



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MASSIMILIANO MARIA ARRIGO

O dom da participação na vida divina
A reflexão paulina sobre a graça na parte central da
Carta aos Romanos

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor José Carlos da Silva Carvalho

Porto
2019

À Bem-Aventurada Virgem
Maria Mãe da Graça; Ai miei
genitori e a tutta la mia famiglia;
Às minhas comunidades
neocatecumenais de Palermo e
de Porto; Ao Seminário
Redemptoris Mater- Santa
Teresinha do Menino Jesus, do
Porto.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é perceber como é que a graça auxilia a realização do bem, de acordo com Rom 5-8. Procurou-se responder dividindo o trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo analisa-se a estrutura da Carta aos Romanos, principalmente de Rom 5-8, contextualizando a carta e examinando as técnicas exegéticas e retóricas utilizadas por Paulo, particularmente as que estão presentes em Rom 5-8. De seguida, apresenta-se um estudo filológico sobre algumas palavras do vocabulário paulino da graça inerentes ao tema: *cháris*, *ergázomai*, *prássō*, *paradídōmi*, *feídomai*. Do estudo do primeiro capítulo observou-se que a palavra graça, tradução do grego *cháris*, aparece 166 vezes no *corpus paulinum*, das quais 25 vezes em Rom e que, em Paulo, é um conceito central que expressa melhor o seu modo de entender o evento salvífico. No segundo capítulo é feito um comentário exegético às perícopes da secção Rom 5-8: Rom 5,2.15.17.20-21; 6,1.14.15.17; 7,15.19.25; 8,32. Definimos a graça como dom, pois ela é a benevolência de Deus que se manifestou na sua plenitude em Cristo. A graça expressa assim a estrutura do evento salvífico, dom não merecido, livre e incongruente. Esta graça transfere para a vida e liberta da escravidão da morte. A graça exclui o pecado, embora que o homem continue pecador e ligado à sua natureza finita e imperfeita. A impossibilidade do homem realizar o bem é devido ao pecado que inabita nele e é pela sua escravidão à morte, à lei e ao pecado que faz com que o homem viva para si mesmo e seja impedido pelo seu egoísmo. No terceiro capítulo fizemos um estudo sistemático sobre a graça, em Rom 5-8, vendo que a graça, segundo Paulo, é o evento salvífico Jesus Cristo; mais do que uma coisa, a graça é uma Pessoa. Deste modo, a graça como auxílio para realizar o bem, na segunda parte de Rom, é o dom que Deus faz de si mesmo aos homens, fazendo-os participantes da vida divina expressa com as categorias de divinização, filiação, união mística. Este dom produz no homem uma transformação interior que o liberta do pecado, da lei e da morte, e liberta a sua liberdade, tornando-o capaz de amar e de conformar-se e configurar-se com Cristo.

Palavras-chave: Carta aos Romanos, Graça, auxílio, dom, Reino da Graça, Reino do pecado, inabitação trinitária, nova criação, divinização, filiação, união mística, libertação, transformação interior. *cháris*, *ergázomai*, *prássō*, *paradídōmi*, *feídomai*, *Hesed*, *Hen*.

ABSTRACT

The purpose of this work is to understand how grace helps to do good according to Rom 5-8. We tried to answer this by dividing the work into three chapters. In the first chapter we analyzed the structure of the Letter to the Romans, especially Romans 5-8, to contextualize the letter and examine the exegetical and rhetorical techniques used by Paul, particularly those present in Romans 5-8. Later we did a philological study on some words of the Pauline vocabulary of grace inherent to the theme: *cháris*, *ergázomai*, *prássō*, *paradídōmi*, *feidomai*. From the study of the first chapter we observed that the word grace, a translation of the Greek *cháris*, appears 166 times in the *corpus paulinum*, 25 of which in Rom, and in Paul it is a central concept that expresses well his way of understanding the salvific event. In the second chapter, we made an exegetical commentary about the pericopes of section Rom 5-8: Rom 5,2.15.17.20-21; 6,1.14.15.17; 7,15.19.25; 8,32. We define grace as a gift, for it is the benevolence of God that has been manifested in its fullness in Christ. Thus, grace expresses the structure of the salvific event, an undeserved gift, free and incongruous. This grace transfers to life and delivers us from the slavery of death. Grace excludes sin, although man remains sinful and bound to his finite and imperfect nature. Man cannot do good due to the sin that lies in him and to his slavery to death, law and sin that makes man live for himself and be prevented by his selfishness. In the third chapter we did a systematic study of grace in Rom 5-8, and we saw that grace, according to Paul, is the saving event Jesus Christ; more than one thing, grace is a Person. Thereby, grace as an aid to do good, in the second part of Rom, is the God's gift of himself to men, making them participants of the divine life that is expressed with the categories of divinization, sonship, and mystical union. This gift produces an inner transformation in man that delivers him from sin, the law and death, and liberates his freedom by making him capable of loving, and conforming and configuring himself to Christ.

Keywords: Letter to the Romans, Grace, aid, gift, Kingdom of Grace, Kingdom of sin, Trinitarian inhabitation, new creation, divinization, sonship, mystical union, liberation, inner transformation. *cháris*, *ergázomai*, *prássō*, *paradídōmi*, *feidomai*, *Hesed*, *Hen*.

SIGLÁRIO

BÍBLICO

Ag: Livro do profeta Ageu
AT: Antigo Testamento
At: Atos dos Apóstolos
Col: Carta aos Colossenses
1 Cor: Primeira Carta aos Coríntios
2 Cor: Segunda Carta aos Coríntios
Ef: Carta aos Efésios
Ex: Livro do Êxodo
Fil: Carta a Filémon
Flp: Carta aos Filipenses
Gal: Carta aos Gálatas
Gn: Livro do Génesis
Is: Livro do profeta Isaías
Jo: Evangelho de João
1 Jo: Primeira Carta de S. João
Js: Livro dos Juízes
Lc: Evangelho de Lucas
2 Mac: Segundo livro dos Macabeus
Mc: Evangelho de Marcos
Mt: Evangelho de Mateus
NT: Novo Testamento
NTG: Novum Testamentum Graece
OT: Old Testament
2 Pe: Segunda Carta de Pedro
Prov: Livro dos Provérbios
Rom: Carta aos Romanos
Sl: Livro dos Salmos

1 Tess: Primeira Carta aos Tessalonicenses

2 Tess: Segunda Carta aos Tessalonicenses

1 Tim: Primeira Carta a Timóteo

2 Tim: Segunda Carta a Timóteo

Tit: Carta a Tito

COLEÇÕES E INSTRUMENTOS

ABD: Anchor Bible Dictionary

BAC: Biblioteca de Autores Cristianos

BJ: A Bíblia de Jerusalém

Cath: Catholicisme: hier aujourd'hui demain

CIC: Catecismo da Igreja Católica

DENT: Dicionário Exegético del Nuevo Testamento

DS: El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum

DSp: Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique

EDB: Edizioni Dehoniane Bologna

GLNT: Grande Lessico del Nuovo Testamento

GNT: Greek New Testament

GS: Gaudium et Spes

LG: Lumen Gentium

LXX: Bíblia grega dos Setenta

MySal: Mysterium Salutis: Manual de teologia como história de la salvación

PG: Patrística Grega

PL: Patrologia Latina

SM: Sacramentum Mundi

TDOT: Theological Dictionary of the Old Testament

INTRODUÇÃO

O tema da graça e o modo como esta auxilia o cristão para realizar o bem é um tema constante na história da teologia e na história do pensamento. São várias as interpretações que lhe foram dadas, houve diferentes formas de abordar a questão e foram escritos muitos livros e manuais sobre este tema, e a Igreja interveio magistralmente mais do que uma vez. Entre muitos, o poeta Dante Alighieri compôs versos sobre a graça, e escreveu na *Divina Commedia*: “Veio uma dama e disse: ‘Eu sou Luzia: deixai-me pegar neste que adormece, lhe tornarei mais fácil sua via’”¹. O poeta, utilizando a simbologia, representa com a santa siracusana, Luzia, a graça divina, que é vista como aquela que pega no homem adormecido pela fraqueza humana e que lhe facilita, iluminando o homem, o seu caminho.

Na atualidade, porém, o homem contemporâneo, demonstra pouco interesse pela temática da graça, considerando, numa perspectiva individualista e autónoma, que tudo é esforço do homem e que pode superar todos os seus limites só pela própria vontade; mais ainda, há uma desvalorização do pecado e uma absolutização e uma má compreensão da liberdade. Por outro lado, face à marginalização do termo graça, este é utilizado com tanta frequência que é empregue para explicar tudo, de tal modo que se esvaziou do seu verdadeiro significado. Assim, é necessário recuperar a noção da graça e refletir sobre ela de forma atual pelo homem contemporâneo. Pois, sem Deus, o homem experimentará sempre a sua impossibilidade de amar e de ser feliz, ainda que tente disfarçá-lo.

O tema do auxílio da graça é importante quer por razões pastorais quer por razões espirituais. De facto, existem muitos mal-entendidos associados à graça, que alguns encaram como uma coisa, quase como um fluxo energético com interpretações fisicistas. Além disso, é fácil que surja o perigo, no próprio percurso espiritual, de ficar escandalizado diante dos próprios pecados, das próprias fraquezas, ao experimentar o próprio fracasso e de chegar a um momento de querer desistir do caminho para a santificação. Há ainda o perigo de ver a graça como algo oposto à própria liberdade e como algo que acontece sem o próprio assentimento com a graça. É preciso também superar uma visão estática da graça e recuperar

¹ DANTE ALIGHIERI, *Purg. IX, 52* in *A Divina Comédia de Dante Alighieri*, 3º ed., trad. por V. G. MOURA, Quetzal Editores, Lisboa, 2011 (1321), 381.

a visão da sua característica dinâmica, relacional, viva e pessoal como é o encontro existencial que se dá entre Deus e o homem quando este último é tocado imerecidamente pela graça de Deus. A experiência pessoal de Paulo sobre este encontro entre Deus e o homem pecador pode ensinar-nos muito. Se, por um lado, os operadores pastorais podem encontrar-se com pessoas escrupulosas e moralistas, por outro lado, há o perigo de entender mal a liberdade dos filhos de Deus, como sendo um simples permissivismo e laxismo moral.

Assim, este trabalho pretende contribuir para responder a estes problemas que se podem observar quer nas pessoas quer na própria vida. Além disso, uma correta compreensão da graça e do auxílio desta é importante pela reflexão teológica e pela discussão ecuménica.

O seguinte trabalho não consiste num tratado sobre a graça nem quer responder aos muitos problemas que esta suscita, mas tem como objetivo estudar o modo como Paulo, na segunda parte da Carta aos Romanos (Rom 5-8), entende o auxílio da graça para realizar o bem. Reflete-se também sobre o contributo que este deu e pode dar para a teologia, nomeadamente o de apresentar a graça como auxílio através da explicação de alguns conceitos como nova criação, divinização, filiação, inabituação trinitária, libertação, santificação. Neste estudo, enquanto trabalho exegético-teológico, serão utilizados os métodos exegéticos, entre os quais o método retórico.

Em Paulo, a graça é um conceito fundamental que expressa a sua teologia da salvação e que está presente ao longo de todas as suas cartas. A reflexão paulina sobre a graça nasce de uma experiência pessoal em que Paulo pôde viver a gratuidade do amor de Deus e do seu dom, pôde ver como a graça pode transformar os corações, não olhando aos méritos pessoais de cada, mas atuando pela pura gratuidade e benevolência de Deus. A teologia da graça está ligada, assim, ao seu ministério de apóstolo e à sua pregação entre os gentios. Deste modo, a exposição desse conceito não é constante, mas desenvolve-se paralelamente à sua experiência de vida pessoal e à sua pregação, e conforme as necessidades dos cristãos. Em Paulo, a graça decorre do evento salvífico realizado por Deus Pai através do seu Filho. A Carta aos Romanos é onde está melhor sistematizada a teologia da graça e é uma carta que deixou um sinal indelével na história da Igreja quer pela profundidade teológica quer por ser uma das cartas mais comentadas.

Na história da teologia, o conceito de graça e as suas interpretações tiveram muitas repercussões sobre a teologia e, ainda hoje, é um dos temas mais problemáticos e irresolvidos. Considerando a complexidade do argumento, neste trabalho não entraremos na variedade de aspetos inerentes quer ao conceito da graça quer ao modo como Paulo a descreve e utiliza; de facto, Paulo utiliza esse termo de forma bastante polivalente.

O trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro consiste numa introdução sobre o contexto cultural, a redação, o género e a composição da Carta aos Romanos, assim como a sua estrutura e as técnicas exegéticas utilizadas. Depois, será apresentado o vocabulário da graça inerente ao tema.

O segundo capítulo é um comentário exegético de Rom 5-8, comentando as perícopes onde aparecem as palavras *χάρις* e *πρόσω* e a perícope Rom 8,32. Apresentar-se-á o texto original em grego na versão NTG²⁸, propondo uma tradução. Este capítulo ajuda a compreender melhor o que Paulo entende por graça e por auxílio da graça.

Por fim, o terceiro capítulo consiste num estudo sistemático sobre o tema, onde veremos alguns conceitos que explicam o auxílio da graça na teologia e em Paulo. Assim examinaremos a inabituação trinitária, a participação na vida divina, a divinização do homem, a filiação divina, a união mística, a transformação interior, a nova criação, a libertação e a santificação.

CAPÍTULO I: CONTEXTO E ESTRUTURA DA CARTA AOS ROMANOS

Neste capítulo, contextualizaremos a Carta aos Romanos, com os seus destinatários e a data de composição. De seguida, abordaremos as motivações que levaram Paulo a escrever esta carta, continuaremos com o estudo literário da carta abordando o seu género, a composição, as técnicas e a estrutura da carta. Por último, terminaremos com o vocabulário paulino inerente ao nosso tema. A estrutura que apresentamos aqui é a estrutura retórica, que é reconhecida quase consensualmente entre os exegetas.

1.1. Destinatários e data de composição da Carta aos Romanos

Sobre a sua autenticidade, hoje é universalmente reconhecido que foi Paulo a escrever esta carta, e as vozes discordantes não são significativas; a questão reside na integridade, dado que há quem diga que o capítulo 16 não pertence à carta originária, especialmente a doxologia final 16,25-27². Provavelmente Paulo escreveu a carta quando estava na Grécia, com a ajuda do amanuense Tercio, como diz Rom 16,22, no regresso da terceira viagem missionária com destino a Jerusalém, onde se dirigia para levar a coleta recolhida em favor das Igrejas necessitadas da Palestina; provavelmente tê-la-á escrito na cidade de Corinto, mais ou menos entre os anos 54-55 d. C. ou 57-58 d. C. Esta deve ser a última carta proto-paulina.

Saber a quem a carta é dirigida é importante para percebê-la. A carta tem uma destinação pública e destinatários específicos, embora Paulo não os conhecesse diretamente e a comunidade não tivesse sido fundada por ele. Em Rom 15 vemos que, quando Paulo escreve a carta, a comunidade de Roma devia existir há muito tempo e não sabemos com certeza por quem foi fundada; uma tradição antiga diz que foi Pedro. Sem entrar em detalhes sobre a comunidade de Roma, há questões ainda abertas sobre a composição desta comunidade: há quem diga que os destinatários deviam ser judeus-cristãos, muito embora a

² Cf. J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, in R. FARMER (Org.), *Comentario Bíblico San Jeronimo*, vol. IV, Ediciones cristiandad, Madrid, 1972, 104-105; J. MURPHY-O’CONNOR, *Paulo biografia crítica*, Edições Loyola, São Paulo, 2000, 328; A. VIARD, *Saint Paul épître aux Romains*, Gabalda, Paris, 1975, 16.

comunidade de Roma pudesse ter uma composição mista³, enquanto outros sugerem que seria composta predominantemente por gentios. Não podendo optar por nenhuma das composições, convém referir apenas que:

“a questão é realmente insolúvel e até ociosa, pois uma análise atenta da carta demonstra que Paulo não está ao corrente da situação concreta em Roma nem se ocupa de problemas específicos daquela Igreja da qual podia ter sido informado”⁴.

1.2. Motivação e finalidade

A questão sobre as motivações que levaram Paulo a escrever esta carta é complexa, podendo colocar-se duas hipóteses: motivações inerentes à comunidade de Roma ou motivações externas à comunidade. Sobre as questões internas, existiam tensões entre quem observava determinadas prescrições e entre quem não o fazia, como indica Rom 14,1-15,13. Uma segunda questão é aquela em que Paulo convida os romanos a estarem submetidos às autoridades. Surge ainda uma terceira questão importante que diz respeito ao facto de alguns cristãos acusarem Paulo de propor teses laxistas no plano moral.

Há ainda motivos pessoais que podem tê-lo levado a escrever a carta, como a vontade de visitar as comunidades de Roma e começar a evangelizar o Ocidente, mas todas estas motivações, quer as inerentes à comunidade quer as externas a ela, não são suficientes para a elaboração desta carta, que tem grandes conteúdos teológicos.

Para poder explicar as motivações de Paulo tais propostas não podem ser consideradas singularmente, mas a solução mais fidedigna parece-nos aquela que integra todas as questões apresentadas: a intenção pessoal de Paulo de ir a Roma, servindo-lhe a carta para abrir caminho, e para apresentar a sua hermenêutica do evangelho, colocando judeus e gentios no mesmo plano de igualdade frente à revelação da justiça de Deus em Jesus Cristo. Ou seja, a carta devia servir como uma sua apresentação teológica, à maneira de uma extensa exposição da sua forma de entender o evangelho, que sentia desejo de anunciar também em Roma. Outro fator é que, antes de se dirigir para o Ocidente, queria levar a Jerusalém as coletas que tinha recolhido nas várias comunidades de gentios por ele fundadas e, finalmente, deve ter-

³ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna, 2010, XVI-XLVII.

⁴ J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 104.

se em conta o seu projeto de ir para Espanha, necessitando por isso da ajuda dos cristãos de Roma⁵.

Sobre a escolha do tópico, Paulo sabia que a Igreja era formada quer por judeus quer por gentios e imaginou ou sabia, por experiência, que eles teriam o mesmo problema que tinha observado nas comunidades formadas pelas duas origens, ou seja, o da identidade judaica dos convertidos. Assim, o tema da carta é que o Evangelho é poder de salvação quer para judeus quer para gregos⁶, os quais são justificados pela fé.

1.3. Redação da carta, género e composição de Rom

Antes de apresentar a estrutura da carta, é necessário explicar alguns termos, particularmente as técnicas e métodos exegéticos que Paulo utiliza para escrever as suas cartas, especificamente a Carta aos Romanos.

A Carta aos Romanos proporciona-nos técnicas exegéticas judias e greco-romanas do seu tempo, que nos mostram sobre Paulo a sua tradição, reflexão e cultura. O conhecimento destas técnicas permite-nos interpretar corretamente a Carta aos Romanos. Podemos observar a influência judaica de Paulo no uso das técnicas exegéticas judaicas tradicionais que seguiam as sete regras de Hillel:

1. *“Qal wa-ḥomer* (do mais simples para o mais difícil) – se algo é verdade no caso menor, logo é verdade no caso maior e vice-versa.

2. *Gezerah shawah* (mesma ordem) – argumento baseado na analogia entre duas passagens similares.

3. *Binyan ab mi-katub ehad* (estabelecimento de uma família) – um aspeto específico encontrado só num texto de uma série de passagens bíblicas correlacionadas é aplicado a todas elas; desta forma, o texto básico dá aos outros um carácter comum, configurando-os como uma família.

⁵ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, XLV.

⁶ Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Paulo: Um homem inquieto, um apóstolo insuperável*, 2ª ed., Paulinas Editora, Águeda, 2008, 263-264.

4. *Binyan ab mi-shene ketubim* (estabelecimento de uma família a partir de duas passagens) – isto é como o terceiro *middah*, com a diferença de que a regra geral é fundamentada em duas passagens e não só numa.

5. *Kelal u-perat u-perat u-kelal* (geral e particular, particular e geral) – o geral pode ser definido através do particular e vice-versa.

6. *Ke-yoze bo be-maqom aher* (algo similar em outras passagens) – semelhante à *Gezerah Shawah*, mas com um uso mais restritivo.

7. *Dabar ha-lamed me-inyano* (argumento do contexto) – as passagens também são explicadas na base de passagens próximas⁷.

Paulo utiliza três vezes em Rom a *Gezerah shawah* em 4,3; 7-8; 9,25-28 e utiliza também a *Qal wa-homer*, por exemplo, em Rom 5,9-11.

A influência greco-romana observa-se no uso da retórica. A oratória é a arte de falar, a arte da persuasão, enquanto a retórica se entende como a arte de compor discursos. Paulo utiliza várias técnicas retóricas e expressões próprias destas, por exemplo utiliza metáforas, ou também a comparação retórica, a *synkrinō*, em Rom 5,12-17, ou ainda os paradoxos, como em Rom 7,23-24, mas o uso que Paulo faz destas expressões e técnicas é singular de facto:

“Não devemos olhar nas cartas de Paulo a elegância da literatura, ou para uma retórica bem tecida dos treinados e elegantes oradores Greco-romanos [...] As comparações retóricas no sentido amplo são bastante comuns em Paulo, embora raramente estejam completamente desenvolvidas em termos retóricos”⁸.

Mas além do recurso a expressões típicas, a retórica de Paulo vê-se na composição da carta, a chamada *dispositio*, embora Paulo a utilize de forma própria.

A Carta aos Romanos segue várias formas de composição, nomeadamente o modelo das cartas, as formas discursivas onde defende as suas argumentações seguindo a retórica greco-latina, mas também o uso do paralelismo, formando uma composição ternária ABA’.

⁷ P. BASTA, "Paul and the Gezerah Shawah: A Judaic method in the service of justification by faith", in T. CASEY; J. TAYLOR (eds.), *Paul's Jewish Matrix*, Gregorian Biblical Press, Roma, 2011, 125-126.

⁸ C. FORBES, "Paul and Rhetorical Comparison", in J. PAUL SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman world: A handbook*, vol.I, 2^o ed., Bloomsbury T&T Clark, London, 2016, 125-126.

Eis assim as características gerais da carta: começa com um *praescriptum* (1,1-7) onde menciona o destinatário, e termina com o *postscriptum* (15,33) que constitui a despedida, envia saudações (Rom 16), dá notícias (Rom 15,17-32) e conserva um tom dialogal, mas, além disto, podemos também descobrir argumentações bastante largas e teóricas⁹.

A composição básica das cartas era formada pelo endereço, o corpo da carta e a despedida. Assim, em Romanos temos endereço, remetentes (Rom 1,1), destinatários (Rom 1,7), saudação inicial, ação de graças, corpo da carta, e despedida. O corpo da carta está dividido em 4 partes: *exordium*, *narratio*, *probatio* (ou *confirmatio*, ou *argumentatio*) e *peroratio*. A introdução ao discurso é chamada *exordium*, que tem a função de focar a atenção da audiência e obter a sua benevolência. De seguida, vem usualmente a *narratio*, que é concebida para apresentar os factos que constituem o plano de fundo do tema. Pode seguir-se a *digressio*, que não faz parte integrante do discurso, consiste antes numa pausa e num desvio do tema principal do discurso ou do argumento do qual se está a falar, para depois voltar novamente ao mesmo, e tem como objetivo ganhar o favor dos ouvintes e levá-los a um nível mais radical de pensamento, dando-lhes um intervalo na sua concentração. O passo que segue é muito importante, a *propositio*, que consiste em definir com precisão a tese que o orador irá defender ao longo do discurso; se esta é complicada, o orador deve definir os elementos que a compõem numa *partitio*, que é uma divisão da tese em títulos separados. O corpo principal do discurso é constituído pela *confirmatio*, denominada também de *probatio* ou *argumentatio*, secção em que é confirmada/provada a *propositio*. No fim, temos a *peroratio* que conclui a dissertação, onde o orador pode recapitular os seus argumentos na *enumeratio*¹⁰.

Esta apresentação serve para compreender a estrutura das cartas paulinas, o que não significa que Paulo seguia exatamente a *dispositio* ideal. De facto, Paulo utiliza o método retórico de forma original, como refere Jean Noël Aletti: “Se há um livro no Novo

⁹ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, in W.R. FARMER (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1999, 1416.

¹⁰ Cf. J. MURPHY-O’CONNOR, *Paulo, escritor de cartas: O seu mundo, as suas opções, as suas técnicas*, Paulinas Editora, Águeda, 2010, 101-105.

Testamento que, nas suas integridades e em grandes partes das suas secções, usa com originalidade a *dispositio* de antigos discursos, é seguramente a Carta aos Romanos”¹¹.

De facto, é de notar que o modelo de discurso dos antigos retóricos não tem exortações tão longas como em Rom e em Gal, ou seja, podem ver-se elementos nessas exortações que pertencem mais às componentes epistolares do que à *dispositio* do discurso, assim não devemos depreender que este modelo coincide exatamente com a Carta aos Romanos, mas procurar as diferentes unidades argumentativas e ver como, por graus, estão ligadas uma à outra¹².

No caso da Carta aos Romanos, a estrutura argumentativa encontra-se estratificada, enquanto as unidades argumentativas se reagrupam para formar subsecções e secções menores, que se inserem no todo da organização retórica da carta. Se queremos saber o que Paulo quer demonstrar devemos procurar e examinar as *propositiones* em cada unidade argumentativa e secção. Ter uma *propositio* principal não impede as *propositiones*, ou teses secundárias, de exporem de algum modo a tese principal e permitirem seguir progressivamente o pensamento de Paulo e que os seus argumentos se desenvolvam em etapas. Assim as micro-unidades (subsecções), isto é, argumentações elementares também compostas por uma própria *dispositio*, das quais Paulo faz grande uso, estão ligadas a outras micro-unidades, formando uma macro-unidade que depois é seguida por outra macro-unidade, que, por sua vez, pode ser composta por outra micro-unidade. Estas micro-unidades são formadas por *propositiones* e desenvolvidas com a *partitio*. Paulo começa a micro-unidade com uma frase, muitas vezes a mesma *propositio*, que é rapidamente explicada através de uma breve frase elíptica, que em retórica se chama *ratio*, que é explicada com uma volta de palavras¹³.

Além das *probationes*, outro princípio de organização que em Paulo é original é o uso das *pisteis* (provas), muitas vezes introduzidas através da apresentação de algum facto, passando depois para o princípio que governa estes factos e os explica para enfatizar o que

¹¹ J.N. ALETTI, *God's Justice in Romans: Key for interpreting the Epistle to the Roman*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2010, 56.

¹² Cf. J.N. ALETTI, *God's Justice in Romans*, 35.

¹³ Cf. J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul: Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2012, 28.

eles implicam e assim abrir novos horizontes; no final, recorre às autoridades: às Escrituras e sobretudo às palavras de Cristo¹⁴. Assim, a estrutura retórica geral da carta é a seguinte¹⁵:

exordium 1,1-15

transitus 1,16f

propositio: 1,16-17

confirmatio 1,18-15,13, em duas partes:

probatio 1,18-11,36

disgresso (exemplum) 12,1-15,13

peroratio 15,14-16,23

Se combinarmos os diferentes princípios apresentados obtemos a seguinte estrutura¹⁶ para a Carta aos Romanos, onde está sublinhada a *probatio*, dividida em três partes:

Saudação Rom 1,1-7

exordium Rom 1,8-17

propositio principal Rom 1,16-17

<i>probatio</i>	A) Rom 1,18-4,25	Judeus e gregos justificados somente pela fé
	B) Rom 5-8	Nova vida e a esperança dos batizados
	C) Rom 9-11	Israel e os gentios: O futuro de Israel

exortatio Rom 12,1-15,13

narratio Rom 15,14-21

Notícias e saudações finais Rom 15,22-33 + 16,1-27.

1.4. Estrutura, figuras retóricas de Rom 5-8 e a sua importância teológica

Neste estudo vamos concentrar-nos na segunda parte da carta ao Romanos, ou seja, em Rom 5-8.

Paulo, depois de ter mostrado na primeira parte da carta (Rom 1-4) que não há nenhum privilégio frente à retribuição da justiça divina e que os judeus e os gregos estão no mesmo

¹⁴ Cf. J.N. ALETTI, *New Approaches for interpreting the Letters of Saint Paul*, 31.

¹⁵ Pela estrutura geral Cf. J.N. ALETTI, *God's Justice in Romans*, 34.

¹⁶ Pela estrutura com os diferentes princípios de combinação Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1417.

plano, e de afirmar que tal justiça se manifesta para todos apenas a partir só da fã, nesta nova secção (Rom 5-8) não fala mais do princípio do somente a fã e começará uma nova temática:

“Rom 5-8 não está expondo um conjunto diferente de perguntas e respostas, ou usando um tipo diferente de teologia do que encontramos no capítulo 1-4. [...] Em Rom 5-8 também o quadro subjacente do seu pensamento é pactual, no sentido já explicado, mantendo não apenas ideias ‘forenses’ e ‘incorporativas’, mas também outros nossos amigos, ‘antropológicos’, ‘histórico-salvação’, ‘apocalíptico’ e ‘transformativo’”¹⁷.

Na secção que nos propomos estudar, Paulo apresenta a nova humanidade redimida por Cristo e os efeitos desta salvação sobre ela, que se torna agora capaz de realizar o bem pela graça santificante derramada pela superabundância dos merecimentos de Cristo. Paulo começa por expor a experiência cristã em si mesma e explica como assegura a salvação ao homem justo, defendendo que o evangelho é o poder de Deus pela salvação. A secção precedente era mais teológica e esta é mais soteriológica; de facto, fala do operar do cristão e do estatuto presente e futuro dos batizados, sem se centrar tanto na modalidade única pela qual se opera desde sempre a justificação, como Paulo mostrou através da autoridade da Escritura, e insiste na situação e nas possibilidades salvíficas e éticas que abre aos batizados o ser em e com Cristo¹⁸. Podemos sintetizar dizendo que, nos capítulos 5-8:

“Paulo convida os cristãos a aderir com ele com alegre ação de graças pelo que o evangelho oferece uma nova vida ao serviço de Deus e a certeza e gloriosa esperança para a vida futura, ao mesmo tempo Paulo continua a sua defesa do evangelho”¹⁹.

O esquema de Rom 5-8 em que se conjugam as unidades retóricas é o seguinte²⁰:

5,1-11 *exordium*

5,12-21 *narratio*, prepara a *probatio* mediante a comparação, *synkrisis*, de duas figuras e de dois sistemas opostos: Adão e Cristo, a economia do pecado e da graça.

¹⁷ N.T. WRIGHT, *Paul and the faithfulness of God*, vol. II, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 2013, 1008.

¹⁸ Cf. A. THEISSEN, “Epístola a los Romanos”, in B. ORCHARD... [et. al.], *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*, vol. IV, Editorial Herder, Barcelona, 1959, 104; J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 102; J.N. ALETTI, “Romanos”, 1430-1431; IDEM, *New Approaches for interpreting the Letters of Saint Paul*, 66.

¹⁹ D. MOO, *The Epistle to the Romans*, vol. II, William B. Eerdmans Publishing Co.: (The New Interpretation Commentary on the New Testament), Cambridge, 1996, 294-295.

²⁰ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1431.

5,20-21 *propositio*, apresenta as questões que se hão-de aprofundar e precisar (graça e pecado, lei e graça, e lei e pecado)

6,1-8,30 *probatio*, série de provas em três etapas:

A) 6,1-7,6 com uma *subpropositio* em 6,1 e retomada em 6,15. O batizado não pode permanecer nos pecados porque morreu com Cristo para o pecado.

6,1-14

6,15-23

7,1-6 *subperoratio*

B) 7,7-25 com uma *subpropositio* em 7,7. A lei é santa, mas está ao serviço do pecado e não pode tirar os homens da sua debilidade radical.

7,7-13 (o v. 13 é uma transição)

7, (13)14-25

A') 8,1-30 *subpropositio* em 8,1. Deus fez através de Cristo aquilo que a lei não pode fazer, os crentes receberam o espírito e com ele a filiação.

8,1-17 o dom do Espírito e as suas consequências.

8,18-30 sofrimentos atuais e glória futura.

8,31-39 *peroratio* com acentos hínicos.

Para uma melhor compreensão, através do esquema²¹ que se segue vamos mostrar as várias *subpropositio* e as respetivas *probatio* das várias micro-unidades de Rom 5-8 e, como se verá, além de serem as *subpropositio* de carácter diatribico, cada micro-unidade de Rom 6-8 pode ser organizada em grupos de dois:

<i>Subpropositio</i>	<i>Probatio</i>	Expressões típicas
6,1-2a	6,2b-14	Que diremos então? De modo nenhum! Não sabeis que
6,15	6,16-23 7,1-6	então que...? De modo nenhum! Não sabeis que...?
7,7a 7,13	7,7b-12(13) 7,14-25	Que diremos então? De modo nenhum!
8,1-2 8,18	8,3-17 8,19-30	

²¹ Pelo seguinte esquema Cf. J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 66.

Assim, as primeiras duas micro-unidades (6,1-7,6) mostram que quem é batizado, estando intimamente ligado com Cristo, não pode permanecer no pecado. Nas duas últimas (8,1-30) volta-se à situação dos batizados, mostrando que o ter recebido o Espírito Santo muda quem o recebeu e que estes devem esperar por ele. A *probatio* segue assim o seguinte caminho:

- a) “Os batizados = situação positiva descrita com o ‘nós/tu’ (com base cristológica)
- b) Aqueles presos pelo pecado = situação negativa descrita com o ‘Eu’
- c) Os batizados = situação positiva descrita com ‘nós/tu’ (com base pneumatológica)”²².

1.4.1. Figuras retóricas em Rom 5-8

Depois de apresentada a estrutura da nossa secção, apresentamos agora algumas figuras retóricas presentes nesta mesma secção para uma melhor compreensão do pensamento paulino. Estas figuras não têm um mero valor ornamental, mas são capazes de expressar o seu pensamento, nomeadamente:

- 1) *Synkrisis*: figura principal desta secção, tem o objetivo de mostrar o valor da obediência de Cristo e o seu imenso efeito para toda a humanidade.
- 2) *Hyperbole*: nota-se através da repetição e dos termos que indicam excesso.
- 3) Paradoxo: Paulo mostra o excesso do amor de Deus e a loucura da Boa Nova com a ajuda de alguns paradoxos; esta figura é a preferida de Paulo para mostrar os limites de um conceito²³.
- 4) Metáfora.

Através destas figuras retóricas, Paulo descreve o ser dos batizados e a ação que alguém pode esperar deles²⁴. A primeira, a *synkrisis*, como referido, é a figura principal desta secção. Em 5-8 estão presentes duas *synkrisis*: Adão e Cristo, a nova e a velha humanidade

²² J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 67.

²³ Cf. J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 35.

²⁴ Cf. J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 77.

(a batizada em Cristo e aquela sob a Lei). Estas duas *synkrisis* estão em relação uma com a outra, onde a primeira gera a segunda. Podemos esquematizar²⁵ da seguinte forma:

Rom 5,12-21 Adão/Cristo

Rom 6-8 O homem pecador/a humanidade livre

Rom 6,1-7,25 a nova humanidade em Cristo livre do pecado

Rom 7,7-25 a velha humanidade entregue ao pecado continua sujeita ao pecado

Rom 8,1-30 a nova humanidade integrada na família de Deus

Rom 7,7-25 constitui uma *digressio* onde, através duma *concessio* (Rom 7,14), reconhece a santidade da lei mosaica; Paulo pode sublinhar paradoxalmente a incapacidade desta para libertar quem deseja sair do aprisionamento do pecado.

1. 5. Vocabulário paulino

Nesta parte observamos o vocabulário paulino acerca do nosso tema, pelo que começaremos com o sentido e o uso comum das palavras *χάρις* (*cháris*), *εργάζομαι* (*ergázomai*), *πράσσω* (*prássō*), *παράδίδωμι* (*paradídōmi*) e *φείδομαι* (*feídomai*). De seguida, analisaremos especificamente a sua utilização em S. Paulo com as suas ocorrências no *corpus paulinum*.

1.5.1. Χάρις

Na versão dos LXX²⁶, a palavra *χάρις* (*cháris*) aparece 166 vezes e traduz as palavras hebraicas: *טוֹב* *Tôb*, que como adjetivo significa bom, e como advérbio bem, para o bem de²⁷; *חֶסֶד* *Hesed*, este termo significa principalmente o aspeto gratuito da benevolência e a lealdade, fidelidade²⁸; *חַן* *Hen*, com o sentido de graça-beleza e graça-favor²⁹; *רַחֵם* *raham*, com o sentido de compadecer-se, apiedar-se, enternecer-se, sentir compaixão, piedade,

²⁵ Cf. J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 72.

²⁶ Cf. E. HATCH; H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint*, 2^o ed. Baker Books, Michigan, 1998, 1455.

²⁷ Cf. L. SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, Paulus, São Paulo, 1997, 256.

²⁸ Cf. L. SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, 235.

²⁹ Cf. L. SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, 232

ternura³⁰ e, finalmente, רַצוֹן *ratzon*, com o sentido de vontade, favor, consentimento, aceitação³¹. A palavra χάρις aparece 157 vezes em todo o NT³², das quais 101 vezes no *corpus paulinum*, ou seja, das concordâncias do NT, 64 % das utilizações são em Paulo. Não há carta/epístola de Paulo onde não apareça a palavra χάρις. Neste estudo, focamo-nos em Paulo, pelo que reportamos agora as perícopes do *corpus paulinum* onde aparece a palavra χάρις. Como podemos ver no esquema que se segue, das 25 vezes em que surge a palavra χάρις em Rom, relativamente à parte que interessa ao nosso estudo (Rom 5-8), aparece 11 vezes.

Carta	Ocorrência	Total
Rom	1,5.7; 3,24; 4,4.16; 5,2; 5,15 (2 vezes);5,17.20.21; 6,1.14.15.17; 7,25; 11,5; 11,6 (3 vezes); 12,3.6; 15,15; 16,20.24	25
1 Cor	1,3.4; 3,10; 10,30; 15,10 (3 vezes); 15,57; 16,3.23	10
2 Cor	1,2.12.15; 2,14; 4,15; 6,1; 8,1.4.6.7.9.16.19; 9,8.14.15; 12,9; 13,13	18
Gal	1,3.6.15; 2,9.21; 5,4; 6,18	7
Ef	1,2.6.7; 2,5.7.8; 3,2.7.8; 4,7.29; 6,24	12
Flp	1,2.7; 4,23	3
Col	1,2.6; 3,16; 4.6.18	5
1 Tess	1,1; 5,28	2
2 Tess	1,2.12; 2,16; 3,18	4
1 Tim	1,2.12.14; 6,21	4
2 Tim	1,2.3.9; 2,1; 4,22	5
Tit	1,4; 2,11; 3,7.15	4
Fil	v.3 e v.25	2
TOTAL		101 vezes

³⁰ Cf. L. SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, 615.

³¹ Cf. D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. VII, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2010, 543.

³² Cf. I.H. MARSHALL (ed.), *Concordance to the GNT*, 6º ed., T&T Clark, London, 2002, 1089-1091.

1.5.1.1. Sentido teológico e léxico

A palavra *χάρις* deriva do verbo *χαίρω*, e a sua utilização linguística deve-se à sua semelhança com este verbo. Deste modo, *χάρις* é aquilo que alegra, que faz feliz e tem valor transitivo, enquanto que alegria significa *χαρά*. Aquilo que alegra pode ser, por um lado, a condição que suscita a alegria e, por outro lado, pode ser a ação que a prepara³³. O sentido comum de *χάρις* em grego é o de graça, gratidão, estima³⁴, mas pode traduzir também atratividade da linguagem, palavras graciosas, boa vontade, ajuda, possessão de graça divina³⁵.

Na sua utilização no grego profano podemos ver a relação grega com o mundo, assim que *χάρις* é a graça que se colhe, colhe-se não do bonito, mas da alegria que esta suscita, ela é o favor do destino e, no helenismo, é o fascínio amoroso, a beleza estética e o aspeto fascinante das pessoas. Entendido como efeito, *χάρις* é o favor feito ou recebido, mas também pode ser um estado de ânimo ou uma sensação, e como manifestação: a cortesia e a complacência. Como complacência, *χάρις* é algo que procura a alegria. O verbo utilizado nestes casos, entre outros, é o verbo *δίδωμι* (*didōmi*)³⁶.

Χάρις pode utilizar-se em expressões preposicionais: *ἐς χάριν* significa “a favor”, *πρὸς χάριν*: “para fazer coisa agradecida”, *χάριν* com o genitivo significa “por amor de” ou “para dar prazer a alguém”. *Χάρις* encontra uma grande utilização na idade clássica, assim torna-se o favor das divindades, embora como conceito religioso não seja central, nem filosófico, sendo que em Platão significa: complacência, favor, afeto, alegria, prazer, aquilo que agrada às divindades. O verbo *χαρίζομαι* significa demonstrar complacência, mostrar-se complacente, e o passivo significa ser agradável³⁷.

Embora o significado religioso da graça do NT fosse original, a palavra profana *χάρις* estava apta para receber um significado teológico e as suas próprias subtilezas eram percebidas pelos próprios convertidos. Assim, em primeiro lugar, esta indica a graça como beleza, depois a graça como favor-amor, a graça como bondade e finalmente a graça como

³³ Cf. H. CONZELMANN, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), col. 529.

³⁴ Cf. K. BERGER, “*χάρις/cháris*”, *DENT* 2 (1998), col.2052.

³⁵ Cf. W. F. ARNDT; F.W. GINGRICH (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament: And other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957, 885-886.

³⁶ Cf. H. CONZELMANN, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), cols. 530-532.

³⁷ Cf. H. CONZELMANN, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), cols. 533-534.

gratidão. Da *χάρις* entendida como beleza, temos um exemplo em Plutarco, que a utiliza para falar do charme da linguagem, de uma obra-prima, mas também do fascínio das mulheres. Mas, na maioria dos casos do grego clássico, *χάρις* designa uma disposição subjetiva: a boa vontade ou a graça, ou seja, a benevolência que se desdobra em generosidade, o amor que comanda a ação, mas sendo um ato livre e absolutamente gratuito, fruto de amizade³⁸. Podemos dizer que no helenismo houve duas tendências no desenvolvimento de *χάρις* e estudá-las é importante para a compreensão do NT. Assim, na primeira, *χάρις* torna-se a designação fixa das demonstrações de favor por parte do soberano. Sobretudo temos a sua utilização no plural com o sentido de dom, a par da *δωρεαί* (*dōreaí*), e no singular pode ser também o sentimento de cortesia juntamente com *φιλανθρωπία* (*philanthrōpía*). Também na antiguidade tardia, *χάρις* tem o valor ético. Um caso especial é aquele da concessão da graça no processo. Os filósofos falam da graça da divindade, e discutem sobre a ira e a graça da divindade, em que os epicureus negam as afeições e os estoicos atribuem à graça, mas não à ira. Para quem recebe a graça, *χάρις* é o agradecimento aos benfeitores. Noutra tendência de desenvolvimento, *χάρις* torna-se uma força sobrenatural que vem do mundo superior, uma qualidade religiosa³⁹.

O sentido do conceito, atestado no paganismo, significa não só a condescendência de um, mas também a gratidão do outro e tem também o sentido de encanto e beleza, ou seja, trata-se da abertura recíproca, não constrangida, concedida com ânimo feliz, por isso, nas relações com a divindade significa a salvação concedida graciosamente por esta e ao mesmo tempo a gratidão do homem em relação à divindade⁴⁰. Nesta linha, Aristóteles acentua o caráter gratuito e imerecido⁴¹. Nesta perspectiva de graça enquanto gratidão para com o benfeitor pelo seu benefício, fruto da sua pura bondade, nos documentos da época helenística era vista predominantemente como um agradecimento, reconhecimento mantido ou testemunhado, enquanto se quer devolver o bem com o bem, como testemunha um decreto

³⁸Cf. C. SPICQ, *Lexique théologique du nouveau testament: Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991, 1643-1644.

³⁹ Cf. H. CONZELMANN, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), col. 536.

⁴⁰ Cf. K. BERGER, “*χάρις/cháris*”, *DENT* 2 (1998), col. 2053.

⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica II,7, 1385a*, trad. por Q. Racionero, Editorial Gredos, Madrid, 1999 (330 a.C.), 350-351.

de Atenas em memória de Eubolos de Maratona, que refere que serve para que as pessoas manifestem que prestam aos cidadãos merecedores a gratidão que lhes é devida⁴².

Os LXX utilizam *χάρις* para traduzir várias palavras hebraicas, mas sobretudo para traduzir *hen*, que deriva do verbo *hnn* e que significa conceder favor⁴³, embora o hebraico *hen*:

“designa em primeiro lugar o favor, a benevolência gratuita duma personagem elevada e o testemunho concreto deste favor, demonstrado por aquele que doa e faz graça, recolhida por aquele que recebe e encontra graça, e finalmente, o fascínio que atrai o olhar e conserva o favor, enquanto que o *χάρις* grego, tem uma abordagem mais ou menos oposta, e designa, em primeiro lugar a radiante sedução da beleza, e depois a irradiação mais interior da bondade, e finalmente os dons que testemunham esta generosidade”⁴⁴.

Na forma radical fundamental, o verbo *hnn* aparece 56 vezes⁴⁵ e indica o gesto benévolo e de auxílio de uma pessoa para outra, mas, mais do que isto, significa a atitude de uma pessoa que se vira para outra com um determinado gesto de bondade. Isto nota-se sobretudo quando o dom, que se manifesta no gesto do voltar, entra numa construção com o duplo acusativo sem acrescentar uma preposição com o acusativo. Assim, por exemplo, em Gn 33,5 JHWH foi bom com Jacob dando-lhe filhos e em Sl 119,29 JHWH concede a graça dando a lei⁴⁶. Geralmente *hnn* é construído só com acusativo da pessoa à qual está dirigido o ato, onde se mostra mais o voltar-se benevolentemente para alguém. Importante é também notar que em *hnn* é decisivo não só o sujeito, mas também o destinatário da ação; *hnn* é a resposta a uma carência e indica uma ação de alguém que tem alguma coisa e vira-se benignamente para quem não a tem. Porém, não se trata de uma ação impessoal que consiste na transferência de bens, mas o ato com o qual quem age se vira com a participação de coração a quem a ação está dirigida⁴⁷.

⁴² Cf. C. SPICQ, *Lexique théologique du nouveau testament*, 1647.

⁴³ Cf. W. ZIMMERLI, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), col. 538.

⁴⁴ J. GUILLET, “Grâce”, in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 2^o ed, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1970, col. 513.

⁴⁵ Cf. A. EVEN-SHOSHAN (ed.), *A new concordance of the Bible: thesaurus of the language of the Bible Hebrew and Aramaic roots, words, proper names, phrases and synonyms*, Kiryat Sefer, Jerusalem, 1996, 308-309.

⁴⁶ Cf. W. ZIMMERLI, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), cols. 539-540.

⁴⁷ Cf. W. ZIMMERLI, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), col. 541.

Hen no AT, por sua vez, pode significar o fascínio de uma mulher, uma mulher graciosa, graça no falar e nas palavras, elegância, graça dos lábios, charme, favor, é o ser aprazível próprio do homem que vem revelado pelos outros, é uma qualificação de quem a possui⁴⁸. O verbo *hnn* não é um verbo com marca teológica, o sujeito pode ser também o homem, isto é visível sobretudo nos escritos sapienciais. Mas o seu verdadeiro desenvolvimento ocorre quando está ligado ao discurso que tem a ver com Deus. De facto, em 41 vezes de 56 casos onde no cânone do AT se utiliza o radical *hnn*, o sujeito do enunciado é JHWH, mas esta bondade de JHWH é o seu livre dom. De facto, em Ex 33,19 diz: “Eu concedo a minha benevolência a quem Eu quiser, e uso de misericórdia com quem for do Meu agrado”, *hnn* surge ao lado do sinónimo *rhm*. Conforme o seu significado, quer *hnn* quer *rhm* entendem-se como uma afirmação não sobre o ser de JHWH, mas sobre o seu agir. Poder-se-ia pensar que o substantivo correspondente ao verbo *hnn* fosse sobretudo o infinito substantivado *hen*, mas na realidade este está numa relação diferente com o verbo *hnn*, pois enquanto o último indica a ação benéfica que vem do sujeito que a cumpre, em *hen*, pelo contrário, a mesma ação não está em relação com o sujeito, mas o seu valor recai sobre aquele que recebe o benefício. *Hen* é o aspeto, a graça, e muitas vezes com uma forte acentuação estética, a beleza e o fascínio de quem está dotado dela⁴⁹. A expressão *mš hen b'e'ênê* “encontrar graça aos olhos de...” pode ser utilizada para indicar a relação entre o homem e Deus. A palavra *hen* nunca é utilizada no plural e só uma vez com o artigo em Prov 31,30, e uma vez como sufixo⁵⁰. Tendo uma forte conotação estética, e afastando-se no uso comum do significado do verbo, cria um vazio semântico, de tal forma que outro substantivo veio colmatar esse vazio, ou seja, *hesed*, traduzido geralmente pelos LXX como *ἔλεος* (*eleos*).

Esta relação entre *hesed* e *hen* é importante porque na língua menos antiga do AT tem-se uma maior proximidade entre as duas. *Hesed* aparece 245 vezes⁵¹ no AT, onde assume uma importância específica em relação a JHWH e aparece para indicar aquilo que acontece

⁴⁸ Cf. D.J.A. CLINES, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. III, 266-267.

⁴⁹ Cf. W. ZIMMERLI, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), cols. 541-546.

⁵⁰ Cf. D.N. FREEDMAN; J.R. LUNDBOM, “*hānan*”, *TDOT* 5 (1986), 24.

⁵¹ Cf. A. EVEN-SHOSHAN (ed.), *A new concordance of the Bible*, 386-387.

no pacto entre JHWH e Israel⁵². Há uma diferença entre o verbo *hnn* e *hesed*. Enquanto o primeiro indica tender com bondade para quem é mais débil, oprimido, mais pobre, com um movimento do mais forte para o mais débil, *hesed* expressa o comportamento justo, no âmbito de uma relação pré-existente, pelo que o conteúdo de *hesed* (magnanimidade) é determinado pelo tipo de relação à qual o nome se refere.

Nos LXX, *χάρις* não é a tradução de *hesed* mas de *hen*⁵³. Podemos dizer que o AT essencialmente utiliza três termos para expressar a *χάρις*: *hnn*, *hesed*, e *rahûm*. Já vimos o sentido e a utilização dos dois primeiros, sendo que *rahûm* surge 13 vezes no AT e 11 vezes associado a *hannûn* (gracioso), e todos referindo-se a Deus⁵⁴. Quer no uso profano quer teológico, *rhm* envolve o movimento do superior para o inferior e, quando utilizado pela compaixão divina ou misericórdia, é um termo apropriado no léxico de Israel referindo-se à graça⁵⁵.

No NT, o substantivo *χάρις* nos sinópticos é utilizado apenas em Lucas, depois uma vez no Evangelho de João. Não entrando em detalhes dos outros escritos do NT, concentrar-nos-emos apenas na sua utilização em Paulo. Para compreender o sentido de *χάρις* no NT, não serve de muito partir do termo *hen* nem de *hesed*; ao contrário do que acontecia nas premissas judaicas, *χάρις* mostra uma afinidade com *πνεῦμα* (*pneûma*). Também a *χάρις*, como o Espírito, é dado quer pelo momento quer perduravelmente⁵⁶. Com a encarnação, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, Deus mostra-nos até que ponto pode ir a sua generosidade, dando-nos o seu próprio Filho, sendo que: “a fonte deste gesto surpreendente é aquela mistura de ternura, fidelidade e misericórdia pela qual JHWH foi definido, e ao qual o NT dará o nome específico de graça, *χάρις*”⁵⁷. Em Paulo, *χάρις* é um conceito central, aquilo que expressa melhor o seu modo de entender o evento salvífico. No uso linguístico utiliza mais o singular, e a nível de significado não sempre o mesmo da doutrina soteriológica paulina. Significa “graças” em Rom 6,17; Rom 7,25; 1 Cor 15,57; 2 Cor 8,16; 2 Cor 9,15 na locução *χάρις τῷ Θεῷ* (*cháris tῷ Theῷ*), em 1 Cor 16,3; 2 Cor 8,1ss significa dom de

⁵² Cf. H.J. ZOBEL, “*hesed*”, *TDOT* 5 (1986), 47.

⁵³ Cf. W. ZIMMERLI, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), cols. 551-564.

⁵⁴ Cf. U.DAMEN, “*rhm*”, *TDOT* 13 (2004), 442.

⁵⁵ Cf. J. KSELMAN, “*grace (OT)*”, *ABD* II, 1086.

⁵⁶ Cf. H. CONZELMANN, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), cols. 576-577.

⁵⁷ J. GUILLET, “Grâce”, in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, col. 515.

reconhecimento quando designa a coleta. Outra utilização é “graça e paz” na saudação no começo e no fim das cartas (entre estes Rom 1,7; 1 Tess 5,28). Neste uso como saudação, em *χάρις* ecoa o *χαίρειν* típico da saudação epistolar grega, mas Paulo junta-o com a forma da saudação oriental, que é composta por dois membros, assim Paulo faz próprio o augúrio de paz e o integra com a graça⁵⁸.

Nas deuteropaulinas, em Col 1,6, *χάρις* significa o Evangelho, ou seja, a doutrina da salvação, em Col 4,6 *χάρις* pode significar graça ou aprazível. Em Ef 4,29, *χάρις* é o favor que Deus mostrou em Cristo, e consiste, fazendo recurso à doutrina do batismo, na redenção e remissão dos pecados. Em Ef 4,7-27 faz-se uma ligação entre *χάρις* e *δίδωμι*. A segunda Carta aos Tessalonicenses não traz nada de novo ao que foi dito. Em Col 3,13, o verbo *χαρίζομαι* significa perdoar e indica a atitude a ter na comunidade segundo o exemplo do dom de Cristo. *χαριτόω*, enquanto dotar, encontra-se em Ef 1,6, onde o sentido se encontra em conexão com *χάρις*⁵⁹.

Nas cartas pastorais, *χάρις* é utilizado no sentido profano de gratidão (cf. 1 Tim 1,12), *χάρις* é a graça do ministério em 2 Tim 2,1. O estilo da epifania ocorre em Tit 2,11, onde revelação é epifania da graça. Quer em 2 Tim quer em Tito há uma contraposição entre *χάρις* e *ἔργα* (*erga*), entre graça e obras. Em Tito sublinha-se a conexão entre graça e justificação, e com *χάρις* faz-se referência específica à graça do batismo; por fim, em 1 Tim 1,14 a tríade fê, amor e esperança é mudada para *χάρις*, *πίστις* (*pístis*), *ἀγάπη* (*ágape*)⁶⁰.

1.5.2. Εργάζομαι

Nos LXX, *ἔργον* (*érgon*) aparece 176 vezes⁶¹. A palavra *εργάζομαι* (*ergázomai*) aparece 41 vezes⁶² no NT, das quais 18 vezes no *corpus paulinum* e 4 vezes na Carta aos Romanos: 2,10; 4,4; 4,5; 13,10. O substantivo *ἔργον* aparece 68 vezes no *corpus paulinum* e 15 vezes na Carta aos Romanos⁶³: 2,6.7.15; 3,20.27.28; 4,2.6; 9,12.32; 11,6; 13,3.12; 14,20; 15,18.

⁵⁸ Cf. H. CONZELMANN, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), col. 582.

⁵⁹ Cf. H. CONZELMANN, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), cols. 590-593

⁶⁰ Cf. H. CONZELMANN, “*χάρις/cháris*”, *GLNT* 15 (1988), cols. 593-594.

⁶¹ Cf. E. HATCH; H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint*, 540.

⁶² Cf. I.H. MARSHALL (ed.), *Concordance to the GNT*, 412.

⁶³ Cf. I.H. MARSHALL (ed.), *Concordance to the GNT*, 413.

No uso grego, *ἔργον* é de uso comum juntamente com *εργάζομαι*, já desde a época de Homero e de Hesíodo, sendo que os dois termos indicam toda a ação que se opõe à preguiça, e cada atividade útil em contraposição a cada trabalho inútil. Estes termos podem aplicar-se ao trabalho do campo, à agricultura, a cada trabalho manual e a cada tipo de indústria; indicam também a atividade artística, figurativa e poética. No uso grego, além de indicarem o trabalho como obra material, assumem também um significado social e ético da atividade humana, que comporta fadiga e cansaço. Encontramos também estes termos em relação à atividade doméstica da mulher e à ação do homem na vida pública. Por fim, indicam também as obras da paz e a atividade ao serviço do bem comum, em particular as ações heróicas na guerra, passando assim ao âmbito do agir moral⁶⁴. Na época helenística, já desde Hesíodo, o trabalho é considerado como algo moralmente precioso e o homem é valorizado pelo seu trabalho⁶⁵, pelo que Xenofonte fala da importância de perceber quem é o homem através das suas obras. Também Platão e Aristóteles desenvolvem este tema, sendo que nos textos do primeiro aparece a palavra *ἔργον* em estreita relação com a virtude; o mesmo sucede em Aristóteles na sua *Ética a Nicómaco*⁶⁶.

O verbo *εργάζομαι* significa trabalhar, operar, executar; *ἔργον* significa obra, tarefa. Desde Homero, *εργάζομαι* no sentido intransitivo significa trabalhar, estar ativo e, no sentido transitivo, criar, operar, realizar⁶⁷.

Na Bíblia, a tradução grega do AT serve-se desta grande variedade de significados para utilizar com *ἔργον* e *εργάζομαι* um grande número de diferentes palavras hebraicas, sendo que o verbo indica arar, forjar, tecer, cortar lenha, mas também trabalho cansativo, negócio difícil. Muitas vezes, *ἔργον* e *εργάζομαι* são utilizados para indicar as raízes hebraicas *'āsá*, *pā'al*, *'ābad*, *m^elā'kā*, que significam, no seu sentido complexo, fazer, trabalhar, agir e produzir e, no geral, assumem uma compreensão ética-social. Nos LXX, é raro que Deus seja o sujeito do verbo *εργάζομαι*; quando isto acontece é para indicar a ação de Deus sobre os homens. Este operar divino no AT manifesta-se sobretudo na criação do mundo

⁶⁴ Cf. G. BERTRAM, “*ἔργον/érgon*”, *GLNT* 3 (1967), col. 829.

⁶⁵ Cf. HESÍODO, *Trabalhos e dias 307ss*, trad. por A. Pinheiro; J. Ferreira, Imprensa nacional-casa da moeda, Lisboa, 2005 (700 a.C), 104.

⁶⁶ Cf. H.C. HAHN, “*Obra, trabajo*”, in L.COENEN... [et.al.], *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, Sigueme, Salamanca, 1983, 189.

⁶⁷ Cf. R. HEILIGENTHAL, “*εργάζομαι/ergazomai*”, *DENT* 1 (1996), col. 1567.

considerando a criação em todas as suas partes como obra de Deus: em Gn 2,2.3, *m^elā'kā* vem traduzido 3 vezes com *ἔργον* para indicar a obra da criação da qual Deus descansa, e em numerosos passos do AT é um termo utilizado para se referir à obra da criação, sendo que no hebraico há outras expressões⁶⁸. É importante notar que o AT não se limita a considerar a obra de Deus como criação, mas também a ação histórica de Deus para cumprir as suas promessas, não considerando a ação criadora de Deus como uma obra do passado já concluída, mas que opera, que cria e que progressivamente vai instaurando o seu Reino na terra⁶⁹. Será só no NT que, a par da recordação das obras maravilhosas de Deus, aparece a consciência da obra e da ação da salvação que nasce da vontade redentora de Deus⁷⁰. Além de se referir à ação de Deus, *ἔργον* refere-se à ação e ao trabalho do homem. Neste caso, quando *ἔργον* surge nos LXX podemos encontrar três interpretações teológicas importantes: interpretação positiva; interpretação como maldição consequente do pecado original, e finalmente a interpretação como uma má ação que nos separa de Deus, não por ser má em si, mas por ser atividade do homem pecador. Na maioria das vezes assume um valor positivo quando se trata de executar uma tarefa encomendada por Deus ou um trabalho da vida quotidiana que demonstre o obediente cumprimento da vontade de Deus⁷¹. A interpretação do trabalho, se condicionada pelo relato do pecado original, parece levar à visão de que a necessidade de trabalhar para viver é uma maldição, conceção que se afirmou no judaísmo helenístico, que não se limita a considerar o trabalho fátigante, mas defende que cada *ἔργον* do homem só pode conduzir ao pecado⁷².

No relato da criação em Gn 2,15, vemos que Deus coloca o homem no jardim do Éden para o cultivar e guardar, sendo o trabalho no AT visto como um mandamento divino correspondente à vontade de Deus e apresentando-se como um reflexo da ação do Criador⁷³. Este juízo negativo sobre o agir humano, que no AT grego é agravado pelo pessimismo helenístico, só no NT adquire um caráter teológico importante, sendo aqui a múltipla obra

⁶⁸ Cf. G. Bertram, “*ἔργον/érgon*”, *GLNT* 3 (1967), col. 834

⁶⁹ Cf. F. AMIOT; X. LÉON DUFOUR, “*Œuvres*”, in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, col. 857.

⁷⁰ Cf. G. BERTRAM, “*ἔργον/érgon*”, *GLNT* 3 (1967), col. 848.

⁷¹ Cf. H.C. HAHN, “*Obra, trabajo*”, in *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, 189.

⁷² Cf. G. BERTRAM, “*ἔργον/érgon*”, *GLNT* 3 (1967), cols. 852-854.

⁷³ Cf. M. PRAT; X. LÉON DUFOUR, “*Travail*”, in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, col. 1306.

do homem vista como insignificância e pecado⁷⁴. No AT, a maldição divina não é sobre o trabalho, a fadiga diária do homem no trabalho marca o exercício do poder que Deus exerce sobre a sua criação; o poder permanece, mas o terreno, amaldiçoado, resiste e deve ser domado, e o pior neste sofrimento é que muitas vezes tal trabalho é estéril ou a morte torna-o inútil⁷⁵. Na concepção judaica, os *ἔργα* são maus quando são obras do homem; quando são obras de Deus são bons; enquanto os primeiros vêm da própria vontade, os segundos vêm da lei de Deus⁷⁶.

Passando ao NT, *ἔργον* e *εργάζομαι* são frequentes no sentido geral de trabalho, incluindo em Paulo (por exemplo, Paulo trabalha noite e dia para ganhar o sustento em 1 Tess 2,9; 2 Tess 3,8)⁷⁷. O *ἔργον* é santificado pela ação de Deus, sendo obra que Deus cumpre através dos homens e que advém da sua fé⁷⁸. Este verbo pode adquirir o sentido de realizar obras e, assim, torna-se central no tema da justificação pelas obras ou do juízo segundo as obras. Por exemplo, em Rom 4,2: “se Abraão se tornou justo pelas suas obras, tem algo de que se gloriar, mas não diante de Deus” (*εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα· ἀλλ’ οὐ πρὸς θεόν*) o contraste que há entre o trabalhar e não trabalhar de Rom 4,5 põe em evidência a oposição entre a fé e as obras. Em Rom 3 surge uma ligação entre obras/lei e fé/Jesus Cristo, sendo que as primeiras se encontram intimamente ligadas, assim como a fé o está com Jesus Cristo. Em Rom 2,10, as obras têm um valor escatológico⁷⁹. No que concerne a *ἔργον*, Paulo utiliza o termo para explicar a relação entre obras e graça, assim, em Rom 3,20 as frases *ἐξ ἔργων νόμου* (*ex érgōn nóμου*) e *χωρὶς ἔργων νόμου* (*khōrìs érgōn nóμου*) servem a Paulo para refletir sobre os dois caminhos de salvação: o velho pelas obras da lei e o novo que substituirá o primeiro, que é a salvação em Jesus Cristo. Paulo mostra a antítese entre a graça e a obra, entre a fé em Jesus Cristo e as obras da lei, dando-lhe diferentes tempos (cf. Rom 3,20.21.24)⁸⁰.

⁷⁴ Cf. G. BERTRAM, “*ἔργον/érgon*”, *GLNT* 3 (1967), col. 856.

⁷⁵ Cf. M. PRAT; X. LÉON DUFOUR, “*Travail*”, in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, col. 1308.

⁷⁶ Cf. G. BERTRAM, “*ἔργον/érgon*”, *GLNT* 3 (1967), cols. 860-862.

⁷⁷ Cf. R. HEILIGENTHAL, “*εργάζομαι/ergazomai*”, *DENT* 1 (1996), col. 1567.

⁷⁸ Cf. G. BERTRAM, “*ἔργον/érgon*”, *GLNT* 3 (1967), col. 868.

⁷⁹ Cf. R. HEILIGENTHAL, “*εργάζομαι/ergazomai*”, *DENT* 1 (1996), col. 1568.

⁸⁰ Cf. R. HEILIGENTHAL, “*ἔργον/érgon*”, *DENT* 1 (1996), cols. 1573-1574.

1.5.3. Πρόσσω

Na versão dos LXX⁸¹, o verbo *πράττειν* (*prássein*) aparece 40 vezes e traduz as palavras hebraicas: *הלך* *hālak*, que significa⁸² caminhar, proceder, ir; *לעבד* *pā'al*, que significa⁸³ operar, ato, ação, trabalho, trabalho quotidiano, adquirir; *עשה* *āsā*, que significa fazer, trabalhar, praticar, observar⁸⁴. A palavra *πρόσσω* (*prássō*) aparece em todo o NT 39 vezes⁸⁵, das quais 18 vezes no *corpus paulinum*, e 10 vezes na Carta aos Romanos: 1,32 (2 vezes); 2,1.2.3.25; 7,15.19; 9,11; 13,4. Na secção do nosso estudo aparece em Rom 7,15.19.

No grego profano, *πρόσσω* significa fazer, efetuar, realizar, levar a cabo, atravessar, passar além, praticar, exercitar, ocupar-se, comportar-se, ser pago⁸⁶. Geralmente *πρόσσω* indica uma atividade ou ocupação dirigida a um determinado fim, onde parece que o agente fica afetado por ela. O significado dos substantivos *prāxis* e *prāgma* está relacionado; *prāxis* é mais antigo e utiliza-se desde Homero, designa a ação e a atividade, e pode referir-se a uma ação concluída, ao modo da atividade e ao propósito. *Prāgma* significa, já desde Píndaro, além da ação, feito, sucesso, de coisa, assunto, também processo, ação legal⁸⁷. *Πρόσσω* pode ter sujeito divino ou humano, e são raros os casos onde é utilizado para indicar o agir das divindades, sendo excepcionais os casos onde o verbo *πράττειν* indica uma ação divina; mesmo nesse caso não, põe em evidência a ação criadora, mas é utilizado ali onde a atividade divina é análoga à humana mas, ao mesmo tempo, sendo abstrata, subtrai-se ao juízo humano. Também quando *πράττειν* se refere ao operar humano há uma diferença relativamente a *ποιεῖν*, por exemplo, *εἰρήνην ποιεῖν* (*eirēnen poieîn*) significa fazer, concluir a paz, enquanto *περὶ πράττειν* (*perì práttein*) significa empenhar-se para fazer a paz. Aqui vemos que, pelo menos no grego mais tardio, *πράττειν* indica mais a atividade em si do que a conclusão positiva da ação. Esse verbo presta-se, pela análise teórico-filosófica, a avaliar

⁸¹ Cf. E. HATCH; H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint*, 1200.

⁸² Cf. D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. II, 545.

⁸³ Cf. D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. VI, 728-729.

⁸⁴ Cf. D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. VI, 569.

⁸⁵ Cf. I.H. MARSHALL (ed.), *Concordance to the GNT*, 927.

⁸⁶ Cf. F. MOLINARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, trad. por M. GOH; C. SCHROEDER, Brill, Leiden, 2015, 1735.

⁸⁷ Cf. H.C. HAHN, "Obra, trabajo", in *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, 196.

o operar humano abstraindo-se ao máximo do conteúdo e dos objetos da ação. Por isso, encontramos esse verbo não só no uso quotidiano, mas também na literatura filosófica⁸⁸.

Nos LXX, *πράσσειν* a diferença de *ποιεῖν*, tem um papel secundário e é utilizada só 38 vezes predominantemente nos escritos pós-exílicos, *πράσσειν* traduz-se como *εργάζομαι*, os verbos hebraicos *'āśā* (fazer), *pā'al* (operar), e também *hālak* (caminhar). Provavelmente, o recurso pouco frequente a *πράσσειν* é devido ao facto do seu significado ser demasiado débil para descrever a ação dinâmica e criadora de Deus ou a ação humana ditada pela obediência, e assim se percebe porque quase sempre comporta uma nota ética negativa; de facto, as únicas vezes em que assume um significado claramente positivo é nos livros históricos⁸⁹. Nos LXX vemos que significa, por exemplo, agir de uma certa maneira: nesciamente em Gn 31,28; coisas erradas e coisas totalmente detestáveis em Jó; positivo ou neutral em 2 Mac 9,19⁹⁰.

No NT, a utilização desta palavra equivale ao seu uso profano, visto que *πράσσειν* nunca tem Deus como sujeito. De facto, este vocábulo refere-se a ações humanas de forma diferente de *ποιέω*⁹¹. Das 39 vezes que aparece no NT, todas se encontram em Lucas e Paulo, e só duas vezes em João, e raramente mostra uma nota ética positiva, cerca de dois terços das vezes em que aparece tem um juízo negativo, que geralmente resulta do contexto⁹².

Em Paulo, é muito utilizado na Carta aos Romanos, sendo que em Rom 1,32: “*οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες*” (quem pratica tais coisas) se refere aos pagãos que se encontram mergulhados em múltiplos vícios, e assume o mesmo sentido em Rom 2,2.3. Entende-se aqui que aquele, como judeu, que julgando o outro faz exatamente o mesmo. Ao judeu, em Rom 2,25, Paulo diz que a circuncisão é útil se observa a lei, mas se é transgressor da lei, a sua circuncisão torna-se incircuncisão. No capítulo a que se refere diretamente o nosso estudo, Rom 7,15, o homem fala sobre o pecado porque executa aquilo que não quer e similarmente em Rom 7,19, pois não faz aquilo que quer senão o mal que não quer, e é isto que executa.

⁸⁸ Cf. C. MAURER, “*πράσσω/prásso*”, *GLNT* 11 (1977), cols. 31-32.

⁸⁹ Cf. H.C. HAHN, “*Obra, trabajo*”, in *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* vol. III, 196; C. MAURER, “*πράσσω/prásso*”, *GLNT* 11 (1977), col. 34.

⁹⁰ Cf. T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of The Septuagint: chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Louvain, 2002, 478.

⁹¹ Cf. G. SCHNEIDER, “*πράσσω/prásso*”, *DENT* 2 (1998), col. 1111.

⁹² Cf. MAURER, “*πράσσω/prásso*”, *GLNT* 11 (1977), col. 37-38

Em Rom 9,11 está associado aos atos imputáveis e meritórios. Fora da Carta aos Romanos, em Paulo *πράσσω* tem diferentes significados: em 1 Tess 4,11 significa preocupar-se com os próprios assuntos, em Gal 5,21 significa praticar, em 1 Cor 5,2: “quem praticou tal ação”, em 2 Cor 12,21 fala de prática, em Flp 4,9 na exortação a praticar o que os destinatários aprenderam⁹³. Nos Padres apostólicos, *πράσσειν* é usado como no NT predominantemente, também aqui, com sentido negativo, indicando assim o agir condenável⁹⁴.

1.5.4. Φείδομαι

Nos LXX⁹⁵, o verbo aparece 83 vezes e no NT⁹⁶ o verbo *φείδομαι* (*feídomai*) deponente da voz média, aparece 10 vezes, e 7 vezes no *corpus paulinum*: Rom 8,32; Rom 11,21 (duas vezes); 1 Cor 7,28; 2 Cor 1,23; 12,6; 13,2.

No grego profano, *φείδομαι* significa poupar, ter misericórdia, não matar, não destruir, ser compassivo, ter clemência, ter consideração, cuidar, restringir-se, evitar, ser parcimonioso, deter-se, conter-se. Com o sentido de poupar, ter misericórdia, não matar, não destruir, encontramos-lo, por exemplo, na Odisseia, em Ésquilo, em Tucídides, em Platão na Apologia de Sócrates, e no sentido de ser compassivo em Plutarco, Tucídides; finalmente, com o sentido de poupar em Hesíodo no seu *Os trabalho e os dias*; em Platão, Xenofonte, em Teógniso⁹⁷.

Nos LXX traduz vários termos hebraicos: חַיִּים *hūs*, que significa⁹⁸ ter compaixão, olhar com compaixão, poupar; חָמַל *hāmāl* e חֶמְלָה *hemlāh* que significam⁹⁹: o primeiro, poupar, ter compaixão; e o segundo, compaixão e, finalmente, חָסַק *hāsak*, que significa¹⁰⁰ reter, conter-se, poupar, deter.

No AT, o significado religioso de *hāmāl* é leve, sendo raramente utilizado com um sentido positivo, e isso acontece quando Deus é o sujeito; mas a utilização deste termo é

⁹³ Cf. G. SCHNEIDER, “*πράσσω/prásso*”, *DENT* 2 (1998), cols. 1111-1112.

⁹⁴ Cf. MAURER, “*πράσσω/prásso*”, *GLNT* 11 (1977) col. 44.

⁹⁵ Cf. E. HATCH; H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint*, 1426.

⁹⁶ Cf. I.H. MARSHALL (ed.), *Concordance to the GNT*, 1072.

⁹⁷ Cf. F. MOLINARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 2261.

⁹⁸ Cf. D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. III, 174.

⁹⁹ Cf. D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. III, 255.

¹⁰⁰ Cf. D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. III, 325-326.

religiosamente insignificante¹⁰¹. Por sua vez, *hús* tem um uso predominantemente teológico, pertencendo à classe dos verbos que descrevem emoções, referindo-se especialmente ao sentimento da simpatia. O sentido pode entender-se como poupar, e as referências podem ser as atitudes positivas para com o objeto do verbo, com a intenção de realizar um ato de ajuda, tendo também um valor soteriológico. *Hús* pode ser encontrado em muitas passagens bíblicas com valor negativo¹⁰². Finalmente, *hāsak*, aparece no AT só como verbo e significa conter-se, poupar, sendo muitas vezes entendido com o sentido metafórico de desistir de certo tipo de ações, adquirindo assim uma conotação moral relativa a abster-se de fazer ou dizer algo. O verbo pode ter por sujeito quer o homem quer Deus e, no primeiro caso, temos 19 ocorrências das 28 deste verbo, em que o objeto desta atividade restritiva é ou o ser humano ou alguma da sua atividade física, como o falar ou o mover-se. O verbo pode ter por sujeito Deus quer direta quer indiretamente, com o significado já atrás referido, mas também com o sentido de poupar da morte; com o poder de controlar as ações humanas¹⁰³.

No NT, com objeto da ação verbal em genitivo em 1 Cor 7,28 e em 2 Cor 1,23 tem o sentido de poupar de problemas; é também frequente a utilização do verbo com uma negação (não perdoar) nomeadamente em At 2,29; Rom 8,32; Rom 11,21; 2 Cor 13,2; 2 Pe 2,4.5, e finalmente em 2 Cor 12,6 com o sentido de renunciar a gloriar-me¹⁰⁴.

1.5.5. Παραδίδομι

Nos LXX¹⁰⁵, o verbo *παραδίδοναι* (*paradídónai*) aparece 260 vezes e no NT¹⁰⁶ o verbo *παραδίδομι* (*paradídōmi*) aparece 121 vezes, e 19 vezes no *corpus paulinum*: em Rom 1,24.26.28; 4,25; 6,17; 8,32; em 1 Cor: 5,5; 11,2; 11,23 (duas vezes); 13,3; 15,3.24; 2 Cor 4,11; Gal 2,20; Ef 4,19; 5,2.25 e 1 Tim 1,20.

No grego profano, *παραδίδομι* significa¹⁰⁷ dar, atribuir, confiar, deixar em herança,

¹⁰¹ Cf. M. TSEVAT, “*hāmal*”, *TDOT* 4 (1980), 472.

¹⁰² Cf. K. BEYSE, “*hús*”, *TDOT* 4 (1980), 272.

¹⁰³ Cf. R.E. CLEMENTS, “*hāsak*”, *TDOT* 5 (1986), 224-227.

¹⁰⁴ Cf. M. WOLTER, “*φείδομαι/feídomai*”, *DENT* 2 (1998), col. 1934.

¹⁰⁵ Cf. E. HATCH; H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint*, 1058-1059.

¹⁰⁶ Cf. I.H. MARSHALL (ed.), *Concordance to the GNT*, 832.

¹⁰⁷ Cf. F. MOLINARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 1546-1547.

transmitir, transmitir oralmente, apresentar, consignar, entregar, abandonar, conceder. O termo tem várias aplicações e é muito frequente no NT assim como em toda a literatura grega. Entre as várias formas de preposições verbais de *δίδωμι*, *παραδίδωμι* é o mais utilizado no NT e tem várias aceções, muitas vezes é utilizado como sinónimo de *δίδοναι* (*dídonai*), que significa dar, doar, oferecer.

Assim, o primeiro sentido de *παραδίδωμι* é entregar, remeter qualquer coisa a qualquer um; por exemplo, Jesus remete o seu Espírito a seu Pai, mas também se pode entregar um ser humano: um escravo ao seu dono, uma criança à sua mãe¹⁰⁸. Ainda, no NT, no relato da paixão utiliza-se muitas vezes *παραδοῦναι* para indicar a traição de Jesus por Judas, a entrega de Jesus por Pilatos ao Sinédrio, a rendição de Pilatos à vontade da multidão e então a entrega de Jesus aos soldados para ser executado, mas a sua utilização mais frequente surge no relato da paixão, porque esta já está presente e é frequente nas descrições dos processos ou de martírios¹⁰⁹. No grego profano encontramos a sua utilização, como diz Ceslas Spicq, além dos exemplos atrás referidos, na entrega a pessoas, também de coisas, como de um leme de um navio a um piloto em Filon de Alexandria, de trigo ou de um palácio real, uma cidade em Flávio Josefo e muitos outros exemplos; mas também pode ser uma restituição, tal como Lisandro devolve a cidade aos seus anteriores cidadãos, como vemos em Xenofonte, sendo que esta última aceção está presente sobretudo nos papiros; pode ainda remeter a quem julga justamente e recomenda; a transmissão de um bem material, uma palavra, uma opinião ou um escrito. Esta aceção além de ser frequente no NT também pode ser encontrada no grego profano, como em Platão, que diz que os antigos nos transmitem a tradição, ou em Diodoro de Sicília, que fala das diversas ciências que são conservadas e transmitidas à posterioridade apenas pelas letras¹¹⁰, entre muitos outros exemplos.

Nos LXX, *παραδίδωμι* traduz sobretudo os verbos hebraicos: *נָתַן* *nātan*, que significa¹¹¹ dar, conceder, pagar e *מָסַר* *msr*, que é um verbo mais tardio hebraico e aramaico, sinónimo de *παραδίδωμι*, que significa¹¹² entregar, transmitir. *Παραδίδόναι* tem

¹⁰⁸ Cf. C. SPICQ, *Lexique théologique du nouveau testament*, 1141.

¹⁰⁹ Cf. F. BÜCHSEL, “*παραδίδόναι/paradidónai*”, *GLNT* 2 (1966), col. 1181.

¹¹⁰ Cf. C. SPICQ, *Lexique théologique du nouveau testament*, 1142.

¹¹¹ Cf. D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. V, 784.

¹¹² Cf. L. KOEHLER; W. BAUMGARTNER (eds.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. II, E.J. Brill, Leiden, 1995, 608.

predominantemente um sentido pejorativo, quase sempre com Deus por sujeito, sendo o termo reforçado com a adjunção de “Deus entregou nas suas mãos”: os seus adversários, inimigos, opressores, deixando-os ao critério do seu povo, ou ainda, de ser entregue à humilhação pelos maus, ao sofrimento e aos problemas¹¹³. Também pode ser interessante o sentido de ser entregue a Satã por exemplo, em Jó, com a fórmula *παραδοῦναι...τῷ σατανᾷ*, que também estará presente em Paulo. Provavelmente tal utilização vem da tradição, tendo estado já presente na magia grega, e sendo património comum da antiguidade¹¹⁴.

No NT, como referido, a sua utilização é muito frequente. Além dos casos acima referidos, temos *παραδοῦναι* que se refere ao juízo de Deus sobre os pecadores em Rom 1,24; At 7,42, Ef 4,19, assim como em Rom 6,17. Nalgumas expressões indica o assentimento à morte, o altruísmo, o amor, ou seja, o sacrifício de si mesmo. Encontramo-lo, por exemplo, em At 15,26; 1 Cor 13,3 mas também no nosso Rom 8,32.

Em relação à posição de autoridade de Jesus como Messias ou Filho de Deus, é utilizado em Mt 11,27; Lc 10,22 e 1 Cor 15,24¹¹⁵ ou pode também ter uma aceção judiciária de entregar ao tribunal ou à prisão¹¹⁶. No NT, grande parte da sua utilização encontra-se no relato da paixão de Jesus.

Sobre a história da tradição do verbo *παραδίδομι* na utilização de entrega na sua aceção judiciária, fizeram-se vários estudos que tiveram como base Is 53. Atualmente não é possível reconstruir a história das tradições, visto que não existe grande consenso nos debates sobre o tema. A sua origem baseia-se provavelmente no sentido de entrega como traição, enquanto entrega que Jesus faz de si mesmo, para depois adquirir provavelmente um desenvolvimento soteriológico e também em direção ao juízo de Deus sofrido vicariamente. No AT, *παραδίδομι* encontra frequentemente uma ligação com o juízo de Deus, e não podemos dar por certa a existência de uma só fonte, seja ela Marcos ou outro. Enquanto em Marcos, dois versículos não têm nada a ver com a Paixão (cf. Mc 4,29; 7,13), outros três falam sobre a perseguição das comunidades, sendo que das outras vezes (15) em que aparece *παραδίδομι* refere-se à Paixão de Jesus dividindo-se em três caminhos: a entrega do Filho

¹¹³ Cf. C. SPICQ, *Lexique théologique du nouveau testament*, 1148.

¹¹⁴ Cf. F. BÜCHSEL, “*παραδίδοναι/paradídónai*”, *GLNT 2* (1966), col. 1182.

¹¹⁵ Cf. F. BÜCHSEL, “*παραδίδοναι/paradídónai*”, *GLNT 2* (1966), cols. 1183-1184.

¹¹⁶ Cf. C. SPICQ, *Lexique théologique du nouveau testament*, 1151.

do homem, a entrega (traição) por Judas e a entrega de Jesus pelas autoridades judias aos gentios e por estes últimos à morte.

Mateus segue em boa parte as formulações de Marcos acerca da Paixão de Jesus¹¹⁷. Em Lucas e nos Atos do Apóstolos, *παράδωμι* tem uma ampla variedade de significados: conceder autoridade, entregar ao magistrado, ordenar, abandono por parte de Deus, encomendar à graça, comprometer-se em favor de alguém. João utiliza *παράδωμι* para se referir predominantemente à ação de Judas e à entrega de Jesus pelos judeus nas mãos de Pilatos ou deste aos judeus, indicando assim uma variação de autoridade: judeus-Pilatos; Pilatos-judeus.

No *corpus paulinum* o uso de *παράδωμι* não é uniforme: Deus abandona o pecador à sua sorte (cf. Rom 1,24.26.28); ser entregue a uma forma de ensinamento (cf. Rom 6,17); entregar um pecador a Satã para que seja castigado (cf. 1 Cor 5,5; 2 Tim 1,20). Mas também aparece com sentido cristológico, na ação de devolver ou transferir o senhorio, em primeiro lugar no sentido da entrega que Jesus faz da sua vida. Cristo é objeto da ação do *παράδωμι*, provavelmente é pré-paulina a passagem de 1 Cor 11,23b no sentido de entrega feita por Deus, como se formula também em Rom 8,32. Finalmente, acentua o sentido salvífico, a morte aconteceu por causa dos nossos pecados ou em nosso favor, sendo um presente do amor divino (cf. Rom 8,32-39; Gal 2; Ef 5)¹¹⁸.

¹¹⁷ Cf. W. POPKES, “*παράδιδόναι/paradidónai*”, *DENT* 2 (1998), cols. 723-726.

¹¹⁸ Cf. W. POPKES, “*παράδιδόναι/paradidónai*”, *DENT* 2 (1998), col. 729.

CAPÍTULO II: O AUXÍLIO DA GRAÇA NA PARTE CENTRAL DA CARTA AOS ROMANOS

Neste capítulo procederemos ao comentário dos versículos da secção Rom 5-8 em que aparecem as palavras *χάρις* e *πράσσω*, ou seja, Rom 5,2.15.17.20-21; 6,1.14.15.17; 7,15.19.25 e, finalmente, do versículo 8,32, onde aparecem os verbos *φείδομαι* e *παραδίδωμι*. Para cada uma das perícopes apresentadas, reportamos o texto original em grego, na versão NTG²⁸ de Nestle-Aland, e a respetiva tradução.

Nesta secção, Paulo, depois ter falado da justificação somente pela fê e de como esta se manifesta sem discriminação quer pelo judeu quer pelo não judeu, nos capítulos 5-8 fala dos efeitos no presente, da graça santificante sobre o cristão, embora não utilize tal termo, que é posterior devido ao desenvolvimento teológico.

2.1. Rom 5,2 Acesso ao Reino da Graça e estabilidade nela através de Jesus Cristo

5,2 δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν [τῇ πίστει] εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ἣ ἑστήκαμεν, καὶ καυχώμεθα ἐπ. ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

5,2 Pelo qual, não só obtivemos o acesso com a fê a esta graça em que nos encontramos, mas também nos gloriamos, apoiados na esperança da glória de Deus.

2.1.1. Contexto literário de Rom 5,2

Rom 5,2 pertence à unidade retórica 5,1-11 que consiste numa introdução (*exordium*) à secção Rom 5-8. Há opiniões divergentes sobre a pertença desta unidade à segunda parte da carta, não só pela unidade em si, mas também por Rom 5,12-21. Assim, há autores que consideram Rom 5,1-11 como uma conclusão da secção Rom 1,18-4,25; outros ainda consideram o capítulo 5 como uma seção independente e outros como uma transição ou conexão entre Rom 1-4 e Rom 6-8, respetivamente¹¹⁹. Nós optamos para considerar Rom 5-8 como uma única secção em que o capítulo 5 tem uma função introdutória. Há, de facto,

¹¹⁹ Cf. J.H. LEE, *Paul's gospel in Romans: a discourse analysis of Rom 1,16-8,39*, Brill, Leiden, 2010, 273.

várias provas que o demonstram, mas, como refere Jean Noël Aletti: “o argumento decisivo é o retórico”¹²⁰. Isto porque, se observarmos a secção inteira e as funções de cada unidade retórica, constatamos que Rom 5-8 é um único corpo, sobretudo considerando que a *peroratio* da secção, Rom 8,31-39, mas também todo o capítulo oitavo, respondem a questões do capítulo 5 com a função de tirar uma conclusão quanto ao que foi dito. Assim, podemos dizer, como Fitzmyer, que: “Rom 5,1-11 anuncia brevemente o que Rom 8,31-39 desenvolve mais extensamente”¹²¹. Outra prova a favor da pertença de todo o capítulo 5 à secção é a *dispositio*, que mostra que os três capítulos 5, 6, 8 têm uma componente trinitária da situação dos crentes. De facto, Rom 5 diz que os crentes estão numa nova relação com Deus porque estão em paz com Ele, com Cristo em Rom 6, visto que morreram e ressuscitaram com Cristo e, finalmente, com o Espírito no capítulo 8, que vive n’eles e faz deles filhos de Deus¹²². Em Rom 5,1-11, Paulo passa do operar divino do capítulo precedente para a situação presente dos cristãos: a paz com Deus e a esperança. Assim, depois de ter falado na secção anterior sobre a fé como meio para obter a justificação, em Rom 5-8 fala das razões da esperança dos crentes, sendo Rom 5,1-11 uma síntese destas razões, razões que se apresentam no presente e no passado. No presente, porque agora foi derramado nos corações dos cristãos o Espírito Santo e, no passado recente, a esperança fundamenta-se na morte de Cristo para os homens, no sentido de que Cristo morreu pelos homens quando ainda eram pecadores, evento que mostra até que ponto pode chegar o amor e o favor de Deus¹²³. Pois, se Deus chegou até este extremo, como poderia não querer salvar os homens? Além disso, fala também da paz e da confiança. De facto, o cristão, uma vez justificado, está reconciliado com Deus e experimenta uma paz inquebrantável, uma esperança sem desalento e uma confiança na sua salvação que consiste na certeza do amor de Deus¹²⁴, de tal forma que pode também gloriar-se nos sofrimentos. Considera-se que tal paz não consiste meramente no sentido psicológico de tranquilidade e serenidade, mas: “no sentido teológico

¹²⁰ J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 63.

¹²¹ J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 136.

¹²² Cf. J.N. ALETTI, *Justification by faith in the letters of Saint Paul: Keys to Interpretation*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2015, 172.

¹²³ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1432-1433.

¹²⁴ Cf. J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 137.

semita de relação positiva com Deus e, portanto, de plenitude de bens, já que Deus é plenitude de bens”¹²⁵.

Nesta primeira unidade aparecem quatro participantes: Deus, Jesus, o Espírito Santo e os homens. Deus está descrito como o agente e o ator principal, sendo Ele que justifica, que mostra o seu amor, dá o Espírito Santo e reconcilia. O Espírito Santo é visto como o mediador do amor de Deus para os crentes. Nesta unidade, Jesus aparece pela primeira vez em Romanos como o sujeito gramatical de verbos ativos, evidenciando assim o seu papel ativo. Finalmente, os homens estão divididos em “nós” e em “alguém”: os primeiros são os crentes, que assumem um papel ativo na resposta à iniciativa do processo salvífico de Deus¹²⁶.

Na perícopes de abertura do capítulo 5 encontramos um problema textual de tradução que influencia a interpretação do texto, dado que, enquanto alguns leem “nós estamos” (*echomen*, presente indicativo) outros leem “deixa-vos estar” (*echōmen*) – se a primeira leitura relata um facto (nós estamos), a segunda é uma exortação. A escolha afeta a interpretação do verbo *kauchōmetha* da nossa perícopes 5,2, que pode ser construída ou como a primeira pessoa plural do indicativo (nos gloriamos) ou como a primeira pessoa plural do conjuntivo exortativo¹²⁷(gloriamo-nos). Nós optamos pelo indicativo (nós estamos e nos gloriamos) que, além de ter vários testemunhos textuais, apresenta mais bases teológicas e de contexto. De facto, visto que a paz para Paulo significa a reconciliação, o contexto apoia a leitura do verbo como um indicativo, que afirma que os crentes já estão em paz (reconciliados) com Deus¹²⁸.

2.1.2. Comentário a Rom 5,2

Através de Jesus Cristo os batizados têm acesso à graça e, por isso, podem gloriar-se, mas também pela esperança na glória de Deus, quer por este acesso à graça, quer pela

¹²⁵ M.S. GARCÍA, “Carta a los Romanos” in S.G. OPORTO; M.S. GARCÍA, *Comentario al Nuevo Testamento*, 3º ed., La Casa de la Biblia, Navarra, 1995, 429.

¹²⁶ Cf. J.H. LEE, *Paul’s gospel in Romans*, 277.

¹²⁷ Cf. M. ZERWICK; M. GROSVENOR, *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Madrid, 2018, 553.

¹²⁸ Cf. F.J MATERA, *Romans*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010, 126.

estabilidade nela. É preciso deter-se sobre o sentido de “acesso” e de “graça”, o que entende Paulo com o pronome “esta” e com “estabilidade”.

O acesso a esta graça é dado universalmente e com potência através de Jesus Cristo a todos aqueles que aceitam o dom gratuito de Deus. Paulo está a referir-se aos batizados, são estes que têm acesso a “esta graça”, o sujeito “nós” refere-se a eles. É interessante notar que a palavra *χάρις* já apareceu diferentes vezes na Carta aos Romanos. De facto, como vimos no capítulo anterior, já apareceu em Rom 1,5.7; 3,24; 4,4.16 com outros sentidos, mas: “é só em Rom 5,1-21 que a palavra *χάρις* revela a extensão semântica que Paulo lhe confere”¹²⁹. Deste modo, vemos como no capítulo 5 é introduzido um conceito de graça que estará presente em toda a secção. A graça aparece como uma realidade objetiva, como um estado, no qual os homens são introduzidos por Jesus Cristo até terem “acesso”. Paulo utiliza o termo “graça” para indicar a maneira gratuita como Deus age com as criaturas, assim como o ato de Deus em Cristo, mas aparece aqui como uma nova situação, como um “reino” para o qual Deus transfere os crentes no processo da justificação¹³⁰. Ao longo do capítulo temos uma personificação da Graça que se opõe a outra força, o pecado. A seguir, Paulo vai fazer uma *synkrisis*, uma comparação entre as duas figuras que introduzem nestes “reinos”. Por enquanto, vemos que é através de Jesus Cristo que os batizados têm acesso a esta graça, a esta realidade, a partir da iniciativa gratuita de Deus e, por isso, podem gloriar-se sabendo que por esta introdução podem ter confiança e esperança, aparecendo a graça como: “um outro nome pela ‘vida de Jesus’ na qual e através da qual os crentes vão perto da salvação escatológica”¹³¹. Mas a que se refere Paulo com o pronome demonstrativo “esta”? O pronome indica uma referência anterior, ou seja, Paulo está a falar de uma graça citada anteriormente. Com a expressão desta graça, Paulo: “está a referir-se ao Evangelho, que contém e oferece a pessoa de Cristo, na qual nos são concedidos todos os bens”¹³². O Evangelho não é apenas um conjunto de proposições e verdades com o qual os crentes devem consentir, mas é a potência de Deus. Esta graça não se refere somente à morte e ressurreição

¹²⁹ F. TOSOLINI, *The Letter to the Romans an St. Paul's grace and Apostleship: Toward a New Interpretation*, Fu Jen Catholic University Press, Taipei, 2005, 317.

¹³⁰ Cf. D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 301.

¹³¹ F. TOSOLINI, *The Letter to the Romans an St. Paul's grace and Apostleship*, 345.

¹³² A. LOZANO LOZANO, *Romanos 5: La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2012, 96.

de Cristo como acontecimento, mas inclui também o seu contínuo atuar nos crentes, visto que Paulo afirma que é uma graça na qual “nos encontramos”, constituindo esta uma realidade objetiva sob o domínio de Jesus Cristo¹³³.

O sentido de estabilidade indica a possibilidade de poder sair da graça, depois de ter tido acesso a ela. Por isso, com o termo “estabilidade” indica-se que, por Jesus Cristo, os que tiveram acesso podem perseverar nela, incluindo assim uma cooperação ativa do crente como resposta a esta graça. Assim: “a estabilidade na graça é garantida através de um contínuo oferecer-se a si mesmo ao serviço da justiça, tendo em vista a nova existência em Deus, fruto da união com Cristo no batismo”¹³⁴, o que não comporta uma função passiva dos crentes e que não anula o dom gratuito. Veremos isto com maior detalhe nas perícopes sucessivas.

2.2. Rom 5,15 Gratuidade e universalidade do dom de Deus

Depois de ter visto a que se refere Paulo nesta secção, com o termo graça e de ter visto que os crentes entram nela por Jesus Cristo, agora, através de uma comparação entre duas figuras, Adão e Cristo, mostra-nos a grandeza da graça e a gratuidade e universalidade do amor de Deus e do seu projeto salvífico.

5,15 *Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῆ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσεισεν.*

5,15. O dom da graça, porém, não é como a falta. Se todos morreram na transgressão de um só, muito mais abundantemente se derramou sobre todos a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo.

¹³³ Cf. A. LOZANO LOZANO, *Romanos 5*, 97-98.

¹³⁴ F. TOSOLINI, *The Letter to the Romans an St. Paul's grace and Apostleship*, 95.

2.2.1. Contexto literário de Rom 5,15

A perícopre 5,15 pertence à unidade 5,12-21 que tem a função de *narratio*, que é uma preparação da *subprobatio*, que começa em Rom 6,1. Nesta unidade, Paulo faz uma comparação (*synkrisis*) entre duas figuras, Adão e Jesus Cristo, e duas economias, a do pecado, que leva à morte, e a da graça, que leva à vida, com o objetivo de pôr em relevo as diferenças entre Adão e Cristo. Sublinha, porém, a superioridade infinita da obra da graça sobre os efeitos do pecado. A *synkrisis* entre Adão e Cristo é importante e estará presente em toda a secção, encontrando-se na mesma estrutura desta. De facto, esta *synkrisis* ajuda a entender outra *synkrisis* que ela mesma prepara, esta última:

“constituída pela *probatio* que se segue (Rom 6-8), entre dois tipos de humanidade, a nova (os batizados em Cristo) e a velha (aqueles sob a lei, incapazes de sair da órbita da lei). As duas *synkrisis* têm uma relação lógica entre elas, dado que a primeira gera a segunda”¹³⁵.

Pois, também a primeira *synkrisis* não quer provar que Adão e Cristo são duas figuras opostas, mas quer mostrar a relação entre a lei mosaica e o pecado. Tal comparação entre Adão e o Messias/Cristo é uma novidade absoluta na literatura quer no judaísmo quer no cristianismo¹³⁶. Esta unidade apresenta figuras e factos conhecidos e admitidos por todos, e que serão úteis pelas dificuldades que serão apresentadas na argumentação¹³⁷. Nesta unidade, Paulo passa da primeira pessoa do plural para a terceira pessoa do singular para mostrar a comparação entre os efeitos da transgressão de Adão e da obediência de Cristo¹³⁸. Assim, podemos esquematizar a unidade do seguinte modo: por um lado, Adão-pecado-morte e, por outro lado, Cristo-graça-vida, e observamos que, a partir desta unidade, vem introduzida outra força, outra personificação, a do pecado oposta à graça. Por Cristo, os batizados têm acesso à Graça que leva à vida e, pelo primeiro homem, a morte reinou pelo pecado, morte que: “não é a morte física, corporal, a separação do corpo e da alma, mas que

¹³⁵ J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 72.

¹³⁶ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 386.

¹³⁷ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1433.

¹³⁸ Cf. F.J MATERA, *Romans*, 136.

denota a morte espiritual como separação definitiva entre o homem e Deus, fonte única da vida. É uma força cósmica, o ‘último inimigo’ que será vencido”¹³⁹.

Esta unidade foi, ao longo da história, objeto de discussões interpretativas sobre a questão do pecado original. O Decreto Tridentino sobre o pecado original (cf. DS 1512) deu-lhe uma interpretação definitiva, no sentido em que estas palavras ensinam uma formulação do pecado original, mas, sem entrar em detalhes, dizemos que em Rom 5,12-14 Paulo não estabelece qualquer relação causa-efeito entre Adão e o pecado. Limita-se a dizer que nunca houve, em qualquer momento, humanidade que não pecasse. Daí que o dativo *eph'ô* de Rom 5,12 deva ser traduzido como “na condição de que”, “na situação em que”. Ou seja, Paulo através desta *synkrisis* está primariamente interessado nos efeitos do pecado das origens da humanidade, no facto de que todos, sem exceção, foram absorvidos na espiral de morte e de pecado por culpa do homem, e ressalta a graça e o dom recebido em Jesus Cristo e mostra o alcance universal da obra de Cristo. O uso que Paulo faz da comparação é até paradoxal quando começa a dizer que não se pode comparar a graça com o pecado e quando os compara é para realçar as suas diferenças. É significativa a repetição de “um só” em contraste com “todos”. “Um só” nesta unidade repete-se nove vezes, sendo que esta insistência pode entender-se à luz do que Paulo conhece da vocação da humanidade em Jesus Cristo¹⁴⁰.

Aquilo que Paulo quer sublinhar nesta unidade é que quantos viveram antes da lei mosaica estão na mesma situação de quem viveu depois. De facto, os rabinos dividiam a história humana em três períodos de seis mil anos, sendo que o primeiro ia de Adão até Moisés, dois mil anos de caos, o segundo de Moisés até ao Messias, dois mil anos de lei, e, por último, do Messias em diante, dois mil anos de bênção. Fitzmyer faz notar que Paulo adota esta mesma divisão, mas em termos cristãos, sendo que, no primeiro período, o pecado vivia no mundo sem que se tivesse em conta as transgressões; no segundo período, porém, além da morte devida ao pecado de Adão, tinham-se agora em conta as transgressões pessoais visto que os homens estavam a transgredir comandamentos explícitos de Deus, dado que já conheciam a lei e, finalmente, no último período, dá-se a libertação da lei pela graça de Jesus Cristo¹⁴¹. Assim, a função desta unidade é criar nos leitores a gratidão por aquilo

¹³⁹ J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 141.

¹⁴⁰ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1434.

¹⁴¹ Cf. J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 143.

que Deus tem feito com eles, e marcar uma conclusão preliminar à secção, refletindo teologicamente sobre o caráter gratuito e imerecido de graça e amor, focando-se na necessidade: “dos fracos de receber a potência de Deus, dos pecadores de serem perdoados, e sobretudo dos inimigos de serem reconciliados”¹⁴².

Nesta unidade aparecem cinco participantes: Adão, Moisés, todos os humanos, Deus e Jesus e, entre eles, ressaltam Adão e Cristo, que não aparecem como sujeitos, mas como complemento com *διά* ou com estrutura dativa. Isso implica que através da comparação entre Adão e Cristo o ponto central da comparação não está relacionado com eles em si, mas com o seu papel como causa original que afeta a condição de toda a humanidade¹⁴³. A humanidade aparece dividida em dois grupos em função da sua relação com Adão ou com Cristo: um grupo engloba os que estão sob a consequência de Adão e outro grupo inclui os crentes que beneficiam da ação de Jesus, como a graça, o dom gratuito e a vida¹⁴⁴.

Sintetizando o contexto literário, podemos dizer que, na unidade precedente, Paulo afirmou que os crentes estão em paz com Deus e que através de Jesus Cristo têm acesso à Graça, considerada como um Reino, como uma esfera do favor de Deus e na qual os batizados se podem gloriar também nos sofrimentos, estando certos do amor de Deus. Nesta unidade, através da passagem do pronome “nós” para “eles”, faz uma comparação entre dois sistemas para explicar a ação salvífica de Deus, em que ao Reino da Graça acrescenta o Reino do pecado, não como um conjunto de transgressões, mas em que este, juntamente com a morte, vem personificado. A Graça, o dom de Deus, e o pecado são incomparáveis, não há apenas uma contraposição entre os dois, mas ainda mais, uma diferença abissal entre ambos. Parece que Paulo esteja preocupado ao longo da unidade inteira, de mostrar esta incomparabilidade, ao realçar essa diferença e a superabundância da Graça.

Vemos isto na perícopa Rom 5,15, em que compara a falta de Adão com o dom de Deus e não com a obediência de Cristo como seria lógico de esperar. De facto, se Adão é o *typos* de Cristo, é-o de modo inadequado, sublinhando que: “não há uma real comparação entre Adão e Cristo”¹⁴⁵. Com esta comparação, Paulo quer mostrar que: “a salvação significa

¹⁴² N.T. WRIGHT, *Paul and the faithfulness of God*, vol. II, 886.

¹⁴³ Cf. J.H. LEE, *Paul's gospel in Romans*, 294.

¹⁴⁴ Cf. J.H. LEE, *Paul's gospel in Romans*, 295.

¹⁴⁵ F.J. MATERA, *Romans*, 139.

a emancipação de todos os homens do domínio da morte e do pecado e a transferência para o novo reino da graça de Deus”¹⁴⁶.

2.2.2 Comentário a Rom 5,15

Nesta perícopa, depois de começar a fazer a comparação entre a falta e o dom da graça, Paulo sublinha logo as diferenças para dizer que não se pode fazer uma comparação e para realçar o dom da graça. Nesta perícopa notamos o repetir das palavras “dom” (dom da graça e dom gratuito) e “um só/todos”. Barclay descreve a graça como dom. De facto, o termo “graça”, embora seja sempre o melhor termo para traduzir a palavra *χάρις*, pode ser mal-entendido ou redutor enquanto a palavra “dom” explicita ações divinas e humanas: favor, generosidade e benefícios¹⁴⁷. Barclay faz um estudo sobre o dom no mundo ocidental e no mundo oriental sublinhando as diferentes concepções de perfeição do dom. Assim, Barclay faz notar que, para o mundo ocidental, o dom tinha um valor de reciprocidade seja ele um retorno material, uma relação social ou simplesmente gratidão, formando deste modo um sistema de relações recíprocas. No mundo oriental, sobretudo judaico, o dom não tinha um retorno, mas esperava-se uma recompensa da parte da divindade ou de Deus. Posto isto, Barclay discorre sobre as perfeições dos dons elencando as seis possíveis perfeições que não necessariamente andam relacionados umas com as outras: superabundância, singularidade, prioridade, incongruência, eficácia e não circularidade¹⁴⁸. Na história, os autores escolheram um destas perfeições. Para Barclay, em Rom 5-8, vê-se que a perfeição da graça/dom é a sua incongruência, consistindo esta na sua indiscriminação, visto que o dom não depende dos méritos dos recetores, mas é distribuído universalmente sem condição e sem considerar se o recetor é merecedor dele. Quando em Rom 5,15 Paulo fala da abundância do dom, tal perfeição está ao serviço de outra perfeição, ou seja, a incongruência do dom com a condição humana. De facto, com o aoristo do verbo abundar, Paulo está a referir-se a um momento histórico preciso, notando-se claramente pela dupla expressão a graça de Deus e o dom da

¹⁴⁶ J.H. LEE, *Paul's gospel in Romans*, 308.

¹⁴⁷ Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids/Cambridge, 2015, 575-582.

¹⁴⁸ Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 70-78.

graça de um só homem, Jesus Cristo. Assim, o momento de Cristo é este evento¹⁴⁹. É ainda notório na comparação entre a morte e o “muito mais abundantemente”, que sublinha e maximiza esta incongruência. Paulo quer apresentar a força da graça e a estabilidade nela dos crentes e as razões para a certeza da esperança na salvação e na glória¹⁵⁰. Notamos também como o dom é de Deus e vem dele, ou seja, a iniciativa salvífica do homem não parte dos méritos humanos nem como resposta ao pecado do homem. Este dom é Jesus Cristo e ao mesmo tempo é ele mesmo que se nos dá, ou seja, há uma dupla participação, quer do Pai quer do Filho. Na perícopes 5,15, com a palavra “dom”, Paulo refere-se assim à:

“ação do próprio Cristo, considerada como a obra da graça. Paulo escolhe esta forma pouco habitual de designar a obra de Cristo para realçar o seu caráter benevolente e o seu poder: a obra de Cristo, sendo a obra da graça de Deus (*charis*), é mais potente do que a obra de Adão”¹⁵¹.

A perícopes começa já com uma afirmação forte: “O dom da graça, porém, não é como a falta”, em que são contrapostos “o dom da graça” em grego *χάρισμα* (*chárisma*) e “a falta” em grego *παράπτωμα* (*paráptōma*). Literalmente, este último recorda a ideia de uma queda como efeito próprio do cair, do verbo *paráiptein*, cair fora, errar, e *chárisma* vem da ideia de um favor como efeito no ato de benevolência de outros¹⁵². Com o repetir da relação entre “um e todos” vemos como o interesse de Paulo na comparação entre Adão e Cristo se focaliza mesmo nisso: “porque se verifica o princípio de solidariedade”¹⁵³; é isso que Adão e Cristo têm em comum: se pela falta de um homem todos foram envolvidos nesta espiral de morte e de pecado, assim por um homem, Jesus Cristo toda a humanidade foi envolvida na espiral da salvação que é a graça; todos indiscriminadamente, sem olhar para os méritos, sublinhando a incomparabilidade entre o pecado e a graça, e a natureza e a consequência da ação de Cristo com a ação de Adão. De facto, Paulo, para sublinhar a natureza diferente das duas ações, utiliza elementos de natureza distinta: “a queda humana conota passividade, a

¹⁴⁹ Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 495.

¹⁵⁰ Cf. F. TOSOLINI, *The Letter to the Romans an St. Paul's grace and Apostleship*, 89.

¹⁵¹ D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 335.

¹⁵² Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 387.

¹⁵³ M.S. GARCÍA, “Carta a los Romanos”, 430.

graça divina conota um obrar não forçado, perfeitamente querido, em nada proporcionado com o obrar humano”¹⁵⁴.

Nesta perícopie, há diferenças de tradução da palavra *πολλοὶ* (*polloi*) visto que literalmente significa “os muitos”, mas quase unanimemente é traduzida por “todos”, e nós também escolhemos esta tradução. De facto, esta palavra é utilizada aqui no sentido inclusivo, enquanto este dom da graça é dado por Deus a todos os homens. Há uma universalidade do dom de Deus, ainda que que nem todos o aceitem.

Finalmente, notamos também que Paulo ao dizer: “o dom gratuito dum só homem, Jesus Cristo”, é surpreendente que se limite a qualificar Jesus Cristo só como homem sem recorrer a uma terminologia cristológica mais rica como habitualmente faz; por outro lado, surpreende também que associe a Deus um homem, visto que até agora disse apenas que do homem vieram só o pecado e a morte. Isso leva-nos a ver como provavelmente Paulo quer, por um lado, manter um equilíbrio entre Adão e Cristo e evidenciar que a graça divina não é só divina, mas também humana sendo que, indiretamente, o homem não é só capaz de pecado e morte. Por outro lado, importa também notar que não se fala só de graça de Deus, mas também do “dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo”. Deste modo, para o cristão não existe apenas uma *gratia Dei* que não seja contemporaneamente *gratia Christi* e, finalmente, importa notar que a graça toma corpo como dom. Deste modo, o cristão sabe que Deus em Jesus Cristo não declarou só um favor benigno, mas passou aos factos com um dom. Portanto, a graça de Deus não existe separada do dom da graça de Cristo¹⁵⁵.

2.3. Rom 5,17 Transferência para o Reino da Graça

5,17 εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός, πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ.

¹⁵⁴ J.N. ALETTI, “Romanos”, 1436.

¹⁵⁵ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 389.

5,17 Porque se através de um só homem reinou a morte na transgressão de um só, com muito mais razão reinarão na vida aqueles que recebem a abundância da graça e do dom da justiça, por meio de um só: Jesus Cristo.

2.3.1. Contexto literário de Rom 5,17

Rom 5,17 encontra-se na mesma unidade retórica da perícopre anterior e ambas têm vários aspetos em comum, nomeadamente a comparação entre Adão e Cristo e a relação “um só/todos”. De facto, depois de uma breve interrupção da *synkrisis* no versículo 16, Paulo retoma a comparação, agora com o objetivo de dar a entender que o dom é gratuito e que Deus não esperou que os homens se tornassem justos, mas veio buscá-los à situação em que se encontravam, no pecado. A graça vem assim descrita como iniciativa gratuita oferecida a todos os homens, sem exceção¹⁵⁶. Agora, nesta perícopre há uma mudança nos termos de comparação, não sendo mais os da falta e do dom da graça, mas o da morte e da vida e, além disso, desaparece o nome próprio de Adão, embora permaneça a referência a ele através de “um só”, contudo, em seu lugar, é realçada a figura de Cristo¹⁵⁷. Nesta unidade aparece, como diz Wright, o refazer da eleição, ou seja: “deste modo a obediência do Messias é o meio pelo qual o propósito da eleição, o resgate e a restauração da raça humana, é realizado”¹⁵⁸.

2.3.2. Comentário a Rom 5,17

Nesta perícopre sobressai ainda mais a oposição entre as duas consequências, a da morte e a da vida. Esperar-se-ia que ao reino da graça se opusesse o reino do pecado, mas, com o sublinhar do reino da morte, Paulo quer pôr em contraste a morte como consequência da culpa de um só homem com o dom da vida justa obtida graças a um só homem; note-se a insistência da repetição de “um só homem” nessa perícopre¹⁵⁹. Agora é introduzido o reino

¹⁵⁶ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1436.

¹⁵⁷ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 386.

¹⁵⁸ N.T. WRIGHT, *Paul and the faithfulness of God*, vol. II, 890.

¹⁵⁹ Cf. J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 144.

da morte e, ao dizer que a morte reinou por meio de um só, Adão, esperar-se-ia que continuasse dizendo que a vida reinou por meio de um só, Jesus Cristo. Contudo, Paulo não prossegue assim, mas diz que na vida reinaram por meio de um só, Jesus Cristo, o que quer dizer que:

“a graça ou a vida não substitui a morte como um tirano que derrota outro e continua a oprimir os seus súbditos; o desaparecimento do tirano (a morte) resultou na vida e na liberdade e, portanto, em poder para todos. Esta é a diferença: Deus associa os homens ao seu poder, à sua glória”¹⁶⁰.

A entrada e a participação no reino da graça não é algo automático e mágico, mas há uma participação ativa do homem, não sendo simplesmente um sujeito passivo da graça de Deus que, como por magia através de Jesus Cristo é transferido para o reino da graça, mas experimenta-se através de uma escolha e decisão pessoal¹⁶¹. A entrada no reino da graça é para aqueles que recebem o dom, e consiste sempre numa iniciativa gratuita de Deus, portanto:

“entra-se nele como pessoas e, portanto, como seres livres. Paulo, pois, introduz no esquema ‘morte em Adão- vida em Cristo’ um elemento decisivo de liberdade e de responsabilidade que elimina o caráter mecânico e fatalista de uma solidariedade mal-entendida. É verdade que um influi sobre os demais, mas não sem a adesão pessoal destes”¹⁶².

Deste modo, nestas primeiras duas perícopes podemos já dizer que a graça é descrita como sendo um reino, uma esfera de favor com Deus na qual os cristãos são introduzidos pela obra de Deus num só homem, Jesus Cristo. Este dom é gratuito e transfere os homens do reino da morte, na qual entram pelo pecado, para o reino da vida, não pelos próprios méritos. De facto, esse dom é “incongruente”, não sendo regulado pela medida da justiça retributiva. Esse dom é o mesmo evento de Jesus Cristo, a sua morte e ressurreição. Esta transferência não é passiva, mas ativa, no sentido em que, enquanto vimos que é preciso aceitar esse dom, de facto, como diz Barclay, a incongruência do dom não elimina a resposta

¹⁶⁰ J.N. ALETTI, “Romanos”, 1436.

¹⁶¹ Cf. D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 340.

¹⁶² M.S. GARCÍA, “Carta a los Romanos”, 430.

do homem¹⁶³, visto que tudo parte da morte e da ressurreição de Jesus Cristo que é fruto da própria graça de Deus.

2.4. Rom 5,20-21 O poder da Graça

5,20 νόμος δὲ παρεισήλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, 21 ἵνα ὡσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

5,20. A lei interveio para que a falta abundasse; mas, onde o pecado abundou, superabundou a graça 21. A fim de que, tal como o pecado reinara pela morte, assim também a graça reinasse por meio da justiça, em ordem à vida eterna, por Jesus Cristo, Senhor Nosso.

2.4.1. Contexto literário de Rom 5,20-21

A unidade Rom 5,12-21 termina com a *propositio* 5,20-21 que é a *propositio* da secção Rom 5-8 e, como tal, apresenta a tese da secção que Paulo defenderá com a *probatio* 6,1-8-30 e introduzirá questões e temas que serão abordados, como a relação entre a graça e o pecado; entre a lei e a graça; entre lei e pecado. Por outro lado, esta unidade é o cume de quanto foi dito nas duas unidades anteriores, chegando ao limite a *synkrisis* entre o pecado e a graça.

Nesta perícope, uma vez completada a comparação entre Adão e Cristo, Paulo retoma o tema da lei introduzida em Rom 5,14-15. Nas perícopes anteriores, através da comparação entre Adão e Cristo, Paulo quis sublinhar como o pecado esteve presente desde Adão e também depois de Moisés. Isto quer dizer que, também depois de a lei ter sido dada a Israel, a condição pecadora dos homens não mudou, mas foi a graça de Jesus Cristo que veio a libertá-los da situação em que se encontravam, transferindo-os para o reino da graça. Esta é uma afirmação difícil para um judeu que acreditava no papel protetor da lei contra o mal.

Já nas perícopes anteriores Paulo fez afirmações fortes sobre o papel da lei: em Rom 2,14 disse que o seu papel era limitado no que respeita à retribuição; em 3,20, que a lei dava

¹⁶³ Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 495.

a conhecer o pecado, mas negou que se podia declarar justa uma pessoa a partir do cumprimento das suas normas¹⁶⁴. Agora, em Rom 5,20-21, vai mais além afirmando que não só a lei deu a conhecer o pecado, mas que a lei interveio para que abundasse a queda. Uma afirmação tão forte para um judeu não podia ser deixada sem resposta, e, nos capítulos que se seguem, Paulo tentará explicar tais afirmações sobre a lei, sobretudo na unidade 7,7-25, onde retoma a relação entre lei e pecado. Já é significativo que esta afirmação se encontre no contexto do debate entre o pecado e a graça. Paulo com isto não quer criticar a lei, mas mostrar a sua impotência e como o pecado se serviu dela para que abundasse a queda. De facto, antes da lei, o homem não tinha conhecimento da vontade de Deus, mas, sendo da geração de Adão, vivia no pecado; depois da lei, não só continua a estar no pecado, mas tomou consciência da falta, não conseguindo cumprir a lei. Por isso se entende que com a lei abundou o pecado, visto que agora os homens estavam a transgredir claramente, como Adão fez em relação aos mandamentos de Deus. Como diz Cranfield: “em Israel, o pecado foi manifestado, conhecido como aquilo que é, uma desobediência deliberada contra o único Deus verdadeiro”¹⁶⁵. Mas tudo isso entra no plano salvífico gratuito e benevolente de Deus; com a lei o pecado foi desmascarado para depois ser ganho por Cristo e: “revela a situação desesperada das pessoas fora da graça”¹⁶⁶. Porém, esta perícopa não deixa de fazer nascer perguntas e objeções que, de facto, serão abordadas posteriormente.

2.4.2. Comentário a Rom 5,20-21

Nesta perícopa juntamente com o pecado e a morte junta-se outra personificação, a lei, que intervém como mais um ator no cenário da história humana. A perícopa termina dizendo: “vida eterna, por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo” para sublinhar a mediação de Cristo¹⁶⁷, terminando a unidade com chave cristológica, tal como começou.

Nesta perícopa, Paulo quer chegar à mesma conclusão de quanto já foi dito anteriormente: a lei não pode ser uma via para a humanidade escapar ao domínio do pecado.

¹⁶⁴ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1436.

¹⁶⁵ C.E.B. CRANFIELD, *On Romans: and other New Testaments essays*, T&T Clark, Edimburgo, 1998, 20.

¹⁶⁶ D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 348.

¹⁶⁷ Cf. J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 145.

Além disso, Rom 5,21 mostra que a graça substitui o pecado como um novo poder real e exerce este domínio através do dom da justificação¹⁶⁸. Esta salvação de Deus não só livra os homens do domínio do pecado, mas recoloca-os também no novo reino, onde a graça de Deus é o poder dominante. Se o surgimento da lei causou o abundar do pecado, por sua vez, este só conduziu ao abundar da graça, e esta superabundância da graça a que Paulo se refere é o aparecer do Adão escatológico, Cristo, tudo isso para que o domínio do pecado seja substituído pelo domínio da graça. Portanto, a relação entre a lei, o pecado e a graça pode ser resumida assim: a lei comportou um abundar do pecado enquanto os homens violaram explicitamente os mandamentos de Deus; como resultado disso, o pecado dominou sobre a humanidade pecadora, utilizando a morte para reforçar o seu domínio. Mas, como paradoxalmente a lei conduziu ao abundar do pecado, assim o pecado paradoxalmente conduziu ao abundar da graça que domina sobre a humanidade redimida, utilizando a justiça para conduzir as pessoas à vida¹⁶⁹. Tudo isso faz parte do projeto salvífico de Deus. Para resumir, podemos fazer este esquema sobre o reino do pecado e da graça: Pecado-lei-morte e Graça-justiça-vida. S. João Crisóstomo comenta esta perícopa assim: “Aquele ‘para que’ não denota aqui a causa ou fim, senão o evento. Porque a lei não foi dada para que abunde o pecado”¹⁷⁰. Mas se este abundar aconteceu, foi pela diferente natureza da lei e do homem e para que se manifestasse a debilidade do homem e a necessidade de um Salvador. Paulo explicará melhor este facto mais adiante. Pois: “a lei então interveio, por vontade de Deus, para aclarar, e não para salvar. O terrível mal-entendido que conduz Israel à catástrofe consiste em pensar que a lei é um instrumento de salvação”¹⁷¹. Esta graça, que é o evento histórico de Jesus, da sua morte e da sua ressurreição, não é um dom moralmente vácuo, mas é:

“um dom incondicional que olha para o pecado humano: este contém um poder transformador. Os recetores desta graça são ditos de receber o dom da justificação (5,17) e de ser constituídos justos (5,19): onde o pecado uma vez reinou, agora reina a graça ‘através da justiça’ para conduzir à vida eterna”¹⁷².

¹⁶⁸ Cf. J.H. LEE, *Paul's gospel in Romans*, 277.

¹⁶⁹ Cf. F.J MATERA, *Romans*, 141.

¹⁷⁰ JOÃO CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam ad Romanos* 10,5 : PG 60,482.

¹⁷¹ F.J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romain*, 3^o ed., Labor et fides, Ginevra, 1995, 87.

¹⁷² J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 495.

E esta graça, como propriedade dinâmica do mesmo Deus, sob cuja influência o homem se encontra agora sem ter feito nada para merecê-lo, reina incontestável e não ofuscada pelas estruturas legalistas e moralistas, substituindo o seu oposto, que é a presunçosa afirmação de si mesmo, diante de Deus e dos homens¹⁷³.

Podemos resumir as ideias anteriores do seguinte modo: enquanto a humanidade estiver “em Adão” estará corrompida e sujeita ao poder do pecado, e só quando estiver “em Cristo” estará livre do poder do pecado, que introduziu a morte no mundo¹⁷⁴. Paulo termina assim esta unidade, realçando ainda mais a importância do reino da graça onde os crentes agora se encontram e reinam na vida. Esta graça opõe-se ao pecado, mas não lhe é inversamente proporcional a este nem surge como resposta a ele, a graça superabundou, foi dada com abundância. Parece que assume uma vida própria, o reino da graça domina o reino do pecado, querendo sublinhar a grandeza do favor de Deus e o seu amor para com a humanidade e, mais uma vez, a incongruência do dom. Uma diferença importante entre a graça e o pecado é que a primeira tem origem em Deus como dom através de Jesus Cristo, enquanto o pecado parece agir por sua conta tendo utilizado o primeiro homem para entrar no mundo. A universalidade da igualdade na morte é superada pela harmonia de uma existência pessoal dos crentes tornada possível através da presença unificadora da ação de Cristo neles; assim, através do ato de aceitar a graça, os crentes agora reinam na vida através Cristo, e esta graça eleva o estado da humanidade¹⁷⁵. O pecado foi vencido no seu lugar e a graça reina onde reinou o pecado, pois “onde abundou o pecado, superabundou a graça”. Quer dizer, em Adão, em toda a humanidade impotente, pecadora, inimiga, ímpia, pelo que: “o v. 20 mostra, portanto, a superioridade de Cristo sobre a lei”¹⁷⁶.

2.5. Rom 6,1.14 Nova vida em Cristo e santificação dos batizados, graça santificante

6,1 *Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; 14 ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει, οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.*

¹⁷³ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 404.

¹⁷⁴ Cf. F.J MATERA, *Romans*, 144.

¹⁷⁵ Cf. F. TOSOLINI, *The Letter to the Romans an St. Paul's grace and Apostleship*, 319.

¹⁷⁶ A. LOZANO LOZANO, *Romanos 5*, 281.

6,1. Que diremos então? Devemos permanecer no pecado para que haja abundância da graça? 14. Pois o pecado não vos dominará nunca mais, porque já não estais debaixo de uma lei, mas sob a graça.

2.5.1. Contexto literário de Rom 6,1.14

Rom 6,1 é a *subpropositio* com a qual começa a *probatio* que vai desde 6,1 até 8,30 e que está dividida em três etapas: 6,1-7,6; 7,7-25; 8,1-30. Com este capítulo começa a segunda *synkrisis*, que está ligada à primeira comparação entre Adão e Cristo. Agora, Paulo faz uma comparação entre a humanidade redimida por Cristo (Rom 6 e Rom 8) e a velha humanidade ligada a Adão e sob a lei (Rom 7). Assim, temos a *probatio* com um paralelismo que forma uma composição ternária ABA'. Aqui encontramos-nos na primeira parte: 6,1-7,6. Depois de ter visto que, por iniciativa de Deus e através de Jesus Cristo, temos acesso ao reino da graça o qual se opõe ao reino do pecado, no capítulo 6, Paulo fala da santificação dos batizados e da necessidade da cooperação ativa com a graça recebida gratuitamente para entrar no reino da vida. Agora, Paulo vai falar do agir ético do cristão incluindo também o tema da liberdade. A argumentação está dividida em duas partes, 6,1-14 e 6,15-24, e com a *subperoratio* (ou conclusão parcial) em 7,1-6.

Aqui entramos no coração do nosso tema, a graça como auxílio para realizar o bem em Paulo. De facto, Paulo vai: “começar fundamentando cristologicamente o obrar ético dos batizados: é a sua união com Cristo que os separa definitivamente do pecado e os orienta para a justiça”¹⁷⁷.

Paulo passa da terceira pessoa do singular que utilizou em Rom 5,12-21 para a primeira pessoa do plural com o objetivo de sublinhar as implicações morais para os cristãos, e utiliza também elementos do estilo da diátribe (cf. 6,1.15). Na unidade Rom 6,1-14 há 5 participantes: Paulo, o seu hipotético interlocutor, Deus, Jesus e poderes não humanos como o pecado e a morte. Paulo e o seu interlocutor aparecem em diálogo e o último é mencionado através da segunda pessoa do plural e como recetor das exortações e dos mandamentos de Paulo; Deus e Jesus são mencionados como aqueles que afetam a condição de Paulo e do

¹⁷⁷ J.N. ALETTI, “Romanos”, 1437.

seu interlocutor. Jesus é aquele que pela sua morte e ressurreição transfere os crentes para o novo reino salvífico. Deus é aquele que ressuscitou Jesus e a contraparte relacional entre Jesus e o crente. Estão presentes quer indicativos negativos quer imperativos negativos; os primeiros indicam a rutura dos crentes com o domínio do pecado e da morte porque agora estão sob o novo reino da graça, e os segundos indicam que continua a ser possível para os crentes interagir com o pecado embora o seu reino tenha terminado¹⁷⁸.

A unidade começa com a perícopé Rom 6,1, que consiste numa pergunta imaginária que Paulo supõe que o leitor judeu pode colocar-lhe depois de ter lido que os que foram justificados foram-no não pelas obras da Torá, mas como um dom gratuito incongruente e universal que não é dado em resposta aos méritos humanos. De facto, o leitor pode perguntar: “Isto quer dizer que os cristãos já não obedecem a regra nenhuma?” e “não fazem mais caso à Torá?” a resposta é: “não”, e a Paulo não lhe resta mais do que pronunciar-se sobre a relação dos batizados com a ação moral. Em 6,1-14, Paulo responde que os bautizados já não podem permanecer no pecado porque morreram para o pecado e estão vivos em Cristo, e esta morte deu-se no batismo. Paulo responde às perguntas que podem surgir da sua doutrina sobre a graça e das acusações de laxismo em duas partes, cada uma composta por uma pergunta, uma refutação e uma exortação. Em Rom 6,1-14 responde através da imagem do batismo, e em Rom 6,15-25 através da imagem do servo. As questões colocadas em Rom 6,1 e em Rom 6,15 são paralelas e parece que se repetem, mas há uma diferença; de facto, há uma diferença bíblica e judia entre ser pecador e pecar. Os pecadores são uma categoria à qual pertence quem está debaixo do poder total do pecado e, como tal, separado totalmente de Deus; porém, pecar é um verbo que não implica necessariamente que alguém seja prisioneiro do pecado e separado de Deus¹⁷⁹.

Como foi anteriormente dito, nesta unidade, Paulo utiliza o exemplo do batismo e fá-lo para indicar a adesão dos batizados a Cristo, o que comporta uma união a Ele e a participação na sua morte e na sua ressurreição. Assim, como Cristo morreu para a carne e para o pecado, do mesmo modo os batizados participam através do batismo nesta morte, o que implica que já não podem voltar ao reino do pecado porque já morreram para ele e foram

¹⁷⁸ Cf. J.H. LEE, *Paul's gospel in Romans*, 313-314.

¹⁷⁹ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1437.

transferidos para o reino da graça. Isso não quer dizer que agora os cristãos são impecáveis, mas sim que não são mais escravos do domínio do pecado e, por isso, não faz sentido a pergunta de Rom 6,1. De facto, a graça: “contém um poder transformador”¹⁸⁰, o que significa que o dom de Deus, a graça não deixa o cristão moralmente indiferente, mas transforma-o, é uma graça santificante e que requer a sua adesão pessoal. Paulo quer mostrar através do exemplo do batismo que os cristãos já não estão escravos do domínio do pecado; o batismo assume aqui uma função secundária, não para fazer um tratado sobre este, mas para dizer quando se deu esta união com Cristo e não como se deu. De facto, se em:

“Rom 5,12-21 o confronto era simplesmente entre as duas figuras de Adão e de Cristo para meter em luz a diversa sorte ligada a cada um dos dois. Agora porém o discurso de Paulo foca-se só sobre Cristo e sobre o impacto que o cristão experimenta unindo-se a ele; mais precisamente é a sua morte-ressurreição a brilhar em primeiro plano”¹⁸¹.

2.5.2. Comentário a Rom 6,1.14

A perícopa 6,1 é o ponto de partida da argumentação de Paulo sobre o agir ético dos cristãos, refutando assim as acusações de laxismo e de amoralismo. Esta perícopa está ligada à perícopa anterior, Rom 5,20-21, onde diz que onde abundou o pecado superabundou a graça. Esta relação entre pecado e graça podia causar nos leitores um equívoco, assim, Paulo formula esta pergunta imaginária que os seus opositores poderiam colocar-lhe. Paulo responde que pelo batismo deu-se esta rutura ontológica com o pecado e a incorporação a Cristo, que significa a libertação do homem da escravidão do pecado e após essa libertação as suas intenções não podem tender para o pecado¹⁸². De facto, a graça de Deus, o seu dom, o seu amor com a humanidade manifestou-se por excelência em Jesus Cristo; deste modo, é Ele a graça, o dom. Pelo evento histórico de Jesus Cristo, que é a concretização desta graça, os batizados têm acesso pela fé, e não pelas próprias obras, ao favor de Deus, assim, já não são mais escravos nem do pecado, nem da lei. Isto não comporta um laxismo, mas, pelo contrário, a graça é uma graça santificante. Paulo a um: “moralismo agora vai substituir a

¹⁸⁰ J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 497.

¹⁸¹ R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 416.

¹⁸² Cf. J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 145.

obediência da fé”¹⁸³. Com isso, Paulo não quer dizer que já o cristão não pode mais pecar, se assim fosse, não fariam sentido as exortações de Rom 8,12-14. Paulo parece mostrar uma situação ideal, mas na realidade é realista, não diz que o pecado está morto, mas que os batizados estão mortos para o pecado. Pois se é verdade que ressuscitam com Cristo para uma nova vida o pecado não deveria voltar a dominá-los, por isso os cristãos são chamados a estar de guarda, vigilantes e cautelosos para que o homem velho sepultado não volte a surgir¹⁸⁴. Por isso, o cristão é convidado a morrer diariamente para o pecado e voltar a esta união que se deu pelo batismo em Cristo. De facto, existe uma relação entre o já e o ainda não, porque o cristão terminou com a morte; por um lado, deu-se a morte da velha humanidade e, por outro lado, surgiu a nova vida em Cristo, não sendo uma imitação, mas uma participação. Mortos para o pecado, mas não mortos, sendo que ainda vivem em corpos mortais e os corpos presentes são lugar de pecado, mas também lugar da salvação. Se estão mortos para o pecado é porque isso é já verdade em Cristo, sendo que a verdade é que os crentes estão ao mesmo tempo mortos e vivos, e esta última realidade é operativa só desde Cristo e através do Espírito Santo. Por um lado, dominados pela morte nos corpos ligados à morte, pela condição natural pós adâmica; mas, por outro lado, o corpo do pecado torna-se o lugar onde a ressurreição de Cristo se torna visível e ativa na vida humana e lugar da incongruência da graça e lugar onde os crentes podem e devem crescer em santidade¹⁸⁵. Então, o corpo é lugar do dom de Deus, fruto do seu amor e disponível para a presença de Deus e para o serviço da justiça. O cristão enquanto batizado foi libertado do pecado, não no sentido de que agora o pecado não tem mais poder sobre ele, mas no sentido de que já não é mais escravo dele, pois: “o cristão é como um país que, sendo sido invadido e ocupado por um inimigo brutal, é agora invadido por uma força amiga determinada a expulsar o poder ocupante”¹⁸⁶.

A pergunta de 6,1 não é ilógica, na medida em que a graça é um dom incongruente, ou seja, não é fruto de retribuição, não depende das qualidades dos recetores e o pecado não está destinado à punição. Então, um dom assim entendido pode parecer que elimina a ordem

¹⁸³ F.J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romain*, 88.

¹⁸⁴ Cf. M.S. GARCÍA, “Carta a los Romanos”, 431.

¹⁸⁵ Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 501-505.

¹⁸⁶ C.E.B. CRANFIELD, *On Romans*, 40.

moral. Mas tal graça tem consigo um poder transformador e esse poder está na ressurreição de Cristo. Como diz Barclay, tem também implícita a assunção antiga de que os dons são veículos de poder, criando obrigações e fidelidade, sendo este o seu caráter de dom, e a graça opera na nova vida dos crentes que já não são deixados para que o pecado reine nos seus corpos mortais, e escravos a ter de obedecer aos seus desejos, mas agora há um poder alternativo nas suas vidas, a graça¹⁸⁷.

Paulo defronta-se com o problema do agir moral e não justifica a ação moral com bases éticas e leis morais; de facto, diz que a graça substituiu a lei, pois a moral para Paulo é uma moral que é fruto da união mística com Jesus Cristo¹⁸⁸. Como fruto desta união segue-se o agir, o conseguir realizar o bem e cumprir a lei, porque o cristão já não está mais dentro do pecado, mas unido a Cristo, logo fora do pecado, e por isso está dentro da graça, porque Cristo morreu para o pecado. A exigência moral é fruto desta união com Cristo, deste modo, a utilização do imperativo é a realização do indicativo. Paulo: “através de uma série de imperativos, convida os crentes a que a sua separação do pecado se manifeste no âmbito da ação [...] a ética é um hábito de compromisso num mundo hostil, dominado pelo pecado”¹⁸⁹. Assim a graça é santificante na medida em que, pelo batismo, dá-se esta união com Cristo e, movidos pelo amor, os cristãos tornam-se capazes de realizar o bem. Esta graça é santificante porque o homem ao morrer cada instante na própria vida participa da morte e ressurreição de Cristo, como diz Ratzinger: “não há graça sem cruz”¹⁹⁰, enquanto o homem se despoja da velha humanidade e de tudo aquilo que o escraviza.

2.6. Rom 6,15.17 Liberdade como serviço da justiça por amor

6,15 *Τί οὖν; ἀμαρτήσωμεν ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν; μὴ γένοιτο. 17 χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἀμαρτίας ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.*

¹⁸⁷ Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 496-497.

¹⁸⁸ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 410-411.

¹⁸⁹ J.N. ALETTI, “Romanos”, 1439.

¹⁹⁰ J. RATZINGER, *Dogma e anúncio* (1973), Edições Loyola, São Paulo, 2007,156.

15. E daí? Devemos cometer pecados, porque já não estamos debaixo da lei, mas sob a graça? De modo nenhum! 17. Damos graças a Deus, porque éreis escravos do pecado, mas obedecestes de coração ao ensinamento básico que vos foi transmitido.

2.6.1. Contexto literário de Rom 6,15.17

Rom 6,15.17 pertence à unidade 6,15-23 e, se em 6,1-14 Paulo responde à relação entre pecado e graça, pergunta que poderia ter surgido da perícopes 5,20-21, na qual disse que onde abundou o pecado superabundou a graça, nesta unidade Paulo vai responder à relação entre a lei e a graça; de facto, sempre na mesma perícopes, disse que a lei veio para que abundasse a falta. Nesta unidade, Paulo continua a responder às possíveis contestações de libertinagem. Se na unidade anterior falava da categoria dos pecadores, ou seja, os que estão debaixo do domínio total do pecado, agora Paulo fala de pecar, quer dizer, da transgressão da ordem moral. Assim, ao leitor pode parecer que Paulo convida os cristãos à libertinagem, mas ele responde que os cristãos uma vez libertados do pecado já não vivem na licenciosidade, mas estão ao serviço de Deus e da justiça. Nesta unidade, a figura retórica que sobressai é a oposição, ou seja, a insistência na incompatibilidade¹⁹¹. Para responder à pergunta, Paulo utiliza a imagem do servo e da escravidão, imagem muito clara para os seus contemporâneos, considerando que quase todos ou eram escravos ou os tinham. Utiliza esta imagem para demonstrar que os cristãos não podem ser sancionados pela lei já que não estão submetidos a ela, mas à graça. Deste modo, a graça é vista como a nova vida em Cristo que começa no batismo e necessita da resposta do homem através do serviço à justiça, num novo conhecimento e ação¹⁹².

2.6.2. Comentário a Rom 6,15.17

Nestas duas perícopes, Rom 6,15 e 6,17, Paulo mostra como a graça não é libertinagem, mas pelo contrário, pelo dom de Deus, o cristão se torna livre no sentido de

¹⁹¹ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1437-1440.

¹⁹² Cf. F. TOSOLINI, *The Letter to the Romans an St. Paul’s grace and Apostleship*, 87.

ser capaz de realizar o bem e de se autorrealizar, sendo a realização a santidade. Assim, Paulo, longe de convidar os cristãos à licenciosidade, diz que a libertação implica uma mudança de senhorio, de modo que, estando ao serviço da justiça, caminham para a santificação. Assim, o agir ético transforma em santo, no sentido em que permite que os batizados realizem a sua própria vocação, a santidade. Embora não estejam mais submetidos à lei estão chamados a uma santidade não menor do que aquela a que estavam chamados os judeus no que respeita a esta lei, porque não é a lei que estabelece o código da santidade, mas o estar mortos e vivos com Cristo¹⁹³. Por isso, é interessante que Paulo considere que esta libertação não significa não ter senhorio, mas passar de um poder para outro. Para Paulo a liberdade não consiste num lugar neutro, mas o se estar num lado ou estar noutro. Isto porque a liberdade não é fazer o que lhe apetece, mas é realizar o bem, ser livre significa ser guiado pelo amor para fazer aquilo que realmente nos realiza, isto é, a vocação do homem para a santidade. No senhorio da graça não existe pecado porque Cristo morreu para o pecado e com ele também os batizados. Assim, para Paulo, a liberdade cristã: “não é libertinagem, mas serviço a Cristo motivado pelo amor”¹⁹⁴. A santidade e a vida eterna são dons gratuitos, como diz em Rom 6,23, o pecado tem o seu salário, a morte, e quanto à santidade, esta não tem como salário a vida eterna, mas esta última é dom gratuito de Deus¹⁹⁵.

O Concílio de Trento, no decreto de 1546 sobre o pecado original, interpretou o termo “pecar” de Rom 6,12.15 como concupiscência, enquanto este não é pecado, mas procede dele e inclina para ele. De facto, o concílio professa que nos batizados permanece a concupiscência, mas não faz dano a quem não lhe consentir (cf. DS 1515). Além disso, Paulo diz, em Rom 6,17, “obedecestes de coração” para indicar que há uma cooperação e uma participação ativa na graça, em que esta não é uma força que elimina a liberdade, mas a liberdade é entendida como vinda do coração, ou seja, os cristãos são movidos pelo amor, legitimamente Dunn diz: “a liberdade está condicionada pelo amor”¹⁹⁶. Assim, o equilíbrio entre o legalismo e a liberdade, e a liberdade e a licenciosidade está no amor, e este determina a quem servir, falando-se aqui da obediência da fé. Barclay afirma que o dom de Deus

¹⁹³ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1440.

¹⁹⁴ J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 151.

¹⁹⁵ Cf. M.S. GARCÍA, “Carta a los Romanos”, 432.

¹⁹⁶ J.D.G DUNN, *The theology of Paul the Apostleship*, T&T Clark, Edimburgo, 1998, 660.

envolve esta obediência e obrigação, o que não exclui a incongruência da graça, porque o dom sem obrigação era inimaginável para os antigos, e podemos falar de obrigação do dom, mas obrigação que vem do coração sem constrição. O autor diz também que o dom de Deus é capaz de articular a obrigação com a voluntariedade, enquanto o dom tem subjacente um forte sentido de obrigação, para o qual tende a metáfora da escravidão de Paulo. De facto, o dom leva consigo não só o dom, mas o poder do mesmo doador. Assim, Barclay afirma que Paulo combina duas características importantes que podem parecer paradoxais; por um lado, ele considera a perfeição da incongruência do dom e, por outro lado, o forte caráter de obrigação, reorientando a obediência dos recetores para o doador. Ou seja, para Barclay, Paulo considera a incongruência do dom, mas não a sua falta de circularidade, em que o dom divino em Cristo foi incondicionado (não baseado em condições prévias), mas não foi incondicional porque tem consequências de resposta, como a obediência, a santidade, sendo que esta última não é um dom restituído a Deus mas a obediência é o milagre do mesmo dom, falando de fenómeno excêntrico¹⁹⁷. Deste modo, a obediência de coração é fruto da graça e não uma simples resposta do homem.

O homem, como veremos em 7,7-25, tem esta luta de vontade, dividido entre dois reinos, o reino da graça e o reino do pecado, mas é libertado pelo dom de Deus. O ser livre vem de Deus, ou seja, a liberdade vem de Deus, no sentido de que tudo tem começo na graça, no dom gratuito de Deus, “Deus é o que opera em vós tanto o querer como o efetuar” (Flp 2,13). Na medida em que Deus liberta o homem da escravidão do pecado, das paixões, da impossibilidade de ser livres e de realizar-se, de santificar-se, assim a graça permite realizar o bem e então ser livre. O dom permite que o imperativo seja possível porque o ser libertado do pecado permite aos crentes viverem santificados enquanto a santidade de Deus foi derramada neles, é Deus a origem desta santidade¹⁹⁸. Em conclusão, o agir vem de Deus na medida em que Ele possibilita este agir, sendo sempre uma ação moral livre e não coerciva. Esta ação divina não elimina a participação humana, mas ambos estão em relação, embora a segunda dependa da primeira. Assim, Paulo diz aos Coríntios: “Mas, pela graça de Deus, sou o que sou, e a graça que ele me deu não tem sido inútil. Pelo contrário, tenho trabalhado mais

¹⁹⁷ Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 498-501.

¹⁹⁸ Cf. F.J MATERA, *Romans*, 162-163.

do que todos eles; não eu, mas a graça de Deus que está comigo” (1 Cor 15,10). Como diz Wells: “para Paulo a ação humana permanece sempre dependente da ação divina”¹⁹⁹. Finalmente, em 6,17, a palavra *charis* aparece no sentido de dar graças a Deus por aquilo que Ele fez pelos cristãos, e porque eles obedeceram de coração. Esta obediência é a obediência da fé e é fruto da graça, é dom de Deus. Todos os dons têm origem em Deus, porque partem da iniciativa gratuita de Deus e não da própria iniciativa pessoal.

2.7. Rom 7,15.19 O domínio do pecado

7,15 ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ. ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ.
19. οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. 25. χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῦ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.

7,15 Não consigo entender nem mesmo o que faço; pois não faço aquilo que quero, mas aquilo que mais detesto. 19. Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero. 25. Sejam dadas graças a Deus, por meio de Jesus Cristo, Nosso Senhor. Assim, pela razão sirvo na lei de Deus, mas na carne sirvo na lei do pecado.

2.7.1 Contexto literário de Rom 7,15.19.25

Rom 7,15.19.25 pertence à segunda parte da *probatio* que é Rom 7,7-25. Na primeira, Paulo falou da nova vida dos batizados redimidos por Cristo e por ele libertados do pecado, da morte e da lei. Agora, nesta unidade, continuando a *synkrisis*, fala do seu oposto, a humanidade não redimida e ainda escrava do pecado, da morte e da lei. Apresenta as suas ideias desta forma com o propósito de ressaltar o seu discurso sobre a humanidade redimida, discurso que continuará na terceira parte da *probatio* 8,1-30, onde apresentará os batizados como sendo conduzidos pelo Espírito Santo. Esta unidade vai ajudar-nos na reflexão sobre algumas perguntas que podem surgir: “pode o homem sem a graça e só pela própria força

¹⁹⁹ K.B. WELLS, *Grace and Agency in Paul and Second Temple Judaism*, Brill, Boston, 299.

cumprir a lei e realizar o bem?” “Basta querer para fazer?” “Em que medida a graça ajuda o homem e a ‘humanidade redimida’?”.

Nas unidades anteriores, Paulo falou da relação entre pecado e graça, e lei e graça. Nesta unidade, esclarecerá a relação entre a lei e o pecado depois de ter afirmado na perícopie Rom 5,20 que a lei veio para que superabundasse a falta. Assim: “Paulo dirá agora em que está a lei [...] inextricavelmente unida ao pecado e a seu serviço; como instrumento do pecado, é além disso incapaz de tirar aos que estão submetidos a ela da situação de morte na que os colocou o pecado”²⁰⁰.

São várias as figuras retóricas aqui presentes. As mais importantes são: a correção, a concessão e a antanáclase. A primeira consiste em esclarecer semanticamente o que se termina de dizer com o objetivo de atenuar ou reforçar o seu conteúdo; a segunda consiste em admitir o ponto de vista do interlocutor, seja ele real ou imaginário, para sublinhar os seus limites e, finalmente, a antanáclase, que consiste em repetir o mesmo termo, mas com sentido diferente e até oposto. Nesta unidade, a última figura é importante porque Paulo utiliza-a com o termo lei, sendo que esta varia de papel segundo o sujeito ou segundo a instância cognitiva. Paulo utiliza essa figura para mostrar ao homem judeu, convencido de estar em relação com uma única lei santa, boa e protetora que, na realidade, o põe em relação com outras leis presentes nos próprios membros.

A unidade 7,7-25 está por sua vez dividida em duas subunidades: 7,7-13a e 7,13bc-25 com *subpropositio* e *probatio* próprias:

1. 7,7-13a: *subpropositio* v. 7a, *probatio* 7b-12 (13a)
2. 7,13bc-25: *subpropositio* v.13bc, *probatio* 14-25

A estas duas subunidades segue-se uma breve exclamação conclusiva, 7,24-25, com a função de epílogo. A primeira subunidade, 7,7-13, tem a função de mostrar o papel da lei no processo da morte espiritual de quem está a ela submetido e, então, a relação lei/pecado mostra a rutura que existe no “eu” manipulado pelo pecado. A segunda subunidade, 7,14-23, tem a função de colocar em relevo a impotência e a debilidade fundamental de qualquer pessoa que conheça o seu dever e o queira cumprir mas não consegue, e diferentemente da

²⁰⁰ J.N. ALETTI, “Romanos”, 1441.

subunidade anterior, Paulo fala do operar cujo sujeito é o pecado que impede ao “eu” de fazer o bem que quer²⁰¹.

Como referido, nesta unidade, Paulo fala da relação entre lei e pecado. Pode a lei, sendo santa e boa, fazer pecar? Ou ainda, o pecado transformou a lei em algo mau? Paulo responde a estas perguntas afirmando que a lei continua a ser santa e boa e não é pecaminosa, mas é impotente, assim o pecado serve-se dela para levar o homem à morte. A lei, pois, tem uma dupla função negativa: gnosiológica, dado que faz o homem conhecer o pecado, e incapaz de dar a força necessária ao homem para realizá-la. Por outro lado, uma função positiva, a de ser profética, pois mostra ao homem aquilo que ele é e que precisa de ajuda para sair dessa impossibilidade de realizar o bem que quer²⁰².

Notamos duas diferenças nesta unidade: primeiro, a utilização do presente para falar da luta da humanidade não redimida, enquanto em 5,12-21 Paulo utilizava o passado para falar da condição pós-adâmica; outra diferença é a passagem para a primeira pessoa do singular.

Esta unidade é uma das mais difíceis do *corpus paulinum*, sobretudo no que concerne a interpretação do “egô (eu)” utilizado nesta unidade. Podemos resumir em três as possíveis interpretações que foram dadas ao longo da história:

1. O “eu” é autobiográfico e refere-se à experiência de Paulo, experiência pré-cristã ou a sua atual experiência cristã.
2. O “eu” representa os não cristãos: judeus e/ou pagãos.
3. O “eu” representa a humanidade toda.

A utilização da primeira pessoa do singular é uma figura estilística chamada prosopopeia, que consiste no falar em vez de alguém ou ausente ou incapaz de expressar o que é dito em Rom 7,7-25, em que: “o *egô* que nesta passagem descreve não só os Judeus sujeitos à lei mas também aos Gregos. Deste modo, isto é *toda* a humanidade (sem Cristo)”²⁰³. Claramente podem-se ver nela toda a humanidade, sem e com Cristo; de facto, tais visões que limitam a uma só categoria o sujeito da unidade, podem ser redutoras ou até demasiado idealísticas. Muitos cristãos revêem-se nesta luta entre o querer e o agir, mas Paulo aqui está

²⁰¹ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1442-1444.

²⁰² Cf. F. TOSOLINI, *The Letter to the Romans an St. Paul’s grace and Apostleship*, 327-332.

²⁰³ J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 91.

a falar de um “eu” escravo do pecado, que não consegue libertar-se do seu poder, está a falar de alguém que é escravo da lei, e no capítulo anterior Paulo tinha dito que o cristão está morto quer para o pecado quer para a lei. Assim, este “eu” não pode ser o cristão, embora se possa aplicar também a ele, se excluirmos estas escravidões. De algum modo, Paulo refere-se ao cristão quando fala de não servir a lei do pecado. Mas é preciso ter em conta que, como diz Fitzmyer: “para compreender o que Paulo quer dizer importa muito não perder de vista a sua perspectiva”²⁰⁴, o que significa que algumas afirmações são suscetíveis de ser aplicadas aos cristãos, mas Paulo considera que este “eu” pode ser a humanidade não redimida, como também demonstra a *synkrisis* e o fio do discurso de Rom 5-8 e, como diz Aletti:

“um versículo como Rom 6,14 indica já que o homem abrumado pelo pecado de Rom 7,7-25 não pode ser o batizado, na medida em que esta passagem descreve um sujeito totalmente impotente para escapar do domínio do pecado. É precisamente algo que já não pode ser o batizado de Rom 6”²⁰⁵.

É também interessante notar a influência grega neste assunto, que é importante para perceber a identidade do *egô* e a subdivisão da unidade. De facto, Paulo utiliza um tema grego muito conhecido pelos seus contemporâneos, Medeia de Eurípides. Esta obra reporta a luta interior dos homens, onde as paixões vencem a vontade de fazer o bem, havendo assim uma dicotomia entre o querer e o agir. Eurípides, nos versos 1079-1080, escreve: “Sim, sinto o crime que vou atrever; mas a paixão anula minhas resoluções, e é ela quem causa o pior do sofrimento humano”²⁰⁶. Também outros autores gregos revisitam o tema da Medeia, por exemplo, Séneca em Fedra, 600: “Eu levo todos vocês para testemunhar, ó deuses celestiais, o que eu quero (não foi voluntário)”²⁰⁷. Mas entre estes autores aquele que mais se aproxima de Rom 7 é Epiteto nas suas *Diatribes*. Para ver a semelhança, confrontamos os dois textos:

²⁰⁴ J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 155.

²⁰⁵ J.N. ALETTI, “Romanos”, 1439.

²⁰⁶ EURIPIDE, *Le cyclope alceste médée les héraclides*, tomo 1, trad. por L. MÉRIDIER, 5^o ed., Société d’Edition “Les Belles Lettres”, Paris, 1961(431 a.C.), 163.

²⁰⁷ SENECA, *Tragédies*, tomo 1, trad. por L. HERRMANN, Société d’Edition “Les Belles Lettres”, Paris, 1924 (54 d.C.), 201.

Rom 7,14-20.24a	<i>Diatribai</i> II, 17,18-19 ²⁰⁸
17. Não consigo entender nem mesmo o que faço; pois não faço aquilo que quero, mas aquilo que mais detesto. 19. Não faço o bem que quero, mas o mal que não quero. 24a. Miserável homem que eu sou! quem me livrará do corpo desta morte?	18. Eu quero algo e (isto) não acontece 18. Eu não quero algo e (isto) acontece 18. Quem é mais infeliz de mim? 19. não tendo resistido a isso, Medeia matou os seus filhos.

Assim, esta unidade tem um contexto quer judeu quer grego. De facto, Rom 7,7-12 tem uma clara inspiração bíblica, como Gn 2-3, mas também temas herdados dos filósofos gregos e, em 7,14-20, estão incluídos dois mundos diferentes. Em 7,14-17 contempla os melhores dos casos, um judeu piedoso que já conhece a lei, mas em 7,18-20, o vocabulário moral com a noção de bom e de mau refere-se ao mundo grego também através do tema grego de Medeia²⁰⁹. Em tudo isto, Paulo tinha a intenção de que os judeus assim como os gregos pudessem entender aquilo que estava a dizer: a dupla impossibilidade quer do “eu” quer da lei.

2.7.2. Comentário a Rom 7,15.19.25

Nestas perícopes vemos como o homem tem esta dificuldade ou até impossibilidade de fazer (*πράσσω*) o bem, enquanto este fazer está afetado pelo pecado. Vimos no primeiro capítulo do nosso estudo que o verbo *πράσσειν* indica que as ações humanas podem ser meritórias ou não. Neste caso indica a impossibilidade de fazer aquilo que se quer, impossibilidade de realizar o bem quando o homem, seja cristão ou não, está sem Cristo.

²⁰⁸ EPITETO, *Diatribes* II,17,18-19, in <http://epitteto.com/Albero%20della%20diatriba%20Libro%20II.html>.

²⁰⁹ Cf. J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 97-103.

Quando pensa poder fazer o bem apenas pelas próprias forças, sem a graça de Deus, sem Cristo, apoiando-se apenas no conhecimento da lei e também quando procura nas leis a sua própria justificação e cumpri-las pela satisfação do próprio orgulho, o homem experimenta esta impossibilidade. Mas, para poder realizar o bem, é necessária a humildade, o reconhecimento da própria fraqueza e da necessidade da graça de Deus. De facto, através deste tema, Paulo procura demonstrar que o homem tem em si esta impossibilidade de realizar o bem que quer pelo pecado que está dentro de si e que, com Cristo, é possível sair desta frustração. Aquilo que Paulo quer fazer ao utilizar esta prosopopeia não é dizer que os cristãos são infalíveis e os não cristãos não podem realizar o bem. De facto, uma tal visão é redutora, além de que irreal. Paulo quer mostrar a fraqueza do homem e que com Cristo já são vencedores, através do favor gratuito de Deus que veio à procura dos homens quando ainda eram pecadores, e não por sua própria autojustificação. Este dom gratuito de Deus foi tão grande e movido pela sua benevolência que tirou os homens desta impossibilidade e desta frustração. Assim, a graça de Deus auxilia-os na realização do bem através da purificação da própria liberdade das paixões. De facto, fazem o mal que não querem porque, na realidade, não são livres. Pois, no homem carnal, com a própria concupiscência, o pecado diz que Deus os quer limitar, este é o engano do pecado, o engano da carne, mas Cristo veio para libertar do pecado. Agora, embora Cristo, através da sua própria morte e ressurreição, tenha libertado o homem do pecado, permanece nele a concupiscência, o que significa que ainda pode utilizar os próprios membros ao serviço do pecado e não da justiça. O cristão ainda pode pecar e encontra-se nesta luta interior na medida em que ainda continua mortal, existindo este jogo entre o “já” e o “ainda não”. Ou seja, é vitorioso já, porque isto foi verdadeiro em Cristo, mas, ao mesmo tempo, está no ainda não porque continua mortal e com a concupiscência da carne. Assim, Paulo quer dizer que Cristo já foi vitorioso e, pela sua graça, o cristão está inserido neste favor de Deus que lhe permite realizar o bem.

O homem não pode realizar o bem porque o pecado habita nele, mas Cristo libertou-o do pecado. Deste modo, no homem cria-se o hábito, como um conjunto de predisposições e de orientações²¹⁰. Pode-se ter o hábito pelo pecado, mas o cristão é convidado a ter o hábito pela virtude, e isto requer paciência, humildade e oração. O corpo torna-se o lugar da

²¹⁰ Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 504-516.

incongruência deste dom e da nova vida, seguindo-se um novo hábito e a obediência. A santidade não vem da própria vida do cristão, mas da ressurreição de Cristo e, deste modo, o dom incongruente permanece gratuito. A vida dos crentes deriva de Cristo, desta forma, Paulo não opõe o agir do cristão ao agir de Cristo, porque o cristão não é reduzido à passividade ou mera receptividade, mas nele vem gerado um fazer ativo, *πράσσειν*, conforme a vida de Cristo, no qual os crentes se tornam, como Cristo, agentes obedientes. Sem esta obediência a graça é ineficaz e não plena²¹¹. Assim Paulo especifica a relação entre lei/pecado, em que o problema não é a lei, ela não engana, mas o problema é o pecado e, ainda mais, a natureza carnal do homem. Isto quer dizer que a lei é santa e espiritual, mas o homem é carnal, há uma diferença de natureza entre a lei e o homem, de tal forma que a lei é impotente e incapaz de tirar o homem da sua luta interior. A culpa é então do homem por ser carnal? Não, Paulo responde e diz que o culpado do mal, o verdadeiro sujeito da ação má do homem não é ele mesmo, mas o pecado que habita nele e que se aproveita da lei. Deste modo:

“o conflito entre o desejar e o fazer revela que ele [o homem] é de facto ‘carnal’, e está sob o poder do pecado; só pela presença de semelhante influência alheia – ‘o pecado habita na minha carne’ (vv.17b-18a) – pode explicar o seu radical fracasso para fazer aquilo que quer”²¹².

Assim, no homem há a inabitação do pecado que faz com que o seu fazer não seja segundo o seu querer, levando a uma dicotomia entre o querer e o agir e a uma luta interior do homem que o levará, no v. 24, a chorar por essa sua situação aparentemente sem saída. O pecado estava no mundo já antes da lei, mas serve-se da lei para seduzir a concupiscência do homem e do desejo humano, e assim dizer-lhe a mentira primordial: “Deus não te ama”, e ainda: “a lei veio para te limitar, para limitar a tua liberdade”.

Nos versículos posteriores, Paulo vai falar da inabitação do Espírito Santo que se opõe ao pecado, sendo que por esta inabitação o cristão torna-se capaz de realizar o bem. O crente é assim movido pelo amor através do Espírito Santo. Deste modo, podemos dizer que a graça é a inabitação da Trindade no homem, que o leva à participação na vida divina.

²¹¹ Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 516-518.

²¹² D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 456.

Rom 7,24-25 termina com este grito desesperado de quem se dá conta da própria realidade e invoca ajuda para sair desta situação desesperada. A perícope termina com algo paradoxal, em que perante esta situação aparentemente desesperada, Paulo dá graças a Deus por meio de Jesus Cristo. Mas, na realidade, isto não é contraditório, pois Paulo, assim como o cristão, sabe que ele já saiu vitorioso dessa situação desesperada, pois já foi retirado dela pela graça de Deus através Jesus Cristo. Paulo quer criar nos seus ouvintes a gratidão por aquilo que Cristo já fez: já os libertou desta impossibilidade e, ao mesmo tempo, quer que os cristãos façam memoriais das vitórias de Cristo sobre os próprios pecados e, com essa certeza, assim como foi fiel uma vez, continuará fiel, porque já estão inseridos no reino da graça. Paulo quer dar aos ouvintes a esperança e a confiança na salvação, e criar neles uma alegria agradecida apesar das dificuldades e da fraqueza, pois: “Basta-te a minha graça, porque é na fraqueza que a minha força se revela totalmente” (2 Cor 12,9). Mas também, Paulo quer lembrar aos cristãos que:

“a lei mosaica, e, também, todas as leis, é incapaz de nos libertar do poder do pecado; a multiplicação de ‘regras’ e ‘mandamentos’, comum em alguns círculos cristãos, irá conduzir-nos mais ao mais profundo da frustração do que incrementar a qualidade do nosso caminhar com Cristo”²¹³.

Assim, embora este grito desesperado seja o da velha humanidade sem Cristo, o cristão pode tornar sua esta oração, mas com a confiança de sair vitorioso. Pois também os Padres orientais rezavam a chamada oração do coração²¹⁴: “Senhor Jesus Cristo, filho de David, tende piedade de mim que sou pecador”. O homem, ao dar-se conta da própria fraqueza e do próprio limite, sabendo que faz parte da sua natureza carnal ser enganado pelo pecado, em vez de se desesperar, pode pedir a ajuda de Jesus Cristo. Quer seja judeu quer seja grego, o conhecimento da lei não liberta o homem desta impossibilidade de realizar o bem, somos todos iguais perante esta nossa pequenez.

Ao ver um pecado do qual não conseguem sair ou antes de fazer o bem, podem rezar. Assim, a graça auxilia para realizar o bem, no sentido em que, gratuitamente, pelo favor de Deus, os batizados foram inseridos no reino da graça através de Jesus Cristo, o mesmo dom

²¹³ D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 467.

²¹⁴ Cf. *Relatos de um peregrino russo ao seu pai espiritual*, 4^o ed., Paulinas, Lisboa, 2017, 70; M. BALLESTER, *Para orar continuamente*, Edições Paulinas, São Paulo, 1985, 57.

de Deus. Inseridos no reino da graça, através da “união mística” com Deus, o pecado deixa de ser inexorável, agora é vencível. O dom da graça faz com que o pecado deixe de ser a última palavra sobre a humanidade e ajuda a resistir-lhe, sendo possível com a ajuda da graça não cometer o pecado. Isto porque Cristo morreu e ressuscitou, e morreu para o pecado. Com esta morte, Cristo libertou a liberdade dos homens da escravidão do pecado e da lei, e agora podem realizar-se, o que significa ser santos, fazer o bem. E ser livres consiste em ser servos da justiça. Com isto, Paulo não quer eliminar os méritos humanos, mas, como diz Wells:

“Os que estão em Cristo foram criados novamente como agentes morais competentes, possuindo faculdades capazes de ouvir e de responder a Deus. Além disso, Deus ao enviar o Espírito aos corações humanos sugere que esse agir humano está permanentemente ligado e dependente do agir divino”²¹⁵.

2.8. Rom 8,32 Amor gratuito e total de Deus

8,32 ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται;

8,32 Ele não poupou o seu próprio Filho, mas entregou-o por todos nós. Como não havia de nos dar também todas as coisas com o seu Filho?

2.8.1. Contexto literário de Rom 8,32

Rom 8,32 faz parte da *peroratio* 8,31-39 com a qual se conclui a seção Rom 5-8. Esta *peroratio* é precedida de duas subunidades: 8,1-17; 8,18-30. A *propositio* da primeira subunidade seguida da sua *probatio* é Rom 8,1-2 e a sua explicação é 8,3-17 onde diz que os batizados são guiados pelo Espírito Santo. A *propositio* da segunda subunidade é 8,18, os sofrimentos presentes não impedem a glória futura, seguida pela sua explicação Rom 8,19-30. A composição é de natureza argumentativa e considera-se que Rom 8 é a meta da secção, uma vez que retoma alguns temas dos capítulos anteriores, insistindo no dom do Espírito Santo. A comparação entre as duas humanidades continuará até 8,17²¹⁶.

²¹⁵ K.B. WELLS, *Grace and Agency in Paul and Second Temple Judaism*, 275.

²¹⁶ Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1445.

Para se compreender a perícopre 8,32 e toda a *peroratio*, é necessário contextualizá-la também nestas duas subunidades. A primeira é uma resposta ao grito desesperado da velha humanidade da perícopre 7,24-25. De facto, Paulo afirma que os cristãos já não estão na carne, mas caminham segundo o Espírito e este lhes dá a força para fazer o bem e para cumprir a vontade de Deus, embora levem ainda os sinais do pecado, pois não podem escapar fisicamente à morte²¹⁷. Sobre os cristãos, foi derramado o Espírito nos seus corações, ao qual se segue o comportamento moral conforme a vontade de Deus, e este espírito opõe-se à carne, de modo que já não vivem segundo a carne, mas são capazes de um operar ético que leva à vida. Rom 8,18-30 está ligado a Rom 5,1-11, embora agora o protagonista seja o Espírito Santo e se fale dos sofrimentos que fazem parte de tudo o que está submetido à lei do pecado e da morte, sendo que estes sofrimentos não impedem a segura glória futura. Paulo anteriormente disse que a graça de Deus se manifestou no ato libertador de Cristo que procura o homem no seu estado de pecador e por Cristo é libertado do pecado, da morte e da lei. Uma vez libertado, pode viver para Deus. Neste capítulo, dá um passo em frente respondendo à pergunta de Rom 7,24, dizendo que Jesus Cristo resgatou o cristão da escravidão, e agora é livre, pode viver segundo o Espírito, e a liberdade é viver segundo o Espírito. A vida cristã agora está dominada pelo Espírito e não pela carne e, em virtude deste Espírito, o cristão é filho de Deus e está destinado à glória da presença íntima de Deus. Face a esta maravilha do processo salvífico, Paulo só pode terminar a sua argumentação com um hino e exalta o amor de Deus que se manifestou em Jesus Cristo²¹⁸.

A comparação entre capítulos 7 e 8, entre a velha humanidade e a nova, entre a impossibilidade de realizar o bem no primeiro e capacidade de fazê-lo no segundo, pode esquematizar-se²¹⁹ assim:

²¹⁷ Cf. J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul*, 114.

²¹⁸ Cf. J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 159.

²¹⁹ Esquema de J.N. ALETTI, “Romanos”, 1446.

Rom 7	Rom 8
inabitação do pecado	inabitação de Cristo e do Espírito
Incapacidade de praticar a lei divina	Cumprimento do mandamento da lei
Viver segundo/na carne	Viver segundo/no Espírito
Morte	Vida
Escravidão	Filiação e herança

Se o capítulo 7 estava marcado pela inabitação do pecado no homem, o capítulo 8 está marcado pela inabitação de Cristo e do Espírito. Pois é esta dupla inabitação que permite ao cristão o agir moral conforme a vontade de Deus e assim a capacidade do cumprir o mandamento da lei. Se o homem não redimido vivia segundo a carne e, por isso, era incapaz de cumprir o *Shemá*, de amar a Deus sobre todas as coisas, agora, uma vez redimido, pode viver segundo o Espírito, que lhe permite o domínio sobre a carne e, por isso, não é mais escravo do pecado. A carne leva à morte e a escravidão ao pecado; a graça de Deus, que infundiu nos corações dos homens o Espírito, leva à vida. O Espírito torna os cristãos filhos adotivos de Deus e permite-lhes chamá-lo de Pai. Assim, à escravidão do capítulo 7 opõe-se a filiação. Embora o cristão possua esta graça, Deus deixa os homens livres e podem continuar a viver segundo a carne, o que leva à morte. Mas o mesmo Espírito vem em ajuda da sua fraqueza e intercede com gemidos inefáveis porque sabe o que necessita o espírito do homem. Assim, o agir ético do cristão é caracterizado pela união mística com Cristo e pela inabitação do Espírito, sendo que esta divinização leva o homem à capacidade de realizar o bem e à salvação. O cristão, pois, é conduzido pelo Espírito.

A relação entre os quatro capítulos da secção pode ser esquematizada²²⁰ da seguinte forma:

8,1-4 O Espírito é o antídoto

Para o poder do pecado que inabita nos homens descrito em 7,7-25

8,5-17 O Espírito é aquele que torna capaz

De uma vida ética descrita em 6,1-23

8,18-39 O Espírito é o primeiro fruto da esperança escatológica descrita em 5,1-11.

²²⁰ Cf. F.J MATERA, *Romans*, 188.

Finalmente, 8,31-39, marcado: “por uma intensa emoção - e uma certa disposição rítmica”²²¹ constitui a *peroratio* formada pela amplificação de caráter conclusivo, e que constitui uma recapitulação que volta aos pontos mais importantes da argumentação de Rom 5-8. Tudo se pode sintetizar assim: Deus mostrou-nos o seu favor e doou-nos tudo em Jesus Cristo, dom/gracia por excelência e nada nos poderá separar dele²²², sendo este amor o fundamento da vida e da esperança cristã como já tinha anunciado em Rom 5,1-11.

A unidade 8,31-39 está marcada pelo estilo diatribico através um conjunto de quatro perguntas retóricas introduzidas pelo pronome indefinido “quem”. As perguntas são: 1. “Quem será contra?” 2. “Quem acusará?” 3. “Quem condenará?” 4. “Quem separará?” Cada uma das quatro perguntas tem uma resposta em forma de pergunta. A perícopie 8,32 é a resposta à primeira pergunta, “quem será contra nós?”, da perícopie 8,31.

2.8.2 Comentário a Rom 8,32

Referindo-se a Rom 5,5-8, com esta perícopie Paulo quer sustentar a esperança no amor de Deus e convidar a não duvidar deste amor, pois, como diz Fitzmyer: “Deus como juiz pronunciou uma sentença em nosso favor e não há motivo para esperar dele nada de diferente daí em diante”²²³.

O estudo dos verbos *φείδομαι* e *Παραδίδομι*, do capítulo anterior permite agora aproximar-nos do sentido mais profundo desta perícopie. De facto, o verbo *φείδομαι* significa poupar no sentido de eximir-se, conter-se, salvar, salvar a alguém ou querer conservar algo²²⁴. Assim, Paulo diz que Deus amou ao ponto de não se importar de abdicar do próprio Filho em favor dos homens. Paulo mostra, assim, o amor de Deus e responde à pergunta retórica: “Quem pode estar contra nós, se até mesmo Deus, que nos amou tanto, que não se eximiu de entregar o seu Filho? Ao ponto de não ser parcimonioso²²⁵ com o seu próprio Filho?”. Com este verbo, alguns exegetas²²⁶ veem uma relação com o sacrificio de Isaac em

²²¹ J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 168.

²²² Cf. J.N. ALETTI, “Romanos”, 1447.

²²³ J. FITZMYER, “Carta a los Romanos”, 168.

²²⁴ Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1999, 1185.

²²⁵ Cf. R. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. II, Brill, London, 2010, 1560.

²²⁶ Cf. N.T. WRIGHT, *Paul and the faithfulness of God*, vol. II, 904.

Gen 22,1-18, pois é o mesmo verbo utilizado nos LXX em Gen 22,16. Como Abraão fez uma demonstração de amor a Deus, Ele agora dá uma demonstração de amor, não pedida, a os homens²²⁷. Esta relação entre Isaac e Jesus mostra-nos que: “como foi para Isaac, o sacrificio não é o que deveria ter acontecido. Há uma substituição. É Deus quem dá o que o homem deve. É o reinado da graça. E a graça vai além do imaginável: Deus oferece aquilo que tem de mais caro”²²⁸. Pois, assim entendido, o morrer de Jesus foi em favor do homem, foi uma graça.

O verbo *παράδωμι*, utilizado no NT, sobretudo no relato da Paixão de Jesus Cristo, tem o sentido de que Deus entregou, abandonou voluntariamente à morte para a salvação do homem o próprio Filho. Se o verbo *φείδομαι* pode remeter para o sacrificio de Isaac, o verbo *παράδωμι* remete para o Servo de Javé²²⁹ de Is 53,6 dos LXX, onde diz: “o Senhor entregou sobre ele todos os nossos pecados” e Is 53,12, dos LXX, onde diz: “ele próprio entregou à morte a sua vida”.

Paulo termina a perícopé 8,32 perguntando-se como Deus não havia de nos dar também todas as coisas com o seu Filho. Com “todas as coisas”, Paulo refere-se a todas as coisas necessárias para a nossa salvação, à graça necessária para alcançá-la, o que inclui todas as bênçãos espirituais e materiais que são requeridas para chegar à salvação²³⁰. Assim, como dito anteriormente: “tudo concorre pelo bem daqueles que amam a Deus” (Rom 8,28).

Uma vez que Deus fez isto por nós, diz Paulo, como podemos duvidar do amor de Deus e que Ele, juntamente com o dom, Jesus Cristo, nos há-de dar todas as graças? Ou seja, se Deus manifestou o seu favor nos confrontos dos homens, enviando o Seu Filho quando os homens ainda eram pecadores e através d’Ele os libertou do pecado, da morte e da lei, como podem temer as perseguições, as tribulações, as cruzes e os sofrimentos? Assim, Paulo conclui esta secção, alegrando-se com este plano salvífico de Deus, em que Ele há-de dar-nos a força para realizar o bem, santificar-nos e sair vitoriosos dos nossos pecados, embora a libertação total se dê apenas após a nossa morte e ressurreição²³¹. Mas qualquer pecado

²²⁷ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 613.

²²⁸ P. PRIGENT, *L’épître aux Romains*, Labor et Fides, Paris, 2002, 127.

²²⁹ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 613.

²³⁰ Cf. D. MOO, *The Epistle to the Romans*, 541.

²³¹ Cf. C.E.B. CRANFIELD, *On Romans*, 38.

que o homem possa ter, pode vencê-lo pela graça de Cristo. Deste modo, a graça como auxílio para realizar o bem consiste em ser libertado por ela da escravidão do pecado que não permite ao homem ser livre e viver santamente. Então, dar-se-á uma transformação de caráter que permite ao homem realizar o bem. De facto, com o Espírito que inabita nele pode fazer aquilo que a Torá prometeu, manda e que agora se realiza e está redefinido neste convite ao redor de Jesus Cristo²³². Deste modo, como refere o Concílio Vaticano II:

“Mas é só na liberdade que o homem se pode converter ao bem [...] A liberdade verdadeira é um sinal privilegiado da imagem divina no homem [...] A liberdade do homem, ferida pelo pecado, só com a ajuda da graça divina pode tornar plenamente efetiva esta orientação para Deus” (GS 17; DS 4317).

É sempre por graça que o homem recebe o Espírito Santo, que permite uma vida ética. Pois Paulo considera a graça como um processo libertador, que liberta a liberdade condicionada pelas paixões da carne e pelo pecado. Quando o homem peca é porque a sua liberdade está condicionada pelo pecado. De facto, o cristão, embora liberto da escravidão do pecado, permanece suscetível aos ataques do antigo reino do pecado, mas agora, pela graça, através do Espírito Santo, pode viver uma vida santa que consiste numa união mística com Cristo.

2.9. Síntese

No desenvolvimento teológico sobre a graça tendeu-se muitas vezes para uma “coisificação” da graça. Para Paulo, mais do que uma coisa, a graça é uma pessoa, um dom, Jesus Cristo. Para melhor perceber a graça pode ser útil defini-la com a categoria de dom, o que Paulo faz recorrendo a uma conjunção com o verbo *δίδωμι*. De facto, a graça é o favor, a benevolência de Deus que se manifestou plenamente no evento Jesus Cristo. Esta graça expressa a estrutura do evento salvífico. Ao nível linguístico, Paulo parte do significado de alegrar com um dom, de benevolência manifestada em dom, não merecida, de dom incongruente, como refere Barclay, ou seja, como dom livre. Em Rom 5, Paulo mostra a grandeza desta graça que tem poder sobre a morte e que transfere o homem para a vida, a

²³² Cf. N.T. WRIGHT, *Paul and the faithfulness of God*, vol. II, 1030-1037.

participação na vida divina. Assim, em Rom 5,2 vimos a relação entre o evento da graça, que é Jesus Cristo, e a graça como possessão ou estado. De seguida, em Rom 5,1-11, vimos que, qualquer que seja a situação em que o cristão se encontre, seja de sofrimento ou de tentação, sabe que a graça basta. Mas é importante também ter em conta que se pode decair da graça; de facto, em Rom 5,2, Paulo fala de estabilidade na graça, na medida em que não é um estatuto do cristão que pode levá-lo a pensar que viver na graça consiste em libertinagem. Pelo contrário, em Rom 6, Paulo mostra como a graça exclui o pecado. Em Rom 5,20, vemos que a potência da graça se mostra na sua vitória sobre o pecado. Depois de ter considerado a graça como evento, como possessão ou estado, finalmente consideramo-la como força. De facto, a graça prevê a realização de obras boas, mas também torna possível cumpri-las e tal cumprimento mantém o crente na graça. A impossibilidade de realizar o bem deriva do pecado e não é uma impossibilidade intrínseca. Depois de todas estas considerações sobre o projeto salvífico cumprido gratuitamente por Deus, Paulo só pode concluir com um hino sobre o amor de Deus e a certeza de que, juntamente com o seu Filho, há-de dar tudo o que é necessário para alcançar a salvação.

CAPÍTULO III: A TEOLOGIA DA GRAÇA NA PARTE CENTRAL DA CARTA AOS ROMANOS

A intenção deste capítulo é dar uma visão sintética e geral sobre o auxílio da graça tal como é apresentado na segunda parte de Rom e do contributo que esta deu à teologia. Assim, não pretende ser uma síntese completa sobre o tratado da graça, algo impossível para um só capítulo, mas, em linhas gerais, responder às perguntas: “O que é o auxílio da graça em Paulo, especificamente em Rom 5-8?” “O que comporta esta graça para o cristão?” Assim não responderemos ao seguinte tipo de pergunta: “Como é que Deus dá a graça ao cristão?” “Deus dá a graça também aos não batizados?”. Essas perguntas levariam, por exemplo, a um estudo mais sacramental ou até também eclesiológico. De facto, a graça é um termo polivalente que envolve várias temáticas, sendo um dos aspetos fundamentais e mais complexos da teologia dogmática.

3.1. Terminologia teológica clássica da graça

A graça, em sentido genérico, pode ser definida como: “favor que não era devido [...] o termo designa simultaneamente a fonte do dom naquele que o dá, uma benevolência generosa [...] e o próprio dom”²³³. Teologicamente podemos definir por graça: “dom de Deus à sua criatura racional, que não era devido nem à sua natureza nem aos seus méritos, e que a eleva ao estado de adoção filial e às operações da vida divina participada sobrenatural”²³⁴. Num sentido mais específico, por graça podemos referir-nos, utilizando termos da tradição teológica, à graça incriada, sendo esta, segundo K. Rahner, Deus mesmo que se comunica com a sua própria essência²³⁵ ou: “Deus mesmo, a Trindade, que vem habitar em nós”²³⁶; e graça criada, o resultado e os efeitos desta presença no homem²³⁷. A partir da escolástica fez-se a distinção entre graça incriada e graça criada, onde esta última é

²³³ O. DE LA BROSSE; A. HENRY; P. ROUILLARD, *Dicionário de Termos da Fé*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto, 1995, 343.

²³⁴ O. DE LA BROSSE; A. HENRY; P. ROUILLARD, *Dicionário de Termos da Fé*, 343.

²³⁵ Cf. K. RAHNER, “Gracia”, *SM* 3 (1973), col.325.

²³⁶ J. DE BACIOCCHI, “Grace”, *Cath* V (1963), col. 159.

²³⁷ Cf. O. DE LA BROSSE; A. HENRY; P. ROUILLARD, *Dicionário de Termos da Fé*, 344.

dividida em graça do Criador e graça do Redentor. A graça do Criador é designada também por graça do estado original, e a graça do Redentor como graça de Cristo que sana o homem caído. Os dois modos de ação de Deus elevam o homem a uma nova forma de ser, sendo que a graça do Redentor também cura as feridas causadas pelo pecado²³⁸. A graça criada divide-se em gratificante, ou chamada graça santificante, e em graça gratuitamente dada. A graça santificante pode ser habitual ou atual, em que a primeira é uma qualidade estável e a segunda é um auxílio gratuito pelo qual Deus impele a sua criatura para uma ação sobrenatural. As graças atuais dividem-se em graças de iluminação, que se dirigem à inteligência, e em graças de inspiração, que se dirigem à vontade²³⁹. As graças de estado são auxílios particulares dados por Deus, que estão associados ao estado de vida da pessoa e designam as graças necessárias para realizar os deveres que a situação daquele que se encontra nessas circunstâncias impõe²⁴⁰. Além de todas estas divisões clássicas feitas pela escolástica, temos também a graça sacramental, que está ligada aos sacramentos, e a graça de oração, que facilita a oração²⁴¹. Há também a graça mística que é entendida como: “um favor divino que se manifesta numa ação específica no interior da pessoa humana para santificá-la e comunicar-lhe a vida divina”²⁴². Também existem as graças eclesiais, sendo estas, dentro da linguagem canónica, favores dados gratuitamente pela Igreja, sejam estas graças pontificais ou episcopais²⁴³. Fala-se também de graça na vida espiritual como graça da conversão, graça da vocação, graça na provação, graça da vida nova²⁴⁴. Ainda dentro da Sagrada Escritura, temos a distinção entre graça como ajuda divina e potencializadora, graça como salvação benevolente em Cristo, graça como saudação e bênção, graça como especial capacitação para um ministério²⁴⁵. Finalmente, poderíamos falar de graça como fundamentação da ética²⁴⁶.

²³⁸ Cf. G. KRAUS, “Gracia”, in W. BEINERT, *Diccionario de teología dogmática*, Heider, Barcelona, 1990, 309.

²³⁹ Cf. O. DE LA BROSSE; A. HENRY; P. ROUILLARD, *Diccionario de Termos da Fé*, 345-346.

²⁴⁰ Cf. G. JACQUEMET, “Grace d’état”, *Cath V* (1963), col. 175.

²⁴¹ Cf. O. DE LA BROSSE; A. HENRY; P. ROUILLARD, *Diccionario de Termos da Fé*, 347.

²⁴² J. GALOT, “Grazia” in L. BORRIELLO... [et. al.], *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998, 593.

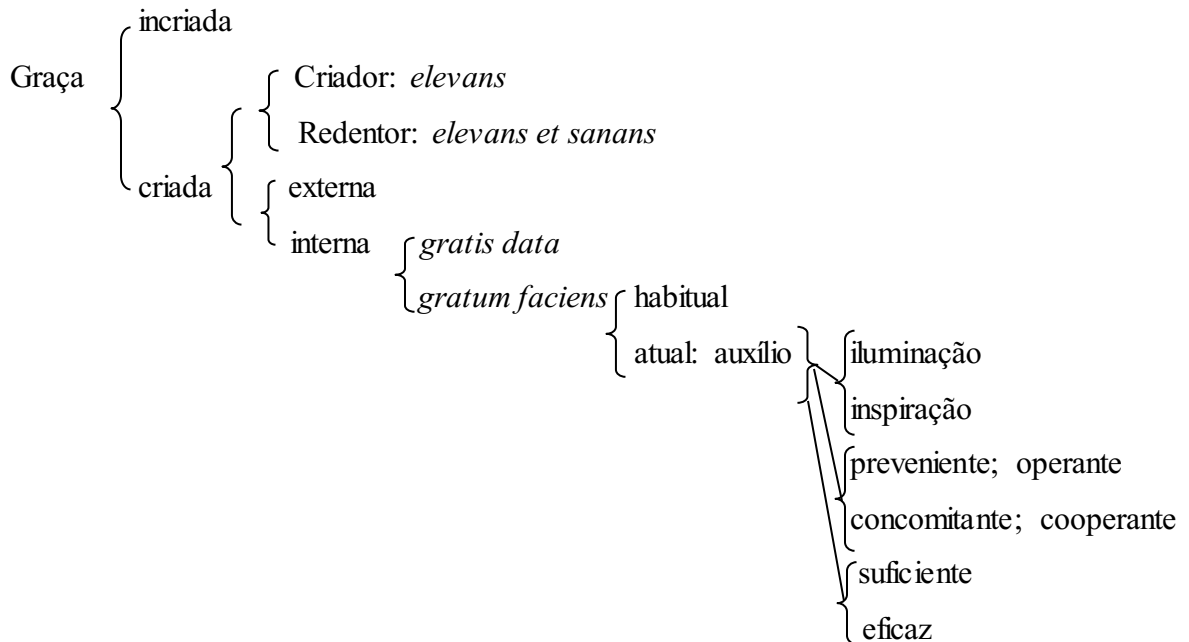
²⁴³ Cf. A. BRIDE, “Grâces ecclésiastiques”, *Cath V* (1963), col. 175.

²⁴⁴ Cf. P. TIHON, “Grace”, *DSp VI* (1967), cols. 744-746.

²⁴⁵ Cf. G. SHOGREN, “Grace”, *ABD II*, 1087-1088.

²⁴⁶ Cf. G. BOF “Gracia” in F. COMPAGNONI... [et. al.] (dir.), *Nuevo Diccionario de Teologia Moral*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1992, 804.

Podemos esquematizar sinteticamente as várias concepções da graça no período clássico desde a escolástica da seguinte forma²⁴⁷:



Tendo como pressuposto que há só uma graça que atua em nós para a nossa santificação, e que a distinção entre graça increada e graça criada são duas faces de uma única graça²⁴⁸, não entraremos no debate sobre os esquemas da graça ou sobre a relação entre natureza e graça. Também não consideraremos todas estas definições de graça que não são mais do que uma especificação num setor particular da única graça. Mas, dado o interesse deste estudo em Rom 5-8, limitar-nos-emos a considerar a graça apenas como doação do Espírito Santo por Deus Pai e através do Filho ao homem, definindo-a assim como dom gratuito de *autocomunicação* que Deus faz de si mesmo aos homens²⁴⁹. Esta significa a comunhão de vida do homem, libertado do pecado e chamado à vida eterna, com o Deus trino²⁵⁰, que produz no homem uma transformação interior real e que o capacita para a realização do bem, sendo a graça radical Cristo e a doação que Deus nos faz de si mesmo,

²⁴⁷ Pelo seguinte esquema Cf. G. KRAUS, “Gracia”, in *Diccionario de teología dogmática*, 309.

²⁴⁸ Cf. G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia: la unión personal con el Dios vivo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1980, 365; B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador: ensayo sobre la redención y la salvación*, vol. I, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1990, 21-36.

²⁴⁹ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo*, Paulus, São Paulo, 1989, 147.

²⁵⁰ Cf. G. MÜLLER, *Dogmática: teoría y práctica de la teología*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1998, 777.

em Jesus e no Espírito Santo²⁵¹.

Para Paulo, geralmente, a graça é um termo relevante para designar a estrutura do acontecimento salvífico em Jesus Cristo, ou seja, o dom do amor de Deus manifestado no evento de Jesus Cristo. Por isso, tem um papel central nos escritos paulinos, porque expressa melhor o modo como Paulo entende a salvação²⁵². Pois, a graça do evento salvífico de Cristo é descrita como um dom, e Paulo explica este dom com o vocabulário do amor: “o amor de Deus foi derramado nos nossos corações” (Rom 5,5); Deus nos doou, entregou (*paradídónai*) o seu Filho e com ele nos há-de dar todos os outros dons (cf. Rom 8,32); “o amor de Deus” (cf. Rom 8,35.37.39). O dom-Cristo é entendido como uma expressão de amor e não como uma distribuição impessoal de benefício divino. Como referido, a graça é um dom, e Paulo expressa-o em Rom 5-8 utilizando vários sinónimos da terminologia de dom (*cháris, charisma, doreá, dórema*). Retoricamente, Paulo opõe a graça/dom em antítese ao pagamento próprio dos trabalhadores, às obras da lei (cf. Rom 6,14-15), ao salário do pecado (cf. Rom 6,23) e ao *κατεργάζομαι (katergázomai)*. Em Rom, o dom-Cristo é o dom de Deus, sendo que Paulo fala do dom divino (cf. Rom 5,15) e do “dom de Deus (ou amor de Deus)” (cf. Rom 6,23; 8,39). Assim, podemos entender a graça como dom que Deus faz de si mesmo, que não depende dos méritos humanos, mas é um dom incongruente²⁵³. Deste modo, a graça é o favor de Deus que abrange todos os dons concretos, mas sobretudo o evento salvador escatológico que se realizou em Cristo e do qual procede a transformação interior do homem²⁵⁴. Mais que uma disposição por parte de Deus ou algo estático, para Paulo a graça indica a ação completamente generosa de Deus, não só no passado, mas também no presente²⁵⁵. Em primeiro lugar, o dom do amor de Deus por excelência é Jesus Cristo, mas, sendo também uma ação continuada, é Deus que se doa a si mesmo aos homens. Em Romanos 5-8, a graça como auxílio de Deus para a realização do bem é então uma

²⁵¹ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 1993, 179.

²⁵² Cf. M. MAZZEO, “Il vangelo della grazia nell’annuncio di Paolo”, in P. ZILLIO (org.), *La salvezza: Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*, SIMPOSIO INTERCRISTIANO 7, Edizioni Provincia Veneta dei frati Minori Cappuccini, Mestre-Venezia, 2008, 67.

²⁵³ Cf. J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, 449-452.

²⁵⁴ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 144-146.

²⁵⁵ Cf. J.D.G. DUNN, *Jesús y el Espíritu: Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1981, 324-326.

renovação interior, fazendo do homem filho adotivo do Pai, irmão e membro de Jesus Cristo pelo dom do Espírito Santo derramado nos corações²⁵⁶. Esta capacitação permitirá ver como a tradição teológica e a reflexão teológica mais recente conceptualizaram essa capacitação em vários termos.

A divisão deste capítulo em várias temáticas (inabitação trinitária, participação na vida divina como divinização e filiação; transformação interior como libertação e santificação) não pretende ser nem uma divisão cronológica nem exaustiva, mas quer salientar os aspetos mais importantes no estudo do auxílio da graça em Paulo na carta aos Romanos.

3.2. Inabitação Trinitária

A graça é o dom do Espírito Santo que nos é dado por Deus Pai através do evento redentor do Filho, a morte e Ressurreição de Jesus Cristo. Podemos então dizer com K. Rahner, que o doador é o próprio dom que se dá gratuitamente a si mesmo em seu próprio ser à sua criatura²⁵⁷. Assim, Deus dá-se a nós, sendo Ele amor. O Espírito Santo é este dom salvífico escatológico de Deus, amor do Pai e do Filho, no qual Deus se nos dá como Ele é, amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Por este dom, somos aceites na comunhão, *koinōnia*, do Pai e do Filho e tornamo-nos participantes da vida divina trinitária²⁵⁸. Assim:

“Deus, na sua vida íntima, é ‘amor’, amor essencial, comum às três Pessoas divinas. O Espírito Santo é amor pessoal como Espírito do Pai e do Filho [...] Amor-dom incriado. Pode dizer-se que, no Espírito Santo, a vida íntima de Deus um e trino faz-se inteiramente dom, intercâmbio do amor recíproco entre as Pessoas divinas, e que, pelo Espírito Santo, Deus existe como dom. O Espírito Santo é pois a *expressão pessoal* desta doação, deste ser amor. É Pessoa-amor. É Pessoa-dom” (DS 4780)²⁵⁹.

Este mistério de amor, como doação que Deus faz de si mesmo aos homens, é descrito teologicamente através do conceito de inhabitação trinitária na alma. Sem querer entrar no difícil debate sobre como essa inhabitação acontece, se essa presença seja causa formal ou causa quase formal, queremos simplesmente indicar com esta a graça da presença de Deus

²⁵⁶ Cf. H. RONDET, *La gracia de Cristo*, Editorial Estela, Barcelona, 1966, 62.

²⁵⁷ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 150.

²⁵⁸ Cf. G. MÜLLER, *Dogmática*, 410-412.

²⁵⁹ Do mesmo modo, na encíclica *Dominum et vivificantem*, n. 10, de 1986, João Paulo II exprime este dom com estas categorias da tradição da Igreja.

no homem com o fim da sua participação na vida divina, expressa como divinização e filiação do homem. Dito de outro modo:

“Cristo é a graça; a graça é Deus Pai que se dá ao homem Jesus pela encarnação, e dando-se-nos pela comunicação da vida do Verbo encarnado e ressuscitado, comunicação que comporta a nossa divinização e a nossa filiação adotiva, e que tem lugar – e se faz operativa – na efusão do Espírito, que é pessoalmente o amor mútuo do Pai e do Filho”²⁶⁰.

A inabitação trinitária é uma verdade de fé bem atestada²⁶¹, quer dentro da Escritura quer nos Padres da Igreja quer no Magistério.

3.2.1. A inabitação na Sagrada Escritura

Embora a inabitação trinitária seja uma temática tipicamente neotestamentária, encontramos vestígios dela também no AT, como por exemplo, no tema da presença de Deus no meio do seu povo ou com o papel excepcional do Espírito de Deus, e com a ação deste nos homens (por exemplo, cf. Ex 33,16; Jz 6,16; Is 45,14s; Ez 36, 27; Jr 31,31-33; Ag 2,4-9; Prov 8,31; Sb 9,17ss). No NT, a inabitação vem expressa de dois modos diferentes embora interligados, sendo um estático e o outro dinâmico. O primeiro indica a união amical fruto do amor, o segundo realiza a santificação em que o Espírito Santo tem uma ação importante²⁶².

No NT, a teologia da inabitação está presente nos Evangelhos sinóticos, nos Atos dos Apóstolos, mas sobretudo em João e em Paulo. Em João, o ensinamento sobre a inabitação é particularmente claro, estando a sua teologia centrada sobre o Filho na relação com o Pai e o Espírito, e entre a Trindade com os homens²⁶³, expressando esta relação com a *koinōnia*. Particularmente clara neste sentido é a perícopes que diz: “se alguém me ama, guarda a minha palavra e meu Pai o amará. Eu e meu Pai viremos e faremos nele a nossa morada” (Jo 14, 23).

²⁶⁰ J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios: Antropología teológica especial*, 2ª ed., Editorial Sal terrae, Santander, 1991, 346.

²⁶¹ Cf. J. DE BACIOCCHI, “Grace”, *Cath V* (1963), col. 160.

²⁶² Cf. R. MORETTI, “Inhabitation”, *DSp VII/2* (1971), cols. 1735-1739.

²⁶³ Cf. R. MORETTI, “Inhabitation”, *DSp VII/2* (1971), col. 1742.

A doutrina paulina é fortemente cristocêntrica, mostrando o papel de Cristo dentro da atualização da história da salvação. A sua doutrina da inabitação trinitária insere-se neste contexto, e é à luz da inabitação trinitária que somos introduzidos na teologia da salvação e da santidade. A atividade do Pai concretiza-se no dom e no envio do Filho e do Espírito Santo, mas é este o termo último da nossa comunhão e relação filial²⁶⁴. Paulo atesta isto mesmo à comunidade de Corinto quando lhes recorda: “não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e vos foi dado por Deus?” (1 Cor 6,19). A presença do Espírito no cristão é um ensinamento constante na teologia paulina e o dom deste Espírito é uma consequência da ressurreição de Cristo, por isso, toda a sua ação no homem faz de algum modo referência a Cristo²⁶⁵. Paulo fala muitas vezes da inabitação do Espírito Santo, mas também da inabitação de Cristo (cf. Gal 2,20; Ef 2,17) e de Deus Pai (cf. 2 Cor 6,16), embora prefira falar da inabitação do Espírito Santo, sendo este o dom de Deus por excelência. Embora esta inabitação se cumpra em toda a Trindade, pela vinda das três pessoas divinas ao coração do homem, atribui-se particularmente ao Espírito Santo (cf. DS 3331; DS 3814).

Concentrando-nos em Rom 5-8, observa-se que a doutrina da inabitação está sobretudo presente em Rom 5,5; 8,11.15.26. Historicamente a perícopé que diz “o amor de Deus foi derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rom 5,5) é utilizada tradicionalmente como fonte de reflexão.

3.2.2. A inabitação na Tradição

Até a Escolástica a graça foi entendida principalmente como inclinação amorosa de Deus que nos admite na sua comunhão²⁶⁶ e, de facto, nos primeiros séculos do cristianismo, os Padres da Igreja abordam a questão da graça sob a vertente da graça incriada, afirmando que o Espírito Santo é o dom incriado. Em Paulo, a graça: “consiste na doação do Espírito Santo, que é derramado como graça nos corações para realizar a *unidade*”²⁶⁷, ou seja, como

²⁶⁴ Cf. R. MORETTI, “Inhabitation”, *DSp* VII/2 (1971), col. 1740.

²⁶⁵ Cf. L. LADARIA, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 246.

²⁶⁶ Cf. G. MÜLLER, *Dogmática*, 810.

²⁶⁷ J. FARIAS, *Antropologia e Graça: Ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011, 27.

participação gratuita na vida divina e fruto do puro amor de Deus. Assim, Pseudo-Barnabé fala da nossa justificação como de uma nossa recriação que acontece através da inabitação de Deus em nós²⁶⁸. Santo Atanásio escreve: “do mesmo modo que nós somos filhos de Deus por causa do Verbo que está em nós, assim seremos nós no Filho e no Pai [...] por causa da presença em nós do Espírito, que está no Verbo, e ele mesmo está no Pai”²⁶⁹. Noutro texto, escreve ainda: “o Espírito virá a nós, assim como vieram o Filho e o Pai, e eles habitaram em nós. Porque indivisível é a Trindade, e uma a divindade”²⁷⁰.

Em relação à inabitação do Espírito Santo, Ecumenio e Orígenes também escrevem comentários sobre a carta aos Romanos. O primeiro comenta Rom 5,5 afirmando que Paulo: “bem diz que: ‘foi derramado o amor Deus’, que é o dom do Espírito [...] é conhecida a inabitação do Espírito”²⁷¹ e Orígenes, no comentário de Rom 8,11, afirma que o Espírito de Cristo inabita no homem: “cada uma das coisas que Cristo tem, quem as possui está seguro de ter em si o Espírito de Cristo e pode esperar que o seu corpo mortal seja vivificado pela inabitação nele do Espírito de Cristo”²⁷².

O pensamento dos Padres gregos pode ser sintetizado deste modo: é porque recebemos o Espírito Santo que somos santificados, sendo assim, mais do que uma coisa, a graça é uma Pessoa. Os Padres gregos concentram-se mais sobre o dom incriado como inabitação no justo, para depois falar dos efeitos deste (graça criada). Os escolásticos, porém, mais de matriz agostiniana, preocupados mais com a antropologia da graça, dizem que somos santificados pela graça criada pela qual recebemos o Espírito Santo. Passa-se assim da graça incriada para a criada²⁷³.

Para perceber a inabitação trinitária é preciso, porém, recorrer a S. Agostinho e a S. Tomás de Aquino e aos seus desenvolvimentos trinitários que estão na base da antropologia filosófica²⁷⁴. De facto, com S. Agostinho, na controvérsia com Pelágio sobre a graça e a

²⁶⁸ Cf. PSEUDO-BERNABÉ, *Epistola Catholica*, XVI, 8: PG 2,774:776; J. DE BACIOCCHI, “Grace”, *Cath V* (1963), col. 160.

²⁶⁹ ATANÁSIO, *Oratio III contra Arianos*, 3, 25: PG 26,376.

²⁷⁰ ATANÁSIO, *Epistolae III Ad Serapionem*, 3,6: PG 26,633 C.

²⁷¹ ECUMENIO, *Comment. In Epist. Ad Rom.*, 5,2: PG 118,409A: 412 A.

²⁷² ORÍGENES, *Comment. In Epist. Ad Rom.*, 6,13: PG 14, 1099B:1099C.

²⁷³ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador*, vol. I, 235; P. TIHON, “Grace”, *DSp VI* (1967), col. 708.

²⁷⁴ Cf. J. FARIAS, *Antropologia e Graça*, 130.

liberdade, se há uma separação da soteriologia da doutrina da graça, a questão vai ser dirigida para a relação entre graça-liberdade e natureza-graça. Com a escolástica, introduzindo a filosofia aristotélica, juntamente com o pensamento agostiniano, começa-se a fazer uma distinção entre graça incriada e graça criada. O ponto de partida é que o homem é uma criatura que está chamada à comunhão com Deus, porém, este fim é superior às suas forças. Deste modo, precisa de um auxílio que o faça elevar-se acima da sua própria condição de criatura. A questão gira em torno do facto de que o Espírito Santo precisa antes de tornar o homem justo e só depois poderá inabitá-lo, produzindo nele um *habitus* para que possa receber a graça de participar na comunhão da vida divina. Criando um efeito criado no homem, criando nele aquilo que Deus ama, transformando-o e elevando-o. Na evolução da escolástica, a possessão da graça habitual tende a separar-se da presença do amor de Deus no homem e, assim, torna-se, de algum modo, o pressuposto da aceitação da criatura por parte de Deus, chega a antepor a graça criada à graça incriada. Ou seja, a graça criada chega a ser o pressuposto da graça incriada²⁷⁵. No entanto, S. Tomás refere que, tal como S. Agostinho, o que possuímos na graça é o Espírito Santo e não apenas um dom distinto d'Ele²⁷⁶. Porém, é progressivamente, com o facto de se ter qualificado o Espírito Santo como a graça que “torna agradáveis a Deus” e com o realçar cada vez mais da graça criada, ou seja, como qualidade e hábito inerente à alma que determina o seu estado de graça, que se passará da graça como ato de Deus para a graça como posse do homem²⁷⁷.

O Magistério mais do que uma vez se expressou sobre a inabitação trinitária. Na *Divinum illud munus* de Leão XIII, o Papa afirma que Deus reside pela sua graça dentro da alma do justo, como dentro de um templo, de uma forma íntima e especial, e esta admirável união chama-se inabitação (cf. DS 3329-3331). Também Pio XII, no 1943, na *Mystici Corporis*, fala da inabitação do Espírito Santo nas almas dos justos, afirmando que tal inabitação é comum a toda a Trindade (cf. DS 3814).

²⁷⁵ Cf. J. FARIAS, *Antropologia e Graça*, 34-58; L. LADARIA, *Teologia del pecado original y de la gracia*, 166-170; G. MÜLLER, *Dogmática*, 810-811.

²⁷⁶ “No próprio dom da graça santificante tem-se o Espírito Santo que habita no homem. Assim, o próprio Espírito Santo é dado e enviado.” TOMÁS DE AQUÍNO, *Summa Theologica*, I qu.43 a.3, in *Suma Teologica*, vol. II, 3º ed., Edições Loyola Jesuítas, São Paulo, 2014, 682; Cf. AGOSTINHO, *De Spiritu et Littera*, 21, 36: PL 44,222; IDEM, *epistolae 187,35*:PG 33, 845: 846.

²⁷⁷Cf. R. CANTALAMESSA, *Vem, Espírito Criador!: Meditações sobre o Veni creator*, Secretariado nacional do apostolado da oração, Braga, 2009, 80-81.

3.2.3. Compreensão teológica da inabitação

Se com a Escolástica a atenção se centra mais na graça criada, depois do concílio de Trento, o agostinianismo pós-tridentino tenta resolver os problemas clássicos da escolástica acerca da relação entre graça e natureza. A partir do século XVII, com Petavio, ao voltar aos Padres gregos procura-se recuperar o papel fundamental da presença de Deus no coração²⁷⁸. Estas intuições serão recuperadas pela teologia contemporânea que se aproximou novamente do aprofundamento do mistério da inabitação trinitária. Como por exemplo, H. Rondet, que diz que não se perceberá o mistério da nossa santificação se não se compreender que Deus está nos corações dos justos²⁷⁹. Também K. Rahner que, da mesma maneira, concebe que Deus que habita em nós e a graça como auto-comunicação de Deus, não excluem, mas que incluem um efeito criado desta participação do Espírito. Pois, segundo K. Rahner, a santificação é, em primeiro lugar e, olhando para Paulo, uma comunicação do Espírito pessoal de Deus, e, sendo toda a graça criada, uma consequência e resultado dessa possessão²⁸⁰.

A inabitação do Espírito Santo tem uma dimensão trinitária pelo derramamento no nosso coração do amor de Deus (cf. Rom 5,5):

“Encontramo-nos, misteriosamente, como dentro do vórtice das operações trinitárias. Somos coenvolvidos no movimento incessante do doar-se e receber-se mútuo do Pai e do Filho, de cujo jubilante abraço brota o Espírito Santo que traz até nós uma centelha deste fogo de amor. [...] o amor que foi derramado nos nossos corações é o mesmo com que o Pai, desde sempre, ama o Filho, não é um amor diferente. É um transbordar do amor divino da Trindade que vem até nós”²⁸¹.

Assim, o auxílio da graça em Paulo, nomeadamente em Rom 5-8, não é uma coisa, não é tanto uma qualidade criada, mas sim o dom do Espírito Santo que nos foi comunicado, foi derramado nos nossos corações como princípio de uma nova vida. É a permanência no coração do homem do próprio Espírito Santo e, com ele, de toda a Trindade. O primeiro dom

²⁷⁸ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 174-177; H. RONDET, *La gracia de Cristo*, 270-281.

²⁷⁹ Cf. H. RONDET, *La gracia de Cristo*, 400-403.

²⁸⁰ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. I, 5ª ed., Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000, 322-324.

²⁸¹ R. CANTALAMESSA, *La vita in Cristo: Il messaggio spirituale della Lettera ai Romani*, 8ª ed., Ancora, Milano, 1997, 21-22.

d'Aquele que nos ama é o próprio amor, deste modo, nós amamos a Deus por meio de Deus²⁸².

S. João da Cruz cantará precisamente: “Oh chama de amor viva! que ternamente feres a minha alma no centro mais profundo! Pois já não és esquiva, acaba já, se queres; rompe a teia de encontro tão jucundo”²⁸³.

3.3. Participação na vida divina

A inabitação da Trindade nos corações dos homens tem por objetivo a sua participação na vida divina trinitária. Esta participação, ou comunhão de vida com Deus, é referida em Rom 5-8 como acesso ao Reino de Deus ou ao Reino da Graça (cf. Rom 5,2; 5,17; 5,20-21). De facto, no batismo, morremos e ressuscitamos com Cristo e somos constituídos novas criaturas (cf. Rom 6). Esta vida nova, que Paulo chama de vida eterna em Cristo Jesus (cf. Rom 6,23), faz de nós filhos do Pai, irmãos de Cristo e templos do Espírito Santo, por isso, há em nós a participação na mesma vida trinitária²⁸⁴. Essa participação é teologicamente expressa através duas categorias: divinização e filiação, que não são mais do que duas formas de indicar a mesma realidade. De facto, entendendo a graça como autodoação de Deus pelo Espírito Santo através do Filho, torna-se claro que a divinização e a filiação são denominações diferentes para indicar a única realidade. Pois a autodoação de Deus na comunicação pelo Espírito da vida de Cristo equivale à participação no ser divino (divinização) pela comunhão na existência do Filho (filiação)²⁸⁵.

3.3.1. Divinização

Toda a graça de Cristo, mediante a inabitação do Espírito Santo nos corações dos homens, tende à divinização da criatura, ou seja, à participação pessoal dialogal na

²⁸² Cf. R. CANTALAMESSA, *Vem, Espírito Criador!*, 119; J. AUER, *El Evangelio de la gracia*, Editorial Herder, Barcelona, 1990, 129-130.

²⁸³ JOÃO DA CRUZ, *Chama viva de amor*, in *Obras completas*, 5ª ed., Edições Carmelo, Oeiras, 1986, 837.

²⁸⁴ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador*, vol. I, 219.

²⁸⁵ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 383.

comunhão do amor trinitário²⁸⁶. Por divinização entende-se a participação da natureza divina (cf. 2 Pe 1,4), ser filhos de Deus (cf. 1 Jo 3,1-2) e, finalmente, ser conforme à imagem de Jesus Cristo (cf. Rom 8,29), ou seja, o homem criado à imagem de Deus para a vida eterna²⁸⁷. O conceito de divinização é típico dos Padres orientais e continua até hoje presente na teologia oriental. Embora esteja presente nos Padres Ocidentais, nomeadamente em S. Agostinho²⁸⁸, os Padres orientais foram os que mais desenvolveram a graça como divinização. De facto, a soteriologia desenvolveu-se ao em torno de dois modelos: o Oriental, que, se centra mais na iniciativa divina, a partir da encarnação, considera que Deus que desce até ao homem, e é de inspiração mais joanina; e o Ocidental, que parte também da encarnação, mas concentra-se no movimento ascendente de Cristo que redime e conduz os homens ao Pai²⁸⁹. Deste modo, para os teólogos orientais, o auxílio da graça ou o processo de santificação, e assim a participação na vida divina, é expresso através do conceito de divinização *theosis* ou *theopoesis*. Este conceito também teve um papel importante no Ocidente até a Idade Média²⁹⁰.

3.3.1.1. Divinização nos Padres da Igreja Oriental

A preferência pelo conceito de divinização pelos orientais relativamente aos ocidentais deve-se a uma diferença de abordagem da temática da graça e a um problema de contexto. De facto, os primeiros Padres concebem a graça em continuidade com a revelação do Novo Testamento, como uma renovação radical implícita na condição cristã devido ao encontro entre a ação gratuita de Deus e a ação humana. A transformação é a base de uma vida nova.

²⁸⁶ Cf. G. MÜLLER, *Dogmática*, 791.

²⁸⁷ Cf. V. CAPDEVILLA I MONTANER, *Liberación y divinización del hombre: Teología de la Gracia*, vol II, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994, 259-260.

²⁸⁸ Sobre a divinização, Santo Agostinho, por exemplo, diz: “Vede qual a participação: Foi-nos prometida a participação na divindade [...] Pois, o Filho de Deus tornou-se participante da mortalidade para que o homem mortal se tornasse partícipe da divindade. Quem prometeu comunicar-te o seu bem, primeiro entrou em comunicação com o teu mal. Prometeu-te a divindade, mostrou-te a caridade.” AGOSTINHO, *EN.PS.* 52,6: PL 36,616; e ainda: “Deus, na realidade, quer fazer de ti um deus, porém, não por natureza, como é aquele que ele gerou, mas por seu dom e por adoção.” IDEM, *Sermo* 166,4 PL 38,909; finalmente ver também Cf. IDEM, *De Trinitate* VII, 3,5: PL 42,938.

²⁸⁹ Cf. J. FARIAS, *Da incerteza à esperança: Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da Encarnação*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2012, 33.

²⁹⁰ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 150-152; G. MÜLLER, *Dogmática*, 787.

Assim, os primeiros autores cristãos tinham intenções parenéticas face a uma acentuação excessiva do sentido ético assim como de uma espiritualização platónica²⁹¹.

A partir dos séculos II e III, os padres orientais começaram a desenvolver a doutrina da divinização do homem. Esse desenvolvimento deveu-se a diferentes fatores. O primeiro depende de um pressuposto antropológico fundamental do antigo pensamento cristão que afirma que o verdadeiro destino do homem é Deus, assim como Ele existe, ou seja, como Deus trino. Isto significa que a dimensão fundamental do homem é uma dimensão vertical²⁹². Outros fatores estão relacionados com as disputas dos Padres da Igreja com o gnosticismo e as controvérsias cristológicas e pneumatológicas dos arianos e dos pneumatómacos. O último fator diz respeito à existência de um contexto filosófico baseado no espírito grego de neoplatonismo, em que esta filosofia religiosa apresentava como ideal antropológico a assimilação do homem no divino.

Apesar dos aspetos referidos, o ponto de partida da doutrina da divinização baseia-se num ponto de partida bíblico duplo: a criação do homem à imagem de Deus (cf. Gn 1) e a mensagem joanina da Encarnação do Logos (cf. Jo 1). Podemos ainda referir outros textos bíblicos como Rom 8, 29: “predestinou a serem conformes à imagem do seu Filho”. Assim, esta base bíblica importante faz com que a doutrina cristã da divinização se demarque muito das interpretações filosóficas similares, nas quais a participação humana no modo de ser divino não é um dom gratuito, mas fruto do esforço humano²⁹³. Aliás, essa participação do homem na natureza divina não consiste numa apoteose mitológica que faz dos homens semideuses, mas remete para outro termo que indica a participação, pela graça, na relação filial do Filho de Deus feito homem que, diferentemente do Logos, é uma filiação adotiva²⁹⁴. Assim, Máximo o Confessor diz que o homem participa pela graça da natureza divina naquilo que Deus tem por natureza²⁹⁵.

Deste modo, a divinização não é senão a recuperação da imagem divina que o homem

²⁹¹ Cf. J. AUER, “Gracia”, *SM* 3 (1973), col. 314; J. BROSEDER “Grazia” in G. CERETTI... [et. al.] (ed.), *Dizionario del movimento Ecumenico*, EDB, Bologna, 1994, 591; M. FLICK; Z. ALSZECHY, *Antropologia teologica*, 7^o ed., Ediciones Sigueme, Salamanca, 1993, 409-410; B. STUDER “Grâce” in A. DI BERNARDINO (ed.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. I, Cerf, Paris, 1990, 1072.

²⁹² Cf. P. FRANSEN, “Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia”, *MySal* IV/2 (1975), 610-614.

²⁹³ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 268.

²⁹⁴ Cf. G. MÜLLER, *Dogmática*, 379.

²⁹⁵ Cf. MÁXIMO O CONFESSOR, *Epistolae*, 24: PG 91,608 C: 612 A.

tem em si e que perdeu pelo pecado original. De facto, a divinização não significa assimilação na essência divina, mas plena humanização, ou seja, divinizar, para os Padres, é fazer com que o homem chegue à sua vocação definitiva. Deus quer, pela graça, sob a ação do Espírito Santo, que o homem chegue à sua plenitude²⁹⁶. A divinização pela obra do Deus trino não significa perder a humanidade e aquilo que é próprio do homem, mas significa levar o homem à sua realização plena; de facto, o verdadeiro Homem é o Filho de Deus. A divinização do homem não pode tira-lo do seu ser-homem, o que consistiria na incoerência do plano criador de Deus. Para que a divinização lhe diga algo, deve ser dirigida ao seu ser criatura como ser-homem, respeitando-o no seu modo de ser, e não o transformando em algo diferente. O homem vai continuar a ser sempre criatura diante de Deus, embora Deus o liberte da sua finitude criada para torná-lo filho adotivo²⁹⁷. Corretamente entendida, como diz a Comissão Teológica internacional, num documento de 1982: “a deificação torna o homem perfeitamente humano: a deificação é a verdadeira e suprema humanização do homem. A assimilação que deifica o homem não acontece sem a graça de Cristo”²⁹⁸.

A divinização tem três temas que se relacionam entre si: a imagem e semelhança de Deus; a filiação adotiva, fruto da encarnação do Logos; e o dom do Espírito Santo. O homem foi criado à imagem de Cristo, Filho encarnado, e recebeu a semelhança divina pelo Espírito Santo. Sobre o dom do Espírito Santo, é importante notar que, segundo os Padres orientais, o que nos santifica é o Espírito Santo, e santificar significa divinizar²⁹⁹.

O primeiro Padre a falar de divinização, embora não utilizasse esse termo, foi S. Ireneu de Lyon para quem a finalidade da Encarnação é a divinização do homem³⁰⁰. O seu pensamento tem como eixo a sua doutrina da recapitulação de todas as coisas em Cristo. Os diferentes tópicos tratados por ele: “são variações sobre o mesmo tema, ou seja, a *divinização* do homem como finalidade do movimento da encarnação do Verbo de Deus, de um

²⁹⁶ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 153-155; J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 272.

²⁹⁷ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador*, vol. I, 238.

²⁹⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teologia, cristologia, antropología* (1982), in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_it.html.

²⁹⁹ Cf. V. CAPDEVILLA I MONTANER, *Liberación y divinización del hombre*, 570-576.

³⁰⁰ Cf. IRENEU DE LYON, *Adv.Haer.* III, 19,1: PG 7, 939B: 940 A; B. STUDER “Grâce” in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. I, 1072.

movimento de Deus ao encontro do homem e de todo o homem”³⁰¹.

Foi especialmente devido às disputas que ocorreram entre os séculos II e III sobre os mistérios cristãos da fé contra o gnosticismo que se desenvolveu o tema da divinização. Face à doutrina dos gnósticos de autorredenção do homem por meio de um saber salvífico especial e à sua visão de Cristo como um demiurgo, os primeiros Padres defenderam Cristo como único mediador. E ainda, face à visão dualista do mundo apresentada pelos gnósticos, os Padres ressaltaram a bondade da criação pela graça³⁰².

S. Ireneu apresentou a primeira grande síntese teológica entre Paulo e João, oferecendo ideias que serão a base para a reflexão teológica de toda a tradição teológica³⁰³. A importância da encarnação pela divinização estará presente durante toda a patrística oriental. Mas voltará a aparecer de forma semelhante à de S. Ireneu em S. Atanásio, no contexto das controvérsias dogmáticas dos séculos IV e V, em que diz que:

“Ele mesmo [o Logos] se fez homem, para que nós sejamos feitos Deus; e ele mesmo tornou-se corporalmente visível, para adquirirmos uma ideia do Pai invisível; e suportou ele mesmo ultrajes dos homens, para que participássemos da incorruptibilidade”³⁰⁴.

Assim, segundo S. Atanásio, o homem é elevado à condição filial para a qual foi pensado desde sempre pela encarnação do Verbo, que encontra o seu auge na cruz, e pelo dom do Espírito Santo, que diviniza o homem restaurando a sua imagem e semelhança com Deus, restituindo-lhe a dignidade perdida³⁰⁵. Porém, o primeiro a utilizar o termo divinização, *theósis*, foi Clemente de Alexandria que relaciona explicitamente a divinização com a graça e a filiação divina. Jesus, ele diz: “nos fez a graça da herança paterna, grande, divina e que não se perde, divinizando o homem por um ensinamento celeste”³⁰⁶. Tais afirmações sobre a divinização estão relacionadas com a filiação divina; de facto, o homem diviniza-se pela participação na filiação divina de Jesus, pela encarnação do Filho de Deus. Assim, o Filho de Deus encarnou para que nós nos tornemos filhos adotivos de Deus, pela graça, e nos tornemos Deus.

³⁰¹ J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 34.

³⁰² Cf. J. AUER, “Gracia”, *SM* 3 (1973), col. 316.

³⁰³ Cf. J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 38.

³⁰⁴ ATANÁSIO, *De Incarn.* 54,3: PG 25, 191B.

³⁰⁵ Cf. J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 43.

³⁰⁶ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Protrept.*, XI, 114,4: PG 8, 233 A.

Todas estas afirmações desenvolvem-se num contexto de controvérsias cristológicas e pneumatológicas. Assim, ao defender a graça como dom do Espírito Santo e como divinização, pela filiação adotiva e pela encarnação do Logos, os Padres defendem a divindade das três Pessoas divinas contra os arianos e os pneumatómacos³⁰⁷. Por exemplo, Gregório de Nazianzo, que: “é o primeiro que chama Deus à terceira Pessoa da Santíssima Trindade”³⁰⁸, diz que:

“tornamo-nos como Cristo, porque Cristo é como nós; tornamo-nos Deus por causa d’Ele, porque Ele é homem por nossa causa. Ele assumiu aquilo que é inferior para doar-nos aquilo que é superior. Ele fez-se mendigo para que a sua mendicidade nos enriqueça, Ele assumiu a forma de escravo para nos restituir a liberdade; ele rebaixou-se para nos levantar”³⁰⁹.

E diz ainda: “Se o Espírito Santo não é Deus, que Ele se faça Deus primeiro e venha depois divinizar-me”³¹⁰.

Também Cirilo de Alexandria defende que, se o Espírito Santo nos diviniza, então não pode ser uma criatura. No comentário ao Evangelho de João refere:

“Creio que ninguém que pense retamente duvidará que o Espírito é Deus e da mesma substância que o Pai e o Filho. Nos convencem razões necessárias. Se alguém nega que seja da mesma substância de Deus, como é que a criatura, recebendo o Espírito, se faz Deus? Como nos chamaríamos e seríamos templos de Deus recebendo um espírito criado e de outro género, e não aquele que procede de Deus? Como seriam partícipes da natureza divina, segundo as palavras dos santos, os que participamos do Espírito, se este fosse um ser criado e não descesse até nós procedente da natureza divina?”³¹¹.

3.3.1.2. Compreensão da Graça como divinização

Assim, por divinização entendemos que, por favor gratuito de Deus, o homem diviniza-se, ou seja, participa, pelo dom do Espírito Santo concedido através de Jesus Cristo, na filiação divina do Filho de Deus. Essa divinização não pode senão produzir uma transformação interior. Deste modo, o auxílio da graça para a realização do bem, a partir da inabitação trinitária no homem, pode ser explicada como divinização pelo dom que Deus faz

³⁰⁷ Cf. H. RONDET, *La gracia de Cristo*, 74-77.

³⁰⁸ J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 43.

³⁰⁹ GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Oratio* 1,5, *In sanctum Pasha*: PG 35,398C: 399 A.

³¹⁰ IBIDEM, *Oratio* 34,12: PG 36,252.

³¹¹ CIRILO DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo., LIB. IX, 14,17*: PG 74, 258A: 259B.

de si mesmo e daquilo que ele mesmo é, Deus. A divinização é expressa como participação ou comunhão, *koinōnia*, no divino e como dom gratuito. Embora tradicionalmente se associe o conceito de divinização à escola joanina e ao texto 2 Pe 1,4, também está presente, embora virtualmente, na teologia paulina da graça e com fortes acentos cristológicos. De facto, Paulo utiliza o mesmo termo-chave *koinōnia* em 2 Pe 1,4 para significar a comunhão vital do crente com Cristo³¹². Na patrística, a *koinōnia* no divino é entendida como uma espécie de intercâmbio salvífico desigual, em virtude do qual Deus se fez homem para que o homem fosse divinizado.

O magistério da Igreja mais do que uma vez interveio para depurar do panteísmo o conceito cristão de divinização (cf. DS 960-963; DS 2205; DS 1942) ou de mal-entendido (cf. DS 3816). Importa, por isso, evidenciar as diferenças da compreensão cristã no que toca à divinização humana. A divinização é um dom divino e não resulta de um esforço humano após várias purificações, mas consiste numa comunicação da vida divina que Deus mesmo dá aos homens. o homem é criatura e permanece como tal; a divinização não consiste numa perda por absolvição do humano no divino, nem é uma metamorfose alienante de um ser próprio num ser estranho, mas o cristão pode fazer-se Deus por participação e receber como dom as prerrogativas de Deus: liberdade, santidade, amor, justiça, incorruptibilidade.

Assim, a divinização cristã é um chegar à plenitude do próprio ser, deificar o homem é humaniza-lo. A participação nas prerrogativas divinas significa tornar o homem santo, o que exclui qualquer ligação com o pecado, o que não quer dizer que este não tenha mais poder sobre o homem, como vimos no comentário de Rom 6,1.14, mas que o homem não é mais escravo deste, embora continue a viver entre o “já” e o “ainda não”. Deste modo, o auxílio da graça para a realização do bem, divinizando o homem, humanizando-o, ao fazê-lo participante da vida divina, exclui o pecado da sua vida não de uma forma automática, mas dinâmica. A participação na vida divina é uma realidade dinâmica e marcada pela condição finita do homem, que permanece fraco e pecador. Cristo é o Homem pleno: “em que se manifesta a verdadeira figura do homem”³¹³ e é nele que se tem a plena realização da santidade do homem. O único cumprimento do homem enquanto humano é a sua

³¹² Cf. G. PANIKULAM, *Koinōnia in the New Testament: A dynamic expression of Christian life*, Biblical Institute Press, Roma, 1979, 4-5.

³¹³ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1970, 202.

participação, por graça, no ser que Deus é, participação que não é nem uma mera imitação nem uma absorção no divino, mas consiste numa assimilação por comunhão vital no seio de uma relação interpessoal.

De facto, a verdadeira humanidade do homem é a de Deus, e apenas a humanidade que passou pela cruz, através de Cristo, leva à luz o verdadeiro homem, unindo-se à humanidade de Deus, pelo que não há graça sem cruz³¹⁴. Pois, como diz Ratzinger: “o homem é totalmente ele quando deixa de estar em si, quando deixa de encerrar-se em si mesmo e de afirmar-se, quando é pura abertura a Deus [...] o homem chega a si mesmo quando se supera”³¹⁵. Essa divinização consiste na participação no ser divino do Filho, em e pelo Filho participamos no ser do Pai e do Espírito que se relacionam conosco assumindo-nos como filhos no Filho (cf. Rom 8,14-17). Assim, a categoria cristã de divinização só pode desembocar na categoria de filiação³¹⁶.

3.3.2. Filiação divina

Outro conceito que indica a participação na vida divina é o de filiação. Esse termo está fortemente relacionado com o de divinização. De facto, a nossa divinização depende da nossa inserção na filiação de Cristo, de modo que esta precede a divinização. Pois: “a divinização do homem não se pode conceber senão como uma incorporação na humanidade divinizada de Jesus”³¹⁷. Esta categoria é tipicamente paulina, que Paulo expressa com o conceito de *υιοθεσία* (*uiothesia*), e em Rom 5-8 encontramos-la bastante desenvolvida, especialmente em Rom 8,1-23.

Assim como a divinização, também a filiação é cristocêntrica, e possível pela graça do Espírito Santo. De facto, no Espírito e por meio de Jesus temos acesso ao Pai³¹⁸. Pela encarnação do Filho, pela Sua morte e ressurreição, Deus envia-nos o Espírito Santo, e por Ele podemos clamar “*Abbá, Pai*” (Rom 8,15) e tornamo-nos filhos no Filho (cf. GS 22, DS

³¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *Dogma e anúncio*, 155-158.

³¹⁵ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 201.

³¹⁶ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 373-374; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 201; B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador*, vol. I, 220.

³¹⁷ L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 274.

³¹⁸ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 233.

4322). O Espírito, a graça incriada que habita no nosso coração (cf. Rom 5,5) dá-nos a conhecer Deus como Pai (cf. Rom 8,15-16). O Espírito Santo não faz mais do que continuar a obra começada por Jesus. De facto, era no Espírito Santo que Jesus, enquanto homem, vivia a sua relação filial com o Pai. No batismo no Jordão, o Espírito Santo vem sobre Ele (cf. Mt 3,16-17). Era pelo Espírito Santo que Jesus clamava *Abbá* (cf. Lc 10,21). Deste modo, o Espírito Santo continua a realizar em nós aquilo que realizou na Cabeça. Porém, com uma diferença, dado que a nossa paternidade de Deus não é paralela com a de Cristo. Pois a nossa depende da de Cristo e é mediada por ela, já que nos tornamos filhos de Deus, na medida em que, pelo Espírito, participamos da filiação de Jesus Cristo. Assim, o Espírito de Jesus age em nós³¹⁹. Deste modo, o conceito de filiação põe em relevo esta dimensão trinitária: no Espírito e por meio de Jesus temos acesso ao Pai. Não se trata só de que Deus nos salvou por meio de Jesus Cristo, mas destaca-se que esta salvação consiste na comunhão com Ele, na inserção n'Ele mesmo, e, através desta, acedemos ao Pai como filhos em Jesus. Esta conformação só é possível porque nos é dado o Espírito Santo, e porque o mesmo Deus está presente em nós³²⁰.

A filiação divina e a invocação da divindade como pai também está presente noutras religiões. Há vários exemplos de divindades paternas nas religiões dos primitivos, até aos tempos pré-históricos. É típico entender-se que estas divindades tinham uma função protetora divina sobre os fiéis, assim como a característica de Deus enquanto origem dos seres mundanos. Especialmente no helenismo, a paternidade de uma divindade podia ter diferentes sentidos, a começar pela geração mitológica de personagens ilustres, até à paternidade num sentido mais amplo, como nos estoicos, como sendo a dependência de todas as coisas de uma providência comum e afinidade de todas as coisas. Assim, aparece muitas vezes com imagens alusivas à geração, ou à fabricação ou à fecundação, e os sujeitos desta origem podem ser os povos, as tribos, todos os homens ou alguns indivíduos, embora a mitologia tenha frequentemente entendido mal esta filiação num sentido meramente biológico. O paganismo, porém, parece que não conhece a ideia de uma paternidade divina, nem pela regeneração religiosa. Assim, ao definir os justos como filhos de Deus, a Sagrada Escritura

³¹⁹ Cf. R. CANTALAMESSA, *Vem, Espírito Criador!*, 465-466.

³²⁰ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 231-233.

toma uma expressão difusa na teologia popular, dando-lhe um novo sentido e planeando a relação paterno-filial entre Deus e os homens de uma forma original³²¹. De facto, no âmbito profano, a filiação natural é uma relação interpessoal fruto da geração, e tem um carácter físico, afetivo e moral. A filiação adotiva não surge da geração, mas de um ato jurídico, a eleição, através do qual uma pessoa não gerada pelos pais, é inserida, gratuitamente, numa família, e usufrui igualmente dos bens materiais, direitos e do mesmo amor que um filho natural³²². Assim, a relação filial do homem com Deus, presente na Sagrada Escritura, situa-se entre a filiação natural e a adotiva. Da primeira tomará o elemento ontológico de uma participação na natureza, da segunda o facto de que esta filiação não surge de um ato biológico generativo, mas de uma eleição gratuita³²³. O AT utiliza poucas vezes o conceito de paternidade para referir-se a Deus, talvez porque, por vezes, a ideia aparece associada a representações incompatíveis com a fé de Israel, ou talvez pelo respeito sagrado a Deus³²⁴.

Os casos, no AT, onde aparece esta relação filial referem-se ao povo de Israel e às pessoas particulares, por causa da aliança (cf. Ex 4,22; Os 11,1; Jr 3,19; Sb 18,13); acontecia assim com os reis, para serem os eleitos (cf. 2 Sam 7,14; 2 Cr 22,10; Is 9,1); ou em casos nos quais os justos eram chamados de filhos (cf. Sb 2,16-18). Esta paternidade implica uma misericórdia e uma proteção especial e, por parte dos filhos, implica que se honre a Deus obedecendo-lhe, e transfere para Deus a figura do pai da família patriarcal que gere a sua família com governo afetuoso e que espera dos filhos a obediência confiada³²⁵.

Porém, será no NT, que o conceito de filiação do homem com Deus terá maior uso e um sentido novo e mais profundo. Nos sinóticos, Jesus revela-nos um novo sentido desta paternidade divina, mostrando-nos que a filiação de Jesus chega a um plano de intimidade excecional e única, diferente da dos discípulos; contudo, estes também podem chamar, por eleição e não por geração, a Deus de pai. Deste modo, a participação humana na vida divina está ligada indissolavelmente à pessoa e à obra de Cristo, sendo que a filiação está em e por

³²¹ Cf. M. FLICK; Z. ALSZECHY, *Antropologia teologica*, 386-394; J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 379; L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 234-235.

³²² Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 379.

³²³ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 380.

³²⁴ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 235.

³²⁵ Cf. M. FLICK; Z. ALSZECHY, *Antropologia teologica*, 388-389.

Cristo³²⁶.

Em Paulo, o conceito de filiação está amplamente desenvolvido e definido através do conceito de filiação adotiva, portanto:

“os cristãos, pela graça, são introduzidos na mesma relação filial, mantidas naturalmente as devidas proporções, porquanto Jesus Cristo é *Filho* de Deus *por natureza*, ao passo que os crentes são filhos *por adoção*, e aqui está indicada a estrutura *trinitária* da relação *gratificante*, ou seja, *filhos* de Deus *pelo Filho*, no Espírito Santo”³²⁷.

Pois, para Paulo, o fundamento da filiação não é a criação, mas a adoção, ou seja, os homens não nascem filhos de Deus, mas são acolhidos como filhos pela graça, porque Deus os acolhe misericordiosamente. Para explicitar esta sua visão, Paulo utiliza o conceito grego de adoção *υιοθεσία* (*uiothesia*) que vem de *υιός* (filho) + *τιθημι* (colocar, estabelecer)³²⁸ que quer dizer ser colocado no lugar de filho, adotado como filho³²⁹ (cf. Rm 8,15.23) não sendo, porém, tal adoção um mero ato jurídico. De facto, Deus torna-se pai ao fazer-se para eles a origem da salvação e dando-lhes uma nova vida e, sobretudo, dando-lhes o espírito. O vocábulo *υιοθεσία*, ser aceite como filho, é utilizado somente por Paulo para indicar a assunção a filho de Deus, indicando que a filiação não é entendida como um facto natural ou fruto dos nossos méritos, mas como um dom gratuito dado por um ato de Deus, fruto da sua benevolência³³⁰. A filiação divina tem, assim, origem na eleição gratuita do Pai, que nos adotou como filhos por meio de Jesus, dando-nos o Espírito Santo, garantia da herança futura nos céus³³¹.

Em Rom 5-8, a teologia da filiação divina é particularmente desenvolvida. Paulo começa por apresentar o cristão como configurado com Cristo através de uma união mística (cf. Rom 6) e, finalmente, é explicitada como filiação adotiva em Rom 8.

De facto, a vida dos filhos de Deus consiste em participar na relação que Jesus tem com o Pai. Quer a relação filial quer o dom do Espírito fazem referência a Cristo; o Espírito

³²⁶ Cf. M. FLICK; Z. ALSZECHY, *Antropologia teologica*, 389-390; J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 380.

³²⁷ J. FARIAS, *Antropologia e Graça*, 26.

³²⁸ Cf. F. MOLINARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 2114; M. ZERWICK; M. GROSVENOR, *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*, 560.

³²⁹ Cf. F. MOLINARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 2180.

³³⁰ Cf. E. SCHWEIZER, “*υιοθεσία/uiothesia*”, *GLNT* 14 (1984), cols. 272-273.

³³¹ Cf. M. FLICK; Z. ALSZECHY, *Antropologia teologica*, 391-392.

Santo, no capítulo 8, é chamado de Espírito do seu Filho (cf. Rom 8,9.15) para destacar a vinculação entre a morte e a ressurreição de Jesus e o dom do Espírito³³².

Em Rom 8,14-17, o tema da filiação é explicitado e desenvolvido ulteriormente, dizendo que todos os que são guiados pelo Espírito Santo, que habita no nosso coração e nos transforma interiormente³³³, são filhos de Deus. Esta secção, além de falar do Espírito Santo, fala do espírito, que não é o Espírito Santo em si mesmo, mas o dom presente em nós, a disposição filial que cria em nós; assim como o espírito de escravidão não pode ser o Espírito Santo. Isto quer dizer que, pelo Espírito Santo, temos um espírito, ou seja, uma atitude de filhos e por este espírito clamamos *Abbá*, Pai. Deste modo, movidos pelo Espírito podemos dirigir-nos ao Pai, assim como faz Jesus. Este Espírito que conduz os filhos de Deus é o Espírito de Jesus, e a sua presença em nós faz-nos pertencer a Cristo³³⁴. O Espírito que nos conforma ao Filho dá-nos também a conhecer o Pai. A este propósito, é interessante observar o que Diádoco diz: “como mãe que ensina o seu filhinho a dizer ‘paizinho’, e que com ele repete esse nome até conseguir levá-lo ao hábito de chamar pelo pai, mesmo durante o sono”³³⁵. Pois, pelo Espírito Santo conhecemos a Deus, entramos em intimidade com Ele, entramos na família trinitária. Este clamar ao Pai é o início do Pai nosso, pois é ele que cada vez que rezamos o Pai nosso nos faz entoar esta oração³³⁶. O conhecer o Pai e saber-se em intimidade com a família divina não pode dar nada senão que confiança, esperança, segurança, paz e alegria³³⁷ (cf. Rom 5) e faz brotar um hino de louvor e de alegria (cf. Rom 8,31-39).

3.3.3. União mística

Por ser guiada pelo Espírito, a vida dos filhos adotivos pode ser configurada com a vida de Jesus, pois a filiação divina equipara-se à fraternidade com Ele. Pois, para Paulo, é

³³² Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 240.

³³³ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador*, vol. I, 217.

³³⁴ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 241.

³³⁵ DIÁDOCO DE FÓTICA, *Capita centum de perfectione spirituali*, 61: PG 65, 1187 A.

³³⁶ Cf. R. CANTALAMESSA, *Vem, Espírito Criador!*, 469-474.

³³⁷ Cf. O. KNOCH, *El Espíritu de Dios y el hombre nuevo: El Espíritu Santo como energía fundamental y norma de vida cristiana en la Iglesia y en el mundo, según el apóstol Pablo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1975, 81-88.

impossível uma filiação sem uma comunhão de vida com Cristo, o Filho Unigênito, pois há uma estreita ligação entre a filiação divina do homem com a de Jesus. O vínculo que liga os homens com Cristo e entre eles é o Espírito Santo³³⁸. Essa ligação misteriosa, vista como uma incorporação com Cristo e a participação na sua vida, pode ser descrita como união mística.

Para Paulo, a graça é uma participação na morte e ressurreição de Cristo, uma vez que pela fê e pelo batismo (cf. Rom 6; Gal 3,26-27) o homem vive uma vida nova que é a vida de Cristo nele. E aquele que vive em Cristo e com Cristo é então uma nova criatura³³⁹.

Pelo dom do Espírito Santo, no batismo, o cristão morre e ressuscita com Cristo, configura-se com Cristo, conforma-se com Ele (cf. Rom 8,29), reveste-se de Cristo (cf. Gal 3,27; Col 3,29), e é inserido na família divina pela participação misteriosa na filiação divina do Filho, sendo Deus Pai dos homens, na medida em que é Pai de Cristo. Assim, para Paulo, a filiação divina é uma particular comunhão de vida com Cristo que ele expressa com a utilização do prefixo -com, que precede diferentes verbos e que indica uma comunhão de destino com o Filho, quer dizer, morrer com Ele, ressuscitar com Ele e ser co-herdeiro de Cristo (cf. Rom 8,17) e que indica uma conformação com Jesus³⁴⁰. Deste modo, Paulo dirá “Já não sou eu que vivo, pois é Cristo que vive em mim” (Gal 2,20). Esta incorporação em Cristo, que indica também uma comunhão de vida, leva ao seu seguimento; assim, o cristão segue Cristo também na Cruz (cf. Mt 10,38; Lc 14,27). E é nesta união mística, que vem indicada na fórmula “em Cristo”, que Paulo expressa maioritariamente esta comunhão da vida e dos sofrimentos com Cristo³⁴¹. Esta união é dinâmica, pois Cristo vai-se formando nos justos e tudo tem de unir-se com Cristo cabeça (cf. Ef 1,10; Ef 2,10). Assim, os cristãos que estão unidos com Cristo formam entre eles um corpo, no qual a cabeça é Cristo vivificado pelo Espírito³⁴².

O Espírito Santo reveste-nos de Cristo, une-nos a Ele, tornando-nos seus membros. O Espírito Santo é o princípio de vida que Cristo nos dá e que nos une a Ele. Assim como Ele

³³⁸ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 242.

³³⁹ Cf. C. BAUMGARTNER, “Grace”, *DSp VI* (1967), cols. 716-717.

³⁴⁰ Cf. J. AUER, *El Evangelio de la gracia*, 123-126; L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 239-245.

³⁴¹ Cf. J. AUER, *El Evangelio de la gracia*, 125.

³⁴² Cf. M. FLICK; Z. ALSZECHY, *Antropologia teológica*, 332.

é o vínculo de união entre Jesus e Deus Pai, assim une-nos a todos em Jesus para que, por meio d'Ele, tenhamos acesso ao Pai³⁴³. A este propósito, S. João da Cruz diz:

“E como isto seja, não se sabe nem pode dizer, mas apenas dar a entender como o Filho de Deus nos alcançou este alto estado e nos mereceu este subido posto de podermos ser filhos de Deus [...] o que é comunicar-lhes o mesmo amor que tem ao Filho, embora não naturalmente como ao Filho, mas, como dissemos, por unidade e transformação de amor”³⁴⁴.

A graça permite-nos assim chegar à plenitude do nosso ser pessoal, enquanto esta plenitude é a filiação divina. Enquanto somos seres chamados à autodoação, o ser criatura faz com que a nossa liberdade seja limitada e condicionada. Fomos criados para a comunhão com Deus em Jesus. Somos pessoas enquanto chamados a participar na relação filial de Jesus com o Pai. A graça do Espírito Santo possibilita a nossa liberdade e é Ele que faz possível a nossa doação plena a Deus e aos homens. O Espírito Santo é o princípio da nossa resposta em liberdade ao chamamento divino. Assim, a graça é a perfeição do nosso ser humano. Deste modo, a graça não é primariamente uma realidade criada, mas é o mesmo Deus presente em nós, no seu Espírito Santo, e que nos une a Jesus, para que, com Ele, possamos ter acesso ao Pai e chegar à plenitude, à realização do nosso ser e à nossa autopossessão. Somos assim chamados à relação filial com Deus, que é feita de autodoação. A plenitude do nosso ser pessoa é a vida filial sendo conformados à pessoa de Jesus, que se doou até à morte³⁴⁵.

Por esta graça e inserção em Cristo, o homem torna-se numa nova criatura em Cristo. Por esta participação na filiação de Jesus, pelo Espírito Santo, tornamo-nos cristofórmes³⁴⁶. A graça é o gesto divino que, quando é acolhido pelo homem, tira-o da escravidão da morte e do pecado e comunica-lhe uma nova forma de vida pela participação no próprio ser de Deus³⁴⁷. Uma vez unido a Cristo, o homem converte-se *em* Cristo numa nova criatura; *por* Cristo, o homem é levado à sua perfeição plena que alcançará plenamente só

³⁴³ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 246-258.

³⁴⁴ Cf. JOÃO DA CRUZ, *Cântico Espiritual (B)*, 39,5, 817.

³⁴⁵ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 261-262; K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 157-160.

³⁴⁶ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 382.

³⁴⁷ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 316.

escatologicamente, e, por isso, esta união é também *até* Cristo³⁴⁸. A união mística com Cristo tem, segundo Paulo, consequências, que são evidentes em Rom 6. De facto, comporta uma mudança de senhorio, do senhorio da lei, que é utilizada pelo pecado, para o senhorio da graça. Assim, estar em Cristo não significa ser retirado do mundo real de cada dia, pelo contrário, torna-se o ponto de partida para viver a vida de cada dia de forma motivada e diferente³⁴⁹.

Esta união mística com Cristo foi sublinhada mais do que uma vez pelo Magistério. Entre estas, o Concílio de Trento ensina, na 14ª sessão, que o batizado é membro vivo de Cristo (cf. DS 1671). A *Mystici corporis* de Pio XII ensina que Cristo santifica os membros do Seu corpo místico (cf. DS 3800-3820), a Igreja, e que esta união é chamada mística porque se baseia num mistério que supera a inteligência humana³⁵⁰. E, finalmente, o Concílio Vaticano II na LG afirma várias vezes a união salvífica com Cristo (cf. LG 7; DS 4112-4117).

3.4. Transformação interior

Os conteúdos apresentados anteriormente mostram que a graça opera no homem uma transformação interior, pois Deus, porque ama o homem, autocomunica-se ao vir inabitá-lo nele e fã-lo participante da vida divina. Pelo dom pessoal do Espírito Santo, Deus diviniza o homem e fã-lo filho adotivo, incorporando-o em Cristo, como membros unidos à cabeça. A graça *crístifica* o cristão, e o cristão é chamado a deixar-se *crístificar*, isto é, a deixar-se configurar com Cristo de modo que já não é ele que vive, mas Cristo que vive nele (cf. Gal 2,20). Esta divinização, filiação e tornar-se membros do corpo de Cristo, com a configuração n'Ele, não pode senão operar uma transformação interior e convertê-lo numa nova criatura (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15). Pois o homem agora é revestido pelo Espírito Santo, de Cristo, e participa na vida divina. Esta transformação interior é explicada através o conceito de graça criada, ou seja, pelo efeito que a ação salvadora de Deus tem em nós, pois Deus quer que o fruto do seu amor em nós seja nosso e que o nosso operar seja um efeito da nossa

³⁴⁸ Cf. M. FLICK; Z. ALSZECHY, *Antropologia teologica*, 322-323.

³⁴⁹ Cf. J.D.G DUNN, *The theology of Paul the Apostle*, 410-411.

³⁵⁰ Cf. M. FLICK; Z. ALSZECHY, *Antropologia teologica*, 338-339.

transformação interior³⁵¹.

Assim, no contexto da graça criada, historicamente, a graça está conceptualizada como auxílio, ou seja, como ajuda de Deus à liberdade do homem:

“para que possa realizar o bem, não apenas para que o faça melhor ou mais facilmente, mas para que o realize mesmo [...] o que evoca a profunda transformação ontológica operada no ser mais profundo do homem, na sua essência [...] distanciando-se criticamente do pessimismo protestante ou da sua antropologia negativa, marcada irremediavelmente pelo pecado original do qual a graça não podia libertar por se identificar, em Lutero, com o pecado original”³⁵².

O configurar-se com Cristo significa tornar-se imitador de Cristo e aceitar a essência própria da cruz, o amor que ela exprime, o Deus que se revela como Ele é, que renuncia por amor à glória e se despoja de si mesmo. Por isso, seguir Cristo significa amar como Deus amou³⁵³. Amar significa estar disponível para sofrer, para passar pela cruz e para sofrer na carne. Ao estar disponível para sofrer, por amor, na carne, o homem rejeita também o pecado, o desejo da carne (cf. Rom 8). Desta imitação, deste seguir a Cristo surge uma transformação interior. Seguir a Cristo é seguir a Deus. É amar, neste amor que significa uma rutura com o pecado, em que o homem realiza o bem, não por temor ou para cumprir uma lei, mas porque ama, enquanto participa da natureza de Deus, que é amor.

Esta transformação interior é chamada de graça santificante e é expressa por vários conceitos. Não entraremos na complexa e articulada questão histórica da transformação interior, divisão entre graça incriada e criada, entre justificação forense e inerente. Afirmamos simplesmente, como S. Agostinho, que essa transformação interior e ajuda de Deus para realizar o bem é uma ação do Espírito Santo, como ação continuada de Deus que inabita no justo e move-o para o bem³⁵⁴. Paulo descreve-a geralmente como nova criação e, em Rom 5-8, utiliza o conceito de libertação.

³⁵¹ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 267-268.

³⁵² J. FARIAS, *Antropologia e Graça*, 137.

³⁵³ Cf. J. RATZINGER, *Dogma e anúncio*, 123-127.

³⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, *De gestis Pelagii*, cap. 14, n.31: PL 44,338: 339; IDEM, *Sermo* 156, cap. 11, n.11: PL 38, 855: 856; V. CAPDEVILLA I MONTANER, *Liberación y divinización del hombre*, 205-207, onde fala da conceção de Agostinho sobre a transformação interior do justo.

3.4.1. Nova criação

Para Paulo, pela participação na morte e ressurreição de Cristo, dá-se no batizado uma nova criação (cf. 2 Cor 5,17) ou, como diz noutro texto, uma regeneração, renovação (cf. Tt 3,5). Estes termos querem simplesmente indicar o: “novo ser do homem em Cristo”³⁵⁵ pois, no contexto onde Paulo utiliza o termo de nova criação, em 2 Cor, quer dizer que, quem não experimentou esta transformação interior operada pelo Espírito Santo, não pode apresentar-se como apóstolo. Mas, fora deste contexto, Paulo fala do cristão enquanto tal, do cristão que se encontra em Cristo³⁵⁶ como consequência desta união com Cristo e de estar em Cristo, na sua filiação, em que o cristão já não vive por si mesmo (cf. 2 Cor 5,15). Assim, dá-se um novo ser, uma nova criação, um ser unido a Cristo que já não vive para si mesmo, não está fechado no seu egoísmo, mas é participante da vida divina, em Cristo e pelo Espírito Santo, já pode não fazer o mal, fruto do egoísmo, mas pode realizar obras boas e viver uma vida digna de um filho de Deus. Pois a comunhão com Deus exclui o pecado que destrói a comunhão do homem com Deus (cf. CIC 761; CIC 1472). Esta transformação interior como nova criação está bem sintetizada neste não viver mais para si mesmo, pois é o egoísmo do homem que o torna escravo das paixões e não lhe permite fazer o bem que quer. O não viver para si mesmo, porém, não é algo que o homem faça por si mesmo e que consiga pelas próprias forças ou por sua iniciativa, mas é fruto da benevolência de Deus. Isto está indicado quando Paulo utiliza o termo nova criação, pois é Deus que cria. Quem está unido a Cristo e vive para ele, e não mais para si mesmo, torna-se uma nova criatura, e claramente torna-se algo distinto do que foi até àquele momento, pois sofreu uma transformação interior³⁵⁷. A plena transformação interior do homem, porém, ocorrerá na vida eterna, uma vez libertado do corpo mortal.

Por causa desta transformação interior, o homem agora pode fazer o bem que quer e não mais o mal que não quer (cf. Rom 7,7-25). Deste modo, esta transformação interior, fruto de ser uma nova criatura pelo batismo (cf. Rom 6), implica uma nova forma de agir

³⁵⁵ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 268.

³⁵⁶ Cf. O. KNOCH, *El Espíritu de Dios y el hombre nuevo*, 78-79.

³⁵⁷ Cf. Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 268-269.

que, porém, não é independente da ação do Espírito Santo³⁵⁸. Só o Espírito conduz os homens na vida dos filhos de Deus (cf. Rom 8,14), embora dependa da cooperação da liberdade humana, que também é transformada e renovada³⁵⁹.

Ao ser uma nova criatura, por ter morto e ressuscitado com Cristo, dá-se uma união particular, em que já não é mais o cristão que vive, mas Cristo que vive e age nele. O saber-se amado e participante da filiação divina, unido a Cristo, leva o cristão a viver amando e na alegre esperança.

Para que no homem se dê esta possibilidade de realizar o bem, mesmo que sejam atos seus, e não de Deus operando nele e sem ele, deve dar-se uma transformação interior, expressa como um novo modo de ser, que o transforma onticamente e lhe permite realizar ações sobrenaturais, que são um efeito criado da presença da inabituação de Deus nele. Como diz de la Peña: “o amor incriado não pode não ser criativo”³⁶⁰.

3.4.2. Libertação e santificação

Em Rom 5-8, Paulo também descreve o auxílio da graça para realizar o bem como uma libertação. A libertação é uma coordenada fundamental na conceção paulina da salvação. Pois o homem não faz o bem que quer, mas faz o mal que não quer (cf. Rom 7,7-25). Assim, face a esta impossibilidade, como vimos no capítulo anterior, Jesus Cristo veio para libertar o homem da lei, do pecado e da morte. A liberdade que Deus oferece na sua graça, que é o Espírito Santo, é a liberdade libertadora da nossa liberdade³⁶¹.

Em primeiro lugar, é necessário definir a liberdade como capacidade de escolher o bem, como: “aptidão que a pessoa possui para dispor de si em ordem à sua realização; a possibilidade humana de construir o seu próprio destino”³⁶², em contraposição à

³⁵⁸ Há numerosas afirmações magisteriais que ensinam a necessidade da graça para realizar o bem, só a título de exemplo ver os can. 5 e can. 7 do II Concílio de Orange (cf. DS 375; DS 377) e sobretudo o Decreto sobre a justificação do Concílio de Trento (cf. DS 1525; DS 1536; DS 1541; DS 1546; DS 1553; DS 1572).

³⁵⁹ Cf. L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 270.

³⁶⁰ J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, 350.

³⁶¹ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. II, 2ª ed., Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002, 98.

³⁶² Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, 5ª ed., Editorial Sal Terrae, Santander, 1988, 187.

libertinagem. De facto, a liberdade cristã não é um mero fazer aquilo que lhe apetece, que, longe de ser liberdade é escravidão das próprias paixões, mas uma capacidade de amar por si mesmo o bem, que só no amor a Deus alcança a sua plena realização, sendo Ele o Sumo Bem³⁶³. Pois, a liberdade não é uma simples escolha entre possibilidades ilimitadas, mas é a escolha do eterno, um dizer sim ou não a Deus³⁶⁴. A liberdade, também como livre arbítrio, ou seja, como capacidade de opção, refere-se sempre à escolha entre dois bens, e nunca entre um bem e um mal. E se alguém escolhe algo que é considerado um mal, fá-lo enquanto este mal se disfarça de bem e só nesta medida pode ser desejável³⁶⁵. Também é necessário considerar a liberdade humana como liberdade relativa e não independente. De facto, o ser humano é uma criatura, o que quer dizer que a sua liberdade é já por natureza limitada e falível. No NT vemos que o procurar a liberdade fora desta realidade que nega o carácter de criatura leva à falta de liberdade, pois esta ânsia de liberdade autónoma que, pelo NT é cegueira, não leva senão à escravidão³⁶⁶. Pois: “o homem é menos livre do que capaz de libertação. Não somos livres para realizar qualquer coisa e, em qualquer momento [...] a nossa liberdade é de um ser ‘em situação’”³⁶⁷.

De facto, a liberdade é-nos dada pelo Criador e não significa, pela sua natureza, não ter nenhuma constrição nem nenhuma autoridade. Paulo diz: “o que tens que não recebestes? E, se o recebestes, porque te glorias como se não o tivestes recebido?” (1 Cor 4,7). Pois, a liberdade: “não é tanto uma conquista do homem quanto um dom gratuito, um fruto do Espírito Santo que se recebe na medida em que cada um se coloca em amorosa dependência do próprio Criador e Salvador”³⁶⁸. Sem entrar em questões antropológicas nem históricas sobre a liberdade, dizemos que o homem por natureza tem o chamamento à liberdade, pois: “a liberdade pertence ao ser do homem enquanto é pessoa [...] é uma participação na maior prerrogativa divina”³⁶⁹. Assim, a graça dá como dom a liberdade, e nem se contrapõe a ela,

³⁶³ Cf. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, 2º ed., Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, 110-111.

³⁶⁴ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 118-127.

³⁶⁵ Cf. J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 70.

³⁶⁶ Cf. F. BÖCKLE, “Creer y actuar”, *MySal V* (1971), 57; K. RAHNER, “Gracia”, *SM 3* (1973), 340.

³⁶⁷ H. RONDET, *La gracia de Cristo*, 487.

³⁶⁸ J. PHILIPPE, *La libertà interiore: La forza della fede, della speranza e dell'amore*, San Paolo, Milano, 2004, 10-11.

³⁶⁹ B. SESBOÜÉ, *Jesús Cristo el único Mediador*, vol. I, 205-206.

mas, pelo contrário, é pressuposto dela, pois a graça é a origem dela. Portanto, “Cristo nos libertou para a liberdade” (Gal 5,1).

Face ao que foi exposto anteriormente, Paulo anuncia a salvação como dom da liberdade, em que a graça liberta a nossa liberdade na sua capacidade de fazer o bem. Deste modo, a liberdade não é a ação autónoma e emancipada, mas, pelo contrário, quando o homem livremente diz sim a Deus, deve reconhecê-lo como um dom de Deus; quando diz não, faz a sua própria obra³⁷⁰. Portanto, o homem é tanto mais ativo quanto mais deixa trabalhar a graça³⁷¹. Sendo a liberdade a capacidade de autorrealização, e Deus o fundamento do ser pessoal do homem, então a liberdade mais libertada é aquela que acolhe e aceita o fundamento do seu ser e não aquela que o rejeita. Assim, a transformação interior como libertação leva a acolher Deus como fundamento e a realizar o bem, sendo o poder pecar um defeito da liberdade e não uma qualidade³⁷².

Na Sagrada Escritura não há uma definição de liberdade, mas afirma-se implicitamente que o homem tem a capacidade de responder livremente à vontade de Deus. O projeto libertador de Deus está presente ao longo de toda a tradição bíblica. No AT, Deus intervém para garantir a libertação de Israel, e no NT, a graça de Cristo traz a todos os homens a liberdade dos filhos de Deus. A libertação de Israel era uma prefiguração da libertação pela redenção cristã. A liberdade cristã, porém, não se confunde com o ideal estoico ou dos sábios que, pelo esforço moral, procuravam alcançar o domínio perfeito de si mesmos e estar assim numa perfeita tranquilidade interior. A libertação cristã resulta de um acontecimento histórico, a morte e ressurreição de Jesus Cristo. O cristão é livre no sentido de que agora é livre de estar em comunhão com Deus e participar na sua vida divina através da união com Jesus Cristo. É livre de viver em comunhão com a Trindade sem ter os obstáculos do pecado, da morte e da lei³⁷³.

Assim, a liberdade é uma característica dos filhos de Deus, sendo fruto da filiação adotiva. Esta liberdade pode parecer paradoxal em Paulo, porque se, por um lado, nos liberta da lei, do pecado e da morte, por outro lado, faz-nos servos da justiça (cf. Rom 6). De facto,

³⁷⁰ Cf. K. RAHNER, “Gracia”, *SM* 3 (1973), 330.

³⁷¹ Cf. G. KRAUS, “Gracia”, in *Diccionario de teología dogmática*, 315.

³⁷² Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 191.

³⁷³ Cf. L. ROY, “Libération/ Liberté” in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, cols. 658-662.

o ser humano encontra-se com a impossibilidade de realizar o bem pelo pecado, pelo próprio egoísmo e pelos poderes da perdição (cf. Gal 4, 3). O homem tentou libertar-se desta situação com as próprias forças e nem a lei consegue salvar o homem. Assim, Cristo veio libertar o homem que se deixa libertar, dando-lhe o espírito de filiação³⁷⁴. Cristo liberta o homem do pecado, da lei e da morte, e do egoísmo, libertando a sua liberdade, podendo agora escolher livremente o bem e sair desta impossibilidade, não sendo mais escravo de si mesmo. Cristo liberta o cristão do temor de escravo que sentia em relação a Deus e, ao mesmo tempo, pelo Espírito, dá-lhe a capacidade de saber aquilo que Deus quer e de poder fazê-lo com amor. Deste modo, para Paulo, a libertação significa a capacidade para servir a Deus e para amar, sendo libertados do amor-próprio e do viver voltados para si mesmos³⁷⁵. Pois, o fim da lei moral, entendo assim a liberdade, não é uma limitação desta, mas a sua orientação para o seu fim essencial: a realização autêntica da pessoa³⁷⁶.

Amando, o homem segue a Deus livremente e torna-se servo da justiça por amor. Sendo a liberdade amar o Sumo Bem, o homem ama livremente e é livre de amar o bem, por isso, é capaz, pela graça, de realizar o bem. A lei pode agora ser cumprida, não por temor, mas por amor, pois a lei do cristão é o amor: “a lei fica integrada no mandamento do amor, que deverá traduzir-se em cada situação concreta”³⁷⁷. A liberdade e a nova lei do amor identificam-se, o Espírito liberta para o amor, e a nova lei é o mesmo Espírito presente no nosso coração. Assim, a liberdade e a lei do amor coincidem porque o Espírito torna possíveis as duas coisas, e o homem é livre de amar porque sabe que é amado por Deus sendo, por isso, a liberdade a atitude própria dos filhos de Deus, oposta ao temor do escravo³⁷⁸. E, como diz Balthasar: “O amar não quer outra recompensa excepto uma resposta de amor, por isso, Deus, pelo seu amor, pretende de nós apenas o nosso”³⁷⁹.

A liberdade cristã é dependente de Cristo e tem nele a própria origem. Jesus nas suas ações mostra o seu poder libertador. Vemos isto nos relatos de exorcismo ou nos milagres de

³⁷⁴ Cf. O. KNOCH, *El Espiritu de Dios y el hombre nuevo*, 80-81.

³⁷⁵ Cf. R. CANTALAMESSA, *La vita in Cristo*, 352-360; O. KNOCH, *El Espiritu de Dios y el hombre nuevo*, 88-89.

³⁷⁶ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. II, 244.

³⁷⁷ G. BOF “Gracia” in *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, 797.

³⁷⁸ Cf. R. CANTALAMESSA, *La vita in Cristo*, 156-161; L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 281-282.

³⁷⁹ H. U. Von BALTHASAR, *Só o amor é digno de fé*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008, 95.

cura. Pois ser libertado significa ser libertado das potências demoníacas de modo que onde se estabelece a soberania de Deus muda também a própria situação. De facto, a liberdade não é um direito, mas um dom de Deus. Essa liberdade procede assim da filiação de Jesus, e na medida em que se participa dela é-se livre, por isso, ser livre quer dizer ser servo da justiça. A liberdade, pois, está fundamentada na obra de Jesus, Ele é o homem livre por excelência, é livre face às autoridades políticas e religiosas, face aos homens, face ao demónio e ao pecado. Cristo é livre também em relação ao Seu Pai, pois é livre com uma liberdade amorosa e filial, que significa obediência, sendo obediente até à morte, pelo que ser homem é ser livre como Cristo³⁸⁰.

Deste modo, o dualismo entre autonomia e heteronomia é superado onde a heteronomia salvaguarda a autonomia, onde o Espírito vem ao homem e lhe dá a liberdade, numa autonomia teónoma do homem, a liberdade é uma forma de dependência inter-humana, o amor³⁸¹. A liberdade é a aceitação desta dependência. Ao ver a salvação como libertação, esta vem ao homem, em Cristo. O homem coopera com a graça, tendo origem esta cooperação da graça de Cristo. Tudo vem de Deus e tudo vem do homem, tudo vem da graça que oferece a liberdade de Cristo, e tudo vem do homem Jesus que se entrega ao Pai em liberdade³⁸².

É o dom do Espírito Santo que nos liberta, tornando-nos filhos adotivos (cf. Rom 8,21). De facto, é interessante que Paulo opõe à escravidão a filiação e não a liberdade (cf. Rom 8,15). Assim quanto mais filhos somos, mais livres somos; quanto mais deixamos operar a graça tanto mais somos livres e tanto mais somos capazes de realizar o bem³⁸³. Deste modo, é o Espírito Santo que move as nossas ações, que nos deixa sair de nós mesmos e por ele temos a possibilidade e a realidade das obras válidas diante de Deus³⁸⁴.

A libertação operada por Deus, através do seu Filho, pelo Espírito Santo, em Rom 5-8, é uma libertação do pecado, da lei e da morte. Do pecado enquanto, livre afirmação de si mesmo fechado em si e no mundo, sem abrir-se ao amor que vem de Deus e que vai para

³⁸⁰ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador*, vol. I, 190-191.

³⁸¹ Cf. F. BÖCKLE, “Creer y actuar”, *MySalV* (1971), 55-58; J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 201.

³⁸² Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador*, vol. I, 202.

³⁸³ Cf. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 202.

³⁸⁴ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. IV, 4º ed., Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002, 240.

Deus; é uma libertação da lei enquanto, ao ser vontade de Deus, ao ser violada posta em prática autonomamente sem o auxílio da graça, é um estímulo para a afirmação de si mesmo contra Deus; e finalmente, da morte, enquanto esta não é senão a fenomenalidade da culpa³⁸⁵. O cristão libertado do pecado não está mais sob o seu reino (cf. Rom 5-6), mas está sob o reino da graça, ou seja, na comunhão de vida com a Trindade que o leva a viver uma vida de santidade conforme ao seu Filho. Agora, o cristão é livre de se incorporar e configurar com Cristo, pela graça do Espírito Santo, numa união mística. É livre da lei, não necessitando mais de procurar no cumprimento de uma lei exterior a salvação trazida por Cristo. E finalmente, o cristão é livre da morte, libertação que chegará ao cumprimento só escatologicamente, pelo qual já não tem medo da morte, mas é livre de fazer aquilo que antes o atemorizava, é livre de amar e de encontrar a sua realização em Deus.

O pecado serve-se da lei como agulhão e, pelo pecado, o homem perdeu a sua dimensão mais profunda, enquanto o seu ser pessoa está enraizado na comunhão com Cristo. Ao seguir o pecado, o homem entra na morte ôntica, a morte mais profunda do próprio ser. Nesta situação desesperada, em que se encontra o homem não redimido e escravo do pecado, da lei e da morte, o não se sentir amado e não poder amar, o viver para si mesmo e escravo do seus egoísmo, Cristo veio liberta-lo, pela Sua morte e Ressurreição e infundindo-lhe a graça³⁸⁶. Esta libertação leva o cristão a viver alegre e a exultar pelo amor gratuito e misericordioso de Deus (cf. Rom 8,31-39).

Sob esta perspectiva, a libertação leva à nossa santificação. Pois a nova criação, a libertação como libertação do pecado, e a libertação da liberdade como possibilidade para realizar aquilo que nos realiza, através da configuração com o Filho, leva à nossa santidade. Mas a libertação da nossa liberdade pela graça não se faz de uma só vez. A liberdade reinstituída e doada realiza-se no tempo, pois a graça é uma realidade dinâmica e não estática. Deus convida-nos constantemente a um crescimento na união com Ele e dá-se ao longo de toda a vida uma transformação interior nunca acabada. Assim, progressivamente, a graça leva à entrega de si mesmo a Deus e aos homens. A dinâmica do amor, as boas obras e a renegação de si mesmo conseguem gradualmente aproximar-nos mais desta libertação

³⁸⁵ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. II, 101.

³⁸⁶ Cf. K. ARGÜELLO, *O Kerigma nas barracas com os pobres: uma experiência de nova evangelização, a missio ad gentes*, Esfera dos Livros, Lisboa, 2013, 119-122.

acabada que terminará apenas na vida eterna. Pois a nossa opção fundamental não se orienta completa e definitivamente para Ele. De facto, a relação interpessoal com Deus, fruto da nossa filiação adotiva, é pela sua natureza suscetível de ser aumentada, dado que nunca chegaremos à completa imitação do Filho³⁸⁷. A graça do Espírito Santo, libertador da liberdade, oferecido como dom gratuito de Deus³⁸⁸, não é uma coisa mas é o amor de Deus que se faz em nós amor de Deus, e a nossa liberdade é a liberdade de Cristo que se faz em nós a liberdade para Ele, num processo que se exerce no tempo e acompanha a nossa santificação³⁸⁹.

Se em nós pecadores a libertação se dá num processo gradual, de configuração com Cristo numa participação na vida divina nunca perfeita, esta libertação e santificação deu-se desde a sua conceção na Bem-aventurada Virgem Maria. De facto, desde a conceção, pela plenitude da graça, realizou-se nela esta libertação da liberdade pelos futuros méritos de Jesus Cristo, como total união ao Filho e participação na vida divina. A Igreja expressa esta verdade através do dogma da Imaculada Conceição. Assim Maria, pela graça de Cristo, é a Mãe de Cristo e: “foi redimida da forma mais perfeita”³⁹⁰. Este privilégio de Maria é fruto da particularíssima união com Cristo, tendo sido concebida em graça, ou seja, sem a falta de comunhão sobrenatural divina. Ela é Filha do Pai e Mãe do Filho pelo Espírito Santo³⁹¹. Foi pelo auxílio da graça que nela se realizou a total libertação do pecado, da lei e da morte e a perfeita santificação. Assim, a Mãe da Graça pôde dizer livremente, durante toda a vida, sim a Deus.

³⁸⁷ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador*, vol. I, 256; L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 282-283.

³⁸⁸ Cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. II, 98.

³⁸⁹ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador*, vol. I, 200-201.

³⁹⁰ K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. II, 212.

³⁹¹ Cf. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, 138-142; G. MÜLLER, *Dogmática*, 508-513.

CONCLUSÃO

O auxílio da graça, segundo Paulo, na parte central da carta aos Romanos, é o dom por excelência, Deus que se dá a si mesmo no Espírito Santo, como ele é, amor. Este dom produz no homem uma transformação interior que consiste em torna-lo numa nova criatura, pela configuração com Cristo, e libertá-lo da escravidão do pecado e da sua inabitância nele. Pela graça, não é mais o homem que vive, mas Cristo que vive nele, o que leva à libertação da liberdade do homem, à sua divinização e filiação, que é a participação e comunhão na vida divina em Cristo.

No primeiro capítulo fizemos um estudo filológico do vocabulário paulino relacionado com a graça. Vimos que a palavra *χάρις*, que é traduzida no latino como *gratia*, graça, é utilizada para traduzir diferentes palavras hebraicas e tem, em grego, uma grande variedade semântica. *Χάρις*, é aquilo que alegra, que faz feliz, significa também gratidão, graça, estima, pode também aludir a características físicas e morais, significando favor, mostrar complacência. Em Paulo, *χάρις*, é um conceito chave sendo típica a utilização desta palavra para expressar a estrutura do evento salvífico realizado em Jesus Cristo. Ao nível linguístico, Paulo parte do significado de alegrar com um dom, de benevolência expressa em dom, não merecida. Aqui é importante o valor constitutivo da liberdade do dom.

Em Paulo, a graça não é um sentimento benévolo desconhecido, mas a demonstração de bondade do juiz que justifica o culpado. Paulo fala da graça que está realizada na cruz de Cristo, em que o favor de Deus se mostra na cruz e a graça é concedida ao pecador, é a totalidade da salvação e possui-a todo o cristão. A graça é o fundamento da justificação (Rom 3,24s; Rom 5,20s) e mostra-se na justificação. Em Rom 5 mostra o alcance da justificação como transmissão da vida face à morte; em Rom 5,2 aparece a relação entre a graça como evento e a graça como possessão ou estado. Na história do dogma sobre a graça verifico u-se uma tendência para coisificar a graça, mas vimos que, em Paulo, é o evento salvífico manifestado em Jesus Cristo, sendo Ele a graça por excelência. A graça continua no presente, não está realizada apenas no passado, pois, por Jesus Cristo, Deus Pai continua a mostrar-nos o seu favor, derramando em nós o Espírito Santo.

Abordámos também o sentido das palavras *εργάζομαι, ἔργον*: que, em Paulo, indicam as obras que o homem se torna capaz de realizar por Deus; por outro lado, Paulo opõe-nas à graça como caminho tradicional para a salvação, enquanto o homem não se salva pelas suas obras, mas pela graça, manifestada em Cristo. Neste contexto insere-se também o estudo sobre a palavra *πράσσω*, que indica o fazer que, em Paulo, remete para toda a ação produzida pelo homem, sendo ele o sujeito e não Deus. Assim, o homem por si mesmo não é capaz de sair da escravidão da morte, do pecado e da lei; o único que o pode salvar é Jesus Cristo, que venceu o pecado na carne. A palavra *φείδομαι* mostra-nos o amor de Deus Pai, que abdicou do seu Filho amado e se despojou daquilo que mais amava. Assim, o homem não pode duvidar do amor de Deus e de que, juntamente com o Filho, há-de dar-nos todos os dons e a graça de poder realizar o bem e de santificar-nos. Deus não deixa o homem sozinho com as suas próprias impossibilidades e fracassos, mas auxilia-o a realizar o bem e a realizar-se como homem. Por fim, analisámos a palavra *παραδίδομι* que entra no mesmo contexto de *φείδομαι*, pois Deus entregou o seu próprio Filho por nosso amor.

As palavras *χάρις, πράσσω* e a perícopé 8,32 permitiu que nos aproximássemos do sentido da graça segundo Paulo, entendida enquanto dom e oposta ao reino do pecado. O Reino da Graça, a participação na vida divina, a amizade com Deus e a unidade com Ele foi instaurada por Cristo, sendo que agora o homem não vive mais no reino do Pecado.

No terceiro capítulo vimos que Paulo exprime a salvação como divinização e filiação, que produz no homem a libertação da escravidão do pecado e da impossibilidade do homem, por si mesmo, fazer o bem que quer. Esta linguagem teve impacto e receção ao nível dogmático. O estudo filológico e contextual da segunda parte da Carta aos Romanos permite ver por que esta parte da Carta teve várias repercussões ao nível dogmático sobre o tema da graça ao contrário das outras partes. Pois os termos utilizados nesta parte são diferentes da parte precedente. Quer a divinização, quer a filiação são uma graça de Deus e um dom gratuito, fruto do seu amor, um dom incongruente que não olha para os méritos do homem. Pois o homem não alcança a divinização e a filiação através de ações purificativas ao estilo grego nem pelas suas obras, mas por graça de Deus.

Assim, na segunda parte da carta aos Romanos, o auxílio da graça para realizar o bem é Deus que se dá a si mesmo, convidando o homem a participar na vida trinitária. Deus Pai

enviou o seu Filho para salvar os homens, n'Ele manifesta-se a graça, pelo Filho, continuamos a receber Deus, no Espírito Santo. Pela infusão do Espírito Santo, o homem torna-se filho no Filho, é divinizado e, pela união mística com o Filho, participa na vida divina feita de amor. O Espírito Santo cristifica o homem, assim, a participação na vida divina não se pode entender separada de Cristo e dos seus méritos. Paulo expressa a participação na vida divina através dos conceitos de filiação: o cristão torna-se filho adotivo de Deus Pai por Jesus Cristo através a participação na sua morte e ressurreição.

Outro conceito também abordado foi o de divinização entendida como humanização. Pois o homem, por dom gratuito ao participar da vida divina, torna-se deus. Este processo não deve ser entendido como como uma perda do humano no divino, mas como uma plena humanização e configuração a Jesus Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Quer a filiação quer a divinização, pela união mística com Jesus, produzem uma transformação interior. Deus quer que sejamos um com Ele. Assim, a graça é a unidade com o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Ao ser um com eles, mantêm-se sempre as diferenças, assim como na Trindade há contemporaneamente a unidade e a diversidade. Ao ser um com Deus, participando na vida divina, o homem torna-se uma nova criatura que já não vive por si mesmo. Não vivendo por si mesmo, mas sendo Jesus que vive n'Ele, o cristão é libertado da lei, da morte e do pecado. Agora o homem é livre de amar, sendo que o amor exclui o pecado, que é o que separa o homem da comunhão com Deus e da unidade com a Trindade.

Deste modo, o auxílio da graça é Deus que, ao doar-se gratuitamente e por puro amor, ao homem vindo inabitá-lo nele, transforma-o interiormente, levando-o à comunhão com a Trindade e libertando-o da escravidão do pecado e da morte. A graça é Deus mesmo que produz um efeito no homem: santifica-o. A graça é o amor que produz no homem o amor de Deus. Ou seja, Deus que se faz amar. Por isso, a graça é a relação pessoal entre o homem e as pessoas divinas enquanto o homem se torna filho no Filho pelo Espírito Santo e participa na vida divina feita de laços de amor. Ao longo da sua vida, o cristão precisa do auxílio da graça para realizar o bem, dado que, pela sua constituição humana, a santificação não é um processo acabado. Muitas vezes, é um processo feito de fracassos onde o homem deve voltar os olhos para Deus e recomeçar o caminho de configuração a Cristo, enquanto a graça é uma realidade dinâmica. Pela graça de Deus, o cristão torna-se um com Deus, mas pela própria

liberdade pode romper esta unidade e voltar ao pecado. Deus deixa-nos livres de o amar. Ao amar Deus, o homem, por graça, realiza o bem, “Ama e faze o que quiseres”³⁹².

³⁹² AGOSTINHO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos*, 7,8, PL: 35, 2033.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

A.ALT... [et. al.], *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.

NESTLE-ALAND, *NTG²⁸*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.

II. Textos do Magistério da Igreja

CONCILIUM ARAUSICANUM II, (529), *DS* 370-397.

CONCÍLIO DE TRENTO, 5º sessão, Decreto sobre o pecado original (1546), *DS* 1510-1516.

CONCÍLIO DE TRENTO, 6º sessão, Decreto sobre a justificação, (1547), *DS* 1520-1583.

CONCÍLIO DE TRENTO, 14º sessão, Doutrina sobre o sacramento da penitência, (1551), *DS* 1667-1719.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo, (Gaudium et Spes)*, (1965), *DS* 4301-4345.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição dogmática sobre a Igreja, (Lumen Gentium)*, (1964), *DS* 4101-4179.

H. DENZINGER; P. HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 2º ed., trad. por B. Dalmau... [et. al.], Editorial Herder, Barcelona, 2017.

INNOCENTIUS PP. XI, *Constitutio Caelestis Pastor*, (1687), *DS* 2201-2269.

IOANNES PP. XXII, *Constitutio In agro dominico*, (1329), *DS* 960-963.

IOANNES PAULUS PP. II, *Litterae encyclicae de spiritu sancto in vita ecclesiae et mundi (Dominum et vivificantem)*, (1986), DS 4780-4781.

LEO PP. XIII, *Litterae encyclicae de praesentia et virtute mirifica Spiritus Sancti (Divinum illud munus)*, (1897), DS 3329-3331.

PIUS PP. V, *Constitutio Ex omnibus afflictionibus*, (1567), DS 1901-1980.

PIUS PP. XII, *Litterae encyclicae de mystico iesu christi corpore deque nostra in eo cum christo coniunctione (Mystici Corporis Christi)*, (1943), DS 3800-3822.

III. Instrumentos

W. F. ARNDT; F. W. GINGRICH (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament: And other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957.

H. BALZ; G. SCHNEIDER (eds.), *DENT*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1996.

R. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. II, Brill, Leiden, 2010.

W. BEINERT (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, Heider, Barcelona, 1990,

L. BORRIELLO... [et. al.], *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998.

J. BOTTERWECK; H. RINGGREN (eds.), *TDOT*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids/Cambridge, 1980.

CEI, *La Bibbia*, Edizioni San Paolo, Milano, 2012.

G. CERETTI... [et. al.] (ed.), *Dizionario del movimento Ecumenico*, EDB, Bologna, 1994.

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1999.

- D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2010.
- L.COENEN... [et.al.], *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sigueme, Salamanca, 1983.
- F. COMPAGNONI... [et. al.] (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1992.
- O. DE LA BROSSE; A. HENRY; P. ROUILLARD, *Dicionário de Termos da Fé*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto, 1995.
- R. DE VAUX; P. BENOIT (dir.), *BJ*, 4º ed., Cerf, Roma, 2001.
- A. DI BERNARDINO (ed.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Cerf, Paris, 1990.
- A. EVEN-SHOSHAN (ed.), *A new concordance of the Bible: thesaurus of the language of the Bible Hebrew and Aramaic roots, words, proper names, phrases and synonyms*, Kiryat Sefer, Jerusalem, 1996.
- J. FEINER; M. LÖHRER (dir.), *MySal*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1969.
- D. FREEDMAN (ed.), *ABD*, Doubleday, New York, 1992.
- E. HATCH; H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint*, 2º ed. Baker Books, Michigan, 1998.
- G. JACQUEMET (dir.), *Cath*, Letouzey et ané, Paris, 1962.
- G. KITTEL; G. FRIEDRICH (eds.), *GLNT*, Paideia, Brescia, 1965.
- L. KOEHLER; W. BAUMGARTNER (eds.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, E.J. Brill, Leden, 1994.

X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 2^o ed, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1970.

I.H. MARSHALL (ed.), *Concordance to the GNT*, 6^o ed., T&T Clark, London, 2002.

J-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae: cursus completus, omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum : series graecae*, Apud Garnieri Frates, Paris, 1878-1976.

J-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae: cursus completus, omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum: series latina*, Apud Garnieri Frates, Paris, 1878-1976.

F. MOLINARI, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, trad. por M. GOH; C. SCHROEDER, Brill, Leiden, 2015.

T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of The Septuagint: chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Louvain, 2002.

K. RAHNER (ed.), *SM*, Editorial Herder, Barcelona, 1972.

L. SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, Paulus, São Paulo, 1997.

C. SPICQ, *Lexique théologique du nouveau testament: Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.

M. VILLIER (dir.) ...[et. al], *DSp*, Beauchesne, Paris, 1937.

M. ZERWICK; M. GROSVENOR, *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Madrid, 2018.

IV. Estudos

AGOSTINHO, *De gestis Pelagii*: PL 44,319-360.

- AGOSTINHO, *De Spiritu et Littera*: PL 44,199- 247.
- AGOSTINHO, *De Trinitate VII*: PL 42,819-1008.
- AGOSTINHO, *epistolae 187*: PG 33, 832-848.
- AGOSTINHO, *EN.PS. 52*: PL 36,67-1028.
- AGOSTINHO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos*: PL 35, 1978-2062.
- AGOSTINHO, *Sermo 156*: PL 38, 849-859.
- AGOSTINHO, *Sermo 166*: PL 38,907-909.
- J.N. ALETTI, *God's Justice in Romans: Key for interpreting the Epistle to the Roman*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2010.
- J.N. ALETTI, *Justification by faith in the letters of Saint Paul: Keys to Interpretation*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2015.
- J.N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul: Collected Essays Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology*, Gregorian & Biblical Press, Roma, 2012.
- J.N. ALETTI, “Romanos”, in W.R FARMER (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1999, 1416-1458.
- F. AMIOT; X. LÉON DUFOUR, “Œuvres”, in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, cols. 856-862.
- K. ARGÜELLO, *O Kerigma nas barracas com os pobres: uma experiência de nova evangelização, a missio ad gentes*, Esfera dos Livros, Lisboa, 2013.

- ARISTÓTELES, *Retórica* II, trad. por Q. Racionero, Editorial Gredos, Madrid, 1999 (330 a.C.).
- ATANÁSIO, *De Incarn*: PG 25, 95-197.
- ATANÁSIO, *Epistolae III Ad Serapionem*: PG 26,623-636.
- ATANÁSIO, *Oratio III contra Arianos*: PG 26,322-468.
- J. AUER, *El Evangelio de la gracia*, Editorial Herder, Barcelona, 1990.
- J. AUER, "Gracia", *SM* 3 (1973), cols. 306-319.
- M. BALLESTER, *Para orar continuamente*, Edições Paulinas, São Paulo, 1985.
- H. U. Von BALTHASAR, *Só o amor é digno de fé*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008.
- P. BASTA, "Paul and the Gezarah Shawah: A Judaic method in the service of justification by faith", in T. CASEY; J. TAYLOR (eds.), *Paul's Jewish Matrix*, Gregorian Biblical Press, Roma, 2011, 123-165.
- J. BARCLAY, *Paul and the Gift*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids/Cambridge, 2015.
- C. BAUMGARTNER, "Grace", *DSp* VI (1967), cols. 716-726.
- K. BEYSE, "hûs", *TDOT* 4 (1980), 271-280.
- K. BERGER, "χάρις/cháris", *DENT* 2 (1998), 2052-2060.
- G. BERTRAM, "ἐργον/érgon", *GLNT* 3 (1967), cols. 827- 886.
- F. BÖCKLE, "Creer y actuar", *MySal* V (1971), 23-105.
- G. BOF "Gracia", in *Nuevo Diccionario de Teologia Moral*, 789-806.

- A. BRIDE, “Grâces ecclésiastiques”, *Cath* V (1963), cols. 173-175.
- J. BROSEDER “Grazia”, in *Dizionario del movimento Ecumenico*, 590-595.
- F. BÜCHSEL, “παραδίδόναι/paradídónai”, *GLNT* 2 (1966), cols. 1180-1187.
- R. CANTALAMESSA, *La vita in Cristo: Il messaggio spirituale della Lettera ai Romani*, 8° ed., Ancora, Milano, 1997.
- R. CANTALAMESSA, *Vem, Espírito Criador!: Meditações sobre o Veni creator*, Secretariado nacional do apostolado da oração, Braga, 2009.
- V. CAPDEVILLA I MONTANER, *Liberación y divinización del hombre: Teología de la Gracia*, vol. II, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994.
- CIRILO DE ALEXANDRIA, *Comm. In Jo.:* PG 74, 9-757.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Protrept.:* PG 8, 49-246.
- R.E. CLEMENTS, “ḥāsak”, *TDOT* 5 (1986), 224-228.
- COMMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teologia, cristologia, antropologia* (1982), in
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_it.html.
- H. CONZELMANN, “χάρις/cháris”, *GLNT* 15 (1988), cols. 528-538.
- C.E.B. CRANFIELD, *On Romans: and other New Testaments essays*, T&T Clark, Edimburgo, 1998.
- U. DAMEN, “rḥm”, *TDOT* 13 (2004), 437-454.

DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia* in *A Divina Comédia de Dante Alighieri*, 3º ed., trad. por V. G. MOURA, Quetzal Editores, Lisboa, 2011 (1321).

J. DE BACIOCCHI, “Grace”, *Cath V* (1963), cols. 156-172.

DIÁDOCO DE FÓTICA, *Capita centum de perfectione spirituali*: PG 65, 1167-1211.

J. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios: Antropología teológica especial*, 2º ed., Editorial Sal terrae, Santander, 1991.

J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*, 5º ed., Editorial Sal Terrae, Santander, 1988.

J.D.G. DUNN, *Jesús y el Espíritu: Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1981.

J.D.G DUNN, *The theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edimburgo, 1998.

ECUMENIO, *Comment. In Epist. Ad Rom*: PG 118,323-638.

EPITETO, *Diatribes* in

<http://epitteto.com/Albero%20de%20la%20diatriba%20Libro%20II.html>.

EURIPIDE, *Le cyclope alceste médée les héraclides*, tomo 1, trad. por L. MÉRIDIER, 5ºed., Société d’Edition “Les Belles Lettres”, Paris, 1961 (431 a.C.).

J. FARIAS, *Antropologia e Graça: Ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011.

J. FARIAS, *Da incerteza à esperança: Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da Encarnação*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2012.

J. FITZMYER, "Carta a los Romanos", in R. FARMER (Org.), *Comentario Bíblico San Jeronimo*, vol. IV, Ediciones cristiandad, Madrid, 1972, 101-202.

M. FLICK; Z. ALSZECHY, *Antropología teológica*, 7º ed., Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.

C. FORBES, "Paul and Rhetorical Comparison", in J. PAUL SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman world: A handbook*, vol. I, 2º ed., Bloomsbury T&T Clark, London, 2016, 196-229.

P. FRANSEN, "Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia", *MySal* IV/2 (1975), 611-730.

D.N. FREEDMAN; J.R. LUNDBOM, "ḥānan", *TDOT* 5 (1986), 22-36.

J. GALOT, "Grazia", in *Dizionario di Mistica*, 592-594.

M.S. GARCÍA, "Carta a los Romanos" in S.G. OPORTO; M.S. GARCÍA, *Comentario al Nuevo Testamento*, 3º ed., La Casa de la Biblia, Navarra, 1995, 411-448.

GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Oratio* 1: PG 35,395-402.

GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Oratio* 34: PG 36,242-256.

J. GUILLET, "Grâce", in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, cols. 512-517.

H.C. HAHN, "Obra, trabajo", *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. III, 188-193.

R. HEILIGENTHAL, "εργάζομαι/ergazomai", *DENT* 1 (1996), cols. 1567-1570.

R. HEILIGENTHAL, "ἔργον/érgon", *DENT* 1 (1996), cols. 1570-1575.

HESÍODO, *Trabalhos e dias*, trad. por A. Pinheiro; J. Ferreira, Imprensa nacional-casa da moeda, Lisboa, 2005 (700 a.C).

IGREJA CATÓLICA, *CIC*, 2º ed., Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1999.

IRENEU DE LYON, *Adv.Haer.* III: PG 7, 433-1225.

G. JACQUEMET, “Grace d’état”, *Cath* V (1963), cols. 175-177.

JOÃO CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam ad Romanos*: PG 60,473-484.

JOÃO DA CRUZ, *Cântico Espiritual (B)*, in *Obras completas*, 5º ed., Edições Carmelo, Oeiras, 1986.

JOÃO DA CRUZ, *Chama viva de amor*, in *Obras completas*, 5º ed., Edições Carmelo, Oeiras, 1986.

O. KNOCH, *El Espíritu de Dios y el hombre nuevo: El Espíritu Santo como energía fundamental y norma de vida cristiana en la Iglesia y en el mundo, según el apóstol Pablo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1975.

G. KRAUS, “Gracia”, in *Diccionario de teología dogmática*, 307-316.

J. KSELMAN, “*grace (OT)*”, *ABD* II, 1084-1086.

L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 1993.

J.H. LEE, *Paul’s gospel in Romans: a discourse analysis of Rom 1,16-8,39*, Brill, Leiden, 2010.

F.J. LEENHARDT, *L’épître de saint Paul aux Romain*, 3º ed., Labor et fides, Ginevra, 1995.

A. LOZANO LOZANO, *Romanos 5: La vida de los justificados por la fé y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2012.

MÁXIMO O CONFESSOR, *Epistolae* 24: PG 91, 607-613.

F.J. MATERA, *Romans*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010.

MAURER, “*πράσσω/prássō*”, *GLNT* 11 (1977), cols. 27-44.

M. MAZZEO, “Il vangelo della grazia nell’annuncio di Paolo”, in P. ZILLIO (org.), *La salvezza: Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*, SIMPOSIO INTERCRISTIANO 7, Edizioni Provincia Veneta dei frati Minori Cappuccini, Mestre-Venezia, 2008, 63-84.

D. MOO, *The Epistle to the Romans*, vol. II, William B. Eerdmans Publishing Co.: (The New Interpretation Commentary on the New Testament), Cambridge, 1996.

R. MORETTI, “Inhabitation”, *DSp* VII/2 (1971), cols. 1735-1757.

G. MÜLLER, *Dogmática: teoría y práctica de la teología*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1998.

J. MURPHY-O' CONNOR, *Paulo: Um homem inquieto, um apóstolo insuperável*, 2º ed., Paulinas Editora, Águeda, 2008.

J. MURPHY-O' CONNOR, *Paulo, escritor de cartas: O seu mundo, as suas opções, as suas técnicas*, Paulinas Editora, Águeda, 2010.

J. MURPHY-O' CONNOR, *Paulo biografia crítica*, Edições Loyola, São Paulo, 2000.

F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, 2º ed., Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

ORÍGENES, *Comment. In Epist. Ad Rom.*: PG 14, 839-1291.

G. PANIKULAM, *Koinōnia in the New Testament: A dynamic expression of Christian life*, Biblical Institute Press, Roma, 1979.

- R. PENNA, *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna, 2010.
- G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia: la unión personal con el Dios vivo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1980.
- J. PHILIPPE, *La libertà interiore: La forza della fede, della speranza e dell'amore*, San Paolo, Milano, 2004.
- W. POPKES, “*παροδίδόναι/paradidónai*”, *DENT* 2 (1998), cols. 721-729.
- M. PRAT; X. LÉON DUFOUR, “*Travail*”, in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, cols. 1306-1311.
- P. PRIGENT, *L'épître aux Romains*, Labor et Fides, Paris, 2002.
- PSEUDO-BERNABÉ, *Epistola Catholica XVI*: PG 2,727-782.
- K. RAHNER, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo*, Paulus, São Paulo, 1989.
- K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. I, 5º ed., Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000.
- K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. II, 2º ed., Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002.
- K. RAHNER, *Escritos de Teología*, vol. IV, 4º ed., Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002.
- K. RAHNER, “*Gracia*”, *SM* 3 (1973), cols. 319-334.
- J. RATZINGER, *Dogma e anúncio*, 4º ed., Edições Loyola, São Paulo, 2007 (1973).
- J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1970.
- Relatos de um peregrino russo ao seu pai espiritual*, 4º ed., Paulinas, Lisboa, 2017.
- L. ROY, “*Libération/ Liberté*” in *Vocabulaire de Théologie Biblique*, cols. 658-662.

- H. RONDET, *La gracia de Cristo*, Editorial Estela, Barcelona, 1966.
- G. SCHNEIDER, “πράσσω/prássō”, *DENT* 1 (1996), cols. 1111-1113.
- E. SCHWEIZER, “ὑιοθεσία/uiiothesia”, *GLNT* 14 (1984), cols. 272-273.
- SENECA, *Tragédies*, tomo 1, trad. por L. HERRMANN, Société d’Edition “Les Belles Lettres”, Paris, 1924 (54 d.C.).
- B. SESBOÛÉ, *Jesús Cristo el único Mediador: ensayo sobre la redención y la salvación*, vol. I, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1990.
- G. SHOGREN, “Grace”, *ABD* II, 1086-1088.
- B. STUDER “Grâce”, *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. I, 1070-1078.
- A. THEISSEN, “Epístola a los Romanos”, in B.ORCHARD... [et. al.], *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*, vol. IV, Editorial Herder, Barcelona, 1959, 76-170.
- P. TIHON, “Grace”, *DSp* VI (1967), cols. 726-750.
- TOMÁS DE AQUÍNO, *Summa Theologica*, in *Suma Teologica*, vol. II, 3º ed., Edições Loyola Jesuítas, São Paulo, 2014.
- F. TOSOLINI, *The Letter to the Romans and St. Paul’s grace and Apostleship: Toward a New Interpretation*, Fu Jen Catholic University Press, Taipei, 2005.
- M. TSEVAT, “ḥāmaʿ”, *TDOT* 4 (1980), 470-472.
- A. VIARD, *Saint Paul épître aux Romains*, Gabalda, Paris, 1975.
- K.B. WELLS, *Grace and Agency in Paul and Second Temple Judaism: interpreting the transformation of the heart*, Brill, Boston, 2015.

M. WOLTER, “φείδομαι/feídomai”, *DENT* 1 (1996), col. 1934.

N.T. WRIGHT, *Paul and the faithfulness of God*, vol. II, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 2013.

W. ZIMMERLI, “χάρις/cháris”, *GLNT* 15 (1988), cols. 538-565.

H.J. ZOBEL, “hesed”, *TDOT* 5 (1986), 44-64.

ÍNDICE

RESUMO/ABSTRACT	1
SIGLÁRIO	3
INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO I: CONTEXTO E ESTRUTURA DA CARTA AOS ROMANOS	8
1.1. Destinatários e data de composição da Carta aos Romanos	8
1.2. Motivação e finalidade.....	9
1.3. Redação da carta, gênero e composição de Rom.....	10
1.4. Estrutura, figuras retóricas de Rom 5-8 e a sua importância teológica	14
1.4.1. Figuras retóricas em Rom 5-8.....	17
1.5. Vocabulário paulino	18
1.5.1. Χάρις	18
1.5.1.1 Sentido teológico e léxico	20
1.5.2. Εργάζομαι.....	25
1.5.3. Πράσσω.....	29
1.5.4. Φείδομαι.....	31
1.5.5. Παραδίδωμι.....	32
CAPÍTULO II: O AUXÍLIO DA GRAÇA NA PARTE CENTRAL DA CARTA AOS ROMANOS	36
2.1. Rom 5,2 Acesso ao Reino da Graça e estabilidade nela através de Jesus Cristo ...	36
2.1.1. Contexto literário de Rom 5,2	36
2.1.2. Comentário a Rom 5,2	38
2.2. Rom 5,15 Gratuidade e universalidade do dom de Deus.....	40
2.2.1. Contexto literário de Rom 5,15	41
2.2.2. Comentário a Rom 5,15	44
2.3. Rom 5,17 Transfêrencia para o Reino da Graça	46
2.3.1. Contexto literário de Rom 5,17	47
2.3.2. Comentário a Rom 5,17	47
2.4. Rom 5,20-21 O poder da Graça	49

2.4.1. Contexto literário de Rom 5,20-21.....	49
2.4.2. Comentário a Rom 5,20-21	50
2.5. Rom 6,1.14 Nova vida em Cristo e santificação dos batizados, graça santificante	52
2.5.1. Contexto literário de Rom 6,1.14.....	53
2.5.2. Comentário a Rom 6,1.14	55
2.6. Rom 6,15.17 Liberdade como serviço da justiça por amor	57
2.6.1. Contexto literário de Rom 6,15.17	58
2.6.2. Comentário a Rom 6,15.17	58
2.7. Rom 7,15.19 O domínio do pecado	61
2.7.1. Contexto literário de Rom 7,15.19.25	61
2.7.2. Comentário a Rom 7,15.19.25	65
2.8. Rom 8,32 Amor gratuito e total de Deus	69
2.8.1. Contexto literário de Rom 8,32	69
2.8.2. Comentário a Rom 8,32	72
2.9. Síntese	74

CAPÍTULO III: A TEOLOGIA DA GRAÇA NA PARTE CENTRAL DA CARTA AOS ROMANOS..... 76

3.1. Terminologia teológica clássica da graça.....	76
3.2. Inabituação Trinitária	80
3.2.1. A inabituação na Sagrada Escritura	81
3.2.2. A inabituação na Tradição	82
3.2.3. Compreensão teológica da inabituação.....	85
3.3. Participação na vida divina	86
3.3.1. Divinização	86
3.3.1.1. Divinização nos Padres da Igreja Oriental.....	87
3.3.1.2. Compreensão da Graça como divinização	91
3.3.2. Filiação divina.....	93
3.3.3. União mística	97
3.4. Transformação interior.....	100
3.4.1. Nova criação	102

3.4.2. Libertação e santificação.....	103
CONCLUSÃO	110
BIBLIOGRAFIA	114
ÍNDICE	128

