagem de Romanos 5,12-14, deve ser entendida como o reflexo de uma

série de relacionamentos sociais que começam, a partir da sua infância, com seus amigos de Tarso [...] e continuam através da sua vida, com outras entidades tais como a comunidade judaica, os trabalhadores da sua profissão [...] os fariseus, as comunidades por ele fundadas, seus companheiros de prisão e, finalmente, o fato de ter sido testemunha ocular da grande quantidade de mendigos, de desempregados e escravos que proliferavam nas cidades (TAMEZ, 1995, p.67).

Mas Paulo não é nenhum protótipo de pensador socialista. Seu propósito é mostrar, no texto, que todas as injustiças sociais têm explicação somente quando comparadas à retidão de Deus. Elas têm origem no pecado de um só homem, Adão e sua desobediência a Deus. Em consequência o pecado descambou para um ‘estado’ de iniquidade, naturalmente irreversível, do ponto de vista da justiça humana, (Rm 5,12), o qual arruína a sociedade.

Segundo o Apóstolo a sociedade é um corpo que ignora, completamente, a bênção da vida proveniente de Cristo, o enviado de Deus (Rm 5,15). Logo, as menções ao estado iníquo que acomete o corpo social e o conduz à morte, não são ilações genéricas e vazias. Mais atrás (Rm 1,18-32) Paulo “fala das torpezas pagãs, sobre a fé das informações que os judeus recebiam acerca dos costumes praticados pelos romanos” (MOUNLOUBOU & Du BUIT, 1996, p. 612).

Paulo lembra que a sociedade chegou a esse estado iníquo, em decorrência, principalmente, da inimizade (Rm 5,10) que resultou em afastamento de Deus. Ao se afastar de Deus, a humanidade fica entregue aos seus próprios desígnios e inclinações os quais “assumem dimensões espantosas” (MOUNLOUBOU & Du BUIT, 1996, p. 613). Afastando-se de Deus o homem despreza sua Lei e passa a viver sob a lei da carne que o acorrenta à lei do pecado (Rm 7, 23; 10,3) para, em seguida, ser entregue como escravo ao reino da morte.

O pecado, em Paulo, tinha o aspecto cruel de perversão dado o seu caráter social. Era uma prática socialmente comum, quando visto pelo ângulo paulino. (WENGST, 1991, p. 72). Prova isto, ainda, o fato que Augusto “se apresentou regularmente, de modo deliberado, como paradigma” quando “restaurou a religião e a moralidade tradicionais romanas (HORSLEY, 2004, p. 25) indicando, com isto, o caráter indissociável da religião e da política imperial.

Segundo Horsley (2004, p. 141) o evangelho de Paulo é um evangelho contra-imperial e um dos seus enfoques principais eram as práticas legitimadas do culto ao imperador. Portanto, algo difícil de combater porque o culto, como assunto de Estado e componente do calendário festivo era estabelecido oficialmente por ele, não só nos limites de Roma, mas também, nos do Império. Assim a religiosidade influenciava o cotidiano (Rm 1,23) e os oráculos intermediavam os deuses nas consultas por causas políticas e pessoais (LOHSE, 200, p. 215).

Paulo tinha consciência que mudar posturas pessoais era mais plausível do que mudar condutas sociais, principalmente aquilo que é respaldado por convicções ideológicas e religiosas (HORSLEY, 2004, p. 161). Tamez (1995, p. 69) diz que o projeto paulino é utópico porque “anseia por uma sociedade de iguais, onde reine a solidariedade”. Ele pretendia inculcar na mentalidade coletiva da comunidade romana certas convicções como, que o pecado é um mal universal que coloca toda a humanidade – gregos, romanos e judeus - na mesma condição de moribunda (Rm 5,12).

O texto argumenta que “o pecado é um estado da humanidade, ligado à condição do homem (Rm 6,12) irremediavelmente afastado de Deus” (MOUNLOUBOU & Du BUIT, 1996, p. 613). Que a humanidade encara, erroneamente, essa realidade como um fatalismo, ao qual deve se render, sem reação. Que todos os homens são pecadores, diante de Deus e culpados dos seus próprios males (STRABELI, 1997, p. 55).

Logo, todo o esforço em redigir uma Carta com caráter de tratado universalista tem suas causas. Este esforço provém da concepção de Paulo, que o conjunto intelectual dos romanos, acerca dos conceitos de pecado, iniquidade e salvação (HORSLEY, 2004) era radicalmente oposto ao conteúdo doutrinário cristão.

O Evangelho que ele pregava “exigia um modo de vida que não estava de acordo com o padrão de vida da sociedade greco-romana” (TAMEZ, 1995, p. 69/70).

1.12 Leitura Sócio-Cultural e Conflitual da Carta aos Romanos

Como ‘leitura sócio-cultural e conflitual’ entende-se a relação que o texto bíblico – no caso nosso, o texto de Romanos – estabelece entre as classes dominantes e a classe dos dominados e/ou excluídos, no tempo e no lugar onde foi escrito. Por exemplo: como a Carta aos Romanos é ‘lida’ pelos excluídos? Entende-se como excluídos os escravos, as mulheres, os estrangeiros, os pobres e os miseráveis, presentes nas sociedades do século I, a qual constitui a *sitz im leben* (situação ou contexto vital) da Carta aos Romanos. “Devemos [...] situar a proposta paulina da justificação pela fé dentro do contexto histórico dos meados do século I da nossa era” (TAMEZ, 1995, p. 66). A Carta aos Romanos foi escrita bem na época do turbulento governo do Imperador Nero (HORSLEY, 2004, p. 157).

A questão é saber, através do método histórico-crítico, qual estrato social se apropria das subjetividades dos textos bíblicos para impor uma interpretação de conveniência, como afirma Arellano (2009/1, p. 92). É que a economia religiosa costuma orbitar em torno das injunções do poder político (ELLIOTT, 2010, p. 25) originando, com isto, uma espécie de dominação dos governantes sobre as classes sociais mais baixas. Quanto a isto, havia uma nítida separação ou fosso entre as classes sociais, nos tempos de Paulo. Tamez (1995, p. 95) afirma que “a verdade da dignidade no mundo romano é que apenas uns poucos conseguiam receber o qualificativo de dignos”.

No caso da Carta aos Romanos os cristãos, em geral e em todo o mundo, desde o séc. III, acostumaram-se à uma leitura predominantemente ortodoxa. Isto se deve, em primeiro plano à perspectiva “introspectiva”, agostiniana e luterana, segundo Krister Stendahl (Apud HORSLEY, 2004, p. 13), que insistiu em apresentar Paulo apenas como introdutor da doutrina da justificação pela fé, em oposição à teologia da justificação pelas obras da Lei. Trata-se de um posicionamento hermenêutico fortemente combatido por Elliott (2010, p. 24) para quem “essa

construção dogmatically determinada foi desafiada, primeiramente, pelos teólogos da libertação da América Central”.

Elliott (2010, p. 24) reafirma seu discurso dizendo que “em *Marx y la Biblia* (1974), José Porfírio Miranda afirmou que a justiça entre os seres humanos era “a mensagem revolucionária e absolutamente central de Romanos, uma mensagem costumeiramente evitada pela exegese”.

Portanto, transportar o apóstolo Paulo, da Carta aos Romanos, para além dos limites canônicos, sem correr o risco de um discurso anacrônico, como querem autores como Tamez, Horsley, Koester, Elliott, entre outros que abordaremos a seguir, torna-se um desafio gigantesco. Ortodoxia combina com canonicidade e dentro de ambos os contextos, a teologia paulina era concebida somente como um conteúdo doutrinário antropológico (KOESTER, Apud ELLIOTT, 2010, p. 26), utilizado para submeter o indivíduo e, conseqüentemente, as sociedades aquiescentes ou conformadas com o conceito fatalista das injustiças sociais.

A leitura que os autores acima imprimem aos textos de Romanos tem o viés sociológico, por isso não há como ignorar que suas reflexões orbitam, sempre, em torno das particularidades do cotidiano que formata uma sociedade. Exemplo dessas particularidades são a vivência política e religiosa, em conjunto. Foi, pois, a união de concubinato da política com a religião (ELLIOTT, 2010, p. 25) que propiciou o fortalecimento do poder dominante, o qual concebeu e deu à luz, um mar de injustiças sociais, no qual somente os pobres se afogam.

O método histórico-crítico, por seu caráter liberal, permite deslocar o foco da teologia paulina dessa exclusividade canônico-antropológica, para situá-la em um patamar mais sociológico, graças à reflexão de diversos autores, conforme se verá abaixo. Na visão deles Paulo é social, comunitário e universal. Por exemplo, Elliott (2010, p. 28/9) em alusão ao texto de Romanos (1,17-18) reverbera o grito de protesto paulino contra “a arrogância e a hipocrisia dos maus governantes [...] que ofuscam ou suprimem a verdade”.

O Paulo ‘social’ procura dar “voz aos oprimidos” através da instrumentalidade da sua Carta aos Romanos. Isto ele o faz “numa época em que os oficiais do governo mais poderoso do mundo disfarçam seus verdadeiros motivos e

intenções e consideram a revelação pública de suas versões ocultas como atos de deslealdade ou traição” (ELLIOTT, 2010, P. 56/7). James C. Scott (Apud ELLIOTT, 2010, p. 57) “insiste em que o discurso na esfera pública raramente poder ser tomado como uma franca indicação do que os súditos realmente pensam; pode-se presumir apenas que representam os valores dos dominadores”. Em suma o discurso que resiste ao tempo é o do dominador, porque é este que tem ‘voz’ e fôlego oficial.

Eclipsar ou suprimir a verdade, por parte dos governantes, constitui o cenário perfeito para a prática de injustiças sociais. A supressão da verdade pode ocorrer também, na forma como a carta paulina aos romanos é apropriada indevidamente para políticas institucionais de dominação, tanto por parte do cristianismo católico, quanto protestante.

Analisando a *Sitz em leben* da Carta aos Romanos, quando foi escrita, deduz-se que é impossível ao apóstolo ignorar que na sua época “a grande maioria dos habitantes do império eram pobres e/ou de *status* ou condição desprezível, isto é, sem dignidade. Dum modo geral, eram os escravos, os libertos, os pobres embora nascidos livres e os estrangeiros” (TAMEZ, 1995, p. 97).

O pior que pode ocorrer em relação às injustiças sociais é que elas, além de não serem explícitas, podem ter a contribuição eventual de nuances teológicas. Assim tais injustiças sempre vêm maquiadas de ideologia (ELLIOTT, 2010.p. 26) e fatalismo e, às vezes, com o respaldo de determinados sistemas religiosos, favorecendo o expediente de dominação. “Talvez nenhum texto bíblico seja citado com mais frequência “como um importante apoio para as estruturas do Estado” do que a conhecida exortação a “sujeitar-se às autoridades que governam” (Rm 13,1-7)” (ELLIOTT, 2010, p.26).

Outro problema é que todo sistema oficial ou dominante tem voz histórica e sua sobrevivência se deve à sua versão única dos fatos passados.

Por mais sofisticados que sejam os modelos de ciência social à nossa disposição – diz Scott -, ao olharmos apenas para as relações formais ou oficiais entre os poderosos e os fracos, só damos atenção à versão pública e ignoramos as versões informais, dos “bastidores” ou “ocultas” de ambos os grupos. Por conseguinte deveríamos olhar com suspeita as expressões sobreviventes da classe dominante, porque apresentam somente uma perspectiva, muito partidária, da realidade social (ELLIOTT, 2010, p. 57).

O alinhamento histórico pela versão oficial – a visão oficial, geralmente é a predominante – é o que mais contribui em favor de uma economia sagrada de dominação principalmente quando ela se alia a uma teologia que justifique as barbáries cometidas contra os dominados.

Quando, em 1511, o padre dominicano Antônio de Montesinos denunciou a brutalidade dos colonizadores espanhóis na ilha chamada por eles de Hispaniola, (“todos estais em pecado mortal por causa da tirania que praticais no meio desses povos inocentes”) os colonizadores, todos bons frequentadores da igreja, ficaram tão surpresos com essa “doutrina nova e estranha” como raivosa (ELLIOTT, 2010, P. 21/2).

Isto posto, entendemos que a operacionalidade opressiva dos dominadores sobre os oprimidos e excluídos como mulheres, escravos, esposas e filhos “não teria sido possível sem teologia apropriada” (ELLIOTT, 2010, p. 22). Por conseguinte, a teologia que fomenta a opressão, na economia religiosa cristã, é extraída de um Paulo canônico, explorado pelos *puritanos* e sua ‘conveniente’ “leitura de textos como o de 1Co 7,17,24)” além das “ordens de subordinação dirigidas a esposas, escravos e filhos em 1Timóteo e Efésios” (ELLIOTT, 1998, p. 21).

II

EXEGESE DE ROMANOS 5,12-21

Texto grego de Romanos 5,12-21 segundo as traduções da Bíblia de Jeruslém (2002) e de João Ferreira de Almeida:

12 Οθεν, όπως από μια αμαρτία εισήλθε στον κόσμο, και μέσω της αμαρτίας ο θάνατος, και έτσι ο θάνατος πέρασε εις πάντας ανθρώπους, επειδή πάντες ήμαρτον. 13 Διότι μέχρι του νόμου ήτο ήδη στον κόσμο, αλλά όπου δεν υπάρχει νόμος είναι αμαρτία, δεν λαμβάνεται υπόψη. 14 Παρ' όλα αυτά ο θάνατος βασίλευσε από τον Αδάμ μέχρι Μωϋσέως και επί τους που δεν είχαν αμαρτήσει κατά την ομοιότητα της παραβάσεως του Αδάμ, ο οποίος είναι ο αριθμός από αυτόν που ήταν να έρθει...

15 Αλλά αυτό δεν είναι το δώρο ως αδίκημα? Για το αν μέσα από την παράβαση μιας πολλά είναι νεκρός, πολύ περισσότερο η χάρη του Θεού, και το δώρο της χάριτος του ενός ανθρώπου, ο Ιησούς Χριστός, hath αφθονούσαν εις πολλούς. 16 Και η δωρεά δεν είναι έτσι όπως το έγκλημα, ήταν από ένα που αμάρτησε? για την κρίση ήταν στην πραγματικότητα από ένα αδίκημα σε καταδίκη, αλλά το δώρο είναι από τα πολλά εγκλήματα εις αιτιολόγηση. 17 Για την περίπτωση μέσω του αδικήματος από ένα, ο θάνατος βασίλευσε από τη μία, πολύ περισσότερο όσους λαμβάνουν την αφθονία της χάριτος και της δωρεάς της δικαιοσύνης βασιλείας στη ζωή από έναν, τον Ιησού Χριστό.

18 Ως εκ τούτου, όπως με την παράβαση μιας κρίσης για όλα τα άτομα στην καταδίκη, ακόμα κι έτσι, μέσω δίκαιη πράξη ενός ανθρώπου το δωρεάν δώρο ήρθε με όλους τους ανθρώπους προς την αιτιολόγηση της ζωής. 19 Για όπως με την παρακοή του ενός ανθρώπου οι πολλοί έγιναν αμαρτωλοί, έτσι από την υπακοή μια πολλοί θα γίνουν δίκαιοι.

20 Επιπλέον, ο νόμος αυτός τέθηκε, ότι το έγκλημα μπορεί να αφθονούν? Αλλά όπου η αμαρτία αφθονούσαν, χάρη? 21 ότι, όπως η αμαρτία βασίλευσε σε θάνατο, ακόμα κι έτσι θα μπορούσε να κοσμήσει βασιλεύει μέσω της δικαιοσύνης σε αιώνια ζωή μέσω του Ιησού Χριστού του Κυρίου μας.

Tradução do texto, de João Ferreira de Almeida, do grego para o português.

12 Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porquanto todos pecaram.

13 Porque antes da lei já estava o pecado no mundo, mas onde não há lei o pecado não é levado em conta.

14 No entanto a morte reinou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram à semelhança da transgressão de Adão o qual é figura daquele que havia de vir.

15 Mas não é assim o dom gratuito como a ofensa; porque, se pela ofensa de um morreram muitos, muito mais a graça de Deus, e o dom pela graça de um só homem, Jesus Cristo, abundou para com muitos.

16 Também não é assim o dom como a ofensa, que veio por um só que pecou; porque o juízo veio, na verdade, de uma só ofensa para condenação, mas o dom gratuito veio de muitas ofensas para justificação.

17 Porque, se pela ofensa de um só, a morte veio a reinar por esse, muito mais os que recebem a abundância da graça, e do dom da justiça, reinarão em vida por um só, Jesus Cristo.

18 Portanto, assim como por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para justificação e vida.

19 Porque, assim como pela desobediência de um só homem muitos foram constituídos pecadores, assim também pela obediência de um, muitos serão constituídos justos.

20 Sobreveio, porém, a lei para que a ofensa abundasse; mas, onde o pecado abundou, superabundou a graça;

21 para que, assim como o pecado veio a reinar na morte, assim também viesse a reinar a graça pela justiça para a vida eterna, por Jesus Cristo nosso Senhor.

Tradução do grego para o português do texto da Bíblia de Jerusalém,
(2002):

12 Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. 13 Pois até à Lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei. 14 Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é figura daquele que devia vir...

15 Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só a multidão morreu, com quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão. 16 Também não acontece com o dom como aconteceu com o pecado de um só que pecou: porque o julgamento de um resultou em condenação, ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação. 17 Se, com efeito, pela falta de um só a morte imperou através deste único homem, muito mais os que recebem a abundância da graça e o dom da justiça reinarão na vida por meio de um só, Jesus Cristo.

18 Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. 19 De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos.

20 Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta: mas onde avultou o pecado, a graça superabundou, 21 para que, como imperou o pecado na morte, assim também imperasse a graça por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso Senhor.

A exegese do texto acima tem como base a tradução da Bíblia de Jerusalém (2002).

V 12 Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram (BIBLIA DE JERUSALÉM, 2002).

Todo o enunciado de Rm 5,12 constitui uma descrição bem objetiva, histórica e em ritmo literário crescente, de como a morte sobreveio à humanidade, por intermédio da desobediência de um só homem e, concomitantemente, às faltas de todos “*porque todos pecaram*”. Strabeli (1997, p. 54) em relação à seção de Rm 5,12-14, resume-a da seguinte forma: “o pecado de Adão trouxe a morte”, por ser este, de fato o assunto do versículo.

“*Eis por que*” (v.12) (BIBLIA DE JERUSALÉM, 2002); “*pelo que*” (BIBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, HEBRAICO GREGO, 2009); e “*portanto*” (FERREIRA DE ALMEIDA), são conjunções subordinativas usadas no início do texto de Rm 5,12 para demonstrar que a intelecção da primeira parte de todo o capítulo 5 (1-11) só pode ser apreendida pela assimilação dos elementos da segunda parte (Rm 5,12-21). Em O Novo Comentário Bíblico São Jerônimo (2011, p. 544) Fitzmyer coloca essa expressão “*eph’hō*” (*eis por que*) como um dos grandes problemas exegéticos de Rm 5,12.

Cranfield (Apud SÃO JERÔNIMO, 2011, p. 544) afirma que esta expressão “poderia, à primeira vista, ser uma conclusão ao v. 11, embora deva ser melhor entendida como uma conclusão aos v. 1-11”. Mas Fitzmyer (2011, p. 544) prefere considerá-la “apenas transicional” para o caso eventual que “*eis por que*” se refira a algum parágrafo extraviado.

Barth (2009, p. 274) diz que “o pensamento central da passagem é inteiramente diacrítico [dando-se ao adjetivo o sentido mais restrito de distinção entre dois sintomas ou eventos”. Prova disto é que até a seção anterior da Carta aos Romanos (5,1-11) Paulo discorre sobre a ‘justificação pela fé’ com suas premissas muito mais recorrentes ao seu tempo presente que a seção seguinte, ou seja, Rm 5,12-21 onde faz relatos históricos do passado do presente e do futuro.

A transição para a secção seguinte do texto (Rm 5,12-21) é feita pela ligação conectiva, “*eis por que*”, indicando com isto que os temas, *Adão, pecado, morte e lei* são apenas corolários e contrapontos ao tema central, que é a *graça*, representada

por Cristo (BARTH, 2009, p. 274) e cuja exposição aprofundada o apóstolo o faz mais à frente, nos versículos 15-21.

“*Eis por que*” (v 12) inicia uma exposição de distintivos retóricos causais, em Rm 5,12, onde o segundo evento ou premissa é maior que o primeiro, sempre. Porém, por este conectivo entende-se que os temas que Paulo aborda a seguir, no v 12-21, ficam em suspenso, até que ele introduza o tema do versículo, que é como o pecado e a morte entraram no mundo, formando um verdadeiro império. “*Eis por que*”, como conjunção, faz a transição entre Rm 5,1-11 e 5,12-21. I. é., a primeira e a segunda parte do capítulo 5. Até o v 11 Paulo transita entre o presente e o futuro escatológico da justificação (RIDDERBOS, 2013).

O conectivo “*eis por que*”, é utilizado no início da seção de Rm 5,12-21, para mostrar a origem do pecado e da morte em contraste com o que Paulo vinha explanando até o v. 11. Essa conjunção tem o propósito de introduzir os leitores – os judeus, principalmente - no processo histórico do homem, do pecado e da morte, como causalidades do estado de pecaminosidade humana, sem exceção: “*porque não há distinção, pois todos pecaram e carecem da glória de Deus*” (Rm 3,22-23). Serve para explicar algo bem maior, mais adiante, no texto, que é: como se originou o projeto de salvação através da graça da justificação pela fé oferecida a todos os povos, romanos gregos e judeus.

“*Como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo*” (v 12). Para melhor compreensão desta sentença paulina, que nada mais é do que a extensão do conectivo “*pelo que*”, convém dividi-la em duas partes: “*Como por meio de um só homem*” e, “*o pecado entrou no mundo*”. No texto em apreço, o nome ‘Adão’ ainda não é mencionado por Paulo. Porém como esse entendimento está implícito, Adão fica subentendido como o pai da humanidade, i. é., um nome com sentido genérico, atribuída ao ser humano, em geral (STRABELI, 1990, p. 55).

No nome ‘Adão’ temos um “substantivo com o significado de homem, ou seja, um indivíduo do gênero humano, homem ou mulher”. Trata-se de um termo “equivalente a *anthrōpos*, um homem” (BIBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, HEBAICO GREGO, 2009, p. 2069).

Se o nome de 'Adão' não fosse mencionado mais adiante, no v.14, não se saberia, somente através do v 12, a quem Paulo estaria se referindo diretamente e nem que tipo de pecado teria sido cometido por ele. Mas como esta questão não está em foco cabe aqui uma análise sobre esse nome e sua relação com o tema do pecado, no v 12. "A origem do nome Adão é o hebraico *Adam*, que significa "homem criado da terra (vermelha)". Essa palavra está intimamente ligada com a palavra hebraica, terra, *adamah*. "Este nome coletivo tornar-se-á o nome próprio do primeiro ser humano, Adão" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002 p. 35).

Segundo o texto de Paulo toda a humanidade, historicamente, procede dele, *Adam* e este, por conseguinte, procede da terra. Seu nome está inexoravelmente ligado à história da humanidade e sua condição pecaminosa (RIDDERBOS, 2013, p. 103). *Adam* é um ser criado da 'terra', do barro, portanto representa toda a natureza terrena, pecaminosa e representativa do mal no mundo. Isto exclui, inclusive, a possibilidade de Adão ser filho de Deus, por 'geração'. Sua natureza é material, a de Deus é espiritual, ou seja, são opostas.

"O pecado entrou no mundo" (v 12), é a segunda parte ou complemento da primeira. O que se entende por *ἀμαρτία* (pecado) deve ser a designação que é dada a ele pela linguagem usual do Novo Testamento e o "NT designa o pecado pelos termos gr. *Hamartia* e *hamartema*" (McKENZIE, 1983, p. 647). Essa descrição paulina elimina uma série de conceitos abstratos, lendas e fábulas a respeito da origem do homem, do pecado e da morte.

Pecado para Paulo "é, sobretudo, um estado em que o homem não remido se encontra; por isso ele espera de Deus não tanto um ato transitório de perdão mas uma modificação total no estado do pecador, tanto real como jurídica" (KONINGS, 1977, p. 1166). Outro viés do texto é que ele é inserido no campo histórico das objetividades, elucidando questões cosmogônicas e antropogônicas, (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 35), sobre a origem do homem e do mal, por exemplo.

Paulo, no séc I, está situando sua descrição num tempo passado e, para isto, toma como referência a pessoa de Cristo, o personagem que divide o tempo em duas partes. "Ao abordar-se a doutrina de Paulo sobre o pecado, não devemos nos

orientar primeiramente pelo ponto de vista individual e pessoal, mas sim, pela visão histórico-redentora e coletiva” (RIDDERBOS, 2013, p. 101).

Paulo não está, ainda, nominando e culpando uma pessoa, Adão, no v 12. Ele está introduzindo o primeiro homem no cenário do mal, na intenção que seus compatriotas leiam e compreendam a intenção universalista (RIDDERBOS, 2013, p. 103) da sua exposição e, principalmente, o conceito de *justificação pela fé* e não pelas obras da Lei, como queriam os judeus. O apóstolo está, no texto e contexto, encerrando todos os homens no panorama histórico do pecado e da morte, num mundo e tempo passados, velhos e condenados à morte eterna. “Como homem “velho” somos a humanidade, a raça, o mundo e estamos firmemente assentados, - de um lado – desde a casualidade da queda do primeiro homem e – de outro – até a propagação dessa queda a toda a humanidade” (BARTH, 2009, p. 256).

“Sabemos que houve um pecado no início da humanidade exatamente porque nós pecamos hoje também. Já na origem de nossa história essa má inclinação manifestou-se” (STRABELI, 1990, p 55). Se Adão, somente, fosse o único culpado pelo pecado e pela morte, certamente tudo teria terminado com ele. Mas o ‘homem’ referenciado por Paulo engloba toda a humanidade, inclusive na culpa (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 548).

“Por isso, o pecado continua sendo culpa do homem, tanto em sua existência como em suas conseqüências” (LOHSE, 2000, p. 261). Como cúmplice de Adão, é que todos os homens morrem, à semelhança da morte de Adão. “Está alguém “em Adão”, é “velha” criatura, decaída, cativa” (BARTH, 2009, p. 257). Houve, assim, a coletivização do pecado, do qual ninguém mais se livra sozinho.

Paulo argumenta que o primeiro homem é a causa da entrada do pecado no mundo e a humanidade toda descende desse homem (RIDDERBOS, 2013, p. 105), inclusive os judeus. Adão é o protótipo da humanidade entregue ao domínio da morte, por causa do pecado (BARBAGLIO, 1991, P. 222). Assim Paulo dá, estrategicamente, um importante recado aos seus compatriotas, sobre a condição linear da culpa, entre todos os humanos, sem exceção.

Barrera (1995, p. 596) refere-se à interpretação paulina como “princípio da personalidade corporativa” a qual permite entender a existência de todos os homens

“em Adão”, todos os israelitas “em Abraão” e todos os fiéis cristãos como “templo de Cristo”.

“*E, pelo pecado a morte*” (v 12a). Esse trecho encerra a parte ‘a’ do v 12. Até aqui Paulo apresenta o palco e seus personagens, os quais representam o império e a pertença do mal: *mundo, homem, pecado e morte* (CRANFIELD, 1983, p.33). Estes elementos, ou temas, estão interligados, entre si, onde um é a causa do outro, em escala ascendente. A *morte* é causada pelo *pecado* (STRABELI, 1997, p. 54); o pecado por causa do *homem*; o *homem*, esse ser que mora no *mundo*. Segundo Bortolini (1997, p. 50), Paulo apresenta Adão, o primeiro homem que “desobediente, introduziu o pecado no mundo. Solidários com ele, todos pecaram e todos estão sob o regime da morte”, segundo o texto paulino.

Thanatos, (*morte*), no v 12, não significa ‘deixar de existir’, ou o ‘não ser’, entendido aqui como a cessação da existência material e imaterial. Se a morte fosse o fim de tudo, logo, o ímpio opressor seria o maior beneficiado porque o seu fim seria o mesmo do justo e dos oprimidos (TAMEZ, 1995): a não existência. A ‘não existência’ eliminaria a punição pela impiedade praticada, como também a recompensa da vida eterna gloriosa, pela piedade. Isto colocaria Deus como uma divindade injusta. Seria uma teodicéia, ao inverso.

Portanto, a morte, em Paulo, deve ser entendida como separação, distanciamento de Deus (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 545), a fonte primária da vida. “O pecado separa o homem de Deus. Esta separação é a verdadeira e definitiva “morte”: morte espiritual e “eterna”, da qual a morte física é sinal” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, 1974). Logo, se Deus é a fonte de vida em si mesmo e não há vida fora dele, quanto mais o homem se separa dele mais se torna morto.

Fitzmyer (2011, p. 545) trata a morte como uma “personificação, “*thanatos*”, um ator no mesmo palco, que desempenha o papel de tirano [...] e domina todos os seres humanos descendentes de Adão”. A morte é a rainha de um império que ela fundou amparada na força do pecado.

“*Assim a morte passou a todos os homens*” (v. 12). Desta vez o texto nos coloca no campo das consequências do pecado. A respeito dessas consequências

devemos atentar para o seguinte: “não se deve perder de vista o advérbio *houtōs*, “assim” (5,12c), que estabelece uma conexão entre o pecado de “um homem” e a morte de “todos os seres humanos”. Dessa forma, no v 12, Paulo está atribuindo a morte a duas causas, não sem relação entre si: a Adão e a todos os pecadores humanos (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 546).

Monloubou & Du Buit (1996, p. 613) diz que o pecado entrou no mundo “com o pecado das origens (Rm 5,12)”. Em Paulo “toda a humanidade foi gerada por Adão e mediante a reprodução herdaram sua decadência e depravação. Pode-se dizer, então, que todos pecaram nele” (MACARTHUR, 2011, p. 28) e todos têm a morte física e eterna como recompensa.

Logo, consideramos que a palavra-chave do v. 12 é *pecado*, em face do desfecho que Paulo dá à sentença, no final de versículo. Nesta passagem “Paulo descreve o processo (temporal) em ação desde o início: 1º pecado de um só (v.12a. 15a. 17a), 2º tendo como efeito a morte de todos (vv. 12b. 13b. 17a), 3º a seguir, a situação pecadora (vv. 12d.19a), 4º por fim, a vinda da lei mosaica e seu papel (vv. 13.20)” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1974).

Observemos como a descrição que Paulo faz do texto é uma descrição histórica. De alguma coisa do passado da humanidade. “Como homem “velho” somos a humanidade, a raça, o mundo e estamos firmemente assentados, - de um lado – desde a casualidade da queda do primeiro homem e – de outro – até a propagação extrema dessa queda a toda a humanidade” (BARTH, 2009, p. 256/7). Paulo considera tudo “velho”, porém, essa velhice só acontece até o advento de Cristo. Por isto ele revolve e prepara a terra a fim de semear sua mensagem de boas notícias, na sequência do texto, ou seja, Rm 5,15-21.

O segundo objetivo seria levar seus leitores a entenderem que a morte física é um ‘sinal’ e a prova de algo bem maior e mais grave: a morte eterna, ou espiritual. Como na relação *causal/efeito*, a morte é o *efeito*, Paulo está querendo, em Rm 5,12, confrontar o homem com o *pecado* que é a *causa* da morte. Por que todos os homens morrem? Resposta: porque todos pecam. Até então, essa era a mais plausível das explicações, do ponto de vista judaico-cristão. “O pecado separa o homem de Deus. Esta separação é a “morte”: morte espiritual e “eterna”, da qual a morte física é sinal” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1974).

“A morte entrou no mundo pelo pecado do homem, e como todos pecam, todos morrem” (STRABELI, 2002, p.54). Barth (2009, p. 256) trata o pecado descrito em Rm 5,12 “como poder”, e a morte, no mesmo texto, “como lei suprema do mundo”. Acreditamos considerar que assim como Adão é figura de Cristo, assim também a morte física é, igualmente, ‘figura’ da morte eterna.

No texto (5,12) Paulo discorre sobre a visão do pecado (MOUNLOUBOU & Du BUIT, 1996, p. 612) para muito além dos conflitos pessoais. Segundo ele o pecado assumiu proporções cosmológicas, corrompendo a humanidade e levando-a ao estado de completa iniquidade social e à morte, por conta do seu delito. A conclusão do apóstolo é bem objetiva: *“assim a morte passou a todos os homens”*.

Por essas conclusões, ser filho – descendente - de Adão significa ser cúmplice do pecado e responsável pela entrada do pecado e da morte no mundo (Rm 5,12). Significa assimilar e dividir com Adão – pai da humanidade - a culpa pelo estado de miséria universal, proveniente da iniquidade coletiva (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 546).

Paulo abordou um tema – o pecado - cujas conseqüências, de tão reais, ninguém pode escapar dele. Strabeli (1990, p. 55) diz que “o pecado é um ato pessoal com conseqüências sociais”. Para Bortolini (1997, p. 50) “cada um de nós traz Adão em sua carne. Ele é nosso pai, irmão e filho ao mesmo tempo, pois nós também nos deixamos submeter pela auto-suficiência e ganância”.

Esta passagem de Romanos (5,12)

tem sido objeto de debate teológico ao longo dos séculos, já que Paulo parece afirmar a existência do pecado hereditário. De fato, a tradição exegética católica romana tem interpretado de forma quase unânime este texto, especialmente 5,12, em termos da causalidade universal do pecado de Adão na pecaminosidade dos indivíduos humanos (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 547).

O texto paulino visa enquadrar toda a humanidade debaixo de uma mesma condição injusta a fim de, da mesma forma, apontar que por um só ato de justiça, da parte de Deus (BARTH, 2009), toda a humanidade também pode ser justificada. O versículo 12, dentro do texto paulino, assemelha-se à divisão cronológica da história da humanidade. Paulo, ao que parece, coloca-se como ponto fixo no tempo, dentro

da sua narrativa. Dali, ele narra o passado, compara-o ao seu tempo e acena com uma mensagem de boas notícias aos homens, que é o dom da graça de Deus.

Temos, também, a interposição exegética em Romanos 5,12 dos sentidos de ideologia/política defendidos por autores como Elliott, Tamez, Wengst, Koester, Horsley etc. Os autores podem interagir sem problemas, com os vieses teológicos e doutrinários do texto, sem descaracterizá-lo. Como se sabe, a interpretação dogmática foi tão marcante que chegou ao ponto de ter sido usada como respaldo à doutrina católica do pecado original (BIBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1974) através de “decreto” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 547).

Num passado mais recente, a interpretação deste texto paulino por meio de “decreto”, como foi o que ocorreu através do *16º Concílio de Cartago* [1418 d.C.; DS 223] como do *Concílio de Orange* [529 d.C.; DS 372] trouxe problemas à exegese. O “*decretum de peccato originali* [...] deu ao texto paulino uma interpretação definitiva, no sentido de que suas palavras ensinam uma forma do dogma sobre o pecado original” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 547). Este caráter “definitivo” e dogmático mencionado pelos autores logo acima, quanto à interpretação do texto, engessa a exegese, impedindo outras visões, inclusive mais democráticas e libertadoras, do mesmo, segundo Fitzmyer (2011).

V 13 Pois até à Lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei.

“*Pois até à Lei havia pecado no mundo*” (v 13). Nesta fração do v13 (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 546) a palavra-chave ainda continua sendo *amartía* (pecado), embora Paulo entre com o elemento *Torah* – (Lei) e sua função de oposição ao pecado (13a). A Lei judaica é um instrumento espiritual, na retórica de Paulo, que se opõe a todo o sistema maléfico apresentado no v. 12, sem, contudo, resolver o problema de salvação da humanidade, pois esta não é sua função. Nem sequer da salvação dos judeus, que se apoiavam nela, para esse fim. De qualquer forma a menção que Paulo faz à Torá, deve servir de resposta para algumas questões existentes na comunidade cristã, envolvendo judeus cristãos e gentios.

A Lei serve muito bem ao propósito de fortalecer o poder da *thánatos* (morte), como sinal de uma morte mais grave ainda, que é a morte espiritual. Por outro lado, o poder do pecado é exercido, de fato, pela morte, pois “o pecado invisível se impõe como poder (pela morte), mesmo onde não há lei” (BARTH, 2009, p. 281). Ridderbos (2013, p. 106) argumenta que “a morte dos homens daquele tempo não pode ser explicada por seu “próprio” pecado pessoal, mas deve ter encontrado sua causa no pecado de Adão”

Paulo deixa entendido que antes da Lei o pecado e a iniquidade, embora existissem, eram minimizados pela falta de consciência ou ignorância de toda a humanidade. Tão minimizadas que o pecado sequer poderia ser ‘imputado’ ao pecador (Rm. 5,13b). Paulo diz: “o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei”. Por esta causa, explica Ridderbos (2013, p. 116), “existe uma diferença de responsabilidade que é proporcional ao conhecimento que se tem da lei”. Isto implica que o conhecimento da Lei acarretou mais culpa ao judeu o qual, a partir dela passou a pecar com consciência do pecado.

A referência que Paulo faz à Lei (Rm 5,13a) faz parte de uma série de outras, que se iniciam em Rm 2,12-14. Essas sentenças vão dos vv. 13 a 15 e continuam em quase todo o restante da Carta. Paulo, em Romanos 5,13a, faz menção à Lei objetiva, expressa, conhecida como *Torah*, ou Decálogo. Paulo expõe a origem antropológica do pecado, tomando como referência o período que vai de Adão até Moisés (Rm 5.13). “De Adão a Moisés, a fonte da “morte” foi o pecado de Adão” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 546).

A *Torah* (Rm 5,13a) foi outorgada ao povo de Israel por *Iahweh*, no Monte Sinai, através de Moisés, conforme narrativa do Livro de Êxodo (19, ss). “*Horá*, ‘instruir’, é bem comprovado no hebraico, cf. Pv 4,4; Jó 6,24; 8,10, etc., [...] por conseguinte, a palavra *tôrâ* pode ser traduzida como “instrução”. Quem recebeu esse código de instrução – ética – foram exatamente os judeus.

Este significado – instrução - é plenamente aplicável à função da Lei mosaica, para o povo hebreu, pois expressa a vontade de Deus para com esse povo (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 914). Essa forma de interpretar a

função da Lei anula o pressuposto de que ela foi promulgada para gerar inimizade com Deus, através do pecado ou para trazer a morte.

Não significa que Deus e a sua lei devam ser culpados pela morte do homem, mais do que o fato de que constituía parte do seu desígnio de enviar seu Filho ao mundo que o pecado dos homens se revelasse nas suas cores verdadeiras como hostilidade para com Deus (CRANFIELD, 1992, p. 160).

Às vezes, 'Lei' corresponde aos cinco primeiros Livros do Antigo Testamento – Gênesis, Êxodo, Números, Levítico e Deuteronômio e, às vezes, é chamada de "Moisés", como em Lucas (16,29) (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 914). A sinalização gráfica que diferencia a Lei mosaica de outras leis mencionadas em Romanos, na Bíblia de Jerusalém (2002) é a letra maiúscula para a 'Lei' (Rm 5,13) mosaica e minúscula para as demais.

A Lei mosaica embora seja diretiva e prescritiva, com relação a Israel é, também, um divisor na forma de julgamento dos pecados da humanidade – incluindo-se aí os judeus - (STRABELI, 1997, p. 24), conforme Paulo. *“Portanto, todos aqueles que pecaram sem lei, sem lei perecerão; e todos aqueles que pecaram com lei, pela lei serão julgados”* (Rm 2,12). Por razões óbvias esta passagem de Rm 2,12, se refere à Lei mosaica, pois não há como ignorar que uma, a Lei mosaica foi dada no Sinai, enquanto a outra, a da consciência vem desde Adão.

Inferem-se do texto paulino, duas considerações importante: primeiro, que a humanidade será submetida a dois tipos de juízo. Um juízo julgará a humanidade mediante às leis: expressa (*Torah*) (Rm 5,13) e natural (a lei da consciência), concomitantemente. Outro juízo julgará a humanidade somente mediante à lei natural - da consciência - (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002 p. 1974), visto que a *Torah*, não havia sido ainda promulgada, embora o pecado já existisse, desde Adão até Moisés. *“Pois até à Lei havia pecado no mundo”* (Rm 5,13a)

O segundo ponto a considerar é que a 'Lei' (Torá), no texto paulino, não deve ser apontada como instrumento causal do pecado (Rm 7,7-8). Uma das funções da Lei é multiplicar o pecado em face da tomada de consciência da grande quantidade de interditos contidos nela: *“ora a Lei interveio para que avultasse a falta”* (Rm 5,20). É de domínio público, a expressão: 'quanto mais leis mais infratores'. A

Lei avulta o pecado, por causa da sua perfeição comparada à imperfeição do homem. Não podendo cumpri-la, o homem se vê em permanente estado de culpa.

Em segundo lugar a Lei teve como principal função apontar Cristo (Rm 10,4). *“Porque a finalidade da Lei é Cristo para a justificação de todo o que crê”*. Ou seja, a sua força foi minimizada pela chegada daquele que é maior e mais poderoso que ela: Jesus Cristo. A Lei serviu para revelar a ira de Deus sobre os homens, por causa das suas iniquidades.

A Lei mosaica, à qual Paulo se refere em Romanos 5,13, torna o homem mais inescusável que a lei natural (Rm 2,13-15). Aquela é objetiva, escrita e reveladora do que se constitui pecado. Dentre seus fatores relevantes nela, está a capacidade de levar a humanidade na direção de Cristo. A Lei pode ser comparada a um espelho colocado permanentemente diante do indivíduo e da sociedade através do qual, ambos, podem ver-se e avaliar-se em relação à retidão de Deus. Em relação ao pecado, esse espelho reflete apenas o que é colocado diante dele. *“A lei é a forma pela qual o homem pode tomar conhecimento de qual seja a vontade e a norma de Deus, tanto consciente como subconscientemente”* (BARTH, 2009, p. 268).

A ‘Lei’, de Romanos 5,13, é a fisionomia expressa da ontologia de Deus, por isto mesmo, impossível de ser ignorada. Ela é Deus se apresentando ao homem pecador, através da sua palavra, dos seus preceitos e da sua justiça. *“Contrariamente ao pecado, a lei é uma grandeza histórica, visível [...] é a Lei que traz aos homens e preserva entre eles, a lembrança da sua unidade com Deus”* (BARTH, 2009, p. 269). Embora tenha sido outorgada exclusivamente a Israel, contudo este povo ficou com a responsabilidade de torná-la universal através do advento do Messias (Sl 2,8-12).

A ‘Lei’ de Moisés (Rm 5,13) é mais perfeita e objetiva que a lei natural. Strabeli (1997, p. 24) diz que *“os princípios gerais, universais, absolutos, que regem o comportamento humano, forma a Ética”*. Obviamente, a ética a que se refere Strabeli pode se expressar principalmente pela Lei escrita, também chamada de código de ética, ou, então, pela ‘lei do coração’.

Pecado, de qualquer ponto de vista consiste na infração de um código de ética. Portanto *“pecado”*, na parte ‘b’ de Rm 5,13, tem o sentido de “aberração da verdade, erro [...] aberração de alguma lei prescritiva ou regra que implica subordinação, por meio de pecados, nos sentidos, geral ou específico” (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 2054).

Para explicar a dinâmica da Torá, Paulo recorre à analogia (Rm 7,4) do casamento e à lei social que regula o mesmo, utilizando um princípio jurídico. Diz ele, figurativamente, que a mulher está sujeita à lei do casamento, que a vincula ao marido, somente enquanto este está vivo. Morto o marido, ou ‘senhor’, ela está livre da lei e pode pertencer a outro homem sem ser considerada adúltera. “Se, antes, a pertença a outro homem a tornava adúltera, depois não” (BARBAGLIO, 1991, p.228).

“Mas qual a semelhança entre o princípio jurídico, exemplificado em sentido matrimonial, e a situação dos cristãos? Esta: a morte é fator libertador em relação à lei. A morte física de Cristo foi libertadora para os fiéis” (BARBAGLIO, 1991, p. 228). A partir da morte de Cristo, a humanidade sai do senhorio da morte e passa ao senhorio de Cristo.

Com isto, Paulo ensina que uma pessoa só é vinculada ao pecado enquanto sua natureza carnal permanece ‘viva’ para ele, o pecado. A força da Lei, portanto, está relacionada ao pecado e à natureza pecaminosa. A natureza que morre para o pecado e ressuscita para Cristo não mais está sujeita à Lei de Romanos 5,13, mas à lei do espírito (Rm 7,21-24). Ferreira (1986, p. 38) diz que

a “lei do Espírito da vida” é exatamente o contrário da “lei do pecado”. A “lei do Espírito” muda tudo. Em vez do “homem sem Cristo”, agora temos o “homem com Cristo”. Em vez do homem que caminha para a morte, temos agora o homem que caminha para a vida. No lugar da escravidão, temos a liberdade.

“O pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei” (v 13b). Em Romanos 2,12-14 e 5,13b, Paulo se refere à “obra da lei nativamente inscrita sobre o coração do homem” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 914) e que, como quem tem a Lei escrita, não pode se escusar da culpa pelos seus pecados. “Paulo mostrará que a consciência pagã às vezes percebe algumas ordens prescritas na lei mosaica” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, P.526).

Talvez não seja legítimo afirmar que uma, a Lei expressa, ou objetiva, como dissemos antes, esteja inteiramente dissociada da lei natural, a qual Paulo diz estar gravada nos corações de todos (Rm 2,15). Entendemos que os valores éticos são a essência, tanto da Lei mosaica (Rm 5,13), outorgada a Israel, quanto da lei natural, que é a lei da consciência (Rm 2,15) visto que ambas reúnem os preceitos morais sob os quais se encerram judeus, gregos e gentios (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 528). “A verdade de que não há ninguém livre da lei, está clara na observação: “contudo a morte reinou, desde Adão até Moisés” (BARTH, 2009, p. 271).

Paulo faz menção ao conteúdo ético, comum a ambas as leis. Desta forma o gentio, mesmo sem conhecer a Lei mosaica, tem como cumprir grande parte do que é prescrito por ela, sem o saber (Rm 2, 14) (McKENZIE, 1983, p. 648). Assim, tanto o judeu, agraciado com o Decálogo, quanto o gentio, agraciado com a lei da consciência têm aberto, diante de si, o caminho que conduz ao conhecimento de Deus (BORTOLINI, 1997, p. 34).

V 14 Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é figura daquele que devia vir...

“*Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés*” (v 14a) O v 14 é a complementação do v. 13 ou conclusão deste, como se fosse a premissa maior de um silogismo. Ou seja, o enredo que vai do v 12 ao v 14 tem formato dialético (BARTH, 2009, p. 276). Por isto mesmo, parece esclarecer uma questão recorrente na comunidade cristã romana, pelos judeus.

Segundo Fitzmyer (2011, p. 546) Paulo “viu a história humana dividida em três períodos” o primeiro de Adão até Moisés, que foi o período sem lei; o segundo foi de Moisés até o Messias, quando a lei “interveio”; e o terceiro período, o do Messias, quando, então, “há a liberdade da lei através da graça de Cristo”.

“*Mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão*” (v 14b). Paulo aplica um contra-argumento à hipótese que,

se alguém não comete a mesma natureza de transgressão de Adão, então não é pecador, principalmente se obedecer à Lei (v 14). Mas a realidade do “reinado da morte” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 546) põe este argumento por terra visto que ele é consequência do pecado.

Uma forma objetiva de alguém, por mais cético que seja, aferir as consequências do pecado, é a morte física (Rm 6,23) sendo que esta é o desfecho de um estado caótico que em muito a antecede. Barth (2009, p. 275) diz que

o mundo pecaminoso, o mundo decaído é, como tal, o mundo da morte. E o mundo rodeado de uma interrogação geral para a qual não encontra resposta; é um mundo que não tem saída, senão na própria muralha que o cerca; que só encontra conhecimento na ignorância, e esperança no desespero. É o mundo que aguarda o Juízo Final com a supressão de todas as coisas e enquanto espera sofre os horrores do seu presente estado.

A morte, no texto de Ezequiel (18,4), que diz que “a alma que pecar, essa morrerá” não indica para uma sentença. Ele está mais para uma passagem descritiva quanto à consequência inevitável de um ato contrário a uma lei natural. O mesmo sentido tem a passagem que diz: “O salário do pecado é a morte” (Rm. 6,23). Ela também não é uma sentença. O sentido original da palavra salário – do grego, *opsōnion* - é soldo, porção, ração para um soldado, mas, principalmente, recompensa (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 2332). O salário de alguém jamais lhe será uma sentença, senão uma recompensa ou, no máximo, uma dívida.

No grego, o sinônimo de *thánatos* – que tem o significado de morte literal ou figurada – é *nekrōsis*, (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 545) cujo sentido é “falta de vida” (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 2229). Porém isto é muito menos daquilo que diz a segunda parte de Rm. 6,23 “*mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna*”. Ou seja, quando Paulo utiliza, descritivamente, o recurso do paradoxo para mostrar que a morte é uma consequência do pecado tanto quanto a vida é uma consequência de quem recebe Cristo, como *dom* de Deus ele está se referindo à morte física apenas como sinal da morte espiritual.

“*Que é figura daquele que devia vir*” (v 14c). No texto paulino de Rm 5,14. Adão é uma mera figura de Cristo (RIDDERBOS, 2013, p. 105), o Ungido de Deus. Ainda mais: Adão e o pecado são figuras secundárias no contexto da teologia

paulina. Nem o ato pecaminoso, transmitido a todos, é o problema central de Romanos 5,14. Fitzmyer (2011, p. 547), define, literalmente, assim esse trecho do v 14, sobre a “figura” de Adão: “que é o tipo do vindouro”, i.é., Cristo, o “último Adão” [...] ou o Adão do *eschaton*”.

McKenzie (1983, p. 48) diz que “desde que a morte é efeito do pecado, Paulo continua afirmando que o pecado é vencido pela morte: a morte de Jesus Cristo e a participação dos cristãos na morte de Cristo”. A figura de Adão contém traços de semelhança, mas não de igualdade com Cristo (MCKENZIE, 1983, p. 648). Seu nome é colocado em apreço, por Paulo, apenas como elo de um passado ligado ao pecado e à morte, e indicação de sua reversão em bênção, através da “*figura daquele que devia vir...*” (Rm 5,14b). Figura é algo semelhante “mas imperfeita” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1974).

V 15 Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só a multidão morreu, com quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão.

“*Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta*” (v 15a). No versículo 15 Paulo conserva o mesmo estilo literário aplicado ao versículo 12, para mostrar o princípio de oposição entre os temas propostos de ‘condenação’, por causa do pecado (RIDDERBOS, 2013, p. 185) e o dom da ‘graça’, que produz ‘justificação. “*Eis por que*”, em Romanos 5,12, equivale a “*entretanto*”, de Romanos 5,15. O dom não equivale à graça, no seu efeito. O primeiro trouxe a morte, a segunda traz a vida.

Contudo, Paulo não mais se refere a fatos do passado, unicamente. Aqui, Paulo intercala somente um elemento do passado (a falta de um só) com outros dois do presente: o ‘dom’ e a ‘graça’ de Deus, através de Jesus Cristo. Dentro do contexto do versículo 15, segundo Strabeli (1997, p. 56), “a partir de agora, o homem conta com a força positiva da ressurreição de Cristo para enfrentar o pecado e a morte”. Em tom de leveza e admirável informalidade textual, podemos ler em

Cranfield (1983, p. 32) que “o terreno está limpo. Começa a nova construção. A conversa agora é outra”.

No versículo 15, Paulo introduz, por duas vezes, a palavra “*multidão*” na intenção de realçar os contrastes entre a ‘multidão’ que morreu, pela falta de um só, e a ‘multidão’ que foi alcançada pela profusão da ‘graça’ e do ‘dom’ de Deus que se “*derramaram’ sobre a mesma*” para a vida eterna. “*Multidão*”, no texto paulino, “inclui todos os homens”, segundo a Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1974). Para Fitzmyer (2011, p. 547) “multidão” “literalmente, “os muitos”, o que equivale a “todos””.

Paulo, no v 15 inicia uma série de argumentos que pertencem a um novo ciclo retórico de Paulo. Se no v 14 ele encerra uma exposição, com pertença negativa, no v 15 ele começa a aproximar Jesus dos homens sedentos de justiça, através de uma linguagem diacrítica (BARTH, 2009, p. 274), quando coloca os contrapontos *dom* e *falta* na mesma sentença.

O texto, de 12 a 14, refere-se ao ‘antes’ e ao ‘velho’, da história da salvação (BARTH, 2009, p. 27), enquanto o ‘futuro e o ‘novo’ fazem parte da teologia apontada a partir do versículo 15: “Ao condenar toda a raça humana por meio de um só homem (Adão) Deus pôde, então, salvar toda a raça humana também, por meio de um só homem (Jesus Cristo) (WIERSB, 2006, p. 688). O v 15 é a luz que aparece no fim do túnel da humanidade. Nele “Paulo sustenta justamente que a libertação do pecado que Jesus Cristo realizou se estende até onde se estende o mal, causado pelo pecado” (McKENZIE, 1983, p. 648).

“*Se pela falta de um só a multidão morreu*” (v 15b). Nesta parte do texto (Rm 5,15) ainda há resquícios, na retórica paulina, do alcance do pecado de um indivíduo, que afetou a “todos” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 547). Que abriu a porta do mundo para que o pecado entrasse (RIDDERBOS, 2013). A falta de Adão levou a “*multidão*” à morte. “Esta “multidão” inclui todos os homens” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1974). Mas essa sentença literária aqui, já se encontra bem eclipsada como premissa menor. Todos os leitores de Paulo, agora, já sabem que o complemento dessa frase, que vem a seguir é, de fato, o grande desfecho histórico de um plano de salvação que Paulo quer apresentar ao mundo através dos Romanos.

“Com quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo” (v 15c). Os gestos de Adão e Jesus influenciaram a humanidade, como um todo. Eles são dois pais, cada um de uma humanidade diferente na sua natureza. Porém Paulo enfatiza a “qualidade superior da influência de Cristo sobre a humanidade” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 547). Aqui é o ponto onde Paulo coloca em pólos opostos as pertencas negativas do pecado e da morte e as pertencas da graça de Deus: “Se o mal de um contaminou toda a espécie humana, assim também a força do bem do outro, Jesus, purificará todos os homens” (STRABELI, 1997, p. 56).

Observe-se, nesta parte do v 15, que não há como excluir a Lei da argumentação paulina. “A graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo” é um considerável contraponto ao sistema meritório da Lei, para salvação do povo judeu. Este era o ponto nevrálgico de todas as questões envolvendo a comunidade romana, frente aos judeus.

Paulo utiliza a palavra “profusão” (v. 15) antecipando-se, talvez, ao termo “superabundante” (5,20), para definir a condição abrangente e extraordinária da graça. Tais superlativos são acompanhados de outros de igual dimensão: “multidão” e “derramaram” (v 15). Os termos acima denotam as fortes convicções do apóstolo, quanto as suas posições doutrinárias defendidas como, também, pode expressar o seu ânimo em alta no momento que escrevia esta passagem de Rm 5,12-21. Quiçá esse ânimo se dá pela experiência pessoal, experimentada após o episódio de Damasco (At 9,3-6).

A graça descrita por Paulo deriva de *charidzomai* que significa “ser gentil com, ser bondoso com”. *Charitoō* e *charis*, também fazem parte desse mesmo significado que é “conceder graça, honrar imensamente” (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 2459). Nos termos acima e nas perícopes do Novo Testamento *charis* “é usado apenas com referência à benevolência divina” (2009, p. 549).

“se derramaram sobre a multidão” (v 15d). “Paulo sustenta justamente que a libertação do pecado que Jesus Cristo realizou se estende até onde se estende o mal, causado pelo pecado) (McKENZIE, 1983, p. 648). *Derramaram* está em relação

direta com “*multidão*” e, ainda, com “*abundante*”. Sua equivalente, no grego, é *perisseuō* e *perissos* com o significado de superabundar, não somente em quantidade, mas, também em qualidade. Abundantemente se refere a algo extremamente abundante, além da medida, que está muito acima etc. (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2011, p. 2352).

A expressão paulina expõe sua disposição interior. Dificilmente ele estava com o pensamento na comunidade cristã em Roma, somente. Ele tinha em mente, como *multidão*, todos os povos, dominadores e dominados, livres e escravos, classes altas e baixas, ricos e pobres, judeus e gentios. Ninguém estava ‘excluído’ do dom da graça. Jesus, “obediente, trouxe à humanidade a graça e o dom, de onde nasce a vida para todos” (BORTOLINI, 1997, p. 50).

Barth (2009, p. 276) diz que “Deus não abandona o homem; não o considera perdido porque caiu; antes o reivindica para si [...] é dele que vem “a graça que a muitos cumulou de riquezas””.

Através do “ato declaratório” – forense - fica subentendido que a justificação vem de forma ampla – para as multidões – (Rm 5,15) e não restrita a cada indivíduo. Livre da condenação, através de um ato declaratório, da parte de Deus, o sujeito não precisa ficar preso à ideia de uma vida toda devotada ao que considera ‘boas obras’ para parecer ‘bom’ diante de Deus, enquanto se aliena do seu contexto social (TAMEZ, 1995). Por isso mesmo Paulo, segundo Fitzmyer (2011, p. 548) não está falando de atos pecaminosos pessoais. Se em Adão toda a humanidade foi alienada de Deus, em Jesus Cristo toda a humanidade é justificada pela fé (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 548).

V 16 Também não acontece com o dom como aconteceu com o pecado de um só que pecou: porque o julgamento de um resultou em condenação, ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação.

“*Também não acontece com o dom como aconteceu com o pecado de um só que pecou*” (v 16a). É visível, que a construção gramatical desta parte do v 16 é estruturalmente semelhante ao v 15, no seu início. A diferença é que no v 15a Paulo

faz alusão a termos como “*falta*”, “*morte*” e “*multidão*”, enquanto no v 16a ele disserta sobre “*pecado*”, “*juízo*” e “*condenação*”. A “*multidão*” nesse mundo paulino está colocada como uma vítima aprisionada e condenada à morte.

“*porque o julgamento de um resultou em condenação*” (v 16b). Outra consideração é a respeito do verbo ‘acontecer’. Quando Paulo fala sobre “*dom*”, ele usa o verbo no presente. Já quando se refere a “*pecado de um só que pecou*” ele o utiliza no passado: “*aconteceu*”. “*Não acontece com o dom como aconteceu com o pecado*”.

No entanto, o verbo ‘resultar’ é utilizado no pretérito, tanto para “*condenação*” (16a), quanto para “*justificação*” (16b) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002). Isto faz crer que as sentenças de “*condenação*” e “*justificação*”, respectivamente, foram sentenças pronunciadas por Deus, de uma só vez, segundo Paulo, mesmo para o viés escatológico da justificação (RIDDERBOS, 2013).

A palavra grega para “*juízo*” corresponde a *katakrinō*, onde *kata* quer dizer “contra” e *krinō* significa “julgar”. Tudo isto junto resulta em julgar contra. Logo, “*condenação*”, na Bíblia de Jerusalém (2001), corresponde a “juízo”. No nosso caso, é o mesmo que proferir sentença contra, condenar (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2011, p. 2627).

“*Ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação*”. Paulo introduz a palavra *dikaioma* (justificação) no texto de Romanos 5,12-21, pela primeira vez, no versículo 16. Ela diz de ‘decisão’ ‘justificação’ e *dikaioō* que vem a ser: tornar, mostrar ou considerar como justo ou inocente. Em sentido mais lato quer dizer, ainda, “libertar, justificar, justificador, ser justo” (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2011, p. 2150). A justificação fala da “solidariedade de Jesus que, com sua morte, nos justificou, fazendo-nos passar da morte para a vida” (BORTOLINI, 1997, p. 50).

Esta expressão paulina, segundo Fitzmyer (2011, p. 547)

contrapõe o veredicto de condenação, pronunciado sobre todos os seres humanos por causa de um pecado, à justificação (ou um veredicto de absolvição) para todos os condenados, não apenas por causa da transgressão de Adão, mas também por causa de suas próprias ofensas.

É notório, no estilo da retórica paulina, como ele estrutura seus argumentos no texto de Rm 5,12-21. Ele parte do menor para o maior, do mais fraco para o mais forte, do negativo para o positivo. O seu texto é homilético: apresenta unidade, ordem, simetria e progressão. Ele começa pelo homem e seu pecado, a morte, a coletivização do pecado e o *katakrinō* (juízo/condenação).

A seguir menciona, *en passant*, “aquele que devia vir” (Rm 5,14), o *dom gratuito, graça, Jesus* e “justificação” (Rm 5,16). Em outro viés: Adão se transforma em humanidade (Rm 5,12); o pecado evolui para um quadro de iniquidade (Rm 5,19); a morte se transforma em ‘reino da morte’ (Rm 5,17); e a lei depois de promulgada fez avultar o pecado (Rm 5,20).

Resumindo a premissa acima: é inconcebível pensarmos em “justificação” sem que primeiro tivesse ocorrido uma condenação, conforme a descrição progressiva do texto paulino, em foco. Ou seja, todos os seres humanos foram entregues à morte por causa do pecado de um só, Adão, para que por um só, Jesus, todos, igualmente, fossem colocados debaixo da *dikaioma* (justificação), como ato declaratório (linguagem forense) de Deus. “Nesta separação está a eleição divina ou a rejeição. É na unidade que Deus elege e condena (5,16)” (BARTH, 2009, p. 277).

A graça (Rm 5,16) como ato de justificação do homem é uma expressão de benevolência e “uma questão do que é necessário para o homem a fim de ele ser libertado no julgamento divino. Por isso, o termo “justiça” pode ser usado como antítese de “condenação” (RIDDERBOS, 2013, p. 185). É, ainda, “o favor benevolente de Deus que assegura a justificação” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 547).

A graça é um presente de Deus. Não partiu de iniciativa humana. Se contar com participação humana não corresponde a *hen* (graça em hebraico) e nem a *charis* (graça em grego). Com participação humana o termo paulino teria que ser outro, ou seja, *hesedh* e *eleos*, hebraico e grego, respectivamente (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 682) que, traduzidos, correspondem a favores ordinariamente humanos.

V 17 Se, com efeito, pela falta de um só a morte imperou através deste único homem, muito mais os que recebem a abundância da graça e do dom da justiça reinarão na vida por meio de um só, Jesus Cristo.

“Se, com efeito, pela falta de um só a morte imperou através deste único homem” (v 15a). No V 15, Paulo fala da ‘profusão’ do dom da graça de Deus, em relação à falta cometida por um só; no v 16 ele mostra a profundidade e abrangência da graça, para a justificação, em relação à condenação de um só que pecou e no v 17 o apóstolo traça a dimensão da abundância da graça e da justiça no reino da vida, inaugurado por Jesus Cristo.

A Bíblia de Jerusalém faz uso do termo *“imperou”*, que consideramos mais apropriado para definir o domínio que a morte impôs sobre os homens, por causa do pecado e sua relação com o Império Romano do séc I. A palavra *basileuō* (rei/reinado) utilizada no texto, fala de “reinar absoluto, exercer e possuir o domínio”, para se referir ao império da morte (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2011, p. 2111).

O império da morte significa para o homem “tudo o que veio ao mundo por Adão; significa a soberania da morte; o homem despojado, negado, reduzido à condição de sofredor, perenemente atado, algemado, aos grilhões que prendem a humanidade desde o primeiro até o derradeiro dos seres” (BARTH, 2009, p. 277). Trata-se de um império grandioso e abrangente, mas, que não deve meter medo em quem completa e entende a leitura da segunda parte do mesmo v 17. Quanto maior for o império da morte, mais ele servirá para colocar em evidência a extraordinária força do império da vida, através da graça, que o derrotará.

Se for aplicado um tom histórico ao pano de fundo dessa parte do versículo 17a, e à luz das palavras de Barth, veremos que a linguagem de Paulo se aproxima da situação sócio-política que o império impunha aos dominados. A voz dos ‘menores’ oprimidos clamava por justiça (RIDDERBOS, 2013, p. 194).

“Muito mais os que recebem a abundância da graça e do dom da justiça reinarão na vida por meio de um só, Jesus Cristo”. O outro reino mencionado no texto é o reino da vida. A vida é o bem mais valorizado em qualquer reino dominado pela morte. Vida, pois, é a proposta do evangelho paulino. “Paulo se esforça para

reconfortar [...] seus novos fiéis com a afirmação de que Deus ressuscitou a Jesus [...] e que ressuscitará, também, os que tenham seguido o caminho dele” (TAMEZ, 1995, p. 109). Jesus, no texto paulino, tem o poder de ressuscitar os mortos e inaugurar o reino da vida (Rm 5,17) no qual, ele será o soberano.

Nesse reino, que não será ‘império’, a “*abundância da graça*” engloba o “*dom da justiça*”, o qual fará calar o clamor das multidões oprimidas pelas injustiças sociais, frutos do império da morte. Trata-se de um verdadeiro contraste, a realidade do reino da vida, por Jesus Cristo e o império romano, sob a égide dos Augustos.

Mas a morte também tem sua utilidade. A morte de Jesus enterra o velho, a inimizade, a ira. Ela põe fim, ainda, ao reinado da morte, por causa do pecado. Portanto, uma das virtudes provenientes da graça de Deus é o dom da vida, por Jesus, ressuscitado (Rm 5,17). Fitzmyer (2011, p. 548), a respeito da justificação (Rm 5,17), diz que esse “ato gracioso que manifesta o dom divino da retidão [...] não apenas inocentou os seres humanos, mas também lhes garantiu a participação na ‘vida’”. “À justificação de Cristo estão inseparavelmente ligados o rompimento das cadeias que nos prendiam, a derrocada dos muros que nos cercavam, o nosso agasalhamento nos tabernáculos que são dos céus” (BARTH, 2009, p. 280).

V 18 Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida.

“*Por conseguinte*” (v 18a). A força da argumentação paulina, contida nos vv 18 e 19, é reforçada pela expressão, “*por conseguinte*”. Estes conectivos estão presentes em quase todo o texto de 5,12-21 (Rm, 5,12,14,17-18,19,21).

Na Bíblia de Jerusalém (2002) os versículos 18 e 19 formam uma seção, um bloco, cujo sentido só se completa pela leitura de ambos. Barth (2009, p. 279), também junta os dois versículos (18 e 19) a fim de facilitar sua exegese. Analisando o texto, vê-se claramente que “*falta*” e “*condenação*”, dentro da leitura dos versículos citados, são apenas referenciais ao tema principal, em vista da importância de assuntos como, “*obra de justiça*” e “*justificação*”, na parte ‘b’ do v 18. Os dois termos,

falta/condenação, do (18a), têm estreita relação entre si, bem como *justiça/justificação* (18b).

Assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens (v 18b). Fitzmyer (2011, p. 548), faz a seguinte *sinopse* do v 18: “*pela falta de um só... da obra de justiça de um só*”, sendo esta, de fato, a divisão que retrata o recado que Paulo dá aos seus leitores, de todas as etnias. Adão e Jesus são dois homens que encabeçam dois tipos de reinos: o primeiro, o reino da morte e o segundo, o reino da vida. “Juntamente, e diretamente ligada à queda, foi pronunciada a “sentença de morte” a “todos os homens”: a sua condição de criaturas, a sua natureza, sua insuficiência, sua opressão, - são a sua maldição e seu destino. (5,18)” (BARTH, 2009, p. 279).

No primeiro homem, toda a humanidade foi sentenciada à morte; no segundo todos os homens são ‘presenteados’ pelo dom da graça que os fará reinar em vida. McKenzie (1983, p. 648) se refere a essa ação poderosa que envolve toda a humanidade na morte e, depois, na vida como “solidariedade representativa”. O autor acrescenta que “se não fosse por causa da solidariedade da personagem representativa com a sociedade que ele representa, seria impossível à salvação ser tão total quanto à maldição” (McKENZIE, 1983, p. 648).

Esta hipótese é, igualmente, levantada através do estudo de Robinson (Apud BARBAGLIO, 1991, p. 222) para quem “o destino dos descendentes é prefigurado e está contido no destino do arquétipo. Para explicar a teologia batismal do apóstolo se introduz, assim, o código da representação ou da vicariedade”.

A comparação da abrangência gestual entre Adão e Cristo marca a estruturação do texto paulino, segundo vários autores. “Adão é o antigo sujeito; ele é “EU” (o Ego) do homem neste mundo [...] Cristo, porém, é o “novo” “sujeito”, o eu, (o ego) do [outro predicado que se denomina] “mundo vindouro”” (BARTH, 2009, p. 279/80).

“*Do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida (v 18c)*. “*Do mesmo modo*”, se refere à semelhança da operacionalidade da *falta* e do *dom da graça* sobre os mesmos homens. Contudo, Paulo não iguala a dimensão do pecado em relação à graça. Diz

apenas da abrangência da sua ação. A graça é inefável e construtiva, enquanto o pecado é de caráter deletério.

“Dentre as trinta e nove ocorrências do verbo “justificar”, no Novo Testamento, vinte e nove aparecem nas epístolas ou nas palavras registradas por Paulo” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA II, 1986, p. 896). Redundante, porém necessário reafirmar: o tema da justificação é central para, praticamente, todos os autores influentes e reconhecidos como fontes de autoridade exegética, de Paulo aos Romanos. “Isso reflete o fato que somente Paulo, entre os escritores do Novo Testamento, faz do conceito da justificação o elemento básico de sua soteriologia (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA II, 1986, p. 896).

Porém, o problema que se configura quanto ao cerne da justificação é: para quem Paulo se dirige? Isto é o que se verá mais adiante.

A justificação é um tema basilar porque nunca se descontextualiza. Tanto quanto foi atual para o cristianismo romano e universal, do século I, foi para o período medieval, é atual para as gerações do século XXI e, também, dos séculos vindouros “à medida que os homens forem renascendo em Jesus Cristo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1974). Ou seja, a teologia da justificação dirigida, em primeiro plano, à comunidade cristã romana, pode ser apropriada como uma teologia universal para a fé cristã em todo o mundo e em todos os tempos (CRANFIELD, 1983, p. 33).

A “*obra de justiça de um só*” resulta, principalmente, da morte injusta de Jesus. Ela denota um dos atributos morais de Deus: a sua justiça. Mas, em que consiste essa “*obra de justiça*”, do texto paulino? Só podemos entendê-la como sendo o dom da graça, como presente aos homens para eles terem oportunidade de se unirem a Deus.

Ou seja, sendo o homem incapaz, por si só, de produzir frutos de justiça capazes de suprir as exigências de Deus quanto à redenção, este concede ao homem uma oportunidade através do dom da graça, por Jesus Cristo. A “*obra de justiça de um só*” põe por terra qualquer teoria em defesa da justiça humana ou da culpa de Deus, na condenação do homem.

“Nós nos unimos ao Senhor entrando, por graça, na esfera do seu senhorio, aceito e praticado” (BARBAGLIO, 1991, p. 222). O dom de Deus só demonstra eficácia, em relação ao homem se gerar união com ele e a união com Deus tem que ser fruto da fé, na sua graça. Todas as exigências da justiça de Deus foram cumpridas em Jesus. Não existe mais as obras da Lei e nem tampouco, Jesus e a Lei, concomitantemente, como instrumentos de justificação. Agora é somente Jesus, pela fé, para quem quiser e aceitar o senhorio dele.

Paulo está advertindo para o fato que a justiça de Deus operada por Jesus, através do dom da graça (um só homem... de uma só vez) supera todas as demais tentativas de justificar o homem, como as obras da Lei, por exemplo, e os sacrifícios pessoais. Jesus é o ‘Pai’ de uma nova humanidade renascida, renovada e cheia de esperança de redenção (BARTH, 2009, p. 278). Contudo é uma humanidade que deve reconhecer a dependência de Deus e o dever de submissão a Ele. É pegar ou largar.

Com ressalvas, registramos o seguinte excerto de Fitzmyer: “o ato gracioso que manifesta o dom divino da retidão (5,17) não apenas inocentou os seres humanos, mas também lhes garante a participação na vida” (2011, p. 548). Com ressalvas porque o tom da justificação abrange aos que se habilitam a esta. Se do pecado originou-se *juízo*, do *dom da graça* deriva *justificação e vida* (BARTH, 2009, 280).

A ressalva a que nos referimos é que a *graça* é uma dádiva que inicia, entre os homens e Deus, um estado de paz e amizade, o qual se completará em tempos vindouros. Ou seja, a *inocentação* dos homens não é um ato compulsório, ou sumário, a favor até dos que não se interessam pelo favor de Deus.

A palavra usada com significado de ‘graça’, no Primeiro Testamento é *hen*. Embora não seja empregada com relação ao ‘pacto’ antigo, essa palavra é empregada “para significar a ação de um superior, humano ou divino, para com um inferior. Fala sobre favor desmerecido e é traduzida por ‘graça’ e ‘favor’, por algumas dezenas de vezes” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 681).

V 19 De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos.

De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores (v 19a). Pela primeira vez, em toda a perícopes de Rm 5,12-21, Paulo faz referência ao tipo de pecado cometido por Adão, ou seja, *parakoê* (desobediência). Assim, Adão, “desobediente, introduziu o pecado no mundo” (BORTOLINI, 1997, p. 50) porque, simplesmente resolveu deixar “de ouvir Deus” (BÍBLIA DE ESTUDOS PALAVRAS-CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 2340).

Adão optou pela *parabasis* (transgressão). Resolver agir na contramão da vontade de Deus e desafiar uma lei que Deus colocou diante dele. Por exemplo, Adão agiu como uma pessoa que decidiu desafiar a lei da gravidade. “O efeito formal da desobediência de Adão (Gn 3,6) foi tornar os seres humanos não apenas suscetíveis de punição mas, efetivamente, pecadores” (SÃO JERÔNIMO, 2011, p. 548). Adão é pai de uma geração, a geração do pecado.

Por outro lado, a ação do verbo *kathistêmi* (‘tornar-se’) - o qual pode ser traduzido também por “ser feito” - em relação ao pecado, está no passado porque toda a humanidade se colocou sob o império da morte, por causa da *parakoê* (desobediência) do primeiro homem. Por causa de Adão a humanidade ‘tornou-se’, - ‘foi feita’ - pecadora.

Assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos (v 19b). Outrossim, a *desobediência* de Adão serviu para realçar a *obediência* de Cristo. O primeiro abriu a porta para o pecado que sentenciou o mundo à morte; o segundo é a graça, ou a porta para a justificação e a vida eterna. Enquanto um, Adão, optou pela *parakoê* (desobediência) o outro, Jesus optou pela *hupakoê* (obediência). Adão negligenciou a voz de comando de Deus; Jesus optou por “ouvir com atenção”, “submissão”, a mesma voz (BÍBLIA DE ESTUDOS PALAVRAS-CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 2436). Ao ‘ouvir’ e acatar a voz de Deus, Jesus tornou possível a *justificação* do homem pecador.

“Justificação significa que Deus nos declara justos, o que, por sua vez, representa uma declaração de paz, possibilitada pela morte de Cristo na cruz”

(WIERSBE, 2006, p. 686). Fora da bênção da justificação, o homem está entregue à justa ação da ira de Deus. Fora da graça da justificação o homem fica refém da sua natureza pecaminosa e o pecado, como se sabe, resulta em inimizade contra Deus, provocando a sua ira (McKENZIE, 1983, p. 648).

O verbo “*tornarão*” (v 19) introduz uma questão nova, no texto paulino. É o problema escatológico, segundo autores como Ribberbos (2013 p. 195), por exemplo. Por força da própria estruturação literária do v 19, a Bíblia de Jerusalém (2002) considera que a justificação abrange dois tempos: o presente e o futuro ao afirmar em nota de rodapé (p. 1974), que “*todos se tornarão justos*”, “não só no Juízo final [...] mas à medida que os homens forem renascendo em Jesus Cristo”. O homem passa a ter esperança inspirado na graça concedida por Deus. Graça e esperança combinam entre si.

Ridderbos (2013, p. 185) afirma que infelizmente há muitas divergências e diferenças de opiniões entre os intérpretes de Paulo, quanto ao conceito de “justiça de Deus”. Segundo ele “alguns entendem que essa justiça de Deus é um atributo ou atividade de Deus”. Ou, então, que essa justiça diz respeito a um Deus que “revelou-se agora como o Justo ou em sua justiça (salvadora)”.

Segundo o mesmo autor “outros vêem na justiça de Deus a denotação daquilo que o homem deve ter a fim de poder colocar-se diante do julgamento divino” (RIDDERBOS, 2013, p. 185). As divergências quanto ao caráter escatológico do conceito de *justificação* podem decorrer das injunções semânticas e conceituais entre os termos, “*juízo*”, “*julgamento*”, “*condenação*” “*justiça de Deus*”, “*graça*” e “*justificação*”.

Pela leitura de Rm 5,19, segundo a tradução da Bíblia de Jerusalém, podemos deduzir alguns pontos. Se seguirmos o roteiro traçado pelo pecado veremos que por sua causa a morte entrou no mundo e que a morte física é um sinal da morte espiritual (Rm 5,12). Embora a morte tenha sido decretada em função do pecado e todos tenham morrido (Rm 5,15), sabemos que ela, de fato, só será consumada como separação definitiva de Deus, no Juízo (Rm 5, 17,19).

Ocorre com a *graça/justificação*, o mesmo que com o *pecado/morte*. Tanto a justificação – que é a união eterna do homem com Deus - quanto a morte – que é a

separação eterna do homem, em relação a Deus – só se concretizarão no Juízo final (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1974). “Assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos” (19b) somente se forem renascendo em Cristo (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1974).

A tradução Almeida Revista e Corrigida prefere traduzir a parte ‘b’ do v 19 como “*muitos serão feitos justos*” em vez de “*todos se tornarão justos*” da tradução da Bíblia de Jerusalém, embora o sentido seja convergente. Barth (2009, p. 281) insta o leitor a refletir numa perspectiva escatológica: “não nos esqueçamos, pois que “tu” e “eu” ainda não somos, mas seremos. A nossa relação positiva com Deus está sob a égide da esperança; estamos apenas na soleira, mas aí estamos: este é o mundo “novo” a cujo encontro vamos reiteradamente” (BARTH, 2009, p. 281).

Strabeli (1997, p. 56) trata esta parte de Romanos como uma “argumentação muito fechada e complicada”. Essa opinião é compartilhada por Fitzmyer (2011, p. 548) para quem “o verbo *katestathêsan* não significa “foram considerados (pecadores)”, mas “foram feitos, se lhes fez ser”. Portanto, “*serão feitos*” ou, “*se tornarão*” resultam da leitura escatológica desse texto paulino.

Com relação a esse tema, existe outro problema que é sua relação com o judaísmo. É importante, quanto a isso, a leitura da obra de Ferreira (2005, p. 73) que diz:

Os termos “justificação” e “ficar justos” precisam ser olhados, primeiramente, na visão jurídica. A “justificação” para o judaísmo, na época, é uma palavra vital nas relações entre a pessoa pecadora e Deus. A questão é forte; pergunta-se: no dia do julgamento, como ficarei de pé diante de Deus? Esta perspectiva jurídica tem fortes conotações na prática. Na sua mentalidade, para ser justificado, é preciso praticar a Lei: estas “obras da Lei” vão se tornando “obrigações”. É aí que o modo de viver se complica. Os seguidores desta mentalidade vão contabilizar boas obras para assegurar a justificação, ou melhor, a salvação. Alguns que no início tinham medo do dia de juízo, começam a visar a mentalidade: cumprindo os deveres, fazendo boas obras, começam a pensar que Deus é o “devedor” deles, porque adquiriram créditos. Estão “justificados”. São dignos de méritos. Mesmo quando fazem a caridade, praticam-na por obrigação, para garantir a justificação

Em outra vertente, Dunn (2011, p. 525) expõe duas hipóteses prováveis para o surgimento da teologia da justificação pela fé, no pensamento paulino – ele diz que essas hipóteses são produtos de uma minoria (DUNN, 2011 p. 526) -. Uma delas é que essa doutrina pode ter surgido da própria experiência de Paulo, na

estrada de Damasco, pela sua experiência de conversão. Ou seja, “surgiu como sua resposta à pergunta: como gentios podem ser aceitos pelo Deus de Israel e por Jesus?” (DUNN, 2011, p.526).

A outra é que o significado principal do encontro de Paulo com o Cristo ressuscitado parece ter sido o seu chamado para ser missionário/apóstolo dos gentios (G1 1.15-16; ICor 9.1;15.8-10; cf. At 9.15; 22.10; 26.16-18). Os ecos de Is 42.7,49.1,6 e Jr 1.5 em algumas dessas passagens sublinham o fato de que, enquanto *nós* naturalmente pensamos ser uma conversão o seu encontro na estrada para Damasco, Paulo pensa dele mais naturalmente como uma vocação profética (DUNN, 2011, p. 527).

Esta última hipótese, ao contrário da primeira, não argumenta em favor da necessidade de conversão, da parte do apóstolo, e sim da convicção da sua chamada para ser apóstolo dos gentios, os quais receberiam o dom da graça somente pela fé, como tinha acontecido com ele, na estrada de Damasco (DUNN, 2011, p. 527).

V 20 Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou.

Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta (v 20a). Novamente nos deparamos com a Lei, no texto de Paulo. A Lei foi um ‘produto’ de Deus exclusivamente para os judeus, seu povo. Foi um instrumento teocrático com abrangência social e civil somente para o seu povo. Uma Constituição teocrática.

Havia a certeza entre os judeus que “o pecado existia por causa da Lei, por isso Paulo diz que a Lei “sobrevio”, isto é, veio depois, e veio para mostrar aos judeus as suas faltas” (STRABELI, 1997, p. 58). Mas, “Em vez de ser uma fonte de vida para os judeus, ela demonstrou ser apenas a delatora e acusadora deles, trazendo a condenação” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, 2011, p. 548).

Portanto essa abrangência da Lei, restrita ao âmbito judaico, está coerente com a expressão, “*a Lei interveio para que avultasse a falta*”, porque:

- a) a Lei não existia para os judeus, de Adão até Moisés, de modo que eles pecaram sem ela (Rm 5,13);
- b) a Lei, também, nunca teve eficácia para com os gentios, os quais pecaram sem Lei, principalmente porque não a conheciam (Rm 5,14);

- c) O povo judeu, por ter tomado conhecimento da Lei, promulgada no Sinai, (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 548), foi, exatamente quem mais pecou (Rm 3,9).

“Por esse motivo, existe uma diferença de responsabilidade que é proporcional ao conhecimento que se tem da lei” (RIDDERBOS, 2013, p.116). Logo, tanto para os que pecaram sem Lei (judeus antes da Lei e gentios) como para os que pecaram com Lei (judeus pós sinaíticos) somente a ação *superabundante* da graça é capaz de supri-los, com a justificação (salvação). Para os faltosos ‘abundantes’ bastaria uma graça *abundante* (no caso, os judeus da Lei). Mas, para toda a humanidade pecadora e afundada na iniquidade, somente serviria a graça *superabundante*, da parte de Deus.

A referência à Lei que emana de Deus, por Paulo, enseja interpretações, sempre em direção a um ‘estado social’, pecaminoso. Na sua teologia Paulo “expõe a realidade atual do mundo em que vive, que inclui gentios e judeus” (TAMEZ, 1995, p. 161). Nele a Lei tem a função de ‘revelar’ a situação moral, da sociedade. “O grande papel da Lei foi despertar a consciência do pecado que já vinha antes dela porque, antes dela já existia morte” (CRANFIELD, 1983, p. 34).

Neste trecho do v 20, segundo Paulo, a Lei é um instrumento de acusação, de ira, de punição, de julgamento, de juízo e de condenação. Talvez venha daí a impressão equivocada que o Deus hebreu é uma divindade iracunda. Mas para os que pensam assim Paulo apresenta a expressão máxima de alguém em favor de outro, de Deus em favor do homem, ou seja, o dom da graça, pela qual ‘muitos’ serão justificados.

Mas onde avultou o pecado, a graça superabundou (v 20b). Ao contrário da Lei – que é para os judeus (Rm 3,2) - a graça não é um presente restrito a uma família, um conjunto de tribos – as doze tribos de Israel. Ela é derramada sobre todos os povos (Rm 5,2). Onde houver ofensa, pecado, iniquidade aí, também, ela se faz presente abundantemente. “O que é conferido por graça não pode ao mesmo tempo ser dado como recompensa pelas obras, senão a graça não seria mais graça (KONINGS, 1977, p. 651)

Superabundante, em relação à graça em Rm 5,20, tem o sentido de transmitir ao pecador desesperado, a seguinte mensagem de esperança: não há pecado que não possa ser perdoado; não há quantidade de pecado que não possa ser coberta pela graça, não há nenhum povo que esteja excluído da sua ação. Mesmo aqueles que não receberam a Lei mosaica. Segundo Bortolini (1997, p. 50), enquanto a Lei tinha como uma das suas funções, “*dar plena consciência da falta*” (5,20b), “com Jesus tudo foi diferente: por meio dele a graça foi extremamente abundante”.

V 21 Para que, como imperou o pecado na morte, assim também imperasse a graça por meio de justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso Senhor.

Para que, como imperou o pecado na morte (v 21a). Aparece aqui, pela segunda vez, a palavra “*imperou*”, em relação à morte, para expressar a força e a condição sumária imposta pelo pecado, à humanidade (STRABELI, 1997, p. 58). Observa-se em Paulo que a força do império da morte está em relação direta com a condição natural e carnal, da humanidade adâmica.

Trata-se do homem ‘velho’. Da velha estrutura humana. “Pelo pecado, pela queda, o “homem velho” e o seu mundo tendem a fugir – a se afastar de Deus” (BARTH, 2009, p. 288). O pecador impenitente é o agente que fortalece esse ‘império’ por causa da força da natureza pecaminosa que permanece atuante nele (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 548). Preso à velha natureza “o pecado reina, o pecador é escravo do pecado; mas este é vencido pelo reino de Cristo e pela plena submissão a ele” (McKENZIE, 1983, p. 648).

Assim também imperasse a graça por meio de justiça, para a vida eterna (21b). Se o pecado formou um reino, a graça formou outro, ainda maior (Rm 5,21). A “justiça” de Deus foi o meio que propiciou o reino da ‘graça’. A graça é produto ou fruto da justiça de Deus. “Mas agora estamos sob o comando da VIDA que venceu pela ressurreição de Jesus Cristo” (CRANFIELD, 1983, p. 34). A graça se manifestou por meio do amor que Deus demonstrou para com o pecador (KONINGS, 1977, p. 650).

O pecado veio do homem, mas a justiça que produz vida vem de Deus. “Aqueles sobre quem Deus derrama a sua justiça se tornam justos diante dele” (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 2150). Observe-se, porém, que o ato de justificar o homem não torna Deus condescendente com o pecado dele. Deus não perdoou a dívida. Esta foi paga por Jesus, para que a justiça de Deus fosse preservada.

Com relação ao “império da graça”, sua ação não é compulsória. Ou seja, ele não contempla os impenitentes. Strabeli (1997, p. 58) alerta que “o perdão de Deus é dado sempre ao pecador arrependido, e não àquele que tenta Deus e sua misericórdia”. A graça é como uma mesa posta para alimentar os que têm fome e sede de justiça (Mt 5,6). Essa palavra ‘justiça’ de Mt 5,6 traz o mesmo sentido de Rm 5,21, ou seja, *dikayosynê*. Disto resulta que quem rejeita Cristo, não é alcançado pela graça (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 2149).

Através de Jesus Cristo, nosso Senhor. O último termo de todo o capítulo e, por conseguinte, do v 21, é bem emblemático: “*Senhor*”. Por acaso o “Senhor” ao qual Paulo se refere, é um título divino atribuído àquele mesmo homem crucificado pelos romanos, como malfeitor, em Jerusalém. Os romanos, em geral, estavam habituados a tratar como *Kyrios* somente seus imperadores a partir de Otaviano, que assumiu o império imediatamente após a morte de César, seu pai adotivo, no ano 44. a.C. (LOHSE, 2000, p. 188).

“A posição de Otaviano se fortaleceu quando o Senado decidiu elevar seu pai adotivo, César, entre os deuses. A partir daí, Otaviano passou a se chamar filho do divino César, *Imperator Caesar Divi filius* (LOHSE, 2000, 188/9). Posteriormente, Otaviano “adicionou a seu nome o de Augusto, destacando com isso a dignidade única de sua posição; pois até então, essa designação (= o venerável) fora usada somente como cognome dos deuses” (LOHSE, 2000, p.189).

Desde o assassinato de César (44 a.C) até o ano em que Paulo escreveu aos romanos, inclusive a perícopes de Rm 5,12-21 (aproximadamente 55 d.C.), se passaram mais ou menos 100 anos. Portanto o apóstolo sabia exatamente a dimensão do termo *Kyrios* e as implicações políticas decorrentes dele, pois Paulo

mesmo vivia sob o senhorio dos cézares, desde o seu nascimento, no início do Sec. I.

Atribuindo a Jesus o *status* de *Kyrios*, Paulo está propondo uma questão bastante séria, para o seu contexto. Estava propondo um novo reino, com um novo Senhor e uma nova ordem. Estava propondo uma sociedade alternativa (HORSLEY, 2004, p. 208). Tudo isso deveria ser entendido pelos seguidores de Cristo como um processo pacífico e, portanto, sem enfrentamento com o Império Romano. A essência do senhorio de Jesus era espiritual.

Brown, Fitzmyer, Murphy (2011, p. 548) afirma que “o *Kyrios* ressurreto traz à humanidade uma participação na “vida eterna”, a vida do Filho de Deus, cuja vitalidade procede de seu Espírito. O adjetivo “eterna” indica a qualidade da vida, não sua duração; ela é a vida do próprio Deus”.

2.1 Introdução ao Contexto de Rm 5,12-21

Qual, de fato, é a visão que devemos ter do texto de Rm 5,12-21? Paulo se dirige à comunidade, aos judeus da circuncisão, aos romanos do império, ou o que ele pretende mesmo é universalizar a fé cristã? Acreditamos que a resposta a estas questões só será possível mediante um ordenamento objetivo dos assuntos expostos ao longo do próprio texto. De modo geral o texto nos diz que “assim como o pecado é universal, por intermédio de Adão, igualmente a vida vem por intermédio de Cristo” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 1412)

À margem de uma leitura dogmaticamente convencional é possível deduzir que essa secção da Carta (Rm 5,12-21) não é um roteiro direcionado primordialmente à correção doutrinária específica e nem para responder a alguma interpelação de alguém da comunidade, como já foi dito. Assim, o texto se mostra aberto a enunciados teológicos tanto quanto a questões sociais como justiça e paz as quais eram o que mais Paulo tinha em mente, nos seus dias. Tamez (2009, p.86) referindo-se ao tema geral da Carta diz que “Romanos es una Carta que comúnmente se utiliza para fundamentar aspectos doctrinales de la tradición cristiana”.

Ocorre que os temas doutrinários mais cruciais e recorrentes do cristianismo são extraídos de Romanos 5,12-21. Nele podemos ter acesso a significados e conceitos do cotidiano religioso cristão como *Adão, pecado, Lei, morte, Jesus, Graça, vida, justificação*, entre outros de acordo com o contexto no qual o apóstolo estava inserido.

Logo, para obtermos uma visão clara da mensagem paulina contida nessa passagem, “não devemos nos orientar primeiramente pelo ponto de vista individual e pessoal, mas sim, pela visão histórico-redentora e coletiva” (RIDDERBOS, 2013, p. 101).

Vejamos os recursos discursivos e irênicos utilizados por Paulo, no texto. Primeiro ele disserta sobre pecado, morte, Lei, iniquidade, miséria e culpa (Rm 5,12-14) sem que estes aspectos negativos sejam, de fato, os objetivos centrais da sua exposição, ou soem provocativos. Portanto quem afirma que Paulo está tentando afastar as pessoas, de Deus, baseando-se nos primeiros dois versículos (Rm 5,12-14) pode estar incorrendo em grave erro.

Afinal, o que Paulo pretende é presentear a humanidade com o conhecimento da graça da ‘justificação’, em Cristo Jesus (Rm 5,15ss), através dos romanos, conforme expõe nos versículos seguintes (Rm 5,15-21). “Paulo coloca num prato da balança o pecado, desde Adão e, no outro prato, a graça conquistada por Jesus Cristo para toda a Humanidade” (CRANFIELD, 1983, p. 33).

A conduta social romana podia até ser referendada pelas divindades pagãs, menos por Deus. Urgia, assim, que pecado e iniquidade deviam ser entendidos por um novo prisma: o da ofensa social e generalizada, contra Deus. Deus e sua reta justiça eram o referencial, e não César com sua *Pax Romana* (WENGST, 1991). Ou os judeus com sua oferta religiosa de justificação pelas obras. Para isto vejam-se os enunciados teológicos, de caráter universalista.

Strabeli (1990, p.55) resume assim, a essência da teologia do pecado, (Rm 5,12-21) cujo sentido deveria ser apreendido por todos, romanos, gregos e judeus:

O pecado é um ato pessoal com conseqüências sociais. É uma escolha que fazemos contra Deus e a favor do nosso egoísmo. E não podemos culpar ninguém pelo fato de ser pecadores. Nem a Adão! Somos tanto pecadores quanto ele. E sabemos que houve um pecado no início da humanidade exatamente porque nós pecamos hoje também. Já na origem de nossa história essa má inclinação manifestou-se. Temos de assumir essa nossa

condição. É muita ignorância culpar Adão e Eva pelos nossos pecados. Eles são apenas nomes simbólicos que significam “Homem” e “mulher”. Os nomes querem dizer, então, que já no começo da humanidade o homem e a mulher manifestaram essa má inclinação que os levou e leva ao pecado.

Para provar sua gravidade o Apóstolo se inclui nessa rede corruptiva do pecado em dois importantes aspectos pessoais. Como pessoa, vê-se como o maior de todos os pecadores. “A experiência do pecado é a que Paulo sentiu em si mesmo” (MOUNLOUBOU & Du BUIT, 1996, p. 612). Porém a experiência do pecado não é um problema caseiro ou antropológico, puramente. Ela evolui para uma realidade cósmica (Rm, 5,12) quando, então, afeta toda a humanidade.

Não excluimos, contudo, que a “experiência” pessoal à qual se referem os autores acima tenha um enfoque coletivo. Ou seja, Paulo pode estar se colocando como um representante do povo judeu. Pode estar-se colocando como parte de um todo – o povo judeu - já que ele era, como disse Tamez (1995) um sujeito “transindividual”.

O pecado é um ‘estado’ e não apenas uma prática singular (McKENZIE, 1983, p. 647). No aspecto social o enquadramento da humanidade à realidade de um ‘estado’ iníquo é tão abrangente, que dele ninguém escapa. O judeu não escapa, porque é alguém que ensina aos outros a não praticar o que ele mesmo pratica (Rm 2,21-24) (MONLOUBOU & Du BUIT, 1996, p. 613) e os gentios também não escapam, dada a sua condição de iníquos contumazes, por ignorarem a retidão de Deus (Rm 1,26-27).

Um fator que contribui significativamente para a fidelidade exegética do texto de Romanos (5,12-21) é a aceitação quase unânime da autenticidade autoral, da própria Carta, pela erudição. Deixada à parte a questão autoral, os exegetas conseguem, com mais segurança, dedicar-se aos seus conteúdos teológicos, doutrinários, e extra-doutrinários.

Quando se expõe, contudo, sobre o que trata a mesma Carta, já não prevalece essa mesma unanimidade. Há os que defendem o caráter antropocêntrico de Paulo (BORTOLINI, 1997, p. 7) enquanto outros, como Tamez (2004) evidenciam o caráter sociológico da mesma.

Deve-se acreditar, porém, que quem quer ler e interpretar Rm 5,12-21, à luz do que diz toda a Carta, deve atentar, em primeiro plano, para o que diz Bortolini (1997, p. 9): “o estudo da carta aos Romanos exige tempo e disposição. Inútil querer, em poucas palavras, conhecer ou aprofundar aquela que é a mais longa e complexa carta de Paulo”.

Em nosso caso específico trataremos somente daquilo que se convencionou considerar como tema central da Carta aos Romanos, o qual é o objetivo da nossa pesquisa. I. é., a justificação pela fé em Cristo, disponibilizada à exegese, através do texto em apreço (Rm 5,12-21).

2.2 Rm 5,12-14: Uma Teologia Para Além do Pecado e da Morte

As construções teológicas do texto de Romanos 5,12-14 surgem para despertar as pessoas, em geral, (judeus, gregos e romanos) quanto a uma mudança de mentalidade a respeito do que entendiam por conduta social, diante de Deus. Paulo não demonstrou interesse em assumir posições diretas e conflituosas, meramente individuais ou religiosas. Nem entrar em litígio com os sistemas meritórios da justiça judaica, grega ou romana (TAMEZ, 2009, p. 92). Para ele, em relação ao pecado e a morte, não havia nenhum povo ou raça privilegiada.

Antes de desqualificar a justiça humana, declarando-a inapta para justificar os povos e seus sistemas sociais opressores, perante Deus, Paulo faz uma introdução onde destaca os pontos negativos expressos nas figuras de Adão, pecado, morte, lei, etc. Na exposição textual o “tema principal é a retidão de Deus” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 1412), mas para isto foi preciso expor a condição histórica da humanidade, frente à origem do homem, do pecado, da Lei e da morte, em Romanos 5,12-14.

A teologia paulina de Romanos 5,12-14, embora de caráter universalista, não deixa de ser importante pano de fundo doutrinário para a comunidade cristã em Roma. Os romanos poderiam até se perguntar: “De que maneira sabemos que nos encontramos racialmente unidos a Adão”? A resposta em forma de argumentação silogística é obtida da seguinte maneira: sabemos que Adão morreu porque pecou;

que todos os seres humanos morrem porque estão ligados racialmente a Adão, logo a morte de todos provém de um pecado à semelhança do pecado de Adão (WIERSBE, p. 688/9).

Por esta causa a teologia paulina insiste na linearidade existente entre todos os homens, quando eles estão colocados diante da justiça de Deus: romanos, judeus, gregos, bárbaros, escravos e livres. Admitir essa linearidade significava colocar-se debaixo de um mesmo jugo e origem: humana e divina. Era admitir Deus como criador de tudo (WIERSBE, 2006, p. 688).

Aceitar Adão como origem do pecado e da morte (Rm 5,12-14), e Deus como criador de tudo, ensejaria compreender Jesus como origem da vida, mais facilmente. Tal convencimento era um passo importante para fazê-los buscarem a reconciliação com Deus, através do Jesus que Paulo lhes apresentava. “Paulo coloca num prato da balança o pecado, desde Adão e, no outro prato, a graça conquistada por Jesus Cristo para toda a humanidade, mostrando que esta é maior, é vitoriosa, tem mais peso” (CRANFIELD, 1983, p. 33).

2.3 Suplementos Teológicos à Leitura da Lei em Rm 5,13,20

Afinal, qual outro aspecto funcional da Lei, à qual o texto paulino se refere com tanta segurança em Romanos 5,13? Que relação a Lei tem com a iniquidade social?

O Apóstolo traçou um mapa genealógico do pecado ainda que sem detalhar de quais práticas se constitui o mesmo, no texto de Romanos 5,13. Quando faz isto, dá de frente com dois elementos. O primeiro é Adão, ao apontar a origem do pecado e da morte na humanidade e o segundo é a Lei Mosaica, o instrumento objetivo que revela e avulta o pecado até que este atinja o ‘estado’ de iniquidade social. Por trás de ambos - pecado e iniquidade - contudo, observa-se a violação de princípios morais e sociais.

O judaísmo tinha a sua compreensão, particular e irredutível, do papel da Lei de Moisés no processo de salvação coletiva (RIDDERBOS, 2013, p. 185). Para esse

sistema religioso “o grande contrapeso da ameaça e do poder do pecado encontra-se na lei dada a Israel. A lei é o meio singular de adquirir para si mérito, recompensa e justiça diante de Deus” (RIDDERBOS, 2013, p. 140).

Essa visão judaica, no entanto, não era mais compartilhada por Paulo, depois do episódio da estrada de Damasco (At 9, 1ss). A visão rabínica limitava a salvação à lei dada a Israel, mas a de Paulo vislumbrava a graça concedida à humanidade como ‘presente’ de Deus, inclusive a ele – no coletivo - que não se via, como judeu, merecedor dela.

O pecado, então, consiste na subversão ou desobediência da Lei, a qual nenhuma sociedade consegue ‘observar’. Assim, o pecado “é, em essência, a contradição da excelência do caráter moral de Deus” (GRUDEM, 1999, p. 404) a qual se expressa na instrumentalidade da Lei, dada a Israel.

Quando Paulo eleva o pecado à condição de mal social, recorre à figura da Lei e a desobediência a ela, como sua origem. Afinal a prova que a Lei Mosaica é um instrumento social é o fato que ela só foi outorgada mediante a existência de um povo organizado por Deus, como nação, no Sinai. “O primeiro período, de Adão até Moisés, foi o período sem lei (5,13; cf. Gl 3,17), quando os seres humanos praticaram o mal, mas não transgrediram uma lei” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 546).

Ou seja, a Lei surgiu como uma forma de regulamentar a conduta social a partir da existência da nação israelita, um evento pós-mosaico. Disto se deduz que a desobediência a ela, por parte do indivíduo dá origem ao pecado, enquanto a desobediência a ela, pela sociedade, descamba para um ‘estado’ de iniquidade, consciente.

O conhecimento da Lei, por Israel, equivale ao conhecimento de Deus e sua vontade. O não cumprimento da Lei pela nação israelita provoca crise e convulsão social. “O povo de Israel é arruinado em sua lei, em sua eleição e vocação, num desfalecimento e sofrimento que os moabitas e filisteus jamais padeceram”, diz Barth (2009, p. 270).

Ora, tanto o pecado cometido por Adão, quanto os pecados sociais, por todas as gerações, consiste em dois princípios morais, fundamentais. O primeiro é desobedecer a Deus, não importando se sua lei é oral ou escrita. “Foi isto o que aconteceu com Adão, por quem o pecado entrou no mundo; foi possível porque ele tinha uma lei: a advertência de não tocar na árvore do bem e do mal” (BARTH, 2009, p. 270).

O segundo é que tanto o homem quanto a sociedade são incapazes de ter uma conduta segundo a perfeita vontade de Deus; ambos sempre sucumbem aos seus próprios desejos. Subentende-se, pois, que a Lei não foi promulgada para ser cumprida pelo homem natural, visto que ninguém o poderia fazê-lo. Se o homem suprisse as exigências da Lei, não existiria a figura de Jesus.

É neste aspecto que a Lei apresenta a sua mais nobre função, segundo Paulo. “*Porque o fim da Lei é Cristo para justificação de todo aquele que crê*” (Rm 10,4). Além de revelar e multiplicar o pecado e a iniquidade social, a Lei apontava para Jesus, que haveria de cumpri-la carregando sobre si, a iniquidade de todos, desde Adão (Is 53,4-5).

Com relação às Leis expressa e/ou oral, *pecado* consiste em um ato ofensivo a Deus. Logo o perdão e a justificação da humanidade só poderiam vir de Deus, também. Ao pecado, não pode faltar o perdão, ou um sistema de justificação. Ambos, pecado e perdão, são engenhos divinos (Rm 5,15).

A Lei escrita foi outorgada a uma nação como fator de unidade nacional e instrumento de justiça social, porém seus fundamentos morais já faziam parte da vida cotidiana dos indivíduos, desde o primeiro homem.

Procurando demonstrar a pecaminosidade universal da humanidade, Paulo recorre à lei de Deus, seja a lei escrita dada aos judeus (Rm. 2,17-29), seja a lei não escrita que atua na consciência dos gentios que, pela sua conduta, “mostram a norma da lei gravada no seu coração” (Rm. 2,15). Em ambos os casos, sua pecaminosidade se evidencia na inconformidade à lei moral de Deus (GRUDEM, 1999, p. 404).

Portanto, com ou sem a Lei, outorgada no Sinai, a humanidade, segundo Paulo, permanece com a mesma lacuna espiritual a qual só será preenchida pelo ‘segundo’ homem, Jesus (Rm 5,16). A Lei teve a capacidade de dar início a um conflito entre ela e a lei do pecado a partir da consciência deste. “Paulo é consciente

dos poderosos impulsos da natureza que levam o homem a fazer o mal” (MCKENZIE, 1983, p. 648).

Mas Paulo é consciente, também, que a experiência amarga do pecado é sobremodo compensada pela experiência da ‘graça’ (MONLOUBOU & Du BUIT, 1996, p. 613). Ele mesmo é uma prova viva da experiência dessa graça. Do Paulo legalista da estrada de Damasco ao Paulo da Carta aos Romanos, há uma distância bem considerável, espiritualmente falando.

Há uma lógica clara na teologia paulina. Esta lógica é: Deus tem um perfeito código de ética – a Lei - e desobedecê-la significa pecar contra quem o instituiu. Logo, “o pecado é um rompimento da fidelidade ao deus, uma renúncia apóstata às promessas divinas” (WEBER, 2004, p. 352).

2.4 A Excelência da ‘Graça’ na Teologia de Romanos 5,15-21

Os textos acima são profusos quanto ao anúncio da ‘graça’. *A graça de Deus* (5,15); a *graça que resultou em justificação* (5,16); a *graça superabundante* (5,20); e a *graça por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo* (5,21). Em todos os ângulos do texto vê-se que a importante observação é a verticalidade presente na operacionalidade da graça desde a antiguidade, i.é., a graça da salvação é uma dádiva de Deus vinda, unicamente, de cima.

Paulo [...] num texto célebre da Epístola aos Romanos (5,12-21) põe vigorosamente em destaque o papel de Adão: é por ele, diz o apóstolo, que não apenas a morte, mas também o pecado entraram no mundo. Todavia, o objetivo do apóstolo dos gentios é sobretudo mostrar que a graça predomina sobre o pecado e que o Cristo redentor apaga a “condenação” aplicada contra a humanidade. Graças ao sacrifício da cruz “a multidão” constituída justa (DELUMEAU, 2003, p. 465).

O pecado entrou no mundo e enraizou-se na natureza humana, mas o que de fato se destaca nos versículos é a observação da profusão da graça, em relação à falta, no texto paulino de Romanos 5, 15-21.

Ninguém pode deixar-se dominar pelas coisas da vida: dor, doença, pecado, morte... O reino do pecado convive com o Reino da graça neste mundo, mas a força de Cristo ressuscitado é suficiente para dar ao homem coragem para lutar e certeza de vencer. Se há um Adão dentro de nós, carregado de maldades, sofrimentos, pecado, há também outro Adão, o

novo, Jesus Cristo, que é força, graça e libertação. Então é preciso mais otimismo, mais esperança, mais certeza, pois o dom de Deus, a graça, supera de longe o pecado dos homens (STRABELI, 1997, p. 57).

O fato de Paulo não dar nenhuma explicação a respeito de conceitos e significados dos temas apresentados em sua Carta, pode ser porque seus leitores tinham noção sobre o que ele estava discorrendo. Vejamos, então, alguns desdobramentos dessa exegese sobre o termo em foco.

2.4.1 A Graça Provém Unicamente de Deus

De forma significativa, Paulo diz que a graça da qual resultou o ‘dom gratuito’, que é Cristo Jesus, é proveniente de Deus (Rm 5,15). É uma dádiva que torna Deus um ser ‘real’, presente. Por outro lado trata-se da “graça que Deus exerce para conosco, a benevolência imerecida que Ele exhibe, ao nos salvar do pecado” (BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE, HEBRAICO E GREGO, 2009, p. 2458) e do julgamento com condenação pré-anunciada (RIDDERBOS, 2013, p. 185), em função do pecado.

A excelência e exclusividade da graça, em Paulo, consistem em que Deus livra a humanidade do julgamento que resultaria em condenação (Rm 5,16). A condenação seria ‘justamente’ punida por causa da iniquidade que a humanidade comete, exatamente contra Ele. Assim Deus substitui a ira, proveniente das faltas contra Ele, pelo amor que se expressa de forma imensa, pelo dom da graça. Essa manifestação divina expressa-se de duas formas:

A primeira, é Deus permitir-se, por causa da sua justiça, encher-se de misericórdia, de compaixão, pelo homem indigno. A ‘graça’, da qual provém a ‘justificação’, “contrasta com “a revelação da ira divina” que já é visível a todos aqueles que rejeitam o conhecimento de Deus que virá sobre todos que se julgam capazes de, por meio das obras da lei, alcançar justificação e vida eterna” (RIDDERBOS, 2013, p. 185). A justiça ou iniciativa humana, quanto à justificação são totalmente nulas. A graça da justificação pela fé é uma dádiva (dom) vinda exclusivamente de Deus.

Segundo, Deus, movido por essa compaixão resolve 'presentear', tão magnificamente, o homem indigno, com um *dom gratuito* e inefável, que é Cristo (Rm 5,15), para morrer no lugar do pecador. “*Porque o julgamento de um resultou em condenação, ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação*” (Rm 5,16). Esse “*Dom gratuito*” é o mesmo que “favor benevolente de Deus que assegura a justificação” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 547).

Segundo Paulo, a graça concedida à humanidade é um favor, um ato generoso, uma benevolência, que somente Deus pode conceder. Somente Ele pode conceder, não no sentido de onipotência, mas, pelo fato que os agravos da humanidade, desde Adão, aconteceram exatamente contra Ele. Contudo, a concessão do favor divino não significa que Deus ‘passou a mão na cabeça’ da humanidade, perdendo suas ofensas e deixando-a entregue aos seus próprios desígnios ou dona de si mesma (BARTH, 2009). A justiça de Deus, expressa na Lei, foi cumprida por Jesus, que é o dom de Deus (Rm 5,15).

Outra análise a considerar é que Deus não revogou a sua Lei a fim de que o homem fosse alcançado pela ‘graça’. Só se revogam leis quando elas são imperfeitas, equivocadas, ou quando tornam-se obsoletas. Ela não foi revogada, pois está exatamente no meio, entre o *pecado* e a *graça* da justificação. É a Lei que dá realce ao alcance da miséria provocada pelo pecado em contraste com a excelência da graça, como dom de Deus (Rm 5,16). A graça de Deus restabeleceu a amizade dele com o homem, com a natureza e com o universo (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 547). Não há mancha e sombra de pecado que não possam ser alcançadas e ‘cobertas’ pela ação da graça de Deus, na pessoa de Jesus.

Pelo contrário, como diz o salmista, *a Lei do Senhor é perfeita* (Sl 19, 7). Além de não revogá-la fez mais ainda: Deus fez que se cumprisse a justiça da Lei, integralmente, ao conceder seu ‘dom’, Jesus, para pagar, com a própria vida, todas as ofensas dos homens, contra Ele e contra a sua lei. Todas as ofensas do passado, do presente e do futuro. A Lei não passa, pois ela é espiritual.. “Cristo veio na carne de pecado” (Rm 8,3); sofreu a morte; libertando-se assim do poder da carne e do pecado, foi “vivificado no Espírito e pelo Espírito”, “justificado” por ele” (MONLOUBOU & Du BUIT, 1996, p. 613)

Então, em que, de fato, consiste a justiça de Deus, em favor do homem? Consiste nos seguintes pressupostos: se Deus promulga uma lei, sabendo que nenhum ser humano, nascido de Adão, poderia cumpri-la e seria condenado por isto logo, seria injusto. Se Ele promulga uma lei e a revoga porque o homem não pode cumpri-la, seria a contradição de si mesmo. Foi por estes princípios que Deus, por sua *charis*, resolveu dois problemas de uma só vez, envolvendo o homem: primeiro, cumpriu, em Jesus, toda a justiça da Lei, como não poderia deixar de ser feito e, concomitantemente, proporcionou ao homem, a oportunidade de salvar-se da condenação eterna através da justificação pela fé, no próprio Jesus (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 547).

A objetividade da Lei, em avultar o pecado, existiu para que quando a *charis* (benevolência divina) se manifestasse, fosse de pronto reconhecida como um favor imerecido, de Deus, para justificar o homem. Por esta causa a *charis* é ‘derramada’ sobre a humanidade em contraste com “o veredicto divino que significa o oposto da condenação divina no julgamento” (RIDDERBOS, 2013, p. 185).

2.4.2 Graça Superabundante: Tem Suficiente para Todos

O que vem a ser graça superabundante, em Rm 5,20? Ora, em Romanos 5,12-14, Paulo recorre a termos como ‘Adão’, ‘pecado’, ‘mundo’, ‘morte’, ‘lei’, ‘transgressão’ e ‘figura’. Isto compõe um quadro altamente pessimista e inglório para o homem e para Deus. É um quadro péssimo para o homem e que, tampouco agrada a Deus. Deus não se compraz na morte do ímpio (Ez 33,11). Mas esse quadro não é irreversível e nem é o que Paulo pretender imprimir na mentalidade cristã, como discussão final.

Trata-se de um quadro provisório porque o que se vê nele são somente dicotomias usadas para contraposição aos argumentos positivos daquilo que virá a ser, realmente. Nada nele é definitivo.

Note-se que Paulo apela para esses elementos negativos, na passagem de Rm 5,12-14, apenas como forma de introduzir o leitor no âmago da sua teologia da liberdade a qual expõe nos versículos seguintes (Rm 5,15-21, sendo que é no

versículo 20 que faz uso do termo *superabundância*: “Mas, onde o pecado abundou, superabundou a graça”.

Aparentemente os termos utilizados por Paulo em Rm 5,12-14, representam um quadro caótico e sem solução. Mas, apenas enquanto não surge sua exposição teológica sobre a graça, no texto de Rm 5,20. A graça é superabundante, segundo o apóstolo, porque ela é derramada sobre essa massa falida e depauperada pelo estado pecaminoso e impenitente, na qual se acha submersa. Ela é superabundante porque não evolui do pouco para o muito, de forma processual. Ela é definitiva, única e abundantemente derramada sobre a multidão; sobre a humanidade, de uma só vez (Rm 5,15).

2.4.3 Da Graça Vem a Vida Eterna Por Jesus

Para que houvesse possibilidade de vida para os homens, foi que Jesus sacrificou a sua própria. A vida é a forma como Deus se manifesta ao homem, por Jesus. “Eis, agora, Deus, como Criador e Redentor; como o doador da vida e de toda dádiva perfeita” (BARTH, 2009, p. 276). Mas, para os que desejam essa vida contida em Jesus é necessário, também, que morram com Ele. “Pela sua morte vem a vida. Não somente pela morte com Cristo, mas pela ressurreição com ele, o cristão alcança a nova vida” (McKENZIE, 1983, p. 648).

Antes – no passado - o homem estava sob o senhorio da morte, por causa do pecado. Mas, ao morrer com Cristo e ao nascer de novo, através da ressurreição do mesmo Cristo, ele renasce sob o senhorio deste. “O mundo para o qual Deus se volta ativa e positivamente, é o mundo da vida” (BARTH, 2009, p. 276).

Não se consegue apreender o sentido de ‘senhor’ sem que se conceba a figura do ‘servo’. O homem jamais é livre e deus de si mesmo (BARTH, 2009), porque deve sua vida a quem morreu em seu lugar. Segundo a teologia paulina, a diferença é que antes o homem era escravo da morte e agora, pela ação da fé na ressurreição de Cristo, ele ingressa em um Reino, para ser servo (por que não escravo?) de Jesus (McKENZIE, 1983, p. 648). Então, onde está a vantagem, se o homem continua servo? A vantagem consiste em que antes era escravo da morte

enquanto agora é um servo que tem como recompensa a vida eterna, como dom de Deus (BARTH, 2009, p.278).

Mas, só ressuscita para a vida, como Jesus ressuscitou, quem morreu (ou morre) com Ele, pois o benefício da vida não é uma ação automática para todos e sim, para “muitos” (Rm 5,15).

Morrer com Cristo é o encerramento dos velhos vínculos de servidão ao pecado e à morte. “Graças a Jesus, o cristão se acha também ele morto para o pecado. É precisamente essa realidade nova que ele deve tornar efetiva em sua vida; o discípulo de Jesus deve “morrer para o pecado e viver para Deus”” (MONLOUBOU & Du BUIT, 1996, p. 613).

2.4.4 A Graça Inaugura Um Novo Tempo

A palavra ‘graça’ não está presente somente no texto, objeto desta exegese. Ela está presente em quase toda a Carta aos Romanos e constitui “a base da doutrina de Paulo” (Rm 1,16 – 3,20). Nela o “homem é exibido como um pecador, mas [...] é justificado pela graça (Rm 5,15-21), isto é, Deus, em sua graça, trata com o homem, embora seja culpado, como se nunca tivesse pecado” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 682).

A ‘graça’, colocada de forma tão eloqüente em Rm 5,15-22, aponta para o surgimento de um novo tempo (BARTH, 2009, p. 279). O tempo em que o favor de Deus chegou, alcançando a todos. Tempo em que “a retidão divina é manifestada através de Cristo e apreendida pela fé” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 533). Estes autores afirmam que

Paulo viu a história humana dividida em três períodos [...] o primeiro de Adão a Moisés, foi o período sem lei. No segundo período, de Moisés até o Messias “a Lei interveio” (Rm 5,20) [...] e o pecado humano foi entendido como uma transgressão dela [...] no terceiro período (o do Messias) há liberdade da lei, através da graça de Cristo (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 546).

Ou seja, por ela, a graça proveniente de Deus, dissertada em Romanos 5,15-21 o homem é libertado do tempo da lei. Se antes era o tempo da Lei, que não exigia fé, agora é o tempo da graça, que não exige a Lei. Liberdade da lei quer dizer que o homem fica desobrigado de cumpri-la, como condição para se justificar diante

de Deus, porque, não podendo cumpri-la, a única alternativa que lhe resta para salvar-se é aceitar a oferta Divina, em uma nova 'ordem'.

“Está alguém “em Adão”, é velha criatura, decaída, cativa; está alguém “em Cristo” é “nova” criatura, reconciliada com Deus e redimida [...] ali está alguém caminhando para a morte; aqui, alguém entrando para a vida” (BARTH, 2009, p. 256). O tempo da graça é tão abrangente que até mesmo Adão, símbolo do ‘velho’, entra nele e se torna ‘novo’, na ressurreição de Cristo, pela fé (2009, p. 112).

A graça liberta do jugo da lei porque ela tem uma lógica inversa desta (TAMEZ, 2009, p. 94). A lógica da Lei é a que acusa, aponta, condena. “*E não há distinção: todos pecaram e estão privados da glória de Deus*” (Rm 3,21-26).

A lógica da graça é a que defende, entende a fraqueza humana e introduz a humanidade no pátio da justiça, a título de favor. Por ela, todos os que estão excluídos da glória de Deus “*se tornam justos gratuitamente pela sua graça, mediante a libertação realizada por Cristo Jesus*” (Rm 3,21-26). “A Lei mostrou os grandes pecados do homem. Todavia, diz Paulo, apesar da abundância do mal, do pecado, há uma superabundância da graça de Cristo” (STRABELI, 1997, p. 58).

A lei cobra e executa o devedor porque este jamais pode saldar sua dívida. Ao contrário, a graça, como Paulo a coloca, paga a dívida e restabelece o crédito do devedor, permitindo que se insira nas pertenças da fé: marca de um novo tempo. A lógica de Paulo é a lógica da graça; a lógica de uma liberdade que transcende a liberdade humana. Ela vai para além do indivíduo. Ou seja, sua mensagem tem o objetivo de libertar o cristianismo (mormente a comunidade cristã romana) dos preceitos da Lei de Moisés, os quais tornariam os cristãos, reféns do judaísmo e excluídos do favor, ou da graça de Deus.

A construção teológica paulina de Romanos 5,12-21 tem um estilo literário ascendente, tem uma escala crescente. Vai do pior para o melhor, de baixo para cima, da luz para as trevas, do inferno para o céu, da morte para a vida, do pecado para a justificação, da lei para a graça, da condenação para a salvação, de Adão para Cristo.

Paulo coloca num prato da balança o pecado, desde Adão e, no outro prato, a graça conquistada por Jesus Cristo para toda a humanidade, mostrando

que esta é maior, é vitoriosa, tem mais peso. O pecado entrou no mundo (12) antes da Lei (13), desde Adão que é figura daquele “que devia vir” (14). Mas entre a falta e o dom, a vantagem está do lado do dom (15). Entre as consequências do pecado e a justificação, a vantagem está do lado da justificação (16) porque, se a morte reinou pela falta de um só, muito mais reinará a vida pelo dom da JUSTIÇA e a profusão da GRAÇA (17). Se a falta de um só trouxe a condenação, a obra de justiça de um só trouxe a justificação (18). A desobediência de um só fez de todos pecadores, mas a obediência de um só pode a todos tornar justos (19). Entrou a Lei para multiplicar a falta, mas onde o pecado se multiplicou a graça ganhou de longe!...(20). O pecado reinou na morte, mas a graça reina para a vida eterna (21) (CRANFIELD, 1983, p. 33).

A teologia paulina apresenta a graça como algo que se constitui em um favor unilateral e pleno, da parte de Deus, para quem não merece ou faz jus a ela. A Lei serviu para colocar a justiça do homem por terra. Havia um prazo para o homem provar que poderia ser justo. Bastava cumpri-la. Não cumpriu e, por isto, o prazo dela expirou, depois de desempenhar seu papel, que foi apontar para Cristo, o justificador. *“Porque o fim da lei é Cristo para justiça de todo aquele que crê”* (Rm 10,4). Agora é tempo da graça.

Bortolini (1997, p. 50) diz que “o tempo da graça é infinitamente superior ao regime da escravidão e da morte”. Ele reafirma Paulo, pois *“o dom da graça não é como a falta. Se todos morreram devido a falta de um só, muito mais abundantemente se derramou sobre todos a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo”* (Rm 5,17).

O homem é incapaz de ser justo, quando se acha confrontado com a Lei; de se justificar pelas obras da Lei (BARTH, 2009, p. 112). Ela provém da natureza perfeita de Deus. Seus valores morais são eternos (Rm 7,12). Logo, Deus até que liberta o homem dos rituais exteriores dela, contudo continua julgando o homem “pelo que está em secreto no coração” (BARTH, 2009, p. 114). E o que está oculto, ou em secreto, no coração do homem, não passa despercebido pela Lei do Senhor (Pv 21,2).

Naturalmente vinculados à força do pecado e da morte (Rm 7,15) ambos: a Lei e o homem estão em pólos opostos (Rm 7,16). Se o homem fosse capaz de cumprir a Lei, então o mérito seria seu ou teria que ser ‘dividido’ com Deus. É pela graça que Deus permite que o homem se aproxime dele (RIDDERBOS, 2013, p. 198).

Com méritos humanos, não haveria necessidade da graça de Deus se manifestar ao homem. Não haveria favor ‘imerecido’. Jesus foi o único ser a cumprir a lei. Quando ‘longanimidade’, ‘bondade’ e ‘misericórdia’ refletem atitudes divinas e humanas, ao mesmo tempo, elas não podem ser traduzidas por ‘graça’, conforme foi mencionado com relação às palavras *hen* (AT) e *charis* (NT).

2.5 A Libertação do Jugo da Lei Não Isenta de Responsabilidade

A libertação dos rigores da Lei e o conseqüente estado de ‘graça’ não delega autoridade individual ou social, na tomada de decisões quanto ao plano de Deus, para a salvação. A ‘graça’ não torna o homem autônomo e desvinculado da responsabilidade de servo, i. é., a liberdade da Lei não gera empoderamento. Através dela “nós nos unimos ao Senhor entrando, por graça, na esfera do seu senhorio” (BARBAGLIO, 1991, p. 222).

Barth (2009, p. 111) se encoraja a afirmar que a

lei divina é incomparavelmente mais dura que a DURA LEX SED LEX romana porquanto esta, embora pudesse, por vezes ter sido feita para servir aos déspotas e tiranos, reis e senhores de um estado totalitário, era, todavia, suscetível de ser cumprida pelos súditos de todas as camadas sociais, ainda que fosse por servilismo, por submissão, por pavor ou por fingimento, para salvar aparências, o que era, na realidade o objetivo da lei [...] Ora, não é assim com a lei divina, pois o homem é julgado não pela aparente prática da lei mas pelo que está aninhado no recesso mais íntimo de seu coração. E esta lei exige tudo; não se contenta com setores ou parcelas: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento (ou força) (Mt 22,37 e Dt 6,5).

Subentende-se pela teologia paulina que a graça não é uma conquista humana, embora subentenda-se, igualmente, que ela envolve vínculo com Deus. Se fosse conquista humana, esta geraria direitos ao conquistador. Direitos de vencedor. A graça é um favor Divino, unilateral, mas que salva a vida do condenado. Por isto ela, ao contrário, gera deveres de ‘servos’. De conquistados.

Paulo apresenta a graça, como um favor que ser humano algum seria capaz de fazer. É uma dádiva inefável e fora do alcance do ‘engenho’ humano. É um presente oriundo da esfera exclusivamente divina. A graça é um tema superlativo, em relação ao pecado que é um tema corolário à teologia paulina. Não há

comparação entre o dom gratuito e o pecado, no texto paulino. *“O dom, entretanto, não é como no caso em que somente um pecou; porque o julgamento derivou de uma só ofensa, para a condenação; mas a graça transcorre de muitas ofensas para a justificação”* (Rm 5,16).

2.6 Em Romanos 5,16-21 Paulo Inaugura a Linguagem da Esperança

O texto de Romanos 5,16-21 pode ser dividido em duas partes, para melhor análise. Na primeira parte (Rm 5,16) temos, basicamente, importantes referenciais teológicos como ‘dom’, ‘juízo’, ‘condenação’ ‘dom gratuito’ e ‘justificação’. Estes temas servem como uma espécie de introdução ao ponto que Paulo quer chegar, no restante dos versículos, ou seja, graça e justificação pela fé. A partir de Rm 5,16 o apóstolo põe fim às figuras sombrias do passado e inaugura uma teologia repleta de esperança no presente (Rm 5,17) e no futuro dos que se ‘renderem’ a Cristo (Rm 5, 21) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 202, p. 1974). Porém, sem deixar de usar os paralelismos.

A segunda parte é composta dos versículos 16-21, nos quais o apóstolo investe, teologicamente, na supremacia e na abundância da ‘graça’, no ‘dom da justiça, no ‘reinado da vida’ e na ‘justificação’. Neste texto Paulo aborda, levemente, os paralelismos, mas apenas como introdução à sua teologia. Disserta sobre a supremacia do bem sobre o mal, da bênção sobre a maldição, da vida sobre a morte.

Ridderbos (2013, p. 185) defende que os temas acima são também escatológicos, pois “é uma questão do que é necessário para o homem a fim de ele ser libertado no julgamento divino”. Continua o autor: “no mesmo sentido, o verbo “justificar” é empregado como o veredicto divino que significa o oposto da condenação divina no julgamento”.

O perfil escatológico desta segunda parte talvez seja a razão porque ela é relegada a um plano secundário em muitos trabalhos exegético de cunhos sectaristas. Neste ponto da teologia paulina a compreensão e assimilação do texto necessitam, realmente, do exercício da fé. Como provar para uma pessoa que ela

está justificada? Como convencer uma pessoa, que pela justificação pela fé, ela está livre da ira e do juízo de Deus, no futuro? Por outro, pensa a teologia conservadora, convencer que uma pessoa está justificada não abre caminho para o pretexto de uma vida dissoluta?

Barth (2009, p. 277) faz menção neste texto (Rm 5,16), da relação entre Deus e o homem, pela queda ou pelo perdão; por Adão ou por Cristo. Só que “nesta separação está a eleição ou a rejeição”. Não há como se esquivar de Deus. Encontrar-se com Deus, em juízo ou pela graça, não é uma opção a mais que a humanidade tem; trata-se de um encontro irreversível. Ela está destinada a encontrar-se com Deus, de qualquer maneira: no juízo, por causa da queda ou na eleição, por causa de Cristo.

Na queda, Deus julgou “tudo que veio ao mundo, por Adão”, ou seja, tudo que veio ao mundo pela ofensa de um só homem. Deus julgou e condenou Adão. E fez mais: condenou tudo que proveio dele: “*porque o julgamento de um resultou em condenação*”. A abrangência e as consequências do pecado foram ‘*abundantes*’ e tinham que ser. ‘Tudo’ e ‘todos’ tinham que ficar debaixo de condenação.

E para que? A resposta pode ser encontrada na continuação do próprio texto: *ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação*. A graça, decorrente de numerosas faltas e que resultou em justificação, pela sua abrangência e natureza, a natureza do amor, é incomparavelmente maior que o pecado. Abrange a todos que se rendem a Cristo porque é maior que a ofensa (Lc 7,47).

2.7 Uma Leitura Social da Justificação Pela Fé (Rm 5,16,18-19)

O caráter universalista (HORSLEY, 2004, p. 206) e atemporal da teologia da justificação pela fé, de Paulo aos Romanos (5,12-21), torna-a recorrente em todas as fases do cristianismo, desde o século I até os dias de hoje. Por isto os métodos exegéticos utilizados para ler Romanos embora variados, não devem ser considerados inadequados. Somente precisam ser atualizados (STRABELLI, 1997) em relação às realidades sociais de regiões com forte incidência de pobres e

miseráveis como a América Latina, por exemplo, (ARELLANO, 2009/1 p. 96/7; TAMEZ, 1995; 2009/1).

Tomamos como exemplo Tamez (1995) e Barth (2009). Barth (2009, p. 49) além de destacar o tema da justificação pela fé, como central em Romanos ainda estabelece “dois movimentos coincidentes, como *Causa* e *Efeito*. A Causa: A fidelidade de Deus. O Efeito: A fé, gerada pela própria fidelidade divina”.

Tamez (1995, p. 66 e 2009/1, p. 89) prioriza o método histórico-crítico, nos seus comentários e respectivas aplicações ao cotidiano social, enquanto Barth (2009, p. 111) prioriza, em Romanos 5, 16,18-19, uma exegese menos temporal e espacial e mais teológico-doutrinária. Tamez trilha os meandros sociais, enquanto Barth, no texto em foco, pende mais para a esfera da teologia genérica, do favor ‘divino’.

Não queremos com isto negar o viés social (socialista?) de Barth, em sua formação teológica. Ambos, porém, interagem, discursivamente, no propósito da Carta que é a retidão da justiça de Deus na ação empreendida em favor do homem que, segundo esses autores, só pode ser justificado pela fé. Lohse (2000, p. 105), tem pensamento idêntico aos autores acima ao afirmar que “a justiça de Deus só pode ser recebida na fé, aceitando-se obedientemente a ação de Deus, pela qual este nos coloca em um relacionamento justo consigo, ligando-se, portanto, o “*sola gratia*” (somente a graça) necessariamente a um “*sola fide*” (somente a fé).

A linguagem de Tamez é clara quanto ao caráter social aplicada ao conteúdo da Carta aos Romanos, mas a de Barth, não. Este autor utiliza o recurso hermenêutico da ‘metonímia’ na sua linguagem – a mesma da Carta - o qual consiste em usar a parte como o todo, no discurso. Quando Barth usa a palavra ‘homem’ nos seus enunciados, a mesma deve ser entendida como ‘humanidade’, ‘sociedade’, ‘coletividade’... e não, exclusivamente, como indivíduo (BARTH, 2009). Contudo sua exposição é eminentemente teológica.

Tamez (1995, p. 102) recorre ao argumento que a teologia paulina da justificação pela fé, “reflete toda uma história de vida intensa e de reflexão” vivida em meio a diversas comunidades da Judéia e da Ásia Menor. Esta argumentação de Tamez, certamente reflete o caráter coletivo e social do pensamento paulino

mediante sua vida no meio das comunidades cristãs, pobres e excluídas, de Jerusalém e da Ásia Menor.

Paulo, subentendido em Tamez (1995) não coloca sua cabeça ‘nas nuvens’, no abstrato ou somente no céu. O apóstolo se coloca de frente com o ‘outro’, semelhante, menos afortunado que ele ou, ainda a ele; o ‘terráqueo’ ou ‘mundano’. Sua visão é coletiva, social. Paulo, segundo Tamez (1995) teologiza em favor das comunidades pobres, desassistidas, necessitadas de fé (*pistis*) e esperança (*elpis*), (palavras recorrentes nas suas cartas) na intenção de colocá-los diante daquele que os pode justificar, Jesus.

Essa Autora não admite uma teologia, na qual Paulo esteja preocupado com indivíduos e esquecendo as multidões de povos oprimidos, da sua época, das mulheres, dos escravos. Nem tampouco Tamez considera a teologia de Paulo, algo abstrato, sem objetivos práticos na esfera social. Ela diz que:

se seguíssemos uma lógica fria e simplista, deveríamos reconhecer que a justificação, quando apresentada sob o ponto de vista abstrato, individual e genérico, é uma boa nova mais para os opressores do que para os pobres. É que, então, partindo do evento da justificação, aqueles poderão se sentir livres de suas culpas, isto é, perdoados de seus pecados, gratuitamente, sem terem de enfrentar a “Ira de Deus”, o julgamento ou a justiça de Deus; sem necessidade de qualquer conversão (TAMEZ, 1995, p. 23/4).

Segundo Tamez, a teologia da justificação, em Paulo, é alguma coisa de extremamente prática. Esta autora indica claramente para quem Paulo escreve: os pobres, oprimidos e excluídos... como, também, para os opressores que se penitenciarem.

A interpretação social, da justificação pela fé (Rm 5,16-18-19) defendida por Tamez (1995, p. 102) baseia-se na produção literária anterior, de Paulo. Diz ela: “acreditamos que é principalmente ela que dá apoio histórico especial à Carta de Romanos à luz das cartas anteriores e não vice-versa, como geralmente se faz”.

A produção literária a que a autora se refere é: a Carta aos Tessalonicenses, escrita no ano 50-51 (TAMEZ, 1995, p. 103); aos Gálatas, escrita “entre os anos 50 e 55” (TAMEZ, 1995, p. 120); a primeira aos Coríntios, escrita entre 53 e 56 (TAMEZ, 1995, p. 112); 2Coríntios e Filipenses, escritas entre os anos 55 e 56 (TAMEZ, 1995, p. 138).

Sendo assim, Tamez (1995) não trata da justificação pela fé, em Romanos (5,12-21), como um tema eminentemente escatológico e nem tampouco como algo produzido exclusivamente para rebater ensinamentos judaizantes que ameaçavam desestabilizar a comunidade cristã, em Roma, mesmo sendo, em parte, tudo isto.

Ora, Paulo deixa claro em Rm 5,1, ao utilizar a palavra ‘*estamos*’, que a justificação é, também, um ato presente, do contrário as multidões do seu tempo estariam excluídas dessa graça. O tempo presente diz respeito ao “aqui e agora”, tanto do indivíduo, quanto da sociedade. *“Tendo sido, pois, justificados pela fé, estamos em paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem tivemos acesso, pela fé, a esta graça”*. A graça da justificação, em Romanos 5,12-21 é, pois, uma conquista das multidões, onde opressores e oprimidos têm o mesmo tratamento.

2.7.1 O Passado e o ‘Velho’ em Contraste Com o Futuro e o ‘Novo’

Contudo o presente da teologia paulina, aplicada à humanidade, não invalida a premissa que diz: “A justificação abre para o passado. A salvação abre para o futuro” (CRANFIELD, 1983, p. 32). Óbvio que esta citação se refere ao passado pecaminoso dos indivíduos, da humanidade, que se arrependem e se abrem para uma nova vida, que começa no presente da sua fé em Jesus (BARTH, 2009, p. 256).

A justificação pela fé é o antídoto que anula a justa ação de Deus para punir – no futuro - com juízo severo, a insubordinação contra Ele, expressada pela idolatria. A idolatria nada mais é que “a revolta do escravo”. “Revoltamo-nos contra Deus e, nessa rebeldia atribuímos a nós o que só pode ser atribuído a Deus [...] pois somos para nós mesmos o que Deus deveria ser” (BARTH, 2009, p. 53). Deus jamais pode ser declarado injusto quando pune o homem pela sua rebeldia (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 895). Pelo contrário, a justiça se manifesta coerente, exatamente quando pune o delituoso e premia o justo.

Tamez (2009/1, p. 92) lembra, referindo-se às ações pecaminosas humanas, que “las prácticas revelan el falso conocimiento de Dios, porque estas prácticas están orientadas por los deseos egoístas, avaros”. Então, a forma de anular a

maldição do pecado e sua pior consequência, que é a morte eterna é aderir à bênção da justificação pela fé, segundo Paulo (Rm 5,12-21).

Essa bênção é proporcional ao castigo proveniente da ira. Ou seja pela ação de Deus, na pessoa de Jesus, a justificação pela fé acontece exatamente sobre quem ocorreria a grande e catastrófica manifestação do juízo Divino - no futuro da humanidade.

2.7.2 ‘Dificuldades’ na Interpretação da Justificação Pela Fé (Rm 5,16,18-19)

A exegese quanto a justificação pela fé, no texto Paulino de Rm 5,12-21, enfrenta questões que ainda merecem respostas. Uma dessas questões está relacionada à participação humana.

A justificação quando é compartilhada entre o homem e Deus, através de um processo, gera merecimento por parte do homem. Gera méritos. A intensidade do amor de Deus (Jo 3,16) é minimizada pelo ‘naco’ de justiça própria que o homem possa produzir e lançar na face de Deus (Lc 18,9-14), como reivindicação. Embora Fitzmyer (2011, p. 548) faça uso da palavra *processo*, para explicar a justificação em Rm 5,17, ele o faz para explicar a relação entre ela e seu sentido escatológico, ou futuro. “O processo da justificação parece ser entendido como ocorrido no passado [...], mas aqui o tempo futuro se refere ao julgamento escatológico, quando a fase final desse processo será atingida na glória”. Esse entendimento, ao que parece, não contraria a tese forense da justificação pela dos que assim interpretam a passagem paulina de Romanos 5,16,18-19.

Esta, contudo, não é opinião unânime entre os cristãos. Os católicos romanos “definem a justificação como uma transformação interna do crente, um tornar-se justo” (VOX CONCORDIANA – SUPLEMENTO TEOLÓGICO, 1999, p. 7). Segundo a exegese católica a ‘justificação’ requer uma parceria entre Deus e o homem: Deus entra com o dom da graça e o homem entra com a vontade de ser justificado e a fé que pode ser justificado.

Verifica-se, também, que a interpretação do termo ‘justificação’ traz algumas controvérsias, mesmo entre os mais importantes teólogos da antiguidade.

Não há apoio léxico para o ponto de vista de Crisóstomo, de Agostinho e do Concílio de Trento de que, quando Paulo e Tiago falam da justificação presente estão se referendo à obra de Deus que torna alguém justo por renovação íntima e também por considerar justo por causa da remissão de pecado (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 896).

Essa questão, certamente decorre da dúvida que paira sobre as teologias de Paulo (Rm 5,16-21) e Tiago (2, 17-18) sobre qual a participação do indivíduo na obra da justificação. Os patrísticos acima citados, mais o Concílio de Trento, certamente não abrem mão do caráter processual da justificação ao atribuir ao homem certa participação no mesmo, por menor que seja que, neste caso, trata-se da “renovação íntima” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 896).

A maneira como se interpreta a justificação pela fé pode ser determinante no *modus vivendi* ou na conduta diária das pessoas e da sociedade. “A perspectiva da pessoa recém justificada é tal que exclui de sua conduta o pecado” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 549). Interpretada do ponto de vista forense, i.é., como um ato declaratório de absolvição que abrange o passado, o presente e o futuro, a justificação favorece o conceito de sociedade, de liberdade e de desvinculação institucional. O homem fica livre para se ‘encaixar’ no contexto social geral; no macro.

A interpretação da justificação, como um ‘processo’, no qual o homem dá sua contribuição, favorece o conceito de individualidade, mesmo que essa individualidade seja vivida no meio da coletividade. Ela se expressa em clichês aparentemente inofensivos, mas de um simbolismo profundo como: ‘salve-se quem puder’; ‘cada um por si Deus por todos’; ‘disse Deus: faça a sua parte que eu te ajudarei’; ‘farinha pouca meu pirão primeiro’ e muitos outros clichês, de domínio popular, mas que expressam crenças arraigadas no inconsciente de cada indivíduo, mesmo que inserido no contexto coletivo.

O caráter processual da justificação pela fé torna o indivíduo medroso, inseguro e dependente de um elenco de atos próprios a fim de agradar a Deus, um ser que aos seus olhos está sempre irado, raivoso e exigindo sacrifícios e oferendas. Estes sentimentos de insegurança levam o indivíduo a vincular-se institucionalmente

– ‘igrejas’ e demais comunidades fechadas – onde se submete a um elenco de regras e códigos de conduta, através das quais alivia sua consciência por se achar agradando a Deus.

As instituições e outras comunidades religiosas fechadas – nosso foco é o cristianismo – são necessárias, porque são gregárias, porém, estrategicamente – a estratégia do poder dominante - colocam-se como condição *sine qua non* para o homem chegar-se a Deus. É daí – dessa mediação - que surge o expediente da dominação sobre os fracos e oprimidos que: ou se submetem às regras institucionais ou são ‘excluídos’, por ela, da comunhão com Deus (TAMEZ, 1995, p. 51)

Temos assim a figura de um homem que, não crendo na justificação total por um só “ato declaratório”, porque acha que a bênção ‘é uma esmola grande demais para ser verdade’, continua se penitenciando como forma de alcançar a salvação por seus próprios méritos, através de uma justificação processual.

2.7.3 Resistência Judaica ao Tema da Justificação Pela Fé (Rm 5,12-21)

Outro importante ponto de conflito envolvendo a teologia da justificação, diz respeito ao povo judeu. Em relação à teologia judaica a pregação de Paulo, sobre a justificação é um anátema. “Tem sido levantada a dúvida sobre se a doutrina da justificação, apresentada por Paulo, que a condiciona à fé independentemente de obras, talvez não passe de um artifício de controvérsia desenvolvido simplesmente como arma contra os judaizantes” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA II, 1986, p. 87).

Em vista desse conceito contábil sobre justificação, descrito pelo autor, é que a teologia paulina da justificação pela fé não teve aceitação tranqüila. Antes, foi objeto de ruidosa reação por parte de judeus cristãos. Um dos grandes problemas que Paulo arranhou com os judeus foi quando “afirmou com ênfase a exclusão da lei do processo de justificação [...] é sabido, de fato, que o judaísmo da época,

sobretudo o rabínico, atribuía à lei um preciso papel salvífico” (BARBAGLIO, 1991, p. 225).

Então, por que o tema da justificação (Rm, 5,21) é mais importante que qualquer outro, na Carta aos Romanos? Paulo queria defender um ponto de vista teológico ou o que queria mesmo era resguardar a comunidade cristã romana da influência dos cristãos judaizantes?

Por vários motivos é de se supor que se não fora a presença influente de muitos judeus cristãos, na cidade de Roma, talvez a Carta aos Romanos não fosse o que é para o cristianismo pós-Paulo (STRABELI, 1997, p. 58). Ou, quem sabe, a Carta sequer teria sido escrita. As perseguições que Paulo sofreu por causa da sua pregação aos gentios, a sua experiência passada com tantas pessoas pobres e analfabetas de diversas etnias que se esforçavam para romper com a opressão e pertencer às comunidades cristãs e a opressão continuada contra os gentios que aceitavam a pregação do evangelho, no império romano, constituem, provavelmente, a razão dessa Carta. Sem as aflições sofridas, principalmente em Tessalônica (TAMEZ, 1995, p. 104/5), talvez a justificação pela fé, (Rm 5,12-21) não tivesse o peso teológico que tem, desde então, para o cristianismo.

Logo, o que motivou Paulo a condensar seus argumentos teológicos na justificação pela fé foram, primordialmente, dois fatores externos bastante recorrentes na segunda metade do século primeiro da nossa era. O sistema imperialista romano, numa escala universal (WENGST, 1991; ELLIOTT, 2010) e a influência judaizante que perturbava a comunidade cristã na cidade de Roma.

O judaísmo (o viés religioso) tanto quanto o sistema imperial romano (o viés ideológico) eram instrumentos de exclusão e opressão, principalmente contra estrangeiros, mulheres e escravos. Sistemas geradores de classes excluídas e exauridos nos seus enunciados de justiça e paz. Paulo, de posse dessa percepção, procura universalizar o conceito que todo esse sistema, socialmente injusto, tem sua origem no pecado e na iniquidade humanas (Rm 5,12-14). “É, portanto, esse missionário de Jesus Cristo, artesão, judeu e perseguido que se defronta com um mundo que sente a necessidade de tomar rumos” (TAMEZ, 1995, p. 101).

É a partir da percepção “realidade/esperança” (TAMEZ, 1995, p. 101) que ele apresenta uma teologia libertadora, desse estado de injustiça social: a teologia da justificação pela fé. O mundo, até então, quedava-se por investir suas reservas religiosas numa profusão de deuses e ídolos cuja eficácia era, por demais, etérea, inócua, segundo Paulo. “No caso dos romanos, eles se apresentam de maneira enganosa, tal como seus ídolos, anunciando “paz e segurança” [...] estes, diz Paulo, serão destruídos repentinamente, bem como todos aqueles que, como eles, vivem nas trevas” (TAMEZ, 1995, p. 109/10).

2.7.4 Justificação Pela Fé, em Paulo, Exige Contrapartida

Se, como já foi dito, a teologia da justificação pela fé, segundo Paulo, tem sua origem no dom misericordioso vindo da parte de Deus, a contrapartida humana tem que ser demonstrada em forma de fé. “A fé é a resposta humana à graça divina”. Mas como Deus sabe que não é fácil ao homem natural, crer que Jesus é o Messias, Ele lhe concede, ainda como favor (ou graça), o dom da fé, para que creia em Cristo e seja justificado. “Essa fé é uma dádiva de Deus” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 682).

Mas o dom da fé concedido ao homem (Rm 5,17) não o deixa desvinculado de qualquer compromisso ou sem nenhuma responsabilidade para com a ação favorável de Deus, em forma de dom. “Essa fé, embora fique subentendido que não há salvação por intermédio da lei, não é destituída de ética” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1986, p. 682). Como ética diz respeito à forma de alguém se conduzir, logo, é pela fé que a humanidade deve encarar seu único meio de ser justificado perante Deus.

A fé, por sua natureza jamais é inoperante. “Pode-se dizer que, positivamente, a liberdade cristã é a obediência de coração [...] ao Ressuscitado. E se trata de uma nova dimensão de vida, fecunda e criativa: de “modo a produzir frutos para Deus”” (BARBAGLIO, 1991, p. 228). Isto é exatamente o que Tiago (2, 17-18) insinua e é mal compreendido em muitas instâncias eruditas. Por si só, a fé já desperta o ser humano da ignorância e passividade.

Ela é uma virtude que impulsiona ao amor, à solidariedade e à ação, inclusive social. “A qualidade da fé é ser ativa” (TAMEZ, 1995, p. 108). Estas são,

entre muitas, as razões porque Paulo labora com as palavras “fé” (*pistis*) e “esperança” (*elpis*) ao longo das suas exposições teológicas.

A fé produz atitude. Tanto é que a primeira atitude de quem recebe a fé, como dom de Deus, é crer que Jesus ressuscitou dos mortos. Por sua vez, a fé na ressurreição de Jesus, por parte do crente, muda completamente toda a estrutura conceptual religiosa, porque inicia uma nova visão cósmica, de crença (TAMEZ, 1995, p. 109).

Paulo ensina que a ação da graça que leva à justificação pela fé, a qual declara o homem justo, como se nunca tivesse pecado aponta para atos passados e futuros. “Está fora de questão que “justificar” aqui seja qualquer outra coisa senão ou além do que o pretendido por aquilo que significa sempre e de novo para Paulo: a absolvição no julgamento de Deus” (RIDDERBOS, 2013, p. 195), pelos atos do passado. Pela justificação e pela fé o homem, “reconciliado com Deus” (Rm 5,1), aparelha-se como elemento ativo na construção de uma sociedade nova e justa, livre para olhar e seguir para frente.

O mínimo que se espera da fé, obtida como dom de Deus, é o despertar do amor em favor daquele que o justificou, por favor. Ou então não é fé, como dom de Deus. “A justificação abre para o passado. A salvação abre para o futuro” (CEBI, 1983, p. 32). A justificação enterra o velho, os tempos da ignorância; a salvação faz nascer o novo, na sua fé em quem o justifica.

‘Abrir para o futuro’ quer dizer do apego servil que o novo homem deve ter por quem o justificou. “Paulo mantém que Deus justifica pecadores sobre bases justas; a saber, que Jesus Cristo, agindo a favor dos mesmos, satisfaz as exigências da lei de Deus contra eles” (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA II, 1986, p. 899).

2.8 Consequências do Pecado

Ninguém superou o canônico apóstolo Paulo na exposição teológica do pecado e suas conseqüências. Suas concepções sobre pecado, no século I (Rm 5,12-21) se revelam inusitadas e bem mais graves que as do próprio Mestre. Ele mostra o pecado numa perspectiva sórdida e pulverizada em todos os aspectos objetivos e subjetivos da existência humana. O caráter inicialmente antropológico do

pecado, em Paulo, em sua progressão, abarca toda a natureza, sem exceção, pelo aspecto da corrupção crescente (Rm 8,22-23).

Agostinho (1999, p. 186), cristão rigorista da mesma têmpera de Paulo, ao abordar a corrupção, como consequência do pecado, alega que “todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas”. Afirma isto para justificar a ação deletéria do pecado sobre todas as coisas, as quais eram boas no ‘princípio’ (Gn 1,31).

Mas não é somente no aspecto físico que o pecado gera consequências. Sua ação destrutiva se estende à consciência (At 2,16), o fator primordial de conflito interior. “Houve, primeiramente, uma consciência da corrupção, revelando-se no sentido de vergonha, e no esforço que os nossos primeiros pais fizeram para cobrir a nudez” (BERKHOF, 2009, p. 209).

A consciência, como um tribunal, julga tudo que o livre arbítrio produz no cotidiano, que seja bom ou mal, concedendo em troca, as sensações de prazer e absolvição ou então de dor e condenação (Rm 2,15). A consciência é a fonte dos juízos de valores, nos quais prevalece o sentido ético.

As Escrituras Sagradas apontam diversas facetas da consciência. Ela acusa e defende (Rm 2,15); deixa-se macular (Hb 10,22); habitua-se às más obras (Hb 9,14); ela não existe para exaltar as boas obras e nem desperta diante destas. Só desperta e aparece para apontar uma má conduta (Gn 3,7). E mais: somente a prática do mal-moral é capaz de despertá-la. Ela não foi gerada para a transgressão, e nem incita ninguém a esta. A consciência julga o ato, i. é., o fato consumado.

A perspectiva sócio-política da teologia paulina, em Romanos, não eclipsa e, tampouco, invalida a perspectiva da transformação pessoal decorrente do seu evangelho. O coletivo, inexoravelmente, é o resultado da soma das iniciativas individuais, i.é., o coletivo se serve do particular e vice-versa, como processo de retroalimentação. Os próprios conceitos de ‘mal’ e ‘pecado’ ajudam a compreender a diferença entre o particular e o coletivo. Um (o mal) tem sentido mais abrangente (*lato*) que outro (o pecado) (O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA, 1962, p. 984).

Ainda que Paulo fale sobre a “idolatria e depravação dos gentios” (Rm 1,18-32) e sobre “a impenitência dos judeus” (Rm 2,1-16), se pronunciando contra um estado social, contudo esse estado caótico e iníquo resulta de um longo processo de maldades. Nessa progressão, não é só Adão, o culpado. Todos os seus descendentes são parceiros na disseminação do mal (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2011).

Adão foi o ponto onde surgiu o pecado fundamental, o pecado básico: a decisão do homem de usurpar para si as qualidades divinas; mediante essa resolução, o homem ficou, não apenas “psicologicamente” condicionado para praticar o pecado, como também, e conseqüentemente, possuído do sentimento de culpa que o leva a fugir de Deus e a esconder-se dele (BARTH, 2009, p. 288).

O tema do mal merece algumas considerações importantes de expoentes do pensamento religioso. Segundo Croatto (2010, p. 118) “o mal é experimentado de muitas maneiras, desde a doença até a morte, desde as desgraças naturais (terremotos, vulcões, granizos) até as limitações de todo tipo, como a pobreza, as frustrações, a perda de sentido da vida etc.”. Note-se que vários tipos de males descritos pelo autor e presentes no cotidiano, não afetam a consciência, pois não se tratam de ofensas dirigidas a alguém.

Mas há outra categoria de mal, segundo o mesmo autor, o qual é responsável pelos conflitos interiores. Fora da esfera dos males genéricos Croatto diz que “o pecado já afirma uma referência a alguém [...] indica uma relação” (2010, p. 120). Se indica alguém e afeta uma relação, se entende que é contra esse ‘alguém’ que se peca. Assim, as relações afetadas pelo pecado – como mal-moral - abarcam desde a esfera divina até a esfera humana provocando o que denominamos de caos moral.

É evidente que para a consolidação de um ideário religioso de pecado, precisa-se estar em sintonia com uma divindade e, pecar é contrariar a ontologia moral dessa divindade expressa no seu código de ética (WEBER, 2004, p. 352). O problema é que com tal enunciado Croatto se reinsere, teoricamente, no mesmo fojo religioso, que coloca o homem em permanente estado de culpa e ‘falta’ (BARTH, 2009, p. 288) em relação a alguém ao qual não consegue, por si mesmo, saldar a ‘dívida’, necessitando de alguém que ‘pague’ a mesma.

2.8.1 A Luta Interior Pela Supremacia do Bem Sobre o Mal no Texto Paulino

O conflito interior por causa do pecado contra Deus é avultado após a experiência da graça. O princípio da oposição entre *mal* e *bem* em Rm 5,12-21, tem início no interior do homem, onde se trava uma luta entre a vida e a morte. Entre escolher fazer o bem em vez de fazer o mal. Esse conflito começa com a distinção que Paulo faz entre o “homem exterior” e o “homem interior” (Rm 7,22). “A distinção em si é de um significado bastante geral e formal, descrevendo o lado exterior, visível e físico e o lado interior, invisível e espiritual da existência humana” (RIDDERBOS, 2013, p.122).

O “homem exterior” significa o “corpo passível e mortal” (Rm 7,24) enquanto “*o corpo desta morte*” diz do “corpo, com os membros que o compõem [...] isto é o homem na sua realidade sensível e sexual (Rm 4,19)” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1978. A maior fonte de conflitos para os cristãos é o desconhecimento da função desse “homem exterior”, na teologia de Paulo. Exatamente porque a Igreja cristã se mostra bastante equivocada quando ignora o corpo físico como um instrumento – ainda – a serviço do pecado, preferindo os interditos, em vez do conhecimento.

O lado invisível é descrito como “mente” (*nous*) (Rm 7,22-23) em contraste com “membros”. Essa parte invisível do ser (*nous*) pode, ainda, ser descrita como “coração” (*kardia*). “Para Paulo o coração também é o conceito que denota de modo preeminente o ego humano em seu pensamento, afeições, aspirações, decisões, tanto no relacionamento do homem com Deus como com o mundo ao seu redor” (RIDDERBOS, 2013, p. 127). Logo, mente e coração, na teologia paulina têm sentido idêntico.

O conflito interior só pode ser experimentado pelo homem que recebe e experimenta a justificação pela fé (Rm 5,16,18-19). O homem ‘velho’ (BARTH, 2009, p. 256) que vive como escravo da morte, por causa do pecado, não é capaz de se envolver em conflitos com a natureza espiritual. Esta ainda lhe é desconhecida. O homem entra em guerra interior quando nasce, novo, para um novo Reino, mas ainda permanece em transição, entre um e outro, por causa do corpo que lhe prende

ao pecado. Para o autor acima “o papel atribuído ao corpo (*sôma*) é de especial importância” (RIDDERBOS, 2013, p. 123).

O conflito interior, então, existe por causa das oposições corpo e alma¹⁶, novo e velho, espírito e carne, lei do Espírito e lei do pecado, Lei e graça, etc. (BARTH, 2009, p. 256). Mas, existe principalmente pela falta de entendimento sobre o que Paulo quer dizer sobre “lei do pecado” e “lei do Espírito”. “A “lei do Espírito da vida” é exatamente o contrário da “lei do pecado” (FERREIRA, 1986, p. 38). As duas “leis” opondo-se uma à outra, colocam o homem em permanente conflito interior.

Como a intelecção desses elementos que contrapõem o *ser ‘carnal’* ao *ser ‘espiritual’* é um tanto complexa, surgem daí os mal entendidos teológicos, - pessoas ou instituições – que, fazendo-se porta-vozes de Paulo, exibem suas exegeses, forjadas para a dominação (TAMEZ, 1995).

Paulo, falando a respeito de si mesmo afirma: *“verifico, pois, esta lei: quando quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. Comprazo-me na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros”* (Rm 7,21-23). Mas vê-se que não é a expectativa de não mais pecar que, segundo Paulo, torna o homem espiritual.

O que torna o homem espiritual é exatamente não conformar-se com o pecado. É a luta interior onde até antes de conhecer Jesus, não havia luta. Onde não havia arrependimento (Rm 7,21). O homem torna-se espiritual quando nasce dentro dele uma outra lei – a lei do espírito – que combate contra a lei do pecado que estava alojada, dominando e reinando sobre ele (Rm 7,24).

O conflito interior é o sinal que a natureza carnal morreu para o pecado. O homem só sofre com a prática do pecado se sua natureza houver sido transformada em natureza espiritual. “é precisamente essa realidade nova que ele deve tornar efetiva em sua vida” (MONLOUBOU e Du BUIT, 1996, p. 613). Essa certeza provém da fé que a morte de Cristo pôs fim ao reino da morte e do pecado.

¹⁶ Não nos referimos ao dualismo helênico, mas sim à luta interior, travada no homem, pela sua consciência.

Morrer para o pecado é fundamental para o discípulo de Jesus. “Conservando seu corpo mortal, sua “carne”, ele se sente sempre sujeito à Lei do pecado; mas, destruída por Jesus Cristo, essa lei deve ser efetivamente destruída na vida do cristão, que se liberta da “carne” para se entregar à justiça de Deus” (MONLOUBOU e Du BUIT, 1996, p. 613).

No texto de Romanos podemos constatar o termo ‘justificação’ três vezes (Rm 5,16,18-19), mas poucos cristãos demonstram fé, suficiente, para se apropriar dessa verdade até o ponto de se sentirem livres do império do pecado e do reino da morte (Rm 5,21). Ou seja, é muito difícil, sem fé, alguém crer que todos os seus delitos foram apagados e que foi declarado justo, assim, gratuitamente.

O homem está mais habituado à experiência do pecado do que à experiência do perdão, por isto mesmo, duvida. A lei do pecado é “uma lei atestada pela experiência carnal” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1978). A lei com a qual ele está em permanente contacto.

Bortolini (1997, p. 50) ajuda a esclarecer, indiretamente, a realidade do nosso conflito interior. Diz ele que “cada um de nós traz Adão em sua carne. Ele é nosso pai, irmão, filho ao mesmo tempo, pois nós também nos deixamos submeter pela auto-suficiência e ganância”. No entanto “a vida nova, que é participação na morte e ressurreição de Jesus, fez de nós gente nova”.

III

OS EFEITOS DA GRAÇA E DA JUSTIFICAÇÃO SÃO MAIORES QUE O CASTIGO DO PECADO

O fenômeno religioso cristão dividiu a história da humanidade em dois períodos, sendo a morte de Cristo, o ínfimo espaço histórico que se interpõe entre os tempos ‘velho’ e ‘novo’, ‘antes’ e ‘depois’, do pecado e da morte e para diferenciá-lo do tempo da graça, quando então, renasce a esperança nos corações humanos. Por causa disto somos capazes de distinguir as linguagens dos símbolos religiosos (CROATTO, 2010, p. 41) do mundo cristão, pertencentes aos mundos, anterior e posterior ao advento da morte de Cristo.

Por exemplo: quando refletimos sobre pecado e morte, imediatamente associamos estes elementos a dois outros sistemas simbólicos: o primeiro é a existência de um reino, onde ambos reinavam absolutos, ou seja, o reino do pecado e da morte (Rm 5,12-14). O segundo são os símbolos relacionados ao tempo. Imediatamente nos vem à mente que esse reino só era absoluto até à morte de Cristo, no tempo ‘velho’.

Esses símbolos anteriores a Cristo nos remetem ao ‘tempo passado’, à ‘velha aliança’, à ‘Lei Mosaica’, ao ‘Velho Testamento’, entre outros (BARTH, 2009, p. 287). Até mesmo a cruz de Cristo é símbolo de morte, a qual ocorreu para encerrar os tempos velhos. A cruz foi erguida na Velha Aliança.

Logo, através desses símbolos somos capazes de distinguir o tempo e nos situarmos nele. Sabemos reconhecer todos os símbolos cuja pertença são o pecado, a morte (Rm 5,12-14) e a culpa, distinguindo-os dos símbolos cujas pertenças são a graça, a justificação a liberdade e a vida (Rm 5,16-21). Assim só podemos entender a cruz, por exemplo, como símbolo do passado, enquanto o túmulo de Cristo, vazio, é símbolo da ressurreição, da vitória da vida sobre a morte e da esperança. “Vida não é vida, se não for a vida que surge da morte” (BARTH, 2009, p. 287).

3.1 Antes de Cristo: o Reino do Pecado e da Morte

A inteligência da proeminência da justificação (Rm 5,12-21) poderia estar bem à frente, no domínio popular, se não houvesse a presença confusa de interesses institucionais e circunstanciais em manter a velha ordem do reino da morte. Essa conclusão é compartilhada por diversas vozes relevantes do mundo teológico, conforme será visto a seguir.

Refletindo sobre o histórico da teologia paulina da justificação pela fé (Rm 5,15-21), vemos certa dificuldade quanto à compreensão da mesma pela massa de fiéis das comunidades cristãs, católicas ou protestantes. Essa dificuldade parece normal para quem está habituado a conviver sob os símbolos do pecado, da morte e do inferno, superestimados pela teologia tradicional (DELUMEAU, 2003). Torna-se difícil para as massas, 'enxergarem' e abraçarem as benesses da justificação e da vida, embora as evidências do 'antes' e 'depois' sejam, teoricamente, identificáveis na religião cristã, em função da leitura de Rm 5,12-21.

Portanto, a opção de fixar o olhar no retrovisor do plano de salvação, abrindo mão de viver a experiência da alegria e da liberdade, oferecida como presente por Cristo é uma opção no mínimo suspeita, opressora e institucional. "Não atingimos as exigências de nossos tempos reproduzindo a teologia moral do passado" (BRAGA, 1984, p. 7). Essa opção beneficia a opressão, a dominação e a ignorância, pois impede que a justiça seja colocada a serviço dos mais fracos (TAMEZ, 1995). Vem delas, então, a iniciativa de bloquear o caminho da liberdade e do acesso à teologia da graça (BRAGA, 1984, p. 7).

Portanto, quando os sistemas religiosos cristãos optam pela vinculação ao passado e suas pertencas, trata-se de uma opção consciente, pela permanência da culpa e do medo (DELUMEAU, 2003) em detrimento da experiência da liberdade e da esperança conquistadas por Cristo e repassadas gratuitamente aos seus discípulos, como herança. Quem submete os fiéis à vivência da culpa e do medo ainda não teve a visão da cruz, nem tampouco adentrou o portal da graça, pela fé. Essa atitude impede que se ouçam os apelos pela liberdade, da "multidão" oprimida. (TAMEZ, 1995, p. 63).

A opção pelos sentimentos de culpa e medo (DELUMEAU, 2003) indica para muitos cristãos a não transposição dos limites da moral pessoal, individual. Não conseguiram enxergar o túmulo vazio; ainda estão presos exclusivamente às figuras do pecado e da morte. Estas figuras favorecem a quem se coloca a serviço de uma moral dominante (VVAA, 1980), enrustida e 'congelada'. A concepção de pecado necessita ser permanentemente revisada pela teologia (LIBÂNIO, 1975, p. 14), a fim de que a graça de Cristo possa aparecer no horizonte do oprimido. Isso acontece porque "o problema do pecado é como um desses assuntos que sempre guardarão atualidade" (LIBÂNIO, 1975, p. 14). A vinculação à imagem da maldição da cruz, faz esquecer as bênçãos provenientes do túmulo vazio. Da ressurreição.

Os cristãos que se mantêm presos a um passado de medo e culpa não se realizaram, ainda, como cristãos. Medo e culpa, anulam o aspecto da dignidade humana. O texto de Paulo (Rm 5,12-21) não deve ser entendido como mensagem de depressão. Ele não abre ferida; ele cura ferida. A teologia de Paulo abre a porta do passado, da caverna do tempo, para a saída dos prisioneiros da morte e, ato contínuo, abre a porta da liberdade para que aqueles entrem por ela e respirem os ares do tempo da graça. Quem se aprisiona ao reino da morte é porque não entendeu a morte de Cristo.

Quem não morre com Cristo, também não ressuscita com Ele. Sem a experiência da ressurreição, que é a libertação da lei do pecado e da escravidão da morte (Rm 5,20), não há cristianismo. Os cristãos que assim vivem, ainda estão presos a uma moral tradicional (MORAL E VIDA CRISTÃ, 1980, p. 44), 'fabricada' por instituições cristãs, para fins de dominação (TAMEZ, 1995) e de indignidades. A dignidade humana é a essência do cristianismo. Não "se pode fazer uma moral da comunidade e/ou do povo sem se ter presente responsabilmente o valor e dignidade de cada pessoa concreta" (BRAGA, 1984, p. 15).

A opção por uma vida movida pela culpa e pelo medo da condenação, por causa do pecado, tem por opção os vícios, ou hábitos adquiridos e incrustados na 'velha mente', pela primeira infância. Mente de uma sociedade formada sob a égide de um reino antigo. Este reino da primeira infância tem uma mentalidade formada em Adão (Rm 5,12-13). Uma geração que não abraça o desafio da fé na justificação de Cristo, ainda vive da memória dos ancestrais, do pecado e da morte. "É da

interação pessoa-comunidade-povo que nasce a prática e a consciência libertadora [...] a serviço da construção da história segundo o projeto de Deus” (BRAGA, 1984, p. 15)

Quem ainda vive em um tempo permeado das figuras do pecado e do medo estão vivendo o período histórico antes de Cristo. (MORAL E VIDA CRISTÃ, 1980, p. 16). Não se acharam sequer como seres humanos porque essa consciência só aparece, junto com a prática da liberdade. Que sentido pode haver na pregação das boas novas da justificação pela fé (Rm 5,12-21), que dignifica o homem, se este prefere continuar escravo da indignidade do pecado?

A memória escrava é o maior empecilho para a multidão alcançar a liberdade, a dignidade e a justiça social. À memória genética da escravidão só interessa o pecado de Adão, sua expulsão do paraíso, a maldição da terra, o reino do pecado e da morte. Não há bem nenhum para lembrar. Não existe a experiência da liberdade para ser lembrada. Como escravos do pecado e da morte, o campo de ação se resume ao mundo, local onde o pecado entrou e se deu bem.

O que é o mundo? O mundo é a totalidade de nossa existência conforme está caracterizada pelo pecado. Ele consiste de uma parte EXTERIOR, fora de nós destacada de nosso interior; um Cosmos que não é “criação” porque já não conhecemos o seu Criador e, de outra parte, a INTERIOR, que está em nós e que se espelha [e se projeta], por sua vez, no Cosmos – que está ao redor de nós (BARTH, 2009, p. 262).

Ninguém alcançará a justificação se não sair da primeira infância, da qual Adão é o pai, e não adentrar a segunda infância cujo pai é Jesus.

3.2 A Repressão Moralista

A forma como se apreende o texto de Paulo em Rm 5,12-14 é fundamental para se chegar ao porque do surgimento do moralismo e seu modo operacional repressivo (BRAGA, 1984, p. 7). A grande maioria das pessoas entende a moral como algo

em si, isolada, com existência independente dos homens, baseada em “valores” ou numa revelação e numa lei divinas. Desta Revelação, destes valores, deduzem-se regras, normas de conduta, a que o homem deve submeter-se. O campo da liberdade é, então, encarado como o espaço não

envolvido pelas leis e normas, como sendo “aquilo que ainda se pode fazer” e que não se acha previsto pela moral (MORAL E VIDA CRISTÃ, 1980, p. 15).

A moral, nos termos que foi visto acima é falsa, embora seja a concepção de moral predominante nos meios cristãos, quiçá, ainda hoje (MORAL E VIDA CRISTÃ, 1980, p. 15). Uma concepção de falsa moral corresponde ao mesmo que ‘moralismo’, o que, convenha-se, difere bastante de moral.

Mas, para se entender como a moral, formada de forma legítima, é capaz de descambar para o moralismo é preciso entender, primeiro, o que é moral e como ela surge no homem. Esta questão é levantada em *Moral e Vida Cristã* (1980, p. 17/8) através de três proposições, conforme sua transcrição abaixo:

- 1) “a pessoa humana é um ser em devir, um ser histórico, cujo destino se realiza no tempo e no espaço”;
- 2) “a pessoa humana é um ser de auto-superação. Ela permanece sempre com fome. Seu desejo nunca é total e definitivamente satisfeito”;
- 3) “a pessoa humana é um ser de diálogo. Para nós, não é um dado evidente o fato de que a pessoa humana só é constituída como tal pelo e no relacionamento com o outro e com os outros”.

Em cada uma das proposições acima, percebe-se o uso de três palavras bem emblemáticas para a construção da moral, no homem: *devir*, *auto-superação* e *diálogo*. As duas primeiras apontam para o homem em movimento na sua existência; construindo seu mundo. O homem que ainda não ‘é’ porque está buscando o vir-a-ser, ou seja, sempre buscando superação. “A moral é o caminho da realização do homem” (MORAL E VIDA CRISTÃ, 1980, p. 21). Mas é um caminho que nunca chega ao fim porque o homem jamais alcança a plenitude. “Sempre haverá algo mais a realizar, ainda uma parte do caminho a realizar” (1980, p. 21).

A terceira palavra – *diálogo* - coloca o homem em busca do “outro”, com quem quer dialogar, como forma de construir o seu mundo em volta. Esse ‘querer-ser’, permitindo que o ‘outro’ também ‘seja’ (MORAL E VIDA CRISTÃ, 1980, p. 15) e viva, é o modo de se construir a moral. “É em nome desse querer ser “uma pessoa” (isto é, “alguém”), e de querer que os outros também sejam pessoas, que vão

aparecer os valores e os tipos de moral” (VVAA, 1980, p. 19). A moral, que permite ao ‘outro’ viver, evita não somente a guerra, como também, o ‘estado’ de guerra’.

Portanto, moral é algo próprio para construir relações, para trazer liberdade, para a realização do homem, para “gerar mudanças” e para deixar o ‘outro’ viver. “Moral é uma realidade cultural, e, por definição, diversificada, múltipla e evolutiva” (MORAL E VIDA CRISÃ, 1980, p. 22).

E moralismo, o que é, e a quem interessa? Pode-se dizer, *a priori*, que moralismo é o aprisionamento da moral em cartilhas, objetividades e outros artifícios capazes de fazerem o homem parar no tempo, para dedicar-se a ele de forma ilusória e egoísta. O moralista, de modo geral, pode ser confundido com alguém virtuoso, por causa da aparência que demonstra exteriormente. Do mesmo modo o moralismo é passível de ser confundido com virtude por causa dos seus estereótipos.

O Moralismo é regido por regras – geralmente interditos – ditadas pelos estratos superiores da sociedade, a qual estabelece padrões gestuais e comportamentais, que devem ser seguidos pelas demais camadas da sociedade. Mas como suas prescrições são opressoras, o moralismo produz uma quantidade incalculável de hipócritas e infratores, gerando com isso, uma tensão permanente entre os que querem a moral social e o moralismo.

Ainda soam nítidos nos ouvidos da nossa memória, os sermões pesados e repletos de interditos dos pastores pentecostais leigos, anteriores à década de 80. Diante deles estavam grupos de fiéis ouvindo, submissos, um rosário de preceitos convencionais de uma moral estática e tradicional a respeito de pecado. Os brados pastorais do “isso não pode porque é pecado”, iam muito além dos ensinamentos de Cristo e de Paulo. Era um rol de interditos, muito fáceis de serem violados porque bastava assumir um figurino estereotipado e, pronto. Convivia-se com a realidade do pecado de uma forma estereotipada, porque até então, teologia era artigo para poucos, no mundo protestante.

As gerações que ‘viveram’ sob o moralismo, nasciam, cresciam e morriam sem receberem desses pastores leigos quase nenhum esclarecimento sobre o que constituía pecado contra si mesmo, contra o próximo - pecado social – (BRAGA,

1984, p. 10) e contra Deus. Eram gerações escravas do medo e da culpa, quando deveriam viver o milagre da justificação pela fé em Cristo, ensinado por Paulo em Romanos 5,12-21.

Libânio (1975, p. 11) faz menção ao catolicismo e seu posicionamento em favor da moral objetiva, quando trata de pecado. A moral objetiva nada mais é que a moral de catecismo cujos sinais são exteriores e que serve melhor ao propósito de moralismo do que de moral (VVAA, 1980, p. 31). Semelhantemente, os preceitos que formavam uma pretensa moral pentecostal protestante, até o início da década de 80, eram oriundos das suas rígidas Convenções Nacionais, como a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB) e a Convenção Nacional das Assembleias de Deus, Ministério de Madureira (CONAMAD), ambas, então, com sedes no Rio de Janeiro, Brasil.

A extensa lista de interditos dessas Convenções estava mais para moralismo do que para o conceito de moral-social. Nessas convenções o homem tem pouca importância. (MORAL E VIDA CRISTÃ, 1980, p. 29) porque ele deixa de modificar o mundo em sua volta, para habitá-lo com dignidade. De pronto, tratava-se de uma 'moral' institucional, onde os usos e costumes - que envolviam comida, bebidas vestimentas - eram confundidos com 'doutrinas bíblicas', por cada congregação, inspirada nas diretrizes convencionais e da falta de uma leitura crítica de Rm 5,12-21. O moralismo prioriza mais Rm 5,12-14 do que 15-21 porque nos dois primeiros versículos estão as figuras do medo e da culpa, recorrentes na mentalidade comum.

Como se sabe, o moralismo, pelo seu caráter objetivo, prioriza mais o indivíduo que a sociedade (LIBÂNIO, 1975, p. 12). Prioriza mais a instituição que o homem, mais o aprisionamento às regras que a liberdade com consciência. O moralismo vai mais longe ainda: ele isola o indivíduo da sociedade. É um recurso dominante e alienante. Ele impede o acesso do crente à liberdade da justificação pela fé, em Cristo Jesus e a construção de uma sociedade consciente. Por trás do moralismo [...] oculta-se, positivamente, um desprezo considerável pelo homem" (VVAA, 1980, p. 34).

Isso acontece porque o moralismo é facilmente confundido com moral (VVAA, 1980), quando seu estudo não é aprofundado e relacionado aos ensinamentos de Cristo (cf. Mt, caps. 5 a 7). A genealogia do moralismo não está em Cristo. Ela está na esfera dos modelos opressores. O moralismo, maquiado de moral, passou por uma importante análise crítica nietzscheana. Diferente da moral, o moralismo é excludente.

Nietzsche (1999) em seus trechos curtos e contundentes - denominados aforismos, - fustiga, utilizando-se de fina ironia, todo um acervo cultural de valores herdados pelo pensamento ocidental, mormente pelo cristianismo. Sua intenção foi denunciar as falácias históricas desses valores 'morais', habilmente construídos em prol da manutenção de uma determinada ordem ditada pelas elites. Sua intenção era remover a máscara da demagogia, que encobria os juízos de valores 'convenientemente' instituídos segundo o interesse das classes dominantes quanto ao "Bom e Mau" e "Bom e Ruim".

O fundamento das proposições de Nietzsche é filológico, portanto confiáveis. Por isso afirma que "o direito dos senhores, de dar nomes, vai tão longe, que se poderia permitir-se captar a origem da linguagem mesma como exteriorização de potência dos dominantes: eles dizem, "isto é isto e isto", eles selam cada coisa e acontecimento com um som e, com isso, como que tomam posse dele." (NIETZSCHE, 1999, p. 342).

Ele trata de todos os temas da sua época, na Europa, e critica fortemente a tradição filosófica ocidental e que toda verdade pretendida a respeito do homem não passa de vaidade (coisa vã). Quando ele critica as tradições, procura traçar perfis genealógicos de valores morais com os quais convivemos - tanto os "rapinantes" quanto os "cordeirinhos" - certos que estamos sob a égide de moralismos justamente constituídos seguindo o curso dos interesses gerais quando, na verdade, são nada mais que preceitos nominados pelos nobres e camuflados arditamente pelas classes dominantes (NIETZSCHE, 1999, p. 341).

A presunção moralista que o homem é incapaz de conviver com a liberdade e de escolher o Bem, em vez do mal, é esplanada em *Moral e Vida Cristã* (1980, p.

35) cujo excerto com a figura do “Grande Inquisidor”, de *Dostoiewski*, em *Os irmãos Karamazov*, transcrevemos abaixo:

O Grande Inquisidor manda prender Jesus, que voltara a Sevilha e que estava novamente pregando o Evangelho. Na prisão da Inquisição, onde o mandou prender, o Inquisidor, reconhecendo-o, explica que ele, Jesus, se enganou e continua enganando-se em relação ao homem. Ele anunciou a liberdade. Mas esta liberdade é demasiado pesada para o homem, em sua fraqueza e em sua animalidade congênitas. É necessário que haja mediadores que o dirijam, que lhe expliquem e que o conduzam por caminhos seguros e tranqüilos, mostrando: “Isto você pode fazer porque é bom... Isto não pode porque é mau...”. Esse tipo de piedade, porém, no fundo não passa de desprezo. Sobre todas as instituições, a familiar, a educativa, a eclesial, pairam a sombra do Inquisidor, surge a tentação do desprezo: entregue à própria liberdade, pensam muitos, o homem não pode deixar de procurar o que há de pior.

3.2.1 A Superação dos Moralismos

A superação dos moralismos que regeram, por longos séculos, a conduta da quase totalidade dos cristãos, até o início do século XX, coincide com as formulações da corrente filosófica *existencialista* e sua influência sobre a concepção de pecado, já na década de 30 (LIBÂNIO, 1975, p. 12). É possível afirmar que a superação dos moralismos indique que o sentido de pecado venha perdendo terreno na mentalidade coletiva, principalmente dos cristãos, em função do avanço da racionalidade, das ciências sociais e dos novos métodos exegéticos, como o histórico-crítico, por exemplo. Portanto, moralismo é uma moral que ainda não se atualizou (BRAGA, 1984, p. 7).

Libânio (1975) faz interessantes considerações a respeito dessa superação, as quais merecem ser refletidas por nós.

Primeiro ele expressa otimismo pelo avanço da teologia e mobilização em torno da rediscussão do tema do pecado. A idéia é romper o casulo da moral e da pregação tradicionais que tratam o tema de forma objetiva. “A moral e a pregação tradicionais ficaram presas no mundo católico, mais ao aspecto objetivo do pecado”, diz ele (LIBÂNIO, 1975, p. 11).

A questão principal é sobre os aspectos objetivo e subjetivo, do pecado conforme Rm 5,12-21. A Igreja Católica prefere tratá-lo objetivamente. Estabeleceu

normas de confissões, ajuda para os fiéis em forma de “questionários pormenorizados sobre possíveis pecados” e seu nível de gravidade (LIBÂNIO, 1975, p.11), enquanto os protestantes optaram pelas, “interiorização e existencialização subjetivizante do pecado”.

O caráter *objetivo* de pecado cria e fortalece o fator tradição e seus respectivos receituários de pecado. O caráter objetivo trata o pecado através de manuais e cartilhas numa forma de socialização da conduta (LIBÂNIO, 1975, p. 12). Já o caráter *subjetivo* fortalece o conceito intimista e a confissão direta a Deus. O autor trata a forma subjetiva como “opção fundamental” (as decisões que cabem ao indivíduo) e a forma *objetiva* como sócio-política, propondo uma conciliação entre ambas as formas (LIBÂNIO, 1975, p. 12), porque ambas são necessárias ao homem.

Desde, e a partir, da década de 30 – em função da discussão filosófica existencialista, cujos expoentes foram os filósofos *Kirkegaard* e *Sartre* - o mundo começou a experimentar a “perda do sentido de pecado a partir da negação da falta original e dos pecados pessoais”. Trata-se de uma experiência que, segundo Libânio, foi motivo de preocupação de Pio XII (LIBÂNIO, 1975, p. 12/3). “A perda de sentido de pecado se tornou em aforismo batido, mas incontestável. Apelava-se a ele como explicação para a insensibilidade diante do pecado, fonte de muitos males, da mediocridade dos cristãos, da indiferença das massas, da decadência dos costumes, da multiplicação dos crimes e guerras”. É possível que essa preocupação papal esteja em relação direta com a superação do moralismo que, queira-se ou não, gera reações traumáticas.

Para o homem, compreender Deus está em íntima relação com o conhecimento de si mesmo. Por conseguinte, a compreensão de si mesmo é capaz de induzir o homem à intelecção do pecado. À medida que uma dessas figuras se modifique, modifica-se, também a compreensão do conjunto. Ou seja, a cada nova compreensão de Deus e do homem surge uma nova compreensão do pecado (LIBÂNIO, 1975, p. 20). Por isto, repetimos, o pecado é “um desses assuntos que sempre guardarão atualidade”.

A compreensão da relação entre homem e pecado é dinâmica, movel. Ela não pode ser prescrita em manuais, embora estes ajudem a esclarecer seus pontos obscuros. Também não se pode alegar que não existe mais pecado ou que este é “criação de igrejas desejosas de manterem seus fiéis sob seu poder”. O pecado é uma realidade e um problema e este problema só pode ser resolvido através da “formação de uma consciência livre e crítica” (LIBÂNIO, 1975, p.15).

É impossível superar totalmente a barreira da objetividade do pecado, pois o conceito de moral não pode ser uma criação puramente subjetiva, onde cada pessoa dita para si mesmo o que é ou não é um mal moral, ou pecado. Crê-se que o que deve ser combatido é o moralismo, por ser este, nocivo à liberdade em Cristo, doada aos homens, através da graça da justificação pela fé (Rm 5,12-21).

Ou seja, “existe uma tradição que carrega a objetividade da experiência humana e que não se contraria impunemente” (LIBÂNIO, 1975, p. 14). Contudo a inexorabilidade da moral objetiva, a qual é mais apropriada à coletividade, não pode ser confundida com moralismo. O moralismo é prescritivo, catequético e opressor, enquanto a moral objetiva e tradicional permite, em parte, “uma tomada de consciência mais global e realista da realidade do pecado” (LIBÂNIO, 1975, p. 15) sem abrir mão da idéia de Deus e nem da “igreja como lugar da conversão, do compromisso com os homens, do respeito ao outro” (LIBÂNIO, 1975, p. 14/15).

Libânio (1975, p. 15) trata a tomada de consciência da realidade do pecado e a conseqüente superação “da moral casuística” como um “ato de fé na maturidade humana” e não como um rompimento absoluto da moral objetiva. A moral objetiva – também nominada de moral social - e a moral subjetiva – moral na esfera do indivíduo - devem estabelecer seu próprio ponto de equilíbrio. Isto porque ambas são necessárias e fundamentais para a formação de um indivíduo, com noção de coletividade, como o apóstolo Paulo o era (TAMEZ, 1995).

3.3 Vícios Dogmáticos e a Moral da Opressão

Delumeau (2003, p. 19) incentiva seu leitor a atentar para a insistência asceta pelo desprezo do mundo e do homem. O autor diz que este é um tema antigo

e respaldado pela literatura sagrada dos livros de Jó e Eclesiastes. Tais concepções são fertilizadas pela civilização greco-romana e por importantes pensadores pessimistas como Plutarco (45 d.C.), Santo Agostinho (Século IV d.C.), Boécio (séculos V e VI d.C.), entre outros, que beberam na fonte do acervo doutrinário helenístico de Platão.

Delumeau (2003) apresenta o pecado como um fator cultural que influenciou sobremaneira a sociedade européia nos séculos 12-17. Seu principal enfoque é a Renascença, movimento humanista que desenvolveu na época, uma mentalidade obsessiva, que foi “acompanhada de uma culpabilização maciça, de uma promoção sem precedentes da interiorização e da consciência moral”, denominadas como “doença do escrúpulo”. Caracterizava-se por uma angústia global que desembocava em medos “nomeados” (DELUMEAU, 2003, p. 9), gerando uma intensa culpabilização coletiva, pela sensação de impotência.

Nesse contexto, alguns elementos conceituais de pecado e culpabilidade vão ganhando corpo e tomando o lugar de outros, na consciência das pessoas. São os contornos da objetividade do pecado se delineando cada vez mais na mentalidade coletiva. O autor diz que o “*hiperespiritualismo*” oriental, infiltrando-se dentro do Cristianismo, levou a modificar o sentido de certas passagens de São Paulo” (DELUMEAU, 2003, p. 19). Este autor (2003, p. 399/415), identifica com precisão o tempo em que dois dos sete pecados - *inveja* e *luxúria* - ganham espaço relevante em relação aos outros pecados capitais.

O Primeiro é a inveja: “a obrigação da confissão, decidida pelo IV Concílio de Latrão (1215), provoca uma enorme ampliação do poder e do território do confessor, transformado agora em especialista de casos de consciência.” (DELUMEAU, 2003, p. 399). Ao mesmo tempo, traçando uma cronologia dos conceitos de pecado o autor encontra em outros autores dos séculos 12 a 16, muitas comutações que, de fato, põem em cheque se o pecado existe em si ou se se trata de um jogo de cena de clericais rigoristas e suas manipulações interpretativas.

Por exemplo, a inveja só ganhou destaque a partir do século 15 porque talvez “uma civilização, pelo menos no nível de suas elites, tivesse tomado uma consciência cada vez mais aguda do conteúdo e da gravidade da inveja”

(DELUMEAU, 2003, p.401). Isso tem uma razão de ser: no século 13 a conotação principal de pecado é a *maledicência*; no século 14 é a cobiça e no século 15, o ódio. Todos, numa escala de gradação, precedendo o pecado da *inveja*.

Logo, infere-se ainda que ela, a *inveja*, decorre do surgimento de posições sociais de destaque, no período que coincide com o advento da classe social burguesa. Nos séculos citados, quando “a inveja é um pecado de língua cometido pelos fracos e pelos inferiores que têm ciúme de seus superiores hierárquicos e se vingam assim de sua situação subalterna.” (DELUMEAU, 2003, p.401). Presume-se então que a cultura da moral produzida nos séculos 14-16, apontando o destino trágico dos invejosos tinha por finalidade, coibir as revoltas populares contra os ricos e proteger os seus bens e posições sociais (2003, p. 402).

Luxúria: outra abordagem diz respeito ao pecado da *luxúria* por estar este, ao lado da inveja, inserido nos domínios do confessor (DELUMEAU, 2003, p. 402/415). Mesmo colocado no fim da lista dos pecados capitais, até os tempos modernos, a luxúria representa um grande desafio a ser vencido visto que não há outro pecado que desagrade tanto a Jesus Cristo, conforme o autor, citando a *Doutrinal de sapiência*, de Troyes (2003, p. 403). Este pecado da carne é bastante repudiado por Santo Agostinho que era inimigo do prazer e defensor do princípio que o sexo, mesmo entre cônjuges, deveria existir somente para fins de procriação.

Ocorre, porém, que Agostinho não era unanimidade, nessa questão. Ao longo desse período foram surgindo diversas questões procurando atenuar as posições rigoristas de alguns membros do clero, a fim de amenizar o problema da culpabilização excessiva. Questões como a posição, o lugar e a conveniência do coito; o cuidado em não submeter o cônjuge à abstinência forçada e a tolerância com o prazer sexual, sem obrigação puramente procriativa, foram ganhando fórum e adeptos da igreja, cada vez mais importantes. Quanto a sexo e casamento a “Igreja sempre julgou de maneira severa os pecados sexuais fora do casamento” (DELUMEAU, 2003, p. 404)

Algumas tentativas de laxismo só foram verificadas entre os séculos 13 a 16, com a finalidade de mitigar extremismos como os de São Bernardino, acerca do casamento, que dizia: “entre mil casais, eu creio que novecentos e noventa e nove

pertencem ao diabo” (DELUMEAU, 2003, p. 412). Ou a posição de certos meios da Igreja que colocaram outra opção para o sexo no casamento, que não somente o da procriação, mas, também o dos deveres conjugais.

No século 15 a Igreja já havia conseguido “impor o sistema dos pecados capitais como categoria mental coletiva” (DELUMEAU, 2003, p. 448). Esse sistema de representação se dava de forma eminentemente iconográfica, principalmente entre os séculos 14 e 16 a ponto de as figuras dos pecados capitais, ultrapassando os limites das catedrais, aparecerem até nas fachadas de casas burguesas como em Thiers, Orléans, Blanc, Aguillar de Campo, entre outras cidades.

O pecado operacionalizou a opressão, também, através da iconografia. A iconografia do pecado englobou o reino vegetal através de uma árvore do mal, inspirada em São Gregório e Hugues de Saint- Victor; representada por uma maçã, (DELUMEAU, 2003, p. 471); por uma corrente que amarra entre si todos os pecadores para serem arrastados, de uma vez só, pelos demônios, na imaginação de João Clímaco (2003, p.449); ou por uma cidade cercada por uma muralha circular ou então por figuras de animais e aves como o cão o javali, o asno, a toupeira, a coruja, o gavião entre muitos outros.

Contudo a iconografia dos pecados capitais, exageradamente representados pelas bestas, abriu espaço, através de São Bernardo (DELUMEAU, 2003, p. 453), à representação mais ao nível humano, afastando-se assim de uma tradição iconográfica associada à fauna e à flora. É assim que, seguindo uma lógica pessimista, herdada das gerações anteriores, surge a figura da mulher associada à serpente, como símbolos do pecado. “Considerando a imagem negativa que a Igreja tinha então da mulher, esta não deixou de ser identificada ao pecado pela iconografia.” (2003, p. 454). Desde então ela faz parte do imaginário dos personagens do setenário, consagrado aos vícios capitais e a quase nenhuma virtude.

Contudo a conotação principal da Teologia e do sistema de pensamento medieval, principalmente o Renascentista, era a culpa. Deste se originavam o sofrimento, a angústia, o medo da danação do inferno. Para manter essa opressão, o mecanismo era o iconográfico, por excelência, acompanhado da figura demoníaca

da mulher. Observa-se, contudo, que esse pânico provocado pela angústia da consciência coletiva da realidade do pecado parecia também algo meio artificializado.

É que a preocupação exacerbada com os aspectos canônicos dos vícios, representados pelos pecados capitais, parecia ser, aos observadores mais atentos, um produto oriundo dos mosteiros e dos monges, enclausurados e prisioneiros dos conflitos pertinentes à solidão, à distância do povo e aos males da clausura. Essa questão da moral tão voltada para si mesmo, para o isolamento, que é capaz de minimizar a importância do 'outro', é descrita por Libânio (1975) como falsa moral, ou moralismo.

Nesse processo de objetivação do pecado não é de admirar que no início do século 16 a igreja cristã julgava ter traçado o mapa do mal e dos múltiplos caminhos percorridos pela tentação (DELUMEAU, 2003, p.460).

3.3.1 “O Pecado Original no Centro de Uma Cultura”

Delumeau (2003, p. 461/487) abre importantes argumentos à questão do pecado original. À pergunta: “Por que Deus permite a morte dos inocentes?” somam-se respostas de cunhos diversificados. Uma com muita teologia, como a de Bartolomeo Spina, em 1523 e outras com muita *ratio*, como a de Malebranche e seu silogismo aplicado à morte dos animais, visto que eles não pecam, mas morrem. Querendo, porém, ‘inocentar’ Deus, alguns autores, sacros ou não, deslocam o foco do tema do pecado para Adão, o qual passa a ser especulado em altíssimo nível.

Adão, antes de pecar, foi um homem que não usou roupa, porém não andou nu, pois a glória de Deus lhe servia de vestimenta (DELUMEAU, 2003, p. 462). Simon Vigor, pregador francês do século 16, o acusa de herege, porque preferiu acreditar numa mentira, do que na verdade ditada por Deus. Faz coro com ele, Jacques Basnage, para quem, Adão foi o primeiro herege. A fraqueza e a incredulidade resultam, então, da melancolia e esta é uma consequência direta do

pecado (2003, p. 463), sentimentos estes experimentados pelo casal, ao se afastar de Deus.

Está bem claro que o pecado alterou completamente a ordem das coisas, em relação ao homem e aos demais elementos da natureza. Estas evidências constam das linhas teológicas das três religiões abraâmicas/reveladas e seus pensamentos no trato com o pecado, ou seja, a) Judaísmo; b) Cristianismo; e c) Islamismo (DELUMEAU, 2003, p.464).

Alguns personagens são importantes no trato da questão do pecado. Jesus, nos Evangelhos, não faz menção a Adão; Paulo, aos Romanos (5,12) enfatiza que por Adão, o pecado entrou no mundo e Santo Agostinho é quem inicia o conceito de pecado original, referindo-se a este, como sendo o sexo. No esquema de pecado, do bispo de Hipona, o homem perde o controle sobre as paixões e desejos; é expulso da eternidade e passa a habitar o 'tempo', assimilando a morte e "desde então ele é dividido, disperso, estranho a si mesmo" (DELUMEAU, 2003, p. 466).

Outras questões colocadas por Delumeau referem-se à semelhança entre alguns mitos que se assemelham ao mito do pecado bíblico como a versão ruandesa (DELUMEAU, 2003, p. 475), a sonhosa descrição do Éden, por Milton (2003, p. 481), a fixação do conceito do Éden histórico, no pensamento ocidental e, por conseguinte, no ideário cristão e, por fim, a ideia de que o Éden sucumbe ante a narrativa do homem de Neanderthal nos séculos moderno e pós-moderno (2003, p. 488), em substituição à origem adâmica.

3.3.2 Excluídos X Incluídos

As teologias, católica e protestante, aplicadas ao texto "muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos" (Mt. 22,14), têm uma textura exegética idêntica. Obedecem ao princípio de estabelecimento identitário grupal, ou intenção de 'separar', teoricamente, um grupo menor de 'eleitos', de uma grande massa destinada à perdição. Essa é a consequência principal de uma exegese que coloca o reino do pecado e da morte mais importante que a justificação pela fé (Rm 5,12-

21). Ou então é uma forma de subestimar a capacidade de inteligência, da parte da massa de fiéis, da teologia da liberdade.

No texto tomista - *Suma teológica* - fica subentendido que nenhum esforço é necessário para se praticar um bem, ou adquirir um conhecimento que seja comum a todos. O mais difícil é encontrar quem pratique aquele “bem que excede o estado comum das coisas”. Se um número pequeno compõe aqueles que se poderia chamar de idiotas, bem mais raros são, entre os homens, “aqueles que chegam a uma ciência profunda das coisas inteligíveis” (DELUMEAU, 2003, p. 537).

Dir-se-ia então dos ‘escolhidos’, que estes são o supra-sumo dos chamados, porque somente eles, são capazes de praticar o bem que excede o comum ou os que conseguem alcançar uma ciência profunda. Logo, a graça misericordiosa está para os escolhidos na mesma proporção que o justo juízo está para a massa de perdidos, entre os chamados e não escolhidos, na teologia agostiniana (DELUMEAU, 2003, p. 541).

Os ‘escolhidos’ são, em análise, um terceiro grupo de pessoas pertencentes ao Reino de Deus. O primeiro grupo engloba os que não são sequer ‘chamados’; o segundo grupo, menos abrangente que o primeiro, são os que têm o privilégio de serem chamados, mas que não correspondem às expectativas e o terceiro grupo são os ‘escolhidos’, extraídos do grupo dos ‘chamados’ e a quem cabe herdar a salvação. Essa exegese é sustentada, principalmente pelas passagens escriturísticas de Mt 22,14; 7,13-14; Lc 13,23 que aludem a ‘caminho estreito’ e ‘porta apertada’.

Obviamente trata-se de interpretações clericais como de Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Belarmino, São Jerônimo, entre outros os quais se embasam em diversos textos bíblicos como Deuteronômio 30, 15, Salmo 1,1, 2ª Pedro 2, 5-8 etc., para afirmarem que “nem todo mundo terá parte no mundo futuro” (DELUMEAU, 2003, p. 539) em seus próprios estados de espírito, quando se dispõem a interpretar a Bíblia.

O grande problema surgido a partir dessa teologia foi o desânimo que tomou conta de todos, sem exceção. Baseado no temor do Mons. de Surian (DELUMEAU, 2003, p. 543), o pavor da morte eterna como aceno iminente aos reprovados, entre

os quais estavam até membros do clero, desestimulava as pessoas de buscarem a Deus, tal o seu pessimismo quanto à salvação. Para alguns desses clérigos, como São Vicente de Paulo “é grande o número daqueles que entram pela porta larga que leva ao inferno”.

Grignon de Montfort, a respeito do ínfimo número de ‘eleitos’, disse que “ele é tão pequeno, tão pequeno, que se nós o conhecêssemos, desfaleceríamos de dor” (DELUMEAU, 2003, p. 544). O autor nos diz que “o Padre Godts, no seu catálogo dos autores favoráveis à doutrina do pequeno número dos escolhidos, não inclui menos de 31 jesuítas dos séculos 16-18” (2003, p.545).

Uma luz no fim do túnel, para aliviar a tensão da condenação inevitável da maior parte da humanidade surgiu somente em 1762, através do Prof. Jesuíta Gravina que na obra *Dissertatio anagogica, theologica paraenetica de paradiso*, diz que a maior parte da humanidade será salva (DELUMEAU, 2003, p. 547). Talvez para aliviar latente tensão gerada pelos extremos das naturezas de Deus e do homem, na teologia dos ‘escolhidos’. O homem criminoso, sempre de frente a um deus terrível é atormentado, não por um rigorismo divino, mas por “um discurso elaborado por e para monges, mas cada vez mais difundido na direção dos leigos e que insistia incansavelmente sobre o pecado” (2003, p. 576).

3.3.3 Razões Sectaristas na Hermenêutica da Justificação Pela Fé

Quais estratos sociais se beneficiam mais da teologia (doutrina) da justificação pela fé: o rei, o sacerdote ou o povo? Quem mais se beneficia da hermenêutica sectarista da justificação pela fé: o opressor ou o oprimido?

A leitura histórico-crítica da teologia da justificação pela fé (Rm 5, 16-21) mostra que quando ela não é interpretada de acordo com o propósito paulino, beneficia a ‘esperteza’, favorecendo mais o lobo que o cordeiro. Não é difícil perceber que o texto paulino passou por diversas ‘adaptações’ (TAMEZ, 1995), até chegar ao ponto de servir como uma teologia da opressão, mais do que de liberdade e dignidade humana. Não é por outro motivo que Koester (2005, p. 5) afirma que a

principal função da Carta aos Romanos é servir “como instrumento de política da igreja”.¹⁷

Um dos grandes problemas com a doutrina da justificação é que ela sempre precisou do escriba, do hermeneuta e do intelectual para transmitir ao povo o que Paulo disse ou quis dizer. Acontece que, se vozes eruditas discordam entre si, que se pode exigir do povo, sobre a compreensão do texto paulino de Romanos 5,12-21? Por exemplo, enquanto

para Lutero, esta doutrina é o princípio e a pedra fundamental de toda a teologia [...] a hierarquia da igreja católica da época não se sensibilizou com a posição de Lutero, mas, pelo contrário, se aferrou a um ensino que incluía méritos próprios e de santos na busca da obtenção da salvação. O Concílio de Trento (1545-63), que definiu e padronizou a teologia católica romana para os tempos modernos, expressamente anatematizou a doutrina da justificação somente por meio da fé (VOX CONCORDÂNCIA – SUPLEMENTO TEOLÓGICO, 1999, p. 5).

A manipulação do texto paulino vem de longe. Primeiro, que as relações conceituais sobre pecado, perdão, justificação pela fé, reconciliação com Deus e salvação são muito próximas, acarretando dificuldades semânticas para muitos intérpretes de Romanos (TAMEZ, 1995, p. 21). Segundo porque envolve relações de poder. Por isso a importância da teologia da justificação pela fé frequentemente foi eclipsada pela importância atribuída ao pecado, ao longo da história. Ao que parece, o pecado é mais presente no imaginário coletivo que a justificação.

Para as religiões reveladas – principalmente o cristianismo - o pecado é a expressão máxima do mal e a noção superestimada deste. Sua realidade sempre foi superestimada por rigorismos semânticos e recursos retóricos tendenciosos. Uma forma de fixar sua noção, coletivamente, foi o recurso da linguagem prosopopéica, inaugurada no registro de Gn. 4,7; depois, reverberada por Paulo (Rm 5,12-14; 6,4-7); Agostinho (1999) e atingindo o auge no Renascentismo (Séc. XIII-XVII), quando a iconografia do mal se fixou como mentalidade coletiva (DELUMEAU, 2003, v II, p. 452), para intimidação e posicionamentos religiosos, coercitivos. Por sinal, os dois maiores ícones da teologia cristã, foram homens de notória eloquência: Paulo (2Pe 3,15-16) e Santo Agostinho (1999, p. 82).

¹⁷ ‘Política’, neste contexto, não deve ser entendido como ideologia ou política partidária, mas como uma forma de administrar a conduta institucional da comunidade cristã.

que universal. O caráter objetivo e tradicional da noção de pecado abre janelas para ‘pontos de vistas’, dogmas, modelos próprios de interpretações teológicas, polissemias conceituais, equívocos, manipulações, teologias de dominação etc.

Atualmente, várias vozes representativas se opõem ao modelo hermenêutico predominantemente tradicional na interpretação da justificação pela fé, em Romanos. Entra essas vozes estão Elza Tamez (1995; 2009/1), Elliot (1998; 2010), Wengst (1991), Horsley (2004), e outros. Suas análises se reportam principalmente ao aspecto da justificação pela fé, cujos vieses doutrinários de linha protestante e suas facetas de dominação já chegaram prontos da Europa e Estados Unidos e desembarcaram na América Latina.

Aqui há uma espécie de “sentido corrente e irreflexo” sobre a justificação pela fé. “Este sentido não está registrado em nenhum livro específico conhecido, mas pode-se perceber facilmente na maioria dos sermões e de outras manifestações orais comuns aos cristãos de nossas igrejas protestantes (TAMEZ, 1995, p. 21).

Tamez (1995) expõe um movimento silencioso, sem endereço, sem tratados escritos e formais, mas ininterrupto, de asfixia das classes dominadas, em nome da fé. Ela denomina isto de teologia caseira a qual se encontra incrustada no espírito latino americano, de fé protestante. Portanto, não encontrado o “sentido corrente e irreflexo” atribuído à justificação pela fé, em nenhum livro, suas impressões têm outro “ponto de partida”: são “a tradição oral e a experiência (testemunhos, sermões sobre o Evangelho, discussões de grupos, pesquisas informais, educação comum na família etc.)” (TAMEZ, 1995, 21).

3.4 A Responsabilidade Humana

Mas, qual o papel do ser humano nas decisões que acarretam em bem ou mal, pecado, morte, vida e justificação pela fé? Como foi dito, anteriormente, a responsabilidade humana, nas questões descritas, as quais envolvem o universo moral é tratada (LIBÂNIO, 1975, p.54), como “*opção fundamental*”. Mas, o que vem a ser “opção fundamental” quanto às decisões que tomamos, em relação a uma vida

sob o pecado ou sob a graça da justificação pela fé? Logo, em que consiste a responsabilidade humana nas decisões pertinentes a pecado e salvação?

Libânio (1975, p. 54) afirma que *opção fundamental* “é a escolha que o homem faz em relação a seu último fim”. É uma opção que o homem faz como meio para viver sua existência. Como o rumo e o sentido que se pretende dar à vida. É uma escolha inexorável e fundamental a toda uma vida. É o homem que tem que fazer; ninguém mais pode fazer por ele, nem Deus. O bem, nem tampouco o mal são retirados do alcance do homem a fim de que ele seja impedido de lançar mão de um ou de outro, através da *opção fundamental*.

O fruto da árvore do bem e do mal estava no Jardim. O casal foi que fez sua opção por ouvir a voz de Deus ou a voz da sua concupiscência, da sua ‘libido’. Ali houve uma opção. Nem mesmo quando Paulo afirma que “*não pratico o que quero, mas faço o que detesto*” (Rm 7,15b), ele está isentando o homem de responsabilidade quanto à prática do mal ou do bem (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1978).

“O resultado da força intencional, opção fundamental, é uma orientação de toda a vida, que manifesta a opção em atos concretos” (LIBÂNIO, 1975, p.54). A opção fundamental faz parte e integra a nossa existência, principalmente pelo rumo que ela faz nossa vida e a vida do ‘outro’ tomarem. As ações empreendidas ou atos concretos como que, refletem a *intencionalidade* e a *opção* fundamentais. “*Como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens porque todos pecaram*” (Rm 5,12).

Segundo Libânio (1975 p. 55) “alguns autores preferem chamar de opção fundamental não uma decisão concreta, um ato definido, mas sua realidade atemática, que estaria por detrás de todas as decisões”. Ou seja, todas as decisões tomadas por nós trazem como pano de fundo uma opção fundamental. Essa decisão resume-se como a razão de ser de cada um de nós (LIBÂNIO, 1975, p. 55).

Pode ocorrer que, depois de um determinado ato o homem pode, de repente, indagar-se: por que agi assim e não de outro modo? Ou seja, por detrás de cada decisão nossa existe uma força que nos impulsiona a ela, sem que possamos

identificá-la como uma força objetiva e planejada. “Dizemo-nos, quero viver dessa maneira, queremos ser assim” (1975, p. 55).

Essas decisões já estão em nós mesmo antes de serem concretizadas. “Elas criam atitudes internas que dispõem a pessoa a viver numa determinada direção. A profundidade de uma decisão precisa de tempo” (LIBÂNIO, 1975, p. 55). Até mesmo porque elas precisam ir ocupando, aos poucos, o nosso interior e o nosso inconsciente, “de modo que, quando surgir a ocasião, a decisão será quase espontânea” (1975, p. 56). Desse modo, uma pessoa pode já viver uma situação interior – sem pré-meditação ou planejamento - antes de tornar essa situação em algo concreto (1975, p. 56).

A ação ou ato humano, no campo da *opção fundamental*, é tratado como “transcendental”. A transcendência, como força motriz da opção fundamental é uma força sobrenatural que se sobrepõe a um “plano pré-traçado, conhecido em detalhes”. Trata-se “de um horizonte que precede as decisões” (LIBÂNIO, 1975, p. 55). A pessoa não age de forma pré-meditada, ela age movida por uma força interior que a impele a ‘adotar o ‘Outro’ ou viver em função de si mesma.

Outrossim, essa *opção* está bem além dos fisiologismos e das decisões que envolvem o nosso cotidiano, ou a parte exterior ao *ser*. Ela não é objetiva, como aqueles. Seu caráter é ontológico e sua força é poderosa e invisível. Sua ação é profunda e deriva das intenções, escondidas no *ser*.

Libânio (1975, p. 56) distingue três elementos referentes ao conceito de *opção fundamental*, embora comente somente a última distinção:

- a) nasce do nível profundo da pessoa, do núcleo de seu ser pessoal;
- b) tem como campo de escolha toda a existência;
- c) apresenta uma alternativa como possibilidade.

A essa última ele se refere como “*alternativa inevitável*”. Trata da opção que a pessoa faz diante do Absoluto. Logo tem que ser uma decisão radical. Ou aceita ou rejeita. Não há meio termo. “Ou assume o Absoluto como sua salvação ou uma criatura (= não-absoluto). Ou o amor de Deus ou o amor de si como última norma de existir” (LIBÂNIO, 1975, p. 56). É uma decisão que se toma em favor do Outro

(Deus) ou de si mesmo. Para o autor somente uma decisão é possível: “Aí joga Deus ou não-Deus. Não há meio termo”.

Trata-se de uma necessidade que o homem tem que é “colocar diante de si algo como sua plena realização, sua última perfeição, sua salvação. Nisto, não lhe cabe liberdade. É necessidade de seu próprio ser, de sua condição criatural” (1975, p. 57). Mas esta decisão não é única. O homem pode optar por não-Deus. Pode optar por viver em função de si. Neste caso ele é o deus de si mesmo (1975, p. 590). É o momento em que ele se deifica. Libânio (1975, p. 57) diz que “o homem percebe o engano de tal impressão, mas mesmo assim o quer.” Assim, “o Absoluto em vez de ser o Outro, é o eu”.

A opção fundamental implica responsabilidade humana nas decisões que representam viver o reino do *pecado* e da *morte* e o reino da *graça* da justificação pela fé (Rm, 5,12-21). Essa opção depende dos elementos intelectivos e volitivos. “O pensar está entremeado com a vontade” (LIBÂNIO, 1975, p. 59). A chave dessa opção, segundo o autor é o “amor”. Mas como sabemos se amamos a Deus ou a nós mesmos? Quanto a esta questão o autor afirma que

a vida concreta revela nosso absoluto existencial. Que ou quem é que, no fundo, consome nossa vida? Só podemos exprimir o nosso relacionamento com o Absoluto através do nosso maior dom: a vida. Por quem ou por que coisa entregamos de fato a nossa vida, este é o nosso absoluto. Por ele optamos fundamentalmente (LIBÂNIO, 1975, p. 59)

Entre todas as coisas em que depositamos nosso coração, três são as mais recorrentes, por assumirem *status* de ídolos: “O ídolo do pão, do Eros e do mando”, segundo Libânio (1975, p. 59). Se o que está por trás do nosso agir é o pão, o dinheiro ou a posse, então esse é o nosso ídolo ou produto da nossa opção fundamental. O agir em função de uma, duas ou das três coisas descritas nos faz consciente que “estamos longe do Deus do Amor” (LIBÂNIO, 1975, p. 59).

Se a força motora do nosso agir é o dinheiro, o prazer ou o ter, “então somos idólatras! Não adoramos o verdadeiro Deus do Amor” (LIBÂNIO, 1975, p. 60). O amor a Deus, como nosso Absoluto, é superior a todas essas coisas.

Mas aqui entra outro importante fator na existência humana. Ou seja, a *opção fundamental*, como força motora que coloca o ser humano na esfera da existência resulta do fator liberdade. Esta palavra não pode faltar nesta descrição. É

ela que permite as decisões. É ela que faz o mal ser mal. “O mal tem o sentido de mal por ser obra da liberdade. O dia em que não houvesse liberdade, não haveria o mal” (LIBÂNIO, 1975, p. 63).

A *priori*, parece que ao homem, a liberdade propicia mais a escolha do mal do que o bem. Poder fazer o mal, em toda a sua dimensão, deixa transparecer um falso sentimento de liberdade, embora saibamos que liberdade não significa licença para a transgressão. Essa impressão, contudo, é superada pelo que Libânio define como a educação e maturidade da liberdade. “A nossa liberdade se educa, se desenvolve, amadurece”, diz ele (LIBÂNIO, 1975, p. 63). A partir do seu amadurecimento, no ser humano, a liberdade aprende a optar pela plenitude do Absoluto, do Outro que é o Deus da salvação.

Deus, quando é o Absoluto que resulta da *opção fundamental*, por parte do homem é a possibilidade real do amadurecimento da liberdade. A expressão máxima da liberdade é representada pela decisão ousada de romper com as cadeias do pecado, da morte, da culpa, do medo e optar por um reino novo. Esse ‘novo’ é a dimensão da fé, da teologia paulina, cuja máxima é a esperança (BARTH, 2009).

Essa decisão é mais expressiva ainda porque é uma opção que tem como característica principal a fé. A nova *opção fundamental*, só pode resultar de uma nova dimensão de realidade, de liberdade. É uma decisão escatológica pelo Reino da Vida (Rm 5,12-21).

3.5 Depois de Cristo: o Reino da Vida

A essência da graça de Deus, manifestada por Cristo, é a capacidade que ela tem de convencer a humanidade do seu pecado. A consciência do pecado, experimentada pelo homem, aliada à visão objetiva das suas conseqüências, é o mais extraordinário *meio* para fazer o homem adentrar o reino da graça através da justificação. Sem se reconhecer pecador, necessitado, não pode haver visão do reino da vida. O reino da vida exclui a presunção e o presunçoso: legalista, moralista e opressor (Lc 18,11-12).

A consciência dos males históricos, provenientes do pecado só pode ser percebida por alguém que alcançou um estágio intelectual, diferenciado e superior ao estágio anterior, dominado pelo reino da morte e do pecado. Exatamente o que aconteceu com Paulo na estrada de Damasco (At 9,1-9). “A experiência de sermos pecadores [...] nos situa devidamente diante de Deus” (LIBÂNIO, 1975, p. 25). A única referência de que dispomos para confrontar nossa justiça, é a justiça reta, de Deus.

O ser humano necessita ter a experiência do pecado, para se colocar no âmbito da graça e ter noção da dimensão desse presente de Deus, através da pessoa de Jesus (Lc 18,13). Deus presenteia a humanidade com um reino, como aceno da sua e não da nossa justiça. Entre o homem que se considerava justo e o que se via como mísero pecador foi este último que foi justificado porque não tinha nenhuma justiça para lançar na face de Deus, como requerente de direitos adquiridos. “*Meu Deus, tem piedade de mim, pecador*” é o grito que se ouve da boca do oprimido. Quem é que, vivendo sob o jugo idólatrico dos três ídolos que dominam o ‘velho reino’: *pão, prazer e posse* (LIBÂNIO, 1975, p. 59) tem a coragem de se colocar em profunda comiseração diante de Deus como aquele homem fez? Pois é: somente ele saiu daquele lugar, justificado.

Parece contraditório, mas a experiência do pecado é extremamente “positiva e construtora”. Ela “situa-nos no quadro histórico-salvífico, em que a salvação se inicia por pura liberalidade de Deus a respeito de nossa situação de pecadores” (LIBÂNIO, 1975, p. 25). O reino do pecado e da morte é caracterizado pelo desespero, pela expectativa da não-existência, da solidão, do abandono às paixões. O da vida o é, pela fé, esperança e paz (Rm 8,25).

A graça coloca-nos de frente e nos transporta para a dimensão do ‘novo’ (BARTH, 2009). O novo está intimamente ligado à ressurreição de Cristo. A ressurreição tem a ver com vida, com fé e com esperança (Rm 8,24). Na ressurreição de Cristo todas as coisas, junto com o homem, têm uma nova expectativa: de escapar das garras do ‘velho’ e ingressar no ‘novo’ reino. “*Pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente*” (Rm 8,22).

Vimos o velho mundo como um círculo fechado, contínuo, sem brechas, por onde pudéssemos escapular. E por isso que compreendemos à luz que vem da ressurreição de Cristo entre os mortos, qual (a força) e o sentido do dia que se aproxima: o dia da “nova” criatura e da “nova” terra (BARTH, 2009).

O reino da graça e da vida que a humanidade experimenta através do advento de Cristo (Rm 5,18), ainda é sombra daquilo que se manifestará um dia, na sua plenitude. *“Mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos interiormente, suspirando pela redenção do nosso corpo”* (Rm 8,23). Contudo a porta de entrada da graça da vida está aberta e sem travas, bem à frente e ao alcance de uma humanidade que estava condenada ao desespero do não-ser.

A prova disto é que ainda vivemos a inevitável experiência da fé a qual nos conduz à esperança *“Pois nossa salvação é objeto de esperança; e ver o que se espera, não é esperar. Acaso alguém espera o que vê?”* (Rm 8,24). Enquanto nos movermos em função da expectativa da fé e da esperança é porque ainda não se consumou em nós, a plenitude da graça, da fé e da vida eterna. Por outro lado, a fé ou esperança, faz que o postulante ao reino seja perseverante na ética do reino, pois a justificação pela fé não significará, jamais, licença para pecar.

3.5.1 Reino da Vida, em Perspectiva

Porque é objeto de fé e esperança - termos com significados de futuro - é que a teologia da justificação tem seus problemas peculiares. Entre estes, temos o da *intelecção*, o *escatológico* e o *institucional*.

Intelecção. O entendimento de como é operada a doutrina da justificação pela fé é tarefa difícil até mesmo para autoridades exegéticas habituadas à interpretação de textos bíblicos, como Lutero. É inadmissível concluir que a *ratio* abre espaço pleno para a *fidem*. A fé tem seus fundamentos. Ela surge a partir de formulações, de conhecimento, enfim, de um conceito básico. Por exemplo, Jesus é a base da fé crista, enquanto a compreensão da fé como meio de justificação do pecador só pode ser entendida a partir das formulações paulinas (Rm 5,12).

A fé não surge do ‘nada’ e nem é direcionada ao ‘nada. A intelecção do tema da graça é uma conquista sofrida e somente a partir dessa conquista é que a fé se

completa. A fé que produz salvação deve ser direcionada para o objeto certo. Lutero consumiu quase toda sua vida na inteligência da justificação do pecador, sem a presença do elemento, 'mérito humano'. "A Reforma de Lutero teve como núcleo e coração a compreensão da doutrina da justificação que ele alcançou após anos de aflição espiritual e de intenso estudo das Escrituras Sagradas" (In: VOX CONCORDIANA, 1999, p. 5).

Essa dificuldade intelectual se estende aos fiéis comuns, sem dúvida, por dois motivos: primeiro, trata-se de um tema extremamente subjetivo e segundo, falta a técnica exegética para o aprofundamento do tema. Logo, se a fé se fundamenta em formulações, é baseado no que se ouve (Rm 10,14b) que as pessoas crédulas fazem sua *opção fundamental*, como motor propulsor das suas decisões (LIBÂNIO, 1975, p. 54).

Escatológico. A subjetividade do tema da justificação pela fé expressa-se pelo seu caráter escatológico (RIDDERBOS, 2013 p. 195), coisa de futuro, 'de não se sabe quando'. Enquanto a morte, como conseqüência do pecado, é um assunto bem delineado, pela sua presença dolorosa no nosso cotidiano, enquanto as conseqüências do pecado – mal moral - é tema diário na mídia internacional, nacional, no nosso bairro, na nossa rua, na nossa casa e dentro de nós, o tema da justificação pela fé tem como principal ativo, a esperança (LIBÂNIO, 1975) e só se representa pela fé. É por essas e outras dificuldades que o ato de crer na justificação é um ato gigantesco. É tão inusitado que, ao que crer isto lhe é imputado como justiça (Gl 3,6-7).

A justificação não tem aspectos visíveis no cotidiano, não é assunto de mídia e nem se expressa objetivamente. Trata-se de uma experiência íntima, pessoal. Daí sua inteligência ser dificultada junto à massa de fiéis. O caráter abstrato do tema abre, sem embargo, vieses interpretativos quando colocados sob ângulos múltiplos. Assim, em relação à justificação pela fé não se deve ignorar a *cosmovisão* dos excluídos, dos oprimidos, dos pobres, dos opressores, dos ricos e das elites.

Portanto, quais as classes de pessoas que mais se beneficiam da doutrina da justificação? Para Tamez (1995), sem dúvida, não são os pobres e dominados. A estes falta, principalmente, a justiça social. Além de não terem o básico à

sobrevivência ainda são oprimidos, extorquidos e obrigados a se penitenciarem para obterem a oportunidade de inclusão no 'reino' da graça. Um reino forjado muito mais num conceito de dominação.

Nesse aspecto não se pode, igualmente, ignorar as posições de Tamez (1995 ; 2009/1). Segundo ela, a interpretação bíblica e a moral cristã são importadas de países ricos, imperiais, dominadores – europeus e americanos, por exemplo - para serem impostas a comunidades pobres e beirando à miséria, de países caribenhos, sul-americanos, asiáticos e africanos, sem nenhum sentido de ser. “A justificação pela fé deve estar voltada para a defesa da vida, da vida real e concreta das pessoas”, diz Tamez (1995, p. 61).

“Nos últimos anos, mulheres, índios e negros (setores duplamente discriminados por causa da sua classe, raça ou sexo) se mobilizaram, exigindo seu direito de serem reconhecidos como indivíduos dignos” (TAMEZ, 1995, p. 59). Nossa moral cristã sul-americana, por exemplo, é uma moral caucasiana, primeiro-mundista (ARELLANO, 2009/1, p. 97), contrariando o princípio que “os seres humanos têm semblante individual, nome, situação social, cor e sexo” (TAMEZ, 1995, p. 61).

Institucional. A dificuldade em entender um tema escatológico e subjetivo, induz os fiéis a se confundirem, se dividirem e, muitas vezes ignorarem esse tema, por achá-lo coisa de teólogo, de elite, de erudito. Disto se aproveitam as instituições para manterem seu *status* de autoridade dogmática. Para se mostrarem, somente elas, capazes de decidir o que é ou não justificação pela fé e como ela deve ser prescrita aos fiéis a elas 'vinculados'.

Como não poderia deixar de ser, o texto de Rm 5,12-21 e seu sentido central que é a justificação pela fé, continua em aberto. A porta do reino da vida está à frente, os pretendentes existem, mas as apropriações exegéticas, institucionais se encarregam de estreitá-la ainda mais que a descrição do texto de Mt 7,13. Agora, e neste tratado, “Paulo é guiado por sua teologia de Cristo protótipo da nova humanidade (Rm 5,12-21) e da nossa pertença à sua esfera de influência vital (= *éis Christón*)” (BARBAGLIO, 1991, p. 222).

CONCLUSÃO

O estudo da Carta de Romanos, pelo método histórico-crítico e leitura sociológico-conflitual, não deixa de ser um convite à uma visão geral do contexto imperial, nos dias do Apóstolo Paulo – século I. Tal contexto se compunha do poderoso exército imperial, da *glamourosa* elite romana composta de senadores, tribunos, generais, poetas, comerciantes financiadores do império, representantes nomeados para as províncias dominadas, sociedades inteiras conquistadas e escravizadas (STEGMANN & STEGMANN, 2004), escravos livres ou não, pobres, miseráveis, injustiçados, revoltosos, etc.

Nesse estudo, fora do cânone da leitura teológica tradicional, pode-se imprimir uma interpretação histórica, social e política da Carta, sem a coerção imposta pelo dogmatismo piegas que mostra Paulo como um cristão com a cabeça e os pés fora da realidade do mundo em que vivia.

Podemos dizer, sem dúvida, mediante a leitura dos autores citados neste trabalho e da própria exegese do texto de Rm 5,12-21, que Paulo não foi um cristão alienado do meio ambiente, da realidade social, da opressão dos poderosos (ELLIOTT, 1998) do fatiamento do pensamento humano entre as elites das três culturas que dominavam o mundo em suas respectivas áreas: a ‘sabedoria’ grega, a ‘justiça’ romana e a religião judaica.

Paulo era um homem contextualizado com o meio social em que vivia (TAMEZ, 1995). Era capaz de perceber, a fundo, as intenções por detrás dos discursos imperiais, gregos e judaicos. Ele expôs em Rm 5,12-14, os rumos que a humanidade tomou desde a transgressão de Adão até à decadência social romana, em Rm 1,18-32. Por essa e outras razões, não se pode esperar que Paulo tenha escrito Romanos para expor picuinhas internas existentes entre judeus e gentios, na comunidade romana. Seu propósito era maior, altruísta, social, universal (HORSLEY, 2004). Ou então, que estava alheio aos acontecimentos à sua volta.

O encontro com Cristo na estrada de Damasco (At 9,1-9) não apequenou Paulo. Ao contrário, agigantou-o. Ali ele foi escolhido para ser o apóstolo dos gentios e não para ser um opositor dos judeus. A exposição que faz no texto de Rm 5,12-14

sobre Adão, pecado e morte não é a teologia de um homem ressentido e prisioneiro de medo, culpa, tristeza e incertezas. Paulo fez, nesse texto, uma exposição descritiva de como a humanidade se encontrava moralmente, com a finalidade de introduzir, concomitantemente, a mensagem de “boas novas” para os que estavam sem esperança de salvação (Rm 5,15-21). Imagine um moribundo, no leito da morte e se despedindo da vida, recebendo a notícia da cura pela prescrição de um remédio miraculoso.

Por isso, erra quem faz uma leitura de um Paulo pessimista, depressivo e desesperançado. A Epístola aos Romanos não foi escrita para pieguices, sentimentos de culpa e medo da condenação eterna. Para isto ela não necessitava ser escrita. A humanidade, com certeza, já se sentia assim antes dela ser escrita. A essência de Romanos é a mensagem do reino da vida, ofertada ao homem, por Deus, através da justificação pela fé. Romanos é alegria, vida nova, novo nascimento (BARTH, 2009), futuro luminoso.

O estilo irênico adotado por Paulo, em Romanos, não resulta de medo ou temor. Resulta sim, que Romanos não é um manifesto ideológico. Romanos é um anúncio de boas novas de reino que surgiu com a ressurreição de Cristo. A teologia de Romanos mostra o reino da vida e como chegar lá. A vida necessita ser saudada com festa, com alegria. A alegria das correntes partidas.

A teologia de Romanos mostra uma força que transcende, talvez, ao próprio entendimento do seu autor. Os arrazoados que faziam Paulo mover-se para Damasco em busca de defender a Lei e o judaísmo, agora se multiplicavam, em favor e defesa de uma fé que outrora perseguia. Se antes se movia pela força da Lei, agora se movia pela força da fé em Cristo. Se antes era tomado de força, pela defesa do judaísmo, agora o era pela força do Espírito.

O reino que Cristo trouxe à humanidade é o reino da vida. Basta ao homem querer adentrá-lo, já que a justificação pela fé não é um ato compulsório. Na esfera da responsabilidade humana está a ação volitiva, que coloca a humanidade frente à porta que dá acesso ao reino. Ela tem que demonstrar a vontade de entrar pela porta e se apropriar do reino da vida.

A humanidade, acostumada à cultura do pecado e da morte, por vezes não acredita na bênção da justificação pela fé, a qual cria a cultura da liberdade e da vida. O homem pensa, sempre, que é indigno da salvação e por isto não faz nenhum empenho por livrar-se dos laços da morte, lançando-se nos braços da vida, pela fé em Cristo.

A cultura da fé institucional, desenvolvida pelas igrejas cristãs, também serve de empecilho na busca dessa liberdade oferecida por Deus. As comunidades cristãs repercutem muito a vinculação institucional como condição à entrada no reino da vida porque elas mesmas se vêem como a 'porta' do céu ou detentoras das chaves do 'reino'. Na realidade, as comunidades cristãs fechadas em si mesmas não demonstram confiança na capacidade dos fiéis de fazer a escolha certa, na questão da opção fundamental.

Logo, as instituições não investem na tarefa de incutir entre os seus que elas não são o corpo de Cristo, como se insinuam. Que o Corpo de Cristo não é uma instituição, com suas 'marcas' e 'logotipos'. A verdade é que o corpo de Cristo é composto de todos os justificados pela fé, universalmente. O corpo de Cristo contempla fiéis, quem sabe, em todas as religiões, em todos os lugares do mundo onde Cristo alcance corações e mentes.

REFERÊNCIAS

- ARELLANO, Lúcio Rubén Blanco. Romanos frente a la crisis económica neoliberal y el diálogo intercultural. In: Las Voces Originária de Pablo. *Ribla. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, Ecuador: RECU, 2009/1.
- ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Tradução, Maria Luiza X. de A. Borges; revisão técnica, Maria Clara Lucchetti Birgemer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- BARBAGLIO, Giuseppe. Bíblia, N. T. Epístolas de Paulo. *As Cartas de Paulo, II* / Tradução e comentários Giuseppe Barbaglio; tradução José Maria de Almeida ; supervisão exegética Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1991.
- BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. Tradução de Lindolfo Anders. 5ª e. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- BEACON, *Comentário Bíblico: Romanos a 1 e 2 Coríntios*. William M. Greathouse, Donald S. Metz e Frank G. Carver. (Tradução de Degmar Ribas Júnior). Rio de Janeiro: CPAD, 2006.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- BORTOLINI, José. *Como ler A CARTA AOS ROMANOS: o Evangelho é a Força de Deus Que Salva*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BRAGA, José Mara Frutuoso. Fazer Teologia Moral Hoje. In: VVAA. *Moral Social*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 7-19.
- BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Editores). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus: 2011.
- BRUCE, F. F. *Romanos: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 2001.
- BUSS. Paulo W. *VOX CONCORDIANA. Suplemento Teológico*. São Paulo: Escola Superior de Teologia Instituto Concórdia de São Paulo, ano 14 n.2, 1999.
- CEBI. CENTRO DE ESTUDOS BÍBLICOS. *Carta aos Romanos*. 3ª e. São Paulo: Paulus, 1983.
- CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. (tradução: Anacleto Alvarez). São Paulo: Paulinas, 1992.

DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o medo: a culpabilização no ocidente*, vol. I e II/ tradução de Álvaro Lorencini, Bauru: EDUSC, 2003.

DOUGLAS, J. D. (Org.). *O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA V. I e II.* (Tradução João Bentes). São Paulo: Edições Vida Nova, 1986.

DUNN, James D. G. *A nova perspectiva sobre Paulo*. tradução: Monika Ottermann. Santo André: Academia Cristã, 2011.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. Tradução MF. Revisão da tradução e texto final Mônica Stahel. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ELLIOTT, Neil. *A arrogância das nações: A Carta aos Romanos à sombra do Império*. (Tradução José Raimundo Vidigal). São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política de Paulo*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998.

ELLIS, E.E. - NDB, 1986. Conforme <http://www.deusdemissoes.com.br>

FERREIRA, Joel Antônio. *A Liturgia da Vida em Rm 8,9-17*. Roma: 1986.

_____. *Paulo, Jesus e os Marginalizados: leitura conflitual do novo testamento*. Goiânia: Ed. da PUC, Goiás, Ed. América, 2009.

GRUDEM, Wayne A. *Teologia Sistemática, atual e exhaustiva*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império, religião e poder na sociedade imperial romana*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento I: história, cultura e religião do período helenístico*. (Tradução de Euclides Luiz Calloni) São Paulo: Paulus, 2005.

KONINGS, Johan. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Redator: Van Den Born. Petrópolis: Vozes, 1977.

LIBÂNIO, J. B. *Pecado e Opção Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Trad. Hans Jörg Winter. São Paulo: Paulinas, 2000.

McKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. (Tradução Álvaro Cunha... et al.; revisão geral Honório Dalbosco). São Paulo: Paulus, 1983.

MACARTHUR, John. *Romanos: estudos bíblicos de John MacArthur; traduzido por Judith Tonioli Arantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

MOSER, Antônio. LEERS, Bernardino. *Teologia Moral: Impasses e Alternativas*. São Paulo: Vozes, 1987.

MOUNLOUBOU, L. Du BUIT, F. M. *Dicionário Bíblico Universal*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1996.

MURRAY, John. *Romanos: Comentário Bíblico Fiel*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2003.

NIETZSCHE, Friederich. *Para a Genealogia da Moral*. São Paulo: N. Cultural, 1999.

O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA V. II. Editor Organizador J. D. Douglas. (Tradução João Bentes). São Paulo: Edições Vida Nova, 1986.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

REIMER, Haroldo. *Da crítica à autoridade por trás do texto à Intentio Auctoris*. Goiânia, 2010.

RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo: a obra clássica sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*. 2 ed. Tradução de Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

SÊNECA. *A tranqüilidade da alma*. Trad. Luiz Feracine. São Paulo: Editora Escala, 2009.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STERN, David. H. *Comentário Judaico do Novo Testamento*. São Paulo: Didática Paulista ; Belo Horizonte: Editora Atos, 2008.

STRABELI, Frei Mauro. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulus, 1997.

STRONG, James. *BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS CHAVE, HEBRAICO E GREGO*. (Dicionário Grego do Novo Testamento de James Strong). 4. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

TAMEZ, Elsa. *Contra toda condenação: a justificação pela fé, partindo dos excluídos*. (Tradução Georges I. Maissiat). São Paulo: Paulus, 1995.

_____ Romanos frente a la crisis económica neoliberal y el diálogo intercultural. In: Las Voces Originaria de Pablo. *Ribla. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, Ecuador: RECU, 2009/1.

TREBOLLE, Júlio Barrera. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1995.

TRILLING, Wolfgang. *A Epístola aos Romanos*. Petrópolis: Vozes, 1982.

VOX CONCORDIANA – SUPLEMENTO TEOLÓGICO. Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação. São Paulo: Paulinas, 1999.

VVAA. Moral e Vida Cristã (I), *iniciação à teologia*. Tradução de Irmã Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1980.

WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*. Tradução de D. Glênio Vergara dos Santos e N. Duval da Silva. 4 e. Rio de Janeiro: JUERP; São Paulo: ASTE, 1983.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento - Manual de Metodologia*. S. Paulo e S. Leopoldo: Paulus e Sinodal, 1998.

WENGST, Klauss. *Pax Romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo*. Trad. António M. da Torre. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

WIERSBE, Warren, W. Novo Testamento : *Comentário Bíblico Expositivo*. v I. (Tradução: Susana E. Klassen). Santo André: Geográfica Editora, 2006.

WILSON, A. N. *Jesus, um retrato do homem*. Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.