



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**TIAGO DA CONCEIÇÃO ESTEVÃO TOMÁS**

**A PANTOLOGIA PAULINA NA PRIMEIRA PARTE  
DA CARTA AOS ROMANOS**

**A fundamentação da universalidade da missão**

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

**Porto**

**2018**

## **DEDICATÓRIA**

Ao meu dileto amigo e colega Padre Libério de Sousa Pereira, no ano de ação de graças pelos 50 anos do seu sacerdócio missionário.

## RESUMO

A Carta aos Romanos é marcadamente uma Carta em que mais se manifesta o propósito missionário de Paulo pois o tema da missão abre a Carta, domina o seu desenvolvimento e encerra a Carta. É um dado assumido hoje que  $\pi\alpha\varsigma$  é uma palavra-chave em Romanos, sendo utilizada mais de setenta vezes, é uma palavra decisiva na argumentação Paulina em prol da gratuidade salvífica universal, expressa pelo Evangelho, que é a base para a sua teologia missionária nesta Carta. É à luz deste dado que a presente investigação pretende ver, a partir do acompanhamento do uso Paulino de  $\pi\alpha\varsigma$ -  $\pi\alpha\sigma\alpha$  -  $\pi\alpha\upsilon$ , na primeira parte de Romanos: 1) se Paulo oferece fundamentos para a missão universal; 2) se ele na sua fundamentação da missão universal abre o Evangelho ao diálogo com as culturas e 3) que relevância tem esta fundamentação Paulina da missão para a actividade missionária da igreja hoje.

A dissertação mostrará: 1) que existe uma fundamentação da universalidade da missão na primeira parte da carta aos romanos; 2) que Paulo ao fundamentar a universalidade da missão abre o Evangelho ao diálogo com as culturas; 3) e se a fundamentação Paulina da universalidade da missão em Rm 1-4 traz desafios relevantes para a Igreja na contemporaneidade.

**Palavras-Chave:** Fé; Paulo; Evangelho; Teologia; Gratuidade salvífica; Justiça de Deus.

## ABSTRACT

The Letter to the Romans is indeed a letter in which the Paul's missionary purpose is most manifested. For the theme of the mission opens the Letter, dominates its development and closes the Letter. It is given today that  $\pi\tilde{\alpha}\zeta$  is a key word in the Letter to the Romans, used more than seventy times it is a decisive word in the Pauline argument for universal salvific gratitude, expressed by the Gospel, which is the basis for his missionary theology in Romans. It is in light of this fact that the present investigation intends to see, from the accompaniment of the Pauline use of  $\pi\tilde{\alpha}\zeta$ -  $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha$  -  $\pi\tilde{\alpha}\nu$ , in the first part of Romans: 1) if Paul offers grounds for the universal mission; 2) if he in his foundation of the universal mission opens the Gospel to the dialogue with the cultures and 3) what relevance has this Pauline foundation of the mission for the missionary activity of the church today.

The dissertation will show: 1) that there is a foundation of the universality of the mission in the first part of the Letter to the Romans; 2) that Paul, in founding the universality of mission opens the Gospel to the dialogue with cultures; 3), and that the Pauline foundation of the universality of mission in Romans 1-4 brings significant challenges to the Church in the contemporary world.

**Key words:** Faith; Paul; Gospel; Pantology; Salvificgratitude; Justice of God.

<b>Introdução .....</b>	<b>11</b>
<b>1. Capítulo Primeiro: Contexto histórico literário de Romanos .....</b>	<b>12</b>
1.1 O uso da palavra <i>πᾶς, πᾶσα, πᾶν</i> .....	13
1.1.1 Significado da palavra <i>πᾶς, πᾶσα, πᾶν</i> .....	13
1.1.2 A terminologia da Pantologia nas Cartas-Proto Paulinas .....	14
1.1.3 O uso recorrente da palavra <i>πᾶς, πᾶσα, πᾶν</i> nas Cartas Proto Paulinas .....	23
1.2 A figura de Paulo na história do cristianismo .....	23
1.2.1 O evento de Damasco e sua centralidade.....	26
1.2.2 A controvérsia em torno das fontes e o sentido e significado teológico do evento de Damasco. ....	28
1.3 A Carta aos Romanos .....	32
1.3.1 Importância histórica .....	33
1.3.2 Estrutura da Carta.....	34
<b>2. Capítulo Segundo: Comentário da primeira parte de Romanos .....</b>	<b>37</b>
2.1 Contexto literário e comentário de Rm 1,5 .....	37
2.2 Contexto literário e comentário de Rm 1,16.....	40
2.2.1 A universalidade no <i>εὐαγγέλιον</i> e na tese da Carta aos Rm.....	43
2.3 Contexto literário e comentário de Rm 1,18 .....	49
2.3.1 A ira divina no AT e nos escritos Paulinos.....	53
2.4 Contexto literário e comentário de Rm 1, 29.....	58
2.5 A pantologia em Rm 1 .....	62
2.6 Contexto literário e comentário de Rm 2,1 .....	63
2.6.1 O interlocutor de Paulo.....	66
2.7 Contexto literário e comentário de Rm 2,9 e Rm 2,10 .....	67
2.7.1 A retribuição e a gratuidade.....	76
2.8 A pantologia paulina em Rm 2 .....	77
2.9 Contexto literário e comentario de Rm 3,2.....	78
2.10 Contexto literário e comentário de Rm 3,4.....	82
2.11 Contexto literário e comentário de Rm 3,9.....	86
2.12 Contexto literáriocomentário de Rm 3,12.....	90
2.13 Contexto literário e comentário de Rm 3,20 .....	93
2.13.1 As obras da lei .....	96
2.14 Contexto literário e comentário de Rm 3,22.....	99
2.14.1 O sentido paulino da “δικαιοσύνη θεοῦ”.....	101
2.14.2 O sentido da expressão “διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” .....	102
2.15 Contexto literário e Comentário de Rm 3,23 .....	105
2.15.1 O sentido Paulino de “τῆς δόξης τοῦ θεοῦ” .....	107
2.16 A pantologia em Rm 3 .....	109

2.17 Contexto literário e comentário de Rm 4,11 .....	110
2.17.1 A figura de Abraão e a circuncisão no judaísmo contemporâneo de Paulo.....	112
2.17.2 Abraão e a circuncisão em Rm 4,11 .....	113
2.18 Contexto literário Comentário de Rm 4,16.....	116
2.18.1 A Lei no judaísmo contemporâneo de Paulo.....	120
2.18.2 A função argumentativa da Lei em Rm 4,16.....	120
2.19 A pantologia em Rm 4.....	121
<b>3. Conclusão .....</b>	<b>123</b>
<b>4. Bibliografia.....</b>	<b>128</b>

## ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1 – Síntese da variação de significado da palavra $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ , $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha$ , $\pi\tilde{\alpha}\nu$ nas Cartas Proto-Paulinas.....	22
Tabela 2 – Recorrência da palavra $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ , $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha$ , $\pi\tilde{\alpha}\nu$ nas Cartas Proto-Paulinas .....	23
Tabela 3 - A utilização e o significado do termo no epistolário Paulino. ....	54
Tabela 4 - Estrutura paralela.....	60
Tabela 5 – O Quiasmo .....	69
Tabela 6 - Estrutura do diálogo diatríbico de Rm 3,1-4.9 .....	79
Tabela 7- Comparação entre Rm 3,12 e Sl 13,3.....	91

## **SIGLÁRIO**

### **1) Livros da Bíblia (AT- Antigo Testamento)**

Gn	Livro do Génesis
Ex	Livro do Êxodo
Dt	Livro do Deuterónimo
Js	Livro de Josué
Jz	Livro dos Juízes
2 Cr	Segundo Livro das Crónicas
Ne	Livro de Neemias
Est	Ester
1 Mac	Primeiro livro dos Macabeus
Jb	Livro de Job
Sl	Salmos
Ecl/co	Eclesiastes (Coeleth)
Sb	Livro da Sabedoria
Sr/	Ben Sirá (Eclesiástico)
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Br	Baruc
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oseias
Sf	Sofonias
Ml	Malaquias

### **2) Novo Testamento (NT)**

Mt	Evangelho segundo São Mateus
Mc	Evangelho segundo São Marcos
Lc	Evangelho segundo São Lucas
Act	Actos dos Apóstolos
Rm	Carta aos Romanos
1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
Gl	Carta aos Gálatas
Ef	Carta aos Efésios

Cl Carta aos Colossenses  
1 Ts Primeira Carta aos Tessalonicenses  
1 e 2Tm Primeira e Segunda Carta a Timóteo  
Flm Carta a Filémon  
Heb Carta aos Hebreus  
Tg Carta de Tiago  
1e 2 PedPrimeira e Segunda Carta de Pedro  
Ap Livro do Apocalipse

### **3) Outros**

1QS Manual da Comunidade (ou Manual de Disciplina)  
ABD Anchor Bible Dictionary  
BAC Biblioteca de Autores Cristianos  
Bib. Bíblica. Commentarii periodici Pontificii Istituti Biblici  
BJ Bíblia de Jerusalém.  
CBQ Catholic Biblical Quarterly  
Cf./Cfr. Confrontar  
CTI Comissão Teológica Internacional  
DBS Dictionnaire de la Biblia, Supplément  
DENT Dizionario Esetico del Nuovo Testamento  
DPL Dizionário di Paolo e Delle sue Lettere  
DTB Nuevo Diccionario de Teología Bíblica  
EDB Edizioni Dehoniane Bologna  
EG Exortação Apostólica Evangelii Gaudium  
EVD Editorial Verbo Divino  
GBP Gregoriam & Biblical Press  
GLNT Grande Lessico del Nuovo Testamento,  
ICC International Critical Commentaries  
IVP Inter Varsity Press  
JB Journal of Biblical Literature  
JTS Journal of Theological Studies  
LD Lectio Divina  
LiBi Lire la Bible  
LXX Septuagintan.nota

NICNT      New International Commentary on the New Testament  
NTS    New Testament Studies  
p./pp.    Página(s)  
Plur.    Plural  
RB    Revue Biblique  
Sing.    Singular  
SOC    Scritti delle Origini Cristiani  
TOB    Traduction œcuménique de la Bible  
v./vv.    Versículo(s)  
Vol./Vols.    Volume(s)  
VoxEv    Vox Evangelica  
VTB    Vocabulaire de théologie Biblique,  
WJK    Westminster John Knox Press  
WTJ    Westminster Theological Journal

## **Introdução**

Esta dissertação investiga a pantologia paulina na 1ª parte da carta aos Romanos, como expressão do estilo Paulino de pensar e viver a missão, estilo este que surge como contributo para a Igreja hoje na sua actividade missionária.

A Igreja é essencialmente missionária. E todo o cristão é pelo seu Baptismo uma missão neste mundo, afirma o Papa Francisco. O mesmo Papa, no início do seu pontificado, desafiou a Igreja com um grande sonho missionário quando referiu: “Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que costumes, estilos, horários, linguagem e qualquer estrutura eclesial se tornem um canal apropriado para evangelização do mundo actual mais do que pela auto-preservação.” (EG, 27). Proviemos de Moçambique, aquela pérola do Índico, lugar donde Deus nos trouxe ao mundo e o berço da nossa vocação missionária. Um contexto muito marcado pela diversidade cultural que sempre constituiu um grande desafio e oportunidade para a Igreja na sua actividade evangelizadora. Mas o mesmo pluralismo cultural que caracteriza esta pérola do Índico é o que caracteriza também a realidade que aqui vivemos, neste belo e abençoado continente e também em todo mundo e que também em miniatura se vive nesta universidade. Ora, neste contexto marcado pelo pluralismo cultural onde homens e mulheres partilham mesmos espaços mas cujas culturas nem sempre se encontram entre si como ainda não se encontram com o evangelho, sempre nos inquietou sobre como e onde encontrar um impulso que nos ajude a encontrar uma linguagem e um modo de agir que possibilitem à Igreja, na sua actividade missionária hoje, a promover o encontro entre o Amor salvífico de Deus, que é o conteúdo da sua missão, e toda a humanidade.

Para tal, recorreremos à perspectiva missionária de Paulo, o maior dos missionários de todos os tempos, e “o apóstolo dos gentios”, patente na sua carta aos Romanos. A dissertação é consciente que a abordagem desta carta sob ponto de vista da “missão” não atraiu muita atenção em monografias e comentários ao longo do tempo, pois esta carta foi abordada durante muito tempo como, principalmente, um “documento doutrinário.” Contudo, é nesta carta cujo tema da missão universal é o seu propósito principal, pois o quadro epistolar da carta, onde a missão universal abre carta, dita o seu desenvolvimento e a encerra, sustenta que Paulo basicamente tinha um propósito missionário para escrever Romanos. Por isso, esta dissertação pretende investigar o modo como Paulo entende a missão Rm 1-4 e quais são os fundamentos da sua missão às nações. Ao abordar sobre estes aspectos, esta dissertação procurará também reflectir sobre o que Paulo nos pode ensinar pela sua vida e reflexão missionária e que possa ser vital para a vocação missionária da Igreja hoje.

Esta dissertação partindo da constatação de que na exposição paulina sobre a sua teologia missionária em Rm há uma palavra que é decisiva nessa argumentação, que é a palavra  $\pi\alpha\varsigma$ -  $\pi\alpha\sigma\alpha$  -  $\pi\alpha\nu$ , e convencida de que, pela função argumentativa da mesma palavra, algo Paulo pode querer transmitir com a quantidade de vezes com que usa e com o modo como a usa, esta dissertação investiga o entendimento Paulino sobre a missão, patente nesta carta, estudando e examinando a sua pantologia. Ora, isto explica a razão pela qual a nossa dissertação tem sob o título: “A pantologia Paulina na primeira parte da Carta aos Romanos: fundamentação da universalidade da missão. ”

Este estudo fará um exame comparativo das perícopes seleccionadas empregando o método teológico e exegetico. O exame incluirá sempre uma análise textual e gramatical; uma análise semântica de fundo. Embora este estudo possa fazer referência a outros textos paulinos e de outros autores bíblicos além de Paulo, como seus pontos de apoio, contudo ele estará limitado a Rm 1-4.

Desta forma, esta dissertação está dividida em dois capítulos. Uma vez que não é possível entender as grandes linhas da actividade missionária de Paulo, os conteúdos das suas cartas e a estrutura do seu pensamento fora da sua vocação missionária,<sup>1</sup> por isso no primeiro capítulo que intitulamos: “Contexto histórico e literário de Romanos”, voltamos à sua vocação missionária que é génese do seu pensamento teológico. Desta forma, este capítulo prepara o terreno para a exploração e exame que se vai fazer no Capítulo segundo, que é o corpo principal desta dissertação, cujo título é: “Comentário da primeira parte da carta aos Romanos”. Neste segundo capítulo faz-se um comentário exegetico das perícopes seleccionadas de Rm 1 a Rm 4 com vista a encontrar dados que conduzam à compreensão da pantologia paulina patente nesta primeira parte da carta aos Romanos.

## **1. Capítulo Primeiro: Contexto histórico literário de Romanos**

A vocação missionária de Paulo é génese do seu pensamento teológico. Sendo a palavra  $\pi\alpha\varsigma$ ,  $\pi\alpha\sigma\alpha$ ,  $\pi\alpha\nu$  uma palavra fundamental na argumentação de Paulo em prol da

---

<sup>1</sup> Cf. W.P.BOWERS, “Mission...”, 1014-1031.

gratuidade salvífica universal, expressa pelo evangelho, que é a base para a sua teologia missionária em Romanos, neste capítulo, por um lado se examina o uso Paulino da palavra, por outro se apresentam alguns aspectos significativos da sua vocação missionária que são indispensáveis para o entendimento do seu pensamento teológico, neste caso, em Romanos.

### **1.10 uso da palavra πᾶς, πᾶσα, πᾶν**

Neste ponto, realiza-se um estudo filológico e morfológico da palavra πᾶς, πᾶσα, πᾶν nas cartas Proto-Paulinas. O objetivo principal será o de compreender a importância do termo no contexto da linguagem de Paulo. O estudo tem duas vertentes:

1. A vertente estatística que consiste no levantamento da quantidade de vezes em que o termo é usado na Carta aos Romanos;
2. A vertente semântica que consiste na indicação das formas como a palavra é utilizada e as nuances que adquire nessas formas.

Como base de lançamento do estudo, importa distinguir o universo da palavra nas Cartas Paulinas e Proto-Paulinas, a partir da explicação da tipologia de cada uma delas.

#### **1.1.1 Significado da palavra πᾶς, πᾶσα, πᾶν**

Logo à partida, constata-se que a tradução desta palavra constitui para vários autores um grande desafio. Isto deve-se ao facto de a palavra aparecer de inscrita de diversas formas, em diferentes contextos, logo, com uma enorme riqueza de significados. J. Swetnam,<sup>2</sup> tentando sintetizar as linhas gerais do significado do vocábulo, recorda que o πᾶς pode aparecer como adjetivo quando não acompanhado por artigo; quando assim aparece e no singular pode significar: “o todo”, “o inteiro”. Porém, se usado no plural pode ser traduzido por “todos”. Ao passo que quando é acompanhado por artigo, no singular pode também traduzir-se por “o todo”, “o inteiro” e no plural por “todos os”. Quando usado como substantivo pode significar: “cada coisa”, “tudo”. Esta ideia é igualmente secundada no BAGD onde se atesta que este termo pode ser usado tanto como adjetivo como substantivo e só “o contexto é capaz de fornecer o significado preciso que o vocábulo significa”<sup>3</sup>. Os autores da BAGD constatarem que a palavra pode assumir significados muito diferentes e esta diversidade de significados é condicionada pelo facto de a sua utilização ser acompanhada, ou não, por um artigo ou ser usada em função

---

<sup>2</sup> J.SWETNAM, *Gramática...*, 119. Nesta linha também vai a interpretação de M. LONGKAMMER, “πᾶς”, 830.

<sup>3</sup> Cf. W. BAUR- W.F. ARNDT-F.W. GINGRICH, *A Greek...* 636. No mesmo sentido veja-se: B.REICKE, “πᾶς ,ᾗπᾶς”, 939-940; 994-999.

predicativa ou atributiva. Da mesma forma, quando aparece como substantivo, mesmo nestas circunstâncias, não tem um sentido unívoco porque mesmo aqui é preciso distinguir se a palavra exerce uma função individualizante, ou seja, demonstrativa, ou generalizante, ou seja, indefinida.

Em todo o caso, convém falar sobretudo do sentido adjunto, inclusivo e distributivo de  $\pi\alpha\varsigma$  segundo a realidade que se quer indicar. Portanto, pode ser ‘a totalidade’, ‘a globalidade’ ou ‘uma soma de elementos individuais’, ou a inclusão de todas as partes singulares ou de todas as representações de um conceito. A isto chamam de sentido distributivo. E, quando se usa em sentido distributivo procura-se usar para traduzir a extensão máxima deste mesmo conceito. Assim, quando se trata destas circunstâncias, fica-se diante do sentido ilativo (ou amplificativo).

Para além das situações referidas,  $\pi\alpha\varsigma$  pode igualmente aparecer como um substantivo no singular acompanhado por artigo. A palavra pode aparecer usada com os participios e igualmente seguida por um pronome. É usada também, nas Cartas Paulinas, como substantivo acompanhado do artigo com o significado de “todos eles”, em contraste com a parte.<sup>4</sup>

A palavra pode aparecer como substantivo, como já referido. Quando assim ocorre, ela apresentará significados diferentes quer quando é antecedida de um artigo quer quando não é. Nos casos em que aparece precedida por um artigo, nem sempre significa a mesma coisa: quando acompanhada por um artigo pode ter um significado inclusivo, ou seja, o artigo tem geralmente aqui um valor demonstrativo e aparece somente no plural. Pode também ter um significado ‘acrescentativo’. O neutro plural é utilizado em funções semelhantes ou como acusativo de relação. Quando não tem artigo esta palavra assume um significado distributivo genérico ou indefinido, independentemente dos casos. No singular assume o significado de “cada um”, “todo”. Pode ainda aparecer como locução adverbial. E, aparece também como um genitivo partitivo com expressões superlativas; nesta circunstância ela tem valor adverbial de: “todos”<sup>5</sup>.

### **1.1.2A terminologia da Pantologia nas Cartas-Proto Paulinas**

A designação “Proto Paulinas” pretende diferenciar, no universo do *Corpus Paulinum*, aquelas cartas tidas por próprias de Paulo daquelas cuja hipótese da sua autoria substancial não levanta grandes dúvidas. A respeito das Cartas Paulinas Kuss afirma, “a

---

<sup>4</sup> Cf. W. BAUR-W.F. ARNDT-F.W. GINGRICH, *A Greek...*, 637.

<sup>5</sup> Cf. B. REICKE, “ $\pi\alpha\varsigma$ , ἅ $\pi\alpha\varsigma$ ”, 939-940.

verdade de que existe um núcleo seguro das cartas paulinas, de cuja origem é diretamente Paulina e de cuja credibilidade, no sentido de que foram escritas pelo próprio apóstolo pessoalmente, não se põe em dúvida.”<sup>6</sup>

Tão importante como a frequência do uso da palavra, da qual faremos referência no ponto seguinte, é a validação da função desempenhada pela palavra e a exemplificação dos diversos contextos dentro dos escritos paulinos. Desta forma o estudo torna-se mais completo e permite verificar a complexidade da escrita, por um lado, e as variações do uso da palavra conforme a alteração do contexto ou objetivo do discurso, por outro. Neste trabalho, realizou-se apenas um estudo de identificação dos diversos contextos, sendo indicadas as Cartas onde a palavra aparece inscrita e a dedução do significado da palavra nesse contexto e qual a variação gramatical ou sintática.

Desde logo, a palavra aparece como locução preposicional, desempenhando a função de um informativo do artigo genérico com um significado ilativo, ou seja, ampliativo e com o sentido de ‘tudo’ em 1Cor 13,2: “καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναί, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.”; 2Cor 1,4: “ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ.”; Fl 1,3: “Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνεΐᾳ ὑμῶν”. É utilizada também com objetivo atributivo, o que acontece quando está em relação muito estreita com o nome e tende a pôr em evidência o conteúdo de ‘tudo’, da ‘totalidade da coisa’, querendo também designar ‘o todo inteiro no complexo’, ‘o tudo quanto’, tal como acontece em Gl 5,4: “κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ, οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξέπεσατε.” e Gl 1,2 “καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας.”.

Noutros contextos, a palavra é inscrita não acompanhada por artigo, mas com um significado ilativo e como sinónimo de ‘tudo’, ‘o maior’, ‘o pleno’, ‘puro’<sup>7</sup>. O vocábulo assume-se significado distributivo com o sentido de ‘todos’, ‘todas’, ‘qualquer’, ‘quaisquer’ e com o sentido genérico, mesmo que usado singularmente, em 1Cor 15,24: “εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.” e ‘parece com um sentido indefinido: ‘qualquer um’, ‘nenhum’, etc...., em 1Cor 6,18: “Φεύγετε τὴν πορνείαν. πᾶν ἀμάρτημα ὃ ἐὰν

---

<sup>6</sup>O. KUSS, *San Pablo...*,25 . São hoje assumidas pelos exegetas como protopaulinas as seguintes cartas: 1Ts, Gl, 1Cor, 2Cor, Fl, Flm e Rm.

<sup>7</sup> Esta forma é muito recorrente no NT, com exceção, nas Cartas Proto Paulinas, de 2 Cor 4,2;9,8; 12,12; Fl 1,20.

ποιήση ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.”.

Quanto à utilização do termo com artigo, com significado inclusivo, onde o artigo que o acompanha desempenha um valor demonstrativo, este é usado no masculino plural em Rm 11,34: “τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;\* ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;\*”; 1Cor 9,22: “ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.”; Rm 10,17: “ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.”; 2Cor 5,14: “ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον” e Fl 2,21: “οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.” e no plural neutro com o sentido de o ‘todo’, ‘a totalidade’ em 2Cor 4, 15: “τὰ γὰρ πάντα δι’ ὑμᾶς, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσασα διὰ τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.” e Fl 3,8: “ἀλλὰ μενοῦνγε καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι’ ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσω”.

A palavra aparece acompanhada por um artigo, tendo este um valor meramente genérico em Rm 8,32: “ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἄλλ’ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται;”; Rm 11,36: “ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.”; 1Cor 8,6: “ἀλλ’ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι’ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ.”; 1Cor 15,28: “ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.”; Gl 3,22: “ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν.”; Fl 3,21: “ὅς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτόν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα.” Neste caso, surge como locução com o significado de: ‘tudo’, ‘todo o ser’, ‘toda a coisa’, ‘a totalidade’. Os estudiosos fazem notar que também pode aparecer sem artigo e com um significado distributivo genérico e indefinido, isto acontece, por exemplo, em Rm 9,5: “ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.” e 1Cor 16,14: “πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω.”

Paulo recorre também à palavra πᾶς com o sentido de uma locução adverbial na forma de um genitivo partitivo, como expressão superlativa, mas com um valor adverbial tal como expresso em 1Cor 1,5: “ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει;”; 1Cor 9,25: “πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεῦεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν

ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.” e 1Cor 1,5: “ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει.”. Assume ainda o significado geral de: ‘em qualquer circunstância’ em 1Cor 5,10: “οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου ἢ τοῖς πλεονέκταις καὶ ἄρπαξιν ἢ εἰδωλολάτραις, ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελεθεῖν.” e com o sentido de ‘todos os pontos’ e ‘todos os lados’ em Fl 4,12: “οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, οἶδα καὶ περισσεύειν· ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν μεμύημαι, καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν καὶ περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι.”.<sup>8</sup>

Por outro lado, Paulo usa-a também como adjetivo e, em certas como um nome no singular, sem artigo, enfatizando os membros individuais de uma classe, com o sentido de: ‘tudo’, ‘todos’, ‘cada’, mas muito diferente do plural ‘todos’ no contexto de Rm 3,4: “μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται· ὅπως ἀνδικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου\* καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαι σε.\*”; Gl 5,3: “μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.”; 1Cor 15,24: “εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.”; 2Cor 4,2: “ἀλλ’ ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνῃς, μὴ περιπατοῦντες ἐν πανουργίᾳ μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.”; Fl 4,21: “Ἀσπάσασθε πάντα ἅγιον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί.”

Muito curiosa é a utilização com o significado de ‘toda a carne’, ‘toda a criatura’. Ainda importante realçar que também é utilizada com sentido negativo tal como aparece em Rm 3,20: “διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἀμαρτίας.”; 1Cor 1,29: “ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.”; Gl 2,16: “εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.” Com o sentido de ‘todos’, incluindo ‘todas as coisas’ da classe designada pelo nome genérico, aparece em Rm 1,18 “Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.”; 1Cor 1,5b: “... ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει.”; 2Cor 7,1: “Ταύτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀγαπητοί, καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἀγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ.” e Fl 1,9: “Καὶ τοῦτο προσεύχομαι, ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει”.

---

<sup>8</sup>Cf. B.REICKE, “ πᾶς, ἅπᾶς” 994-999.

Com o sentido de ‘todo’, ‘tudo’, ‘algum’, somente ‘algum’ aparece em 1Cor 1,4b: “...πάντοτε περιὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,”. Querendo designar ou querendo mostrar o maior grau: ‘melhor de todos’ está em 2Cor 9,8b: “... ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν,”; 2Cor 12,12: “τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν.” e Fl 1,20: “κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου, ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι ἀλλ’ ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου”<sup>9</sup>.

Paulo recorre também a esta palavra para atribuir o significado de ‘tudo’, ‘totalidade’ quando a coloca antes do próprio nome (maioritariamente geográfico); é assim que aparece em Rm 11,26: “καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· ἤξει ἐκ Σιών ὁ ρυόμενος,\* ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ.\*”.

Como um substantivo no singular, sem artigo, com o sentido de ‘todo’ e ‘todos os homens’ aparece em 1Cor 7,7: “θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτὸν· ἀλλ’ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.”; 1Cor 15,19: “εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἡλικιώτεροι ἐσμὲν μόνον, ἐλειονότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμὲν.”; 1Cor 3,2: “γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὐπω γὰρ ἐδύνασθε. ἀλλ’ οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε,”; 1Cor 4,5: “ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν· καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.”. A palavra surge também com um substantivo no singular, com artigo, com o sentido de ‘o todo’, ‘a toda’, ‘a totalidade’ precedendo um substantivo que tem artigo, assim ocorre em Rm 4,16: “Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὃς ἐστὶν πατὴρ πάντων ἡμῶν,”; 1Cor 13,2b: “...καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.”.

Por vezes também é utilizada para significar ‘todo o que’ como se pode conferir em Rm 2,1: “Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὃ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων.”; Rm 2,10: “δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.”; Rm 10,4: “τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.”; Rm 10,11: “λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ κατασχυνθήσεται.\*”; Rm 10,13: “πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.\*”, Gl 3,10: “Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶν· γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει\* πᾶσιν τοῖς

---

<sup>9</sup>Cf. W. BAUR-W.F. ARNDT-F. W. GINGRICH, *A Greek...*, 636.

γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.\*”; Rm 14,23: “ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγη κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως· πᾶν δὲ ὁ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.”; 1Cor 9,25: “πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.”, Gl 3,13: “Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρatos πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου,\*”, ou com o significado de: ‘tudo que’ ou ‘todo aquele que’ em 1Cor 10,25: “μηδὲ γογγύζετε, καθάπερ τινὲς αὐτῶν ἐγόγγυσαν καὶ ἀπόλωντο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ.”. Aparece igualmente ligada a um nome no plural com substantivos em Rm1,5: “δι’ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ,”; 1Cor 12,26: “καὶ εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται [ἐν] μέλος, συγκαίρει πάντα τὰ μέλη.” e ainda como pronome demonstrativo como em Rm 16,16: “ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ.”; 1Cor 7,17: “Εἰ μὴ ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω. καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι.”; 1Cor 13,2 “καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.”; 1Cor 15,7: “ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν.”; 1Cor 16,20: “ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες. Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.”.

Ο vocábulo, vem usado com os participios em Rm 1,7; “πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.” Rm 4,11: “καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι’ ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι [καὶ] αὐτοῖς [τὴν] δικαιοσύνην,”; 1Cor 1,2: “τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν.”; 1Cor 13,3: “κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυχῆσωμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.” e como expressão proposicional em Rm9,6: “Οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ.”. Acha-se por vezes no lugar de um pronome pessoal em Rm 1,8: “Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.”; Rm 15,33: “Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν, ἀμήν.”; 2Cor 7,15: “καὶ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς ἐστὶν ἀναμνησκόμενον τὴν πάντων ὑμῶν ὑπακοήν, ὡς μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐδέξασθε αὐτόν.”; Gl 3,28: “οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἐν δούλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ, οὐκ

ἐνὶ ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.”; 1Cor 15,10: “χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὁ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἢ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσώτερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλ’ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [ἢ] σὺν ἐμοί.”, incluindo com artigo em 2Cor 5,10: “τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσῃται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον.”. Como pronome demonstrativo muitas das vezes seguido de um pronome está em 1Cor 12,11: “πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται.”; Rm 7,8: “ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἀμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἀμαρτία νεκρά.”<sup>10</sup>

Deve atentar-se igualmente, que este vocábulo, aparece com o artigo para significar ‘todos’, ‘todos eles’ em contraste com ‘a parte’ em Rm11,32a: “συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθειαν,”; 1Cor 9,22: “ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.”; Fl 2,21: “οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.” e com o sentido de ‘todos nós’ em 1Cor 10,17: “ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.”; 2Cor 5,14b: “...κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.”. Fundamental para o estudo verificar que a palavra é também usada, com o sentido absoluto de ‘toda a criação’, de ‘todas as coisas’, ‘do universo’ em Rm11,36 “ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.”; 1Cor 8,6ab: “ἀλλ’ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,”; 15,28a: “ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα,”; Fl 3,21 “ὅς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτόν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα.” Pode também achar-se, no singular, para significar a ‘totalidade dos números’ em Gál 5,14: “ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐντῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. \*”, Rm16,15: “ἀσπάσασθε Φιλόλογον καὶ Ἰουλίαν, Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ, καὶ Ὀλυμπᾶν καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους.”. Surge igualmente como substantivo mas sem artigo com o significado de: ‘todos’, ‘todas as coisas’ em 1Cor 1,5: “ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει,”; 2 Cor 9,11: “ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι εἰς πᾶσαν ἀπλότητα, ἥτις κατεργάζεται δι’ ἡμῶν εὐχαριστίαν τῷ θεῷ.”; 2Cor 4,8: “ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ’ οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι ἀλλ’ οὐκ ἐξαπορούμενοι,”; 2Cor 7,5: “Καὶ γὰρ ἐλθόντων ἡμῶν εἰς Μακεδονίαν οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἢ σὰρξ ἡμῶν ἀλλ’ ἐν παντὶ θλιβόμενοι· ἐξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι.”; 2Cor 11,16: “Πάλιν λέγω, μὴ τίς με δόξη ἄφρονα εἶναι·

<sup>10</sup>Cf. W. BAUR-W.F. ARNDT-F.W. GINGRICH, *A Greek...*, 636-637.

εἰ δὲ μή γε, κἂν ὡς ἄφρονα δέξασθέ με, ἵνα καὶ γὰρ μικρόν τι καυχῆσωμαι.”; 2Cor 8,7: “Ἄλλ’ ὥσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε, πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ καὶ τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ, ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε.”; 2Cor 9,8b: “...ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν,”; 2Cor 11,6a: “εἰ δὲ καὶ ιδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ’ οὐ τῇ γνώσει, ἀλλ’ ἐν παντὶ φανερώσαντες ...”; Fl 4,6: “μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ’ ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωρίζεσθω πρὸς τὸν θεόν.” com o significado de ‘todos’ em Rm 5,12: “Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν καὶ διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον.”. Com o sentido de ‘todas as coisas’ em sentido absoluto é inserida em 1Cor 2,10: “ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.”; 1Cor 15,27: “πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. \* ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα.”<sup>11</sup>

Apresentam-se algumas notas breves do percurso realizado:

1<sup>a</sup>) Esta recolha permitiu consolidar o conhecimento acerca das diversas variantes ou ‘nuances’ da palavra πᾶς, πᾶσα, πᾶν nas Cartas Proto-Paulinas. A tabela 1 apresenta uma síntese deste estudo;

2<sup>a</sup>) O estudo permite, então, admitir que a palavra é utilizada de forma recorrente e polissémica, podendo assumir-se que pudesse ter uma função de âncora na escrita Pauliana. As variações sintáticas e morfológicas são constantes;

3<sup>a</sup>) Pode deduzir-se que a utilização do vocábulo nas diversas aporta uma maior riqueza de escrita, de discurso, da mensagem que o mesmo pretende transmitir.

4<sup>a</sup>) Apesar das variações condicionarem, em muito, a identificação precisa do sentido da palavra no universo da sua utilização, este condicionamento pode também ser visto como um grande desafio a todos os que ao longo dos tempos se dedicaram e a outros tantos que se dedicarão a retirar o sentido mais original e profundo destes escritos e a torná-los mais compreensíveis à luz da realidade da época em que vivem, eventualmente com recurso a técnicas e metodologias cada vez mais apuradas, sem perder de vista o contexto da fé Cristã.

---

<sup>11</sup>Cf. W. BAUR-W.F.ARNOLD-F.W.GINGRICH, *A Greek...*, 638.

**Tabela 1– Síntese da variação de significado da palavra πᾶς, πᾶσα, πᾶν nas Cartas Proto-Paulinas**

	<b>Presença</b>	<b>Sentido</b>	<b>Significado</b>	<b>Perícope</b>
	Adjectivo			
Com artigo	Substantivo	Totalidade	“Todo”, “toda”, “a totalidade”, “todo aquele que”	Rm4,16;1Cor13,2 b;9,2,22;10;25; Rm10,13;14,23; Rm2,1;10,10;4,11; Gl3,13.
	Outro	→Inclusivo com valor demonstrativo absoluto →Pronome demonstrativo →Pronome Pessoal	→ “o todo”, “a totalidade” - um plural neutro com sentido de totalidade. → “toda a criação”; “todas as coisas do universo” → “todos”, “todos eles”, em contraste com a parte.	→Rm11,34;1Cor9,22;10,7;2Cor5,14 ;4,15; Fl2,21;3,8. →Rm16,16;1Cor7,17;13,2;15,7;16,2 0;15,10; Gl3,28. →Rm1,18;15,33;1 1,32a;1Cor7,15;10,17;9,22;2Cor5,14 ; Fl 2,21.
	Adjectivo	→Genérico e Restritivo →Para mostrar maior grau	→ “Tudo”, “todos”, “cada”, mas diferente do plural “Todos” → “Toda a carne”; “toda a criatura” → “Todos”, todas as coisas da classe” → “Tudo”, “tudo”, “algum”, “somente algum”, “o melhor de todos”	→Rm3,4; Gl5,3;1Cor.15,24, 2Cor4,2; Fl 4,21. →Rm3,20;1Cor1, 29, Gl2,16. →Rm1,8;1Cor1,5 b;2Cor7,1, Fl1,9. →1Cor1,4b;2Cor9,8b;12,2 e Flm1,20.
Sem artigo	Substantivo	→Sentido absoluto →Sentido absoluto	→ “Todos”, “todas as coisas” → “Todos”, “todos os homens”	→1Cor1,5;2Cor9, 11;4,8;7,5;11,16;8,7;9,8b;11,6; Fl4,6; Rm5,12. →1Cor2,10;15,17 ;7,7;15,19;3,2;4,5.
	Outro	→Sentido ilativo →Distributivo-genérico	→ “Tudo”; “o maior”; “o pleno”; o “puro” → “Qualquer um”; “quaisquer um”; “nenhum”.	→Muito recorrente em todo o NT, exceto, nas Proto-Paulinas, em: 2Cor4,2;9,8;12,12 ;Fl1,2;1Cor15,24; 6,8,16,14 e Rm9,5.

### 1.1.3 O uso recorrente da palavra *πᾶς, πᾶσα, πᾶν* nas Cartas Proto Paulinas

A relevância desta recolha, prende-se com a importância de compreender qual o significado que o autor pretende dar à palavra e se existem variações de acordo com o contexto em que ela é utilizada.

De acordo com a análise realizada por M. Langkammer, “em todo o Novo Testamento a palavra aparece usada 1244 vezes.”<sup>12</sup> A palavra, nas Proto-Paulinas aparece 300 vezes<sup>13</sup>, nestas ela é utilizada maioritariamente na 1ª Carta aos Coríntios. Nesta carta, Paulo usa a palavra 107 vezes e emprega-a, na maior parte das vezes, no nominativo plural (84 vezes). A 2ª Carta onde é mais recorrente o uso da palavra é a carta aos Romanos; nesta Carta, lê-se 72 vezes. Já na 2ª Carta aos Coríntios, a palavra aparece inscrita 51 vezes. O autor utiliza também o acusativo singular 42 vezes. Verifica-se ainda o uso do dativo singular com 39 utilizações.

Por fim, é importante frisar que, segundo Moulton e Geden, em todas as Proto-Paulinas, a única vez que o autor usa a forma vocativa é na carta aos Romanos. Na tabela seguinte, sintetiza-se a presença do adjetivo *πᾶς, πᾶσα, πᾶν* nas Cartas Proto-Paulinas, em conformidade com a recolha realizada pelos autores citados:

**Tabela 2– Recorrência da palavra *πᾶς, πᾶσα, πᾶν* nas Cartas Proto-Paulinas**

	Sing.	Plur	Sing	Plur	Sing	Plur	Sing	Plur	Sing	Plur	TOTAL
Rm	11	17	4	10	7	4	7	11	1	0	72
Gl	4	6	1	1	1	2	0	0	0	0	15
1Cor	7	50	3	8	7	10	19	3	0	0	107
2 Cor	4	6	3	9	14	4	7	4	0	0	51
Flm	0	1	0	1	0	1	0	1	0	0	4
Fl	3	2	3	1	6	6	9	3	0	0	33
1Ts	1	2	0	3	4	3	0	5	0	0	18
TOTAL	30	84	14	33	39	30	42	27	1	0	300

### 1.2 A figura de Paulo na história do cristianismo

A figura de Paulo tem uma importância inegável e um contributo essencial para o Cristianismo. Apesar de isto constituir verdade, atestam alguns autores que durante asua

<sup>12</sup>M.LANGKAMER, “πᾶς”, 830.

<sup>13</sup>W.F.MOULTON-A.S.GEDEN, *A Concordance...*, 772-775.

existência Paulo não terá tido um papel tão relevante e imenso quanto o legado que deixou. Como refere Horrell<sup>14</sup>

“durante a sua vida, a sua influência não foi tão proeminente tal como o veredicto da história hoje nos leva a crer, dado que as posições de grande eminência e autoridade eram assumidas pelos pilares da igreja de Jerusalém, ou seja, os apóstolos Pedro, Tiago e João”.

Rastreando o processo através do qual se foi elaborando a imagem de Paulo, durante os primeiros séculos do cristianismo, Pervo<sup>15</sup> adverte para o facto de que a imagem que na Igreja se fez de Paulo não provém apenas das Cartas por ele escritas aponta que “é fruto de um largo processo de tradição e receção, contudo nenhum destes pode negar e apagar a imensidão da sua influência”.

No contexto do Cristianismo, São João Crisóstomo, no primeiro dos seus sete discursos de elogio ao Santo Apóstolo diz: “...Paulo é superior a todos os santos ... não se equivocará quem designe a alma de Paulo como um prado de virtudes e um paraíso espiritual pois floresceu na graça e manifestou a conduta espiritual própria de tal graça”. E de seguida questiona retoricamente,

“... que discurso poderia equipar-se às obras perfeitas deste homem? Que língua poderia referir seus elogios? Por donde será mais oportuno iniciar este elogio? Por onde senão expor que, em primeiro lugar, possui todas as virtudes de todos os homens? e acrescenta, se receberam pois algo específico os profetas, os patriarcas, os justos, os apóstolos, os mártires ou por mais que os consideremos todos juntos, ele tem muito mais que nenhum outro, de modo que supera o bom específico que cada um deles possui.”<sup>16</sup>

O Papa Bento XVI a respeito de Paulo refere a dada altura que “estamos perante um gigante, não só no plano do apostolado concreto, mas também no plano da doutrina teológica, extraordinariamente profunda e estimulante”<sup>17</sup>; o Papa volta a sublinhar noutra ocasião que “el apóstolo Pablo es un paradigma de primer plano.”<sup>18</sup>

Diversos autores contribuem para a construção do perfil de Paulo. Couto refere-se a Paulo como “homem organizado, determinado e apaixonado”<sup>19</sup>. Brunot reforça que era um “homem de razão como o grego, homem de ação como o romano, homem de

---

<sup>14</sup> Cfr. David G. HORRELL, “Paul...” 258. Todavia este autor conclui, nesta página, o seguinte: “Paul is a man of enormous influence, a religious genius whose capacity for Creative thought and original writing as made him a mountain.”

<sup>15</sup> Cfr. Richard I. PERVO, *The Making...* 2010

<sup>16</sup> Marcelo MERINO RODRIGUES (Dir), *Juan...*, 27. 29.

<sup>17</sup> BENTO XVI, *Paulo...*, 26.

<sup>18</sup> BENTO XVI, “El ambiente...”, 601.

<sup>19</sup> António COUTO, “Paulo...”, 215.

paixão como o oriental.”<sup>20</sup> Biguzzi dá ênfase à mestria literária do Apóstolo, descrevendo Paulo como

“creativo, dialogico ... un hombre ... bien enraizado en la vivencia concreta de la vida, pero al mismo tiempo libre de todo lo contingente, siempre dispuesto a elevarse hacia aquello que es universal y perenne... pensador de amplios horizontes y intuiciones profundas que dejarían su sello para siempre en la historia de la humanidad... hombre de la fe y del evangelio, de la vida apostólica y de la misión. Poliédrico, cercano e inalcanzable.”<sup>21</sup>

Broek opta por dar relevo a presença da figura de Paulo no NT e da relevância do exemplo da Fé em Deus transmitido por este Apóstolo; desta forma, refere que “the apostle is arguably the most important interpreter of Jesus found in the New Testament (more than half of the new testament is by him, said to be by him, or about him.... He is the best New Testament example of God’s transformative power.”<sup>22</sup>

Um outro aspeto muito interessante é a ‘ponte’ que alguns autores estabelecem entre o perfil e as palavras deixadas por Paulo e a atualidade. Martínez Pérez, por exemplo, observa que é Paulo é um “intrépido evangelizador para os tempos de intempérie e globalização”<sup>23</sup>. Na mesma linha de ligação da história à atualidade, Pérez González realça que “... en la misión de San Pablo hay algunos rasgos muy acusados que, todavía hoy, nos enseñan cuáles son las bases de la verdadera evangelización Cristiana”<sup>24</sup>. Este posicionamento a respeito da atualidade do pensamento e personalidade de Paulo é secundado por Calvo Pérez<sup>25</sup> ao salientar que Paulo

“convida a uma permanente fidelidade criativa, nunca a uma repetição. Dele aprendemos a discernir os horizontes do Espírito, as estruturas históricas e culturais que podem ser aptas para comunicar a boa notícia a fim de edificar igrejas, sem desprezar nem sacralizar o passado. Dele aprendemos a não nos prendermos onde estamos, senão a ir até ali onde nenhum cristão já chegou.”

Bueno de la Fuente diz não bastar reconhecer que Paulo elaborou uma visão teológica que havia de marcar decididamente o futuro do cristianismo, é necessário também sublinhar que “Pablo de Tarso constituye no solo un fenómeno singular del compromiso misionero, sino del devenir del cristianismo e incluso de la historia de la humanidad... uno de los personajes más influyentes en el escenario de la historia

---

<sup>20</sup> Amédée BRUNOT, *Le génie...*, 227.

<sup>21</sup> Giancarlo BIGUZZI, *Pablo...*, 9.

<sup>22</sup> Lyle D. Vander BROEK, *The life...*, 2-3.

<sup>23</sup> Justino MARTÍNEZ PÉREZ, “La pasión...”, 488.

<sup>24</sup> Francisco PÉREZ GONZÁLEZ, “De la Misión...”, 553

<sup>25</sup> Cfr. Roberto CALVO PÉREZ, “El método...”, 542-543.

mundial”<sup>26</sup>. No entanto, essa visão teológica é mais ampla, como defende Pacini, “o Apóstolo Paulo tem uma grande influência na teologia ortodoxa.”<sup>27</sup>

Para sintetizar a pertinência do estudo contínuo da figura Paulo, da sua obra, e da sua ligação a uma atualidade carente de criar raízes de fé Buscemi toca do no cerne do tema de uma forma única: “... sa personne et sa vie se posent comme des questions adressées à tout homme. Elles forcent un oui ou un non, engageant toute existence.”<sup>28</sup>

Este breve aproximar a Paulo permitiu compreender, ainda que de forma resumida, o contributo essencial e a importância da figura de Paulo para a história do cristianismo e, em particular, a sua relevância no contexto de todo o NT. Na vida de Paulo, há momentos-chave que contribuem para uma melhor compreensão da profundidade do seu pensamento teológico. Um destes momentos é o denominado ‘evento de Damasco’, como se analisará seguidamente.

### **1.2.1 O evento de Damasco e sua centralidade<sup>29</sup>**

Como ponto de partida para o estudo deste evento, sustentou-se a análise na partilha de visão com a tese de Correia que defende que “a vida de um autor é sempre o primeiro princípio exegético-hermenêutico, quando se quer penetrar na profundidade do seu pensamento” ... porque “a forma como um personagem pensa e escreve tem muito a ver com o tipo de pessoa que é ... e porque há aspetos biográficos que ajudam a entender alguns dos seus pensamentos, assim como algumas das suas opções literárias e teológicas.”<sup>30</sup> Assim é também com Paulo; mantendo esta perspectiva Oliveira advoga que

“os ensinamentos de Paulo nos seus escritos, têm uma forte componente autobiográfica, (dado que) Paulo não ensina uma doutrina; fala, antes, do que viveu”<sup>31</sup> na mesma linha, Pastor Ramos afirma que “todos los especialistas están de acuerdo en que el llamado pensamiento Paulino es apasionado y apasionante, fruto de su vida y entroncado en ella hasta el punto que no resulta fácil distinguir entre pensamiento e vivencia.”<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup> Eloy BUENO DE LA FUENTE, “La alegría...”, 506.

<sup>27</sup> Andrea PACINI, “Prospective ...”, 231-247.

<sup>28</sup> Alfio Marcello BUSCEMI, *San Pablo...*, 41.

<sup>29</sup> A convocação da centralidade deste evento de Damasco para aqui em substituição de uma biografia Paulina completa acaba fazendo pensar que a nossa dissertação tem uma lacuna, uma vez que deveria contemplar uma breve resenha a respeito da vida de Paulo antes da sua conversão para tentar indicar de que forma e com que tamanha graça e dom Deus confrontou este homem no caminho de Damasco. Todavia, omitimos os outros dados biográficos e centramo-nos neste pois nos parece ser o que mais eficazmente nos ajuda a atingir o objectivo a que nos propusemos.

<sup>30</sup> João Alberto CORREIA, “Para entender...”, 80.

<sup>31</sup> Mário Tavares DE OLIVEIRA, “Cristo...”, 139.

<sup>32</sup> Frederico PASTOR RAMOS, *Pablo...*, 9.

Existe consenso entre os biblistas sobre a centralidade deste evento na vida de Paulo, o seu papel fundamental e sua importância na compreensão da teologia Paulina. A transformação operada na vida deste homem é radical, “Paulo após o encontro com Cristo, relê todas as coisas numa nova chave”, defende Oliveira<sup>33</sup>. Mais do que uma fase é uma gênese, Carvalho admite a este respeito que “o encontro a caminho de Damasco constitui um começo, um recomeço, logo um eixo, uma gênese, uma trave genética que reformula a tradição étnica de Saulo”<sup>34</sup>, e reforça: “com efeito, trata-se de um acontecimento totalmente novo e marcante.”<sup>35</sup>

Outros biblistas como Biguzzi a este respeito, referem que:

“el acontecimiento de Damasco como momento clave que había dividido en los dos partes su historia y, sobre todo, como el manantial inagotable del que brotaban su teología e su apostolado. Damasco posee, en consecuencia, una centralidad absoluta en la existencia y en la reflexión teológica de Pablo e, igualmente, en la historia de los orígenes del cristianismo y de las religiones.”<sup>36</sup>

Bueno, segue a mesma linha de pensamento:

“para Pablo fue sin duda un acontecimiento fundante y constitutivo, pues en buena medida allí está el núcleo de su pensamiento y de su praxis, del evangelio... En el camino hacia Damasco se produjo un cambio fundamental en la biografía personal de Pablo, que a su vez produciría repercusiones profundas en el devenir del cristianismo primitivo.”<sup>37</sup>

Outros autores como Ghiberti, reforçam o conceito de ‘encontro’, que entendemos aqui como encontro espiritual, como missão: “Damasco è il luogo dell’incontro determinante com Cristo.”<sup>38</sup>

Penna a respeito da importância de Damasco estabelece a ligação da história vivida não só para a transformação pessoal, mas considera-a essencial para a construção dos seus escritos:

“si intuisce quindi che la novità del pensiero di Paolo va assolutamente associata con la determinante esperienza da lui fatta sulla strada di Damasco...ha operato un vero e próprio *reset* una riconfigurazione, tale da rielaborarli e fonderli in una sintesi nuova, sicché ciascuno di essi alla fine è caratterizzato da una semântica diversa da quella originale”<sup>39</sup>.

---

<sup>33</sup> Mário Tavares DE OLIVEIRA, “Cristo...”, 139.

<sup>34</sup> José Carlos CARVALHO, “Eixos...”, 58.

<sup>35</sup> José Carlos CARVALHO, “Eixos...”, 61.

<sup>36</sup> Giancarlo BIGUZZI, *Pablo...*, 27.

<sup>37</sup> ELOY BUENO DE LA FUENTE, “La alegría...”, 513-514.

<sup>38</sup> Giuseppe GHIBERTI, “La vicenda ...”, 34.

<sup>39</sup> Romano PENNA, “L’originalità...”, 69.

Fala-se também de uma rutura que a experiência espiritual produziu, Cothenet salienta que esta “rutura instaurada, esta experiência espiritual que surgiu na vida de Paulo como que um rasgão marcou profundamente a teologia paulina.<sup>40</sup>Fitzmyer alinha na mesma posição referindo que: “Paulo claramente considerava l’esperienza sulla via di Damasco come la svolta nella sua vita e in questo senso una conversione.”<sup>41</sup>Daí que o autor reforce este pensamento e advoga que desta forma o fariseu ‘renascido’ se tornou também no primeiro teólogo do Cristianismo:

“la teologia di Paolo fu influenzata soprattutto dalla sua esperienza sulla via di Damasco e dalla sua fede nel Cristo risorto come figlio di Dio, che sviluppò a partire da quell’esperienza...la rivelazione del «signore della gloria»(1Cor2,8) crocifisso non solo trasformò il fariseo Paolo in un apostolo, ma lo rese anche il primo teólogo Cristiano.”<sup>42</sup>

Considera-se, portanto, que o evento de Damasco foi fundamental não só para a génese individual; foi também essencial para o nascimento e construção do pensamento de Paulo acerca do Cristianismo e para a construção do legado que deixou através dos seus escritos. Do ponto de vista teológico é um acontecimento determinante para a ‘confirmação’ de Jesus como o Messias, como defendem alguns especialistas, por exemplo, Dupont que enfatiza: “the appearance at Damascus would have convinced him not only that Jesus was the Messiah but more precisely that he is the one on whom the salvation of all men depends.”<sup>43</sup>

### **1.2.2 A controvérsia em torno das fontes e o sentido e significado teológico do evento de Damasco.**

Se é verdadeira a existência de um consenso sobre a importância do evento de Damasco na vida do Apóstolo, na origem da teologia e na compreensão da teologia Paulina, não é menos verdadeira a constatação segundo a qual existem divergências quanto à interpretação do mesmo evento à luz dos escritos legados.

Uma aproximação ao sentido do evento de Damasco começa por debater-se com o problema da fiabilidade das fontes. A questão coloca-se porque Este evento é narrado “quer nos Atos quer nalgumas das suas cartas de maneira ligeiramente diferente.”<sup>44</sup> Daqui surge o problema com que a exegese se debate, a saber: qual das duas fontes teria um

---

<sup>40</sup>Edouard COTHENET, *São Paulo...*,18-19.

<sup>41</sup>Joseph A. FITZMYER, *Paolo...*, 26

<sup>42</sup> Joseph A. FITZMYER, *Paolo...*, 63

<sup>43</sup> Jacques DUPONT, O.S.B., “The Conversion...”, 178.

<sup>44</sup> Um estudo aprofundado sobre esta disparidade pode ser consultado em John Clyton LENTZ, *Le portrait...* 1998 e Odile FLICHY, *La figura...* 2007.

valor principal no caso de conflito de narrações? Para Alves as duas são fontes são fiáveis para conhecer Paulo.<sup>45</sup> Mas numa primeira abordagem, boa parte dos estudiosos de Paulo advogou que num caso de conflito de relatos prevalecem os dos escritos Paulinos sobre os dos Atos dos Apóstolos. A razão era simples para Fitzmyer: “le due fonti citate, comunque, non sono di iguale valore.”<sup>46</sup> Sendo esta a razão, Pastor Ramos concluiu daqui que “...quando entre os Atos e os escritos autênticos os dados não coincidem, prevalece como fonte primária e principal o que dizem as próprias cartas.”<sup>47</sup>

Todavia, na atualidade insiste-se numa leitura conjugada dos relatos tanto dos Atos quanto das próprias cartas de Paulo, uma vez que estes textos, na sua diversidade literária, não são sinónimo de disparidade de verdades, mas como ricas formas literárias ao serviço da teologia de cada autor. Pois, como atesta Alves “nem Lucas nem Paulo pretenderam fazer uma biografia, mas apenas realizar uma instrução, para o bem espiritual das comunidades”; aliás, Paulo não se apresenta como um historiador.<sup>48</sup>

Uma vez superada a questão das fontes sobre Damasco, uma questão se impõe, a saber: qual é o sentido e o significado teológico de Damasco? Ou por outra, o que aconteceu com Paulo em Damasco: conversão, encontro, vocação ou revelação?

Os estudiosos de Paulo dividem-se quanto à caracterização que aconteceu em Damasco. Para Bueno de la Fuente “no existe consenso sobre la adecuada denominación de lo que sucedió a Pablo y de lo que él experimento.”<sup>49</sup> No entendimento de Biguzzi tratando-se desde logo de um fenómeno místico este é inexplicável: “el acontecimiento de Damasco, al tratarse de una experiencia esencialmente mística y sobrenatural, no es susceptible de ser narrado ni explicado.”<sup>50</sup>

Por seu turno, Fitzmyer, opta por caracterizar o evento como um encontro e salienta que Paulo continuou judeu mesmo depois desse encontro:

“a seguito dell’incontro com il Cristo risorto, Paolo non diventò un marcionita che rifiuta l’AT. Il Padre che rivelò il próprio Figlio a Paolo era lo stesso Dio che il fariseo Paolo aveva sempre servito. Era il creatore, il signore della storia, il Dio che continuamente salvava il suo popolo Israele, e che dimostrava di essere un signore fedele all’alleanza nonostante le infidelità di Israele.... tuttavia la sua esperienza sulla via di Damasco non alterò il suo fondamentale impegno nei confronti dell’«único Dio».”<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup>Cf. Herculano ALVES, “Paulo...”, 21.

<sup>46</sup> Joseph A. FITZMYER, *Paolo...*, 9.

<sup>47</sup> Frederico PASTOR RAMOS, *Pablo...*, 9.

<sup>48</sup> Herculano ALVES, “Paulo...”, 22.

<sup>49</sup> Eloy BUENO DE LA FUENTE, “La alegría...”, 514.

<sup>50</sup> Giancarlo BIGUZZI, *Pablo...* 17.

<sup>51</sup> Joseph A. FITZMYER, *Paolo...*, 64-65.

Porém, ele não é capaz de deixar de afirmar que este encontro/visão teve um papel importante na reconfiguração da sua percepção cristológica e consequentemente na reconfiguração da sua soteriologia, pois:

“quella visione gli insegnò il valore soteriologico della morte e risurrezione del messia gesù nel piano salvifico di Dio .... Se la sua teologia essenziale non cambio, la cristologia sì... ma la visione del Cristo risorto gli insegnò che l’Unto di Dio era già venuto, che era «gesù nostro signore, messo a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione»(Rm 4,25)... ma quella rivelazione lo colpì profondamente per il valore messianico, soteriologico e sacrificale della morte di Gesù di nazaret in un modo che egli non avrebbe mai immaginato prima”<sup>52</sup>.

O autor dá ainda destaque à revelação e à nova visão da salvação “la rivelazione colpì Paolo per una visione nuova della storia della salvezza. L’esperienza sulla via di Damasco gli insegnò che l’era messiânica era già cominciata, introducendo in tal modo una prospettiva nuova nella storia della salvezza.”<sup>53</sup>

Numa outra perspectiva, Couto analisa o evento a partir das três biografias fornecidas pelo livro dos Atos. Este autor evita o termo conversão e propõe o de reviravolta, novo nascimento, novo conhecimento de Deus, “conhecer Deus é ser primeiro conhecido por Deus, novo conhecimento que é dado por Deus, a partir de Deus, e não adquirido a partir das nossas categorias.”<sup>54</sup>Couto chama a atenção para o facto de os detalhes autobiográficos dos relatos não serem de todo conformes a uma veracidade histórica e entende que

“é inverosímil a pregação às cidades estrangeiras, como são igualmente inverosímeis a sua vinda muito cedo a Jerusalém (Act22, 3; 26,4-5) a sua formação aos pés de Gamaliel em Jerusalém (Act22,3) a sua perseguição e a morte de Estêvão (Act7). Paulo afirma sob juramento que não esteve em Jerusalém nos anos anteriores nem

---

<sup>52</sup> Joseph A. FITZMYER, *Paolo...*, 65.

<sup>53</sup> Joseph A. FITZMYER, *Paolo...*,65-66. Esta tese de reconfiguração soteriológica e cristológica do evento de Damasco na vida de Paulo é também partilhada por Dupont quando diz: “It is the Christian understanding of salvation by Christ which Paul had to deal with before his conversion, and the appearance at Damascus would have convinced him not only that Jesus was the Messiah but more precisely that he is the one on whom the salvation of all men depends(Jacques DUPONT, O.S.B., “The Conversion...”,178) e mais adiante acrescenta: “He recognized in Christ the only principle of salvation to the exclusion of the law... Christ’s appearance has made him the herald of salvation exactly for those who are ignorant of the law and who are not troubled about it. For Christ is sufficient... Damascus appearance implied a soteriology wholly suspended on Christ.” Jacques DUPONT, O.S.B., “The Conversion...”, 194.

<sup>54</sup> Cf. António COUTO, “ Paulo...”, 218. A respeito da inadequação da categoria de conversão para descrever o que acontece com Paulo no evento de Damasco Bueno De la Fuente diz que se por conversão entendermos a mudança de uma religião para outra seria excessivo, anacrónico e teologicamente infundado. Pois, conclui o autor, não se pode falar em bom rigor que Paulo tenha deixado de ser Judeu para tornar-se cristão, porque o que aconteceu de facto foi um chamamento, uma vocação com implicações radicais não só para a própria existência de Paulo como para a compreensão do judaísmo. Em Damasco assim, se tratou de uma autêntica alteração e inversão dos valores e critérios que moviam a vida de Paulo. E a partir de Damasco Paulo teve que reajustar, rearticular todo o esquema de ideias e de convicções sobre as quais tinha edificado a sua vida e vocação como judeu. Só olhando para este último aspecto, talvez nesse sentido haja espaço para falar de apelidar de conversão. Cf. Eloy BUENO DE LA FUENTE, “La alegría...”, 514-515.

imediatamente seguintes à revelação que lhe foi feita (Gl 1,17-20), e que, bastantes anos decorridos, o seu rosto era ainda desconhecido pelas comunidades de Jerusalém (Gl 1, 22-24).”<sup>55</sup>

Por seu turno, Carvalho evita a categoria da conversão para designar o sucedido e apresenta razões para tal opção: “é sintomático que Paulo nunca diga que nasce de uma conversão. Nasce de uma epifania, de um apocalipse, de um desvelamento, e não de uma metanoia, o que é já por si sintomático ... Paulo nasce do perdão de Deus a caminho de Damasco.”<sup>56</sup> Para este autor o processo de reconversão, fruto de uma longa revisão de vida, teve início em Damasco mas estendeu-se longamente pela sua vida pois, “o encontro com a luz a caminho de Damasco apenas preparou este encontro, este sim, derradeiro e final.”<sup>57</sup>

Porém, outros autores defendem que a ideia de conversão é alheia aos escritos Paulianos. De fato Paulo, como já referido não deixa de ser hebreu e como refere Biguzzi, mais do que sentir uma conversão Paulo ter-se-á sentido ‘chamado’ por Jesus:

“piensando bien, Pablo no se muestra en Damasco como un pecador que reencuentre el sendero del bien... el no considera o cristianismo como una religión nueva, distinta del judaísmo. En efecto, incluso después del acontecimiento de Damasco, Pablo no deja deser hebreo de raza y de religión... más que una persona convertida, por tanto, Pablo fue una persona llamada, y en todo caso, más que al cristianismo, Pablo se convirtió a Cristo.”<sup>58</sup>

Para este analista ‘revelação’ seria a definição mais compreensiva que “o próprio Paulo deu do evento de Damasco pois contem todas as demais.”<sup>59</sup>

Já Broek não usa nenhuma das categorias até agora usadas para descrever o evento de Damasco preferindo destacar que há uma ‘descontinuidade contínua’ em Paulo depois de Damasco:

“Was Paul converted that day on the road to Damascus?...Paul is devoted to the same God before and after this revelation... on the other hand, Paul does experience a radical change in His definition of God and how he should relate to God. Yes, Paul serves the same God after His revelation of Christ, but God is now defined as the God who sends

---

<sup>55</sup> António COUTO, “Paulo...”, 216, n.3

<sup>56</sup> José Carlos CARVALHO, “Eixos...”, 62-63.

<sup>57</sup> José Carlos CARVALHO, “Eixos...”, 60-61.

<sup>58</sup> Giancarlo BIGUZZI, *Pablo...*, 18-19. Mais a frente o autor precisará: “Pablo en Damasco comprende que há pasado del judaísmo no mesiánico, centrado en torno a la ley, al judaísmo mesiánico, centrado en el hijo... y este paso supone alcanzar la libertad y la madurez, llegar a ser hijo en el Hijo”(p.25). SANDMEL secunda que Paulo se converteu de uma forma de judaísmo a outra forma de ser Judeu e conclui que do ponto de vista de Paulo ele continuou dentro do judaísmo.Cf. S. SANDMEL, *The genius...*, 63.

<sup>59</sup>Giancarlo BIGUZZI, *Pablo...*, 21.

His Son, Jesus Christ. And Paul's relationship with God is now based on grace and love and freedom rather than the constraints of the law.”<sup>60</sup>

Apesar da controvérsia do conceito, a generalidade dos autores acaba por dar maior enfoque à conversão, Everts, por exemplo, considera Damasco” a experiência de uma mudança radical, em uma palavra, uma conversão.”<sup>61</sup> Para Vanhoye, em Paulo houve uma conversão pois “Paulo abandonou um sistema de valores para aderir e seguir a uma pessoa amada.”<sup>62</sup>

A opinião de Dunn é a de que “houve claramente uma conversão, um caminho de algum ponto para o outro; e houve evidentemente uma experiência remodeladora e transformadora, que continua a fazer da experiência de Paulo um modelo de experiência de conversão.”<sup>63</sup>

A partir de uma análise detalhada testemunho-chave, o de Gl 1, 13-16, do próprio Paulo, Dunn precisa a respeito “do que” e “para que” Paulo se converteu. Do judaísmo farisaico, do zelo pelas tradições ancestrais, do zelo do “judaísmo”, que era certamente expressado de uma maneira fisicamente violenta, é este o “do que” Paulo se convertera, refere Dunn.<sup>64</sup> O mesmo texto de Gl1,13-16, continua Dunn, nos revela a compreensão de Paulo acerca daquilo para que ele fora convertido - “Paulo fora convertido para aquilo que ele tinha perseguido.”<sup>65</sup>

Em suma, quer se designe de “vocação, sedução”<sup>66</sup>, chamamento, desvelamento, revisão de vida, encontro, conversão é válido concluir, tal como Menoud,<sup>67</sup> que “existe uma indissociável união entre o evento de Damasco e a teologia Paulina pois a conversão de Paulo teve uma tremenda influência sobre a sua teologia.”

### 1.3 A Carta aos Romanos

Dado que o tema deste trabalho se centra na 1ª parte da Carta aos Romanos, apresentam-se alguns aspetos ligados a ela de inegável importância na aproximação ao pensamento teológico Paulino patente nela.

---

<sup>60</sup>Lyle D.Vander BROEK, *The life...*, 23

<sup>61</sup>J.M.EVERTS, “Conversione ...”, 298.

<sup>62</sup>Cf. Albert VANHOYE, *Pietro...* 52-54.

<sup>63</sup>James D.G. DUNN, *A nova...*, 521. Recentemente O'connor voltou também a reivindicar o termo “conversão” para descrever a experiência de Paulo. Cf. Jerome Murphy O'CONNOR, *Paulo...*, 71-80.

<sup>64</sup>Cf. James D.G. DUNN, *A nova...*, 515-519.

<sup>65</sup> James D.G. DUNN, *A nova...*, 520.

<sup>66</sup>Cf. Frederico PASTOR RAMOS, *Pablo...*, 34.

<sup>67</sup> Cf. Ph.-H. MENOUD, “Révélacion...”, 2-10.

### 1.3.1 Importância histórica

No prefácio ao comentário da Carta aos Romanos, Martinho Lutero, dizia que quem levasse esta epístola no seu coração carregava a luz e o poder do NT consigo.<sup>68</sup> Mas a sua mais célebre e completa descrição a respeito desta Carta é aquela em que não só a considera como o mais importante escrito de todo o NT senão que também recomenda o seu conhecimento completo, a sua meditação diária e seu estudo regular,

“this epistle is in truth the most important document in the New Testament, the gospel in its purest expression ... Not only is it well worth a Christian’s while to know it Word for Word by heart, but also to meditate on it day by day.... Therefore, every Christian ought to study romans regularly and continuously.”<sup>69</sup>

Para Melanchthon, a Carta aos Rm é um “compêndio da doutrina cristã” e para Bornkamm, trata-se do “último testamento de Paulo”, no entanto, estas abordagens não são atualmente consensuais.<sup>70</sup> Já Schökel é menos polémico ao entender que: “la carta a los romanos sobresale entre todas las de Pablo por su clara construcción, por su distancia de polémicas y de su persona, por el tono tranquilo.”<sup>71</sup>

A Carta aos Romanos é a única que Paulo escreve a Igreja que ele não fundou e que nunca tinha visitado.<sup>72</sup> Há autores que a consideram como a primeira entre as Epístolas do Novo Testamento (NT), a mais longa e o mais completo desenvolvimento do evangelho de Paulo.<sup>73</sup> Existem outros autores que se referem a um “ensaio onde Paulo apresenta as suas reflexões missionárias alicerçadas na histórica possibilidade de salvação oferecida por Deus a todo Homem vivente pela fé em Cristo.”<sup>74</sup>

---

<sup>68</sup> Cf. Leslie C. ALLEN, “The Old...”, 6.

<sup>69</sup> Martin Luther, *Selections...* 19,34, Apud Michel J. GORMAN, *Apostle...*, 407.

<sup>70</sup> Hoje quase nenhum exegeta alinha com estas considerações quer de Filipe Melanchthon quer de G. Bornkamm pois alguns dos mais significativos temas de Paulo estão ausentes na carta, a saber: sobre a Igreja, a Eucaristia, a Ressurreição do corpo, mesmo a escatologia. Por isso os autores da TOB, a este respeito referem que ela apresenta muitas lacunas para ser considerada como um sumário da doutrina cristã ou mesmo como uma síntese da teologia de Paulo. Por isso concluem estes que a carta não pode ser tomada nem como uma suma teológica, nem como compêndio da doutrina cristã nem como síntese do pensamento do apóstolo, nem equivale à dogmática cristã, no sentido moderno do termo. Quanto muito, precisam os autores, seria como o próprio apóstolo o diz duas vezes na carta: seu evangelho (Rm 2,16; 16,25), aquele que ele considera como o coração da boa nova que ele anuncia às nações. Cf. TOB, *Epître...* 2693-2694.

<sup>71</sup> Luís Alonso SCHÖKEL, *Bíblia...*, 283.

<sup>72</sup> Cf. Howard Clark KEE et al, *The formation...*, 484.

<sup>73</sup> James R. EDWARDS, “The letter...”, 2007. Barrett apresenta esta epístola como uma exposição do Evangelho de Paulo às igrejas gentílicas não fundadas por Paulo. Cf. C. K. BARRETT, *The Epistle...*, 7.

<sup>74</sup> Joseph A. FITZMYER, “The letter...”, 830-831.

Esta Carta é tida como uma herança histórica de inegável valor; considerando o seu impacto para o crescimento do Cristianismo, pode dizer-se, que é um dos mais comentados livros do NT, a mais influente Carta alguma vez escrita e certamente a mais significativa carta na história do cristianismo.<sup>75</sup> Pois, “historicamente nenhuma outra teve semelhante influência ... este texto ocupa ainda hoje um lugar singular na história da exegese.”<sup>76</sup>

Uma das maiores afirmações do constante e renovado interesse sobre Paulo e sobre a Carta aos Romanos culminou num consenso ecuménico acerca da relação entre fé e obras, resultando numa significativa convergência de 1999 entre a Igreja católica e a Luterana na famosa declaração sobre a doutrina da justificação.<sup>77</sup> Este facto veio não só confirmar a importância desta Carta e a intuição de muitos comentadores do século XIX que se perguntavam se a Carta aos Romanos não teria sido essencialmente um esteio de conciliação<sup>78</sup>, mas também enfatiza o conselho de Baird: “Romans should be read and reread in each new situation.”<sup>79</sup>

### 1.3.2 Estrutura da Carta

Na análise de Theissen<sup>80</sup> a Carta aos Rm quanto ao conteúdo e estrutura, reproduz a Carta aos Gálatas.

Quanto à estrutura, muitos dos comentadores modernos estão de acordo acerca da divisão da Carta aos Romanos. Para eles há duas partes bem distintas da carta:

- a) uma doutrinal (Rm 1-11)
- b) outra exortativa (Rm 12-16).

---

<sup>75</sup>Fitzmyer faz um interessante inventário histórico dos comentários, dos comentadores principais desta carta desde a sua influência nos escritos do NT ( 1 Pe, Heb, Tg), passando pelos trabalhos subapostólicos (Clemente, Inácio, Policarpo, Justino), dos abundantes comentários patrísticos e escolásticos (Orígenes Crisóstomo, Teodoreto, João Damasceno, Ecumenius, Theofilacto, Ambrosiaster, Pelágio, Hugo de são Victor, Abelardo e Tomás de Aquino cita os comentários de Martinho Lutero, F.Melanchthon E João Calvino muito influentes nos debates da reforma e termina com o marcante comentário teológico de K.Barth, que afecta o pensamento teológico moderno e pós moderno que é sobre a carta aos Romanos. cf. Joseph A. FITZMYER, “The letter...”, 832.

<sup>76</sup>AAVV, TOB, *Epître...*, 2691.

<sup>77</sup>Cf. Michel J. GORMAN, *Apostle...*,338-339.

<sup>78</sup> AAVV, TOB, *Epître...*, 2695. A este propósito Wright afirmou: “Paul has so often been a sign of division, but when we come home to him he offers us ways to grown into real union.” N. TWRIGHT, “Coming...” 392-407 apud Michel J. GORMAN, *Apostle...*,405.

<sup>79</sup> William BAIRD, “on reading ...”, 57, apud Michel. J GORMAN, *Apostle...*, 408.

<sup>80</sup>Cf. Sem esgotar aqui o aprofundamento que este assunto merece remetemos um aprofundamento deste tema a leitura de Gerd THEISSEN, *The New...*, 86-87. Esta análise é também partilhada por Witherington, Hyatt para quem a estrutura de Romanos não apenas reproduz Gálatas mas também 1Coríntios. 2Coríntos e Filipenses. Cf. B.WITHERINGTON-D.HYATT, *Paul's...*, 24.

Contudo, se é bem verdade que concordam em dividi-la em duas partes, verdade é também que, “ils ne s’accordent plus quand il s’agit d’en déterminer de façon plus précise de plan.”<sup>81</sup> Por esta razão, Salvador Garcia faz notar “unos autores lo intentan basándose en critérios temáticos; otros prefieren apoyarse en indícios literários.”<sup>82</sup> E existindo este problema, outros se seguem: a secção doutrinal, por exemplo, deve ser dividida em duas ou três subsecções? Terá Rm 5 de estar com o que precede ou com o que segue? Terá Paulo incorporado em Romanos algumas peças formuladas para outras ocasiões, mas já usadas como unidas (3,10-18; 5,12-21, 9,1-11,36)? Estas passagens, na opinião de alguns comentadores, parecem-lhes ter sido introduzidas, mas, como elas estão agora, no parecer deles, elas devem ser tomadas como parte integral no desenvolvimento da Carta aos Romanos.<sup>83</sup> Face a esta problemática, há autores que preferem concluir que o plano da carta não é totalmente unificado nem no ponto de vista do estilo, nem quanto a relação de ideias.<sup>84</sup>

Hoje já se assume por uma maior parte de autores que a estrutura de Romanos é notavelmente retórica.<sup>85</sup> As palavras de Penna traduzem melhor as razões desta unanimidade, diz ele: “...riconoscere un modelo retorico in Rm non solo non fa difficoltà, ma può essere anche molto utile per comprendere l’esatto bilanciamento delle parti epistolari...”<sup>86</sup> Com esta, Paulo pretende persuadir ao seu interlocutor que o evangelho é de Deus e é a única palavra de salvação destinada a todos. É a partir desta sua *propositio* principal que Paulo vai tentar precisar, explicar, fundamentar ou justificar mediante um longo tecido argumentativo, progressivo e estratificado, recorrendo a várias figuras da retórica antiga judia. A seguir, apresenta-se a estrutura retórica da Carta aos Romanos, com base no trabalho de Carvalho.<sup>87</sup>

## **Estrutura retórica da primeira parte da Carta de Rm**

### **I. Introdução geral (1,1-7)**

#### *1.1. Praescriptio (1,1-7)*

---

<sup>81</sup> AAVV, TOB, *Epître...*, 2695.

<sup>82</sup> Miguel SALVADOR GARCIA, “Cartas...”, 415.

<sup>83</sup> Joseph A. FITZMYER, “The letter...”, 832.

<sup>84</sup> Cf. AAVV, TOB, *Epître...*, 2696.

<sup>85</sup> O elenco deles seria infundável, citamos apenas alguns: Jean Noël ALETTI, “Romanos”, 1416-1417; Antonio PITTA, *L’evangelo...*, 239-241; B. WITHERINGTON-D. HYATT, *Paul’s...*, 21. Brodeur compõe todo um artigo onde defende a tese da estrutura retórica das cartas Paulinas. Ora, na 3ª parte dele Brodeur assume e apresenta a Carta aos Romanos como exemplo típico da *dispositio* retórica muito semelhante à de Aristóteles. Cf. Scott N. BRODEUR, “The Pauline...” 149-164, sobre a carta aos Romanos vejá-se, sobretudo, as pp. 161-163.

<sup>86</sup> Romano PENNA, *Lettera...*, 60-61.

<sup>87</sup> José Carlos CARVALHO, *Introdução...*, 294-295.

1.2. *Exordium*: agradecimento (1,8-15)

1.3. *Propositio generalis* (tese geral 1,16-17)

## **II. Corpo epistolar (1,18-15,13)**

2.1. Secção kerygmático-contenutística (1,18-11,36)

2.1.1. Revelação da ira e justiça divinas no passado (1,18-4,25)

2.1.1.1. Revelação da cólera divina (1,18-3,20)

*subpropositio* (1,18)

*subprobatio* (1,19-3,18)

*subperoratio* (3,19-20)

2.1.1.2. revelação da justiça divina (3,21-4,25)

*subpropositio* (3,21-22a)

*subprobatio* (3,22b-4,22)

*subperoratio*(4,23-25)

Em síntese, o levantamento realizado neste primeiro capítulo relativo ao aprofundamento de determinados aspetos da vida e legado de Paulo, permite dar destaque a duas ilações:

- a) A primeira ilação é que existe uma indissociável ligação entre o Evento de Damasco e a teologia Paulina pois a ‘conversão’ ou transformação de Paulo teve uma enorme influência sobre a sua teologia;
- b) A segunda é a da influência deste evento central na vida de Paulo na teologia da Carta aos Romanos.

## 2. Capítulo Segundo: Comentário da primeira parte de Rm

A partir da análise da estrutura retórica da Carta aos Romanos tem-se defendido a divisão tripartida da carta Romanos, divisão essa que assumimos. De acordo com essa divisão Rm 1-4 formariam uma unidade que corresponderia à primeira parte da primeira de Rm.

### 2.1 Contexto literário e comentário de Rm 1,5

Rm1,5: δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ,

Rm 1,5: Pelo qual recebemos a graça e o apostolado, para a obediência da fé entre todas as gentes pelo seu nome,

É uma opinião aceite entre os exegetas desta carta de Paulo que o trecho de Rm 1,5, em análise, está dentro da *praescriptio* desta Carta. Se este dado é igualmente importante, não o deixa de o ser o facto de esta ser a *supraescriptio* mais desenvolvida de todas as suas cartas.<sup>88</sup>

Este trecho retoma e sequênciava o tema já enunciado nos versículos anteriores e faz com aqueles uma unidade. Esta sequência: 1) Paulo se apresenta como: “δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος” (v.1) e de seguida, no meio da afirmação do seu apostolado, 2) Paulo especifica o objecto ou a finalidade da sua eleição: “εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ”(v.1), este Evangelho para que é chamado e que define o seu apostolado é descrito como: “ὁ προεπηγγέλατο”(v.2) e, mais adiante, 3) refere o seu conteúdo: “τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ,” e finalmente, 4) nos vv. 3-4, indica o nome desse Filho: “Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,”(v.3-4).

Brevemente, Paulo concentra no Cristo pascal a dinâmica do seu apostolado. Entendeu-se ser indispensável esta contextualização para a compreensão do v.5 pois este vem na sequência dos precedentes e os completa. Este versículo apresenta-se de um modo muito simétrico. A sintaxe deste pode ser analiticamente divisível em três partes todas inter-relacionadas.

- a. Pelo qual recebemos (a acção de Deus)
- b. a graça e o apostolado, (o conteúdo ou resultado da acção de Deus).
- c. para a obediência da fé entre todas as gentes pelo seu nome, ( a finalidade ou o objectivo da acção de Deus).

---

<sup>88</sup> Sénen VIDAL, *La resurrección...*, 208.

Paulo inicia indicando Aquele de quem recebeu o seu ministério apostólico com a expressão (ὄτι de “diá”): uma preposição regendo o caso genitivo. οὗ pronome relativo no caso genitivo masculino singular. Há uma variedade de traduções para esta expressão. Há quem a traduza por “Pelo qual”; outros a traduzem por “Por quem”; alguns a traduzem por “Por cujo”, “Por ele”, etc... Mas todas elas unificam-se num ponto: todas elas referem o sujeito da oração, neste caso propriamente, se referem a Jesus Cristo, Filho de Deus, ressuscitado. É deste Jesus Cristo, nosso Senhor, que se refere a expressão. Certos autores esclarecem e pormenorizam, ainda mais, ao dizerem que o que quer Paulo relevar é a relação de Cristo e o Pai no processo da salvação<sup>89</sup>, ou expresso de outra forma, é a função de mediador único e pleno da nossa salvação que Paulo se refere quando retoma o seu discurso com a expressão, “ὄτι οὗ”. Conzelmann expressará melhor isto quando diz que se julgarmos a cristologia Paulina em função do dogma posterior, ela parece subordinacionista, uma vez que o Filho é enviado, ele é ressuscitado e glorificado por Deus (Pai) na sua dignidade atual. Mas essa subordinação, afirma Conzelmann, não tem a ver com uma especulação metafísica, mas está para determinar a natureza da revelação onde o Filho sendo obediente e submisso ao Pai, a ação do Pai e do Filho constituem uma unidade perfeita. O que domina então não é de uma “subordinação”, mas sim uma coordenação.<sup>90</sup>

Ora, é deste Jesus ressuscitado de quem Paulo diz ter recebido (ἐλάβομεν)<sup>91</sup> a sua especial missão entre os gentios. É de Jesus Cristo ressuscitado que ele recebeu a graça apostólica (χάρις καὶ ἀποστολήν). É do ressuscitado de quem Paulo recebe o seu chamamento missionário. Por isso Paulo concentra, no Cristo pascal, que o encontrou e o agraciou, a dinâmica do seu apostolado. É Jesus Cristo o conteúdo da sua missão e o credibilizador desta mesma missão de Paulo. Origenes em “*Commento alla Lettera ai Romani 1,7*” apresenta um comentário preciso e pormenorizado sobre isto:

“Egli dice di aver ricevuto la grazia e la dignità di apostolo per mezzo di Gesù Cristo in quanto mediatore tra Dio e gli uomini ( Cfr. 1Tm 2,5). La grazia è riferimento al poter sopportare la fatiche; la dignità di apostolo ad aver autorità nella predicazione, perché lo stesso Cristo è chiamato apostolo( Cfr. Eb 3,1), cioè inviato dal padre, egli que si proclama inviato per evangelizzare i poveri( cfr. Lc 4,18). Pertanto tutto cio che è suo lo dà anche ai suoi discepoli...e i gentili, che erano estranei all’alleanza di Dio e ella maniera di vivere di israele (Ef 2,12), non avrebbero potuto creder al vangelo se non per

---

<sup>89</sup> Cf. Miguel SALVADOR GARCIA, “Carta...”, 418.

<sup>90</sup> Cf. Hans CONZELMANN, *Théologie...*, 214.

<sup>91</sup> Este verbo aqui no indicativo aoristo activo, primeira pessoa do plural traduzido por “recebido” ou “temos recebido”, entende-se aqui como um plural literário ou estilístico. Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 101; Leander.E. KECK, *Romans...*, 40.

a grazia che era stata data agli apostoli, in virtù ella quale si dice che alla predicazione degli apostoli si obbedisce in fede...”<sup>92</sup>

Tendo Paulo indicado a origem e o dinamizador da sua vocação missionária aos gentios, ele precisa a finalidade ou o objetivo da mesma que o de provocar ὑπακοήν πίστεως, ou seja “a obediência da fé.”

Mas, em que consiste esta obediência da fé de que Paulo fala? Embora os exegetas dividam-se quando se trata de indicar o significado Paulino desta expressão, eles num ponto estão de acordo, a saber, que a obediência da fé está ligada a uma vida nova em Cristo. Poder-se-ia sintetizar esse sentido com a definição dada por Rutledge que afirma:

“...Obedience by the power of the Holy Spirit is the obedience of faith. obedience to God may mean the death of the body but means life for the world... when Paul speaks of the obedience of faith, it is not generic religion of which he speaks. He speaks of «being in Christ» (Rm 8,1, 12,5, 16,9, etc). He speaks of having « the mind of Christ» (1Cor 2,16; Filp2,5) «formation» in Christ (Gal 4,19), being « in accord with Christ» (Rm 15,5) dying and rising with Christ (Rm 6, 4-8, etc).”<sup>93</sup>

Ou como diz Barth, “...não se trata de impor uma convicção, senão de testemunhar a fidelidade...”<sup>94</sup> Ora, esta obediência da fé, de acordo com Paulo, tem em vista a “glorificação do nome do Senhor”, ou seja, como precisa Marconcini consiste na

“...aceitação do evangelho com a mente, com a vontade e o coração, de forma que toda a vida seja envolvida por ele, é permitir que o evangelho livremente aceite, manifeste a sua força transformadora no Homem, é um deixar-se conduzir em toda a vida, negando aquele outro amo competitivo que é o pecado.”<sup>95</sup>

Os destinatários deste seu encargo missionário são os “πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν”, ou seja, eles são os τα ἔθνη. Quem seriam os τα ἔθνη? Há traduções diferentes de τα ἔθνη<sup>96</sup> Se o evangelho, de quem Paulo é mensageiro, destina-se a todos e é para a salvação de todos, não seria muito restritivo destiná-lo apenas aos ἔθνη? Ou, de outra forma, como é

---

<sup>92</sup>Cf. Gerald BRAY (a cura di), *Romani...*, 34.

<sup>93</sup>Fleming RUTLEDGE, *I am not ...*, 30-32.

<sup>94</sup> Cf. Karl BARTH, *La carta...*, 79.

<sup>95</sup> Cf. B. MARCONCINI, “Fe”, 658.

<sup>96</sup> Contudo, a palavra na literatura bíblica tem sentido fundamentalmente religioso. Genericamente pode se afirmar que no AT é um termo que usa para se referir a todos os povos do mundo distintos do povo (*'am*) de Deus. Já que Israel é o povo eleito, o único que conhece o Deus verdadeiro, e com a finalidade de se distinguir dos outros povos, chama-lhes de *goyim*, os não judeus, os não povo (*lo'am*), que os LXX traduzem por τα ἔθνη que se traduz indiferente por gentes, nações, pagãos. WITHERINGTON diz que o termo actual mais fiel para traduzir o que Paulo entendia por ἔθνη seria o termo “povos” mas do que “nações”, como outros autores têm proposto, diz ele: “...it is better to use the term “peoples, rather than nations”, because the modern concept of nation state did not even exist in Paul’s day. He is not writing to italians but to Romans. Paul is speaking to non- jewish ethnic or people groups.” B. WITHERINGTON III, D. HYATT, *Paul’s ...*, 35, n.21.

que a mensagem do único Deus, o Criador de tudo e que age na história para a salvação de todos<sup>97</sup> pode ser destinada apenas um grupo ao qual Paulo tem em vista?

A questão é satisfatoriamente respondida pelo próprio Paulo quando antepõe adjetivo πάντων ao artigo τοῖς ligado ao substantivo “ἔθνεσιν”. Assim, a função distintiva e não restritiva deste adjetivo clarifica, confirma e evidencia o que Paulo até veio dizendo, a saber: que o Evangelho é destinado a todos. Dunn clarificará melhor a função distintiva mas inclusiva do adjetivo πάντων neste versículo referindo o seguinte: “...The all that Paul had in mind, here and elsewhere in Romans, was the all that transcends and breaks down the barrier between Jew and Greek, between Jews and Gentiles...”<sup>98</sup> Logo, o emprego deste adjetivo possibilita ao apóstolo distinguir a sua função especial de apóstolo dos gentios sem de forma nenhuma restringir o Evangelho para os gentios.<sup>99</sup> Como atesta Baulés “Paul est apôtre parmi les gentis. Cela est assertif et non exclusif. Il ne veut pas dire qu’il lui est interdit de prêcher aux Juifs, mais qu’il lui a été commandé spécialement d’évangéliser les gentils.”<sup>100</sup>

Portanto, é esta dinâmica de Deus que quer ser glorificado por todos que torna Paulo missionário para todos os povos<sup>101</sup> um judeu ecuménico<sup>102</sup> que a todos se dirige. É esta dinâmica de Deus que faz com que o apóstolo dos gentios (cf. Act 9,15; Gl 2,8) estenda o Evangelho pelo Império romano, proclamando que a todos se estendem e se tornam disponíveis e acessíveis as promessas de que era depositário Israel. Pois chegou o tempo em que nações são todas elas receptoras das bênçãos de Deus.

## 2.2 Contexto literário e comentário de Rm 1,16

Rm 1,16: Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι

Rm 1,16: Não me envergonho do evangelho. Ele é o poder de Deus para salvar todos os que crêem, primeiro os judeus e também os não-judeus.

---

<sup>97</sup>Michael J. BROWN, “Romans...”, 375.

<sup>98</sup> James.D.G. DUNN, *Beginning...*, 878. Veja-se, sobretudo, a n. 85 onde o autor mostra o carácter inclusivo πάντων “todas as nações” relacionando-os com todos os outros empregues por Paulo ao longo da carta.

<sup>99</sup>M.J. LAGRANGE, *Saint...*, 10.

<sup>100</sup>Robert BAULÉS, *L’evangile...*, 52.

<sup>101</sup>Ulrich WILKENS, *La carta...*, 90.

<sup>102</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 103.

Existe consenso entre os estudiosos do tema de que o v.1,16-17 encerra em si o tema da carta.<sup>103</sup> Porém, verifica-se uma grande discussão entre eles quanto ao lugar deste versículo. A grande questão que se impõe debater é se estes versículos concluem a saudação da Carta aos Romanos ou se incluem a abertura do corpo da Carta.

Muitos autores defendem que o v. 15-16 está literalmente ligado ao 8-15 pela conjunção γὰρ (conjunção causal positiva). Para quem defende esta posição existe toda uma ligação causal expressa por esta conjunção, que serve para estabelecer a uma ligação causal entre a menção do Evangelho, de um lado, e do outro o ministério apostólico de Paulo de dar a conhecer o Evangelho aos pagãos.<sup>104</sup> Para Cambier, a conjunção γὰρ de 1,16 exprime uma ligação de coordenação. Uns reconhecem que este v. 16 dá uma apropriada abertura ao corpo da carta e que o v. 15 encerra o agradecimento da Carta aos Romanos. Juntamente com muitos outros, Moo, entende que estes versículos estão tecnicamente conexos à abertura da carta e que o tema faz uma apropriada transição ao corpo da mesma.<sup>105</sup> Barret vê uma continuidade deste versículo com os anteriores, sobretudo com os vv.8-15, e o início dos posteriores, sobretudo os vv.18-32. Aliás, dado que Paulo, nestes capítulos, continua com o tema do evangelho, corrobora-se esta posição pela constatação da unidade literária que tem como conceito dominante “o Evangelho”; Evangelho este que ele já tinha explicado com algum detalhe nos (vv.2-3)<sup>106</sup> e que a partir daqui está particularmente interessado em expor mais profundamente a Teologia do Evangelho, que é a base e o conteúdo da sua vocação missionária, e as implicações desta para a vida de todos, tanto de gregos como de gentios.

Achtemeier defende uma relação de continuidade entre os vv. 16-17 com os precedentes a partir de uma subordinação gramatical destes à secção anterior.<sup>107</sup> Ora, assumindo que a partícula γὰρ, que introduz este versículo, liga o que precede com o que se segue, esta ligação entre estas duas, como observa Morris, esclarece a motivação de Paulo em anunciar o Evangelho sem vergonha nenhuma.<sup>108</sup>

---

<sup>103</sup>Cf. Paul J. ACHTEMEIER, *Romans...*, 35-36; C. K. BARRETT, *The Epistle...*, 27; Leander E. KECK, *Romans...*, 50; Douglas J. MOO, *The Epistle...*, 63; Peter STUHLMACHER, *Paul's...*, 28-29.

<sup>104</sup>Cf. J. CAMBIER, “Justice...”, 547-548.

<sup>105</sup>Cf. Douglas J. MOO, *The Epistle...*, 64.

<sup>106</sup> Cf. C. K. BARRETT, *The Epistle...*, 37. Garlington, nesta mesma linha, argumentava que esta unidade literária pode ser notada pelo paralelismo manifesto em Rom 1,1-7e 1,16-17, onde se encontram conceitos comuns, a saber: Judeu/gentio, o evangelho, fê, obediência/justificação, e poder. Cf. D. B. GARLINGTON, “The Obedience...”, 49. Importa referir que a palavra “evangelho” que ocorre nos v.v 16-17 não só liga à abertura da carta (1,1, 9,15), mas também ao resto do corpo da carta (2,16; 10,15, 16; 11,28) e à conclusão (15,16, 19, 20; 16,25).

<sup>107</sup> Paul J. ACHTEMEIER, *Romans*, 35-37.

<sup>108</sup> L.MORRIS, *The Epistle...*, 66.

Nos versículos precedentes Paulo apresentou o Evangelho como “promessa de Deus que Ele fez pelos Profetas” (Cf. Rm 1,2). O conteúdo deste Evangelho é o Filho de Deus, Jesus Cristo, Nosso Senhor, da linhagem de David na sua humanidade, e constituído filho de Deus em poder pela sua ressurreição dos mortos (Cf. Rm 1,2-4).

Paulo diz mais: é por causa deste Evangelho que ele foi separado (ἀφωρισμένος). Por isso Paulo faz tudo pelo Evangelho, vive do e para Evangelho, prega o Evangelho onde quer que ele vá, pois ele é a razão do seu existir. Assim, é deste modo que Paulo vai afirmar categoricamente que dele não se envergonha, pois, este Evangelho é “o poder Deus” (δύναμις θεοῦ) que tem em vista a salvação de toda a humanidade crente, do judeu e do grego (Rm 1,16).

Paulo começa por dizer: Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι, ou seja “não me envergonho”, o verbo (ἐπαισχύνω), neste caso conjugado no presente, indicativo, voz média, 1ª pessoa, singular, reforça o carácter contínuo da acção, ou seja, que Paulo não só não se envergonha como também que continua a não se envergonhar do Evangelho. Mas como entender esta expressão “abrupta” de Paulo atendendo que no versículo que antecede a este que estamos a analisar Paulo se mostra entusiasmado e desejoso de ir pregar o Evangelho em Roma (cf.v.15)? Como percebê-la se, em outra ocasião, o mesmo Paulo aconselhou Timóteo a não ter vergonha no testemunho do Senhor (Cf. 2Tim 1,8)? Como entendê-la se Paulo conforta Timóteo dizendo que não se envergonhe do Evangelho por que sabe “em Quem pôs a sua confiança” (Cf. 2Tim 1,12)? Como compreender isto se até no contexto do sofrimento, ele diz a Timóteo para que não tenha vergonha de testemunhar o Senhor (Cf. 2 Tim 1,8) nem de Paulo prisioneiro por causa do Evangelho (Cf. 2 Tim 1,12)? Ou por outras palavras: Se o Evangelho significa tudo isto na vida de Paulo, por que razão ele teria vergonha do Evangelho?

A determinação do sentido desta expressão na sequência desta sua exposição a respeito do evangelho divide os autores. Há quem a entenda no sentido psicológico.<sup>109</sup> Outros, sem negarem o valor psicológico que o uso desta expressão possa indicar, referem que reduzi-la ao mesmo seria empobrecer o sentido. Assim, para estes, o uso do termo aqui teria um sentido mais confessional. A confissão de que se referem os autores não tem a ver com uma confissão da fé cristã, mas o tema da confissão é o da fidelidade à sua vocação apostólica e no exercício mesmo ministério apostólico entre os gentios e muito particularmente em Roma, a capital do império.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup>C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle...*, 86-87.

<sup>110</sup>J.CAMBIER, “Justice...”, 551.

Igualmente. Moo<sup>111</sup> não está convencido que o sentido Paulino aqui seja confessional. Para este Paulo usa οὐ ἐπαισχύνομαι para confessar que o Evangelho é tanto para judeus quanto para não judeus. Esta expressão, no entender dele, faz ecoar a sua firmeza e crença na linha da verdade bíblica, como Is 28,16, LXX onde afirma o profeta diz: ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνοθῆι que volta a ser citado em Rm 9,33 e 10,11.

Barret vê aqui um eco da profissão de fé do Sl 119,46, onde o salmista confessa que irá falar e testemunhar diante dos reis sem medo. Há certos exegetas que deduzem que o uso desta expressão seria uma resposta de Paulo a uma alegação contra o seu evangelho por ser antinomista ou anti – judaico.<sup>112</sup> O próprio Moo chega a afirmar que no epistolário Paulino o uso de ἐπαισχύνομαι precedida pela negativa οὐ, no contexto da pregação do Evangelho de Paulo ou do trabalho missionário, mostra que o seu apostolado ou mesmo a sua vida estão sob ataque, dado que a mensagem do Evangelho podia se apresentar como loucura para os gregos e escândalo para os judeus (1 Cor 1,18-23).<sup>113</sup>

Portanto, na generalidade, é hoje aceite esta forma expressiva como uma confissão Paulina; a formulação negativa da expressão manifesta uma convicção profundamente Paulina, daquilo de que não se envergonha.

Tendo Paulo mostrado a excelência e a singularidade única da ação graciosa de Deus, no evento de Jesus Cristo, que é o conteúdo do Evangelho, Evangelho este que define o seu ministério apostólico, tal como vincado nos parágrafos anteriores, neste versículo, a palavra τὸ εὐαγγέλιον volta a aparecer seguida das palavras δύναμις θεοῦ... εἰς σωτηρίαν...que, na leitura de Cambier, surgem para ressaltar, não tanto o conteúdo do Evangelho, senão o resultado da ação salvífica de Deus que realiza continuamente nos crentes o evento de Cristo<sup>114</sup>; o Evangelho assim é aqui apresentado como “o poder de Deus” (δύναμις θεοῦ) para a salvação (εἰς σωτηρίαν) de toda a humanidade que crê (παντὶ τῷ πιστεύοντι). Paulo muito nos tinha dito antes a respeito do Evangelho, mas ainda não nos tinha apresentado o evangelho nestes termos.

### **2.2.1 A universalidade no εὐαγγέλιον e na tese da Carta aos Rm**

A compreensão do sentido Paulino do evangelho e da sua universalidade impõe uma breve contextualização do ambiente helenístico donde Paulo extrai a terminologia.

---

<sup>111</sup>Douglas J. MOO, *The Epistle...*, 66, n. 11.

<sup>112</sup> K. GRAYSTON, “Not Ashamed...” 569-573.

<sup>113</sup> Douglas J. MOO, *The Epistle...*, 65-66.

<sup>114</sup> Cf. J.CAMBIER, “Justice...”, 553; Romano PENNA, *Lettera...*, 131.

Por isso o presente estudo faz uma contextualização antes de apresentar o sentido Paulino de εὐαγγέλιον.

De facto, embora Paulo use com muita frequência no seu epistolário o termo, há uma generalizada unanimidade segundo o qual Paulo não é o ‘inventor’ da palavra εὐαγγέλιον e que a origem da mesma não é originariamente cristã, pois ela tem a sua origem no mundo pagão.

Ora, é neste ambiente pagão que os hagiógrafos cristãos a tomaram e o deram um sentido novo. Não é propósito deste trabalho explorar todo o riquíssimo percurso linguístico-teológico desta palavra, daí que se tenha realizado uma breve pesquisa focada essencialmente nas nuances neotestamentárias da mesma.

Importa referir, em primeiro lugar, que existem diferenças semânticas da palavra entre o uso da mesma no mundo greco-helenístico e no mundo cristão. A este respeito Fabris indica que os autores dos escritos que formam o cânon cristão extraíram do léxico grego o termo evangelho para transcrever a Boa Nova que mudou de maneira única e decisiva o destino da história humana: ‘Jesus Cristo, o crucificado ressuscitado por Deus, Aquele que derrotou morte e cortou as raízes do pecado. Desta forma, refere Fabris, o que o evangelho era para o mundo greco-helenístico: a vitória militar ou as memórias da raça imperial, torna-se agora a proclamação do evento alegre de Cristo, fonte de paz e salvação para todos os homens.’”<sup>115</sup>

Duas outras notas importantes são:

1) Que no uso cristão, a palavra é só usada no singular, enfatizando de uma vez por todas a relevância da morte e ressurreição de Cristo;

2) O uso da forma verbal é rara e “teologicamente” insignificante no mundo Greco-romano.<sup>116</sup>

Mas, qual é o Sentido Paulino de εὐαγγέλιον?

Alguns estudiosos de Paulo, percorrendo os seus escritos concluem que, em quase metade das vezes em que ele usa a palavra evangelho em sentido absoluto para indicar aos seus leitores que o conhecimento do evangelho (e aqui Evangelho é o termo técnico que denota a ‘autorial’ novidade de Jesus Cristo) é igual ao conhecimento de Cristo (2 Cor 2,12; 9,13; 10,14, etc.).

---

<sup>115</sup>Cf. R. FABRIS, “Evangelio”, 587-608. Mais aprofundamentos sobre esta temática também podem ser encontrados em M. BURROWS, “The Origin...”, 21-33.

<sup>116</sup>Cf. Eduard LOHSE, “Εὐαγγέλιον...” 129.

Vanni afirma que o evangelho em Paulo tem um valor teológico denso e preciso. Para ele a palavra Evangelho em Paulo representa o ponto de chegada de uma longa complexa evolução linguística- teológica.<sup>117</sup> Brodeur vai mais longe ao afirmar que o sentido específico que a palavra tem em no apóstolo é muito mais rico do que o resultado de uma complexa evolução linguístico-teológica, existindo quatro elementos cuja soma resulta na ‘boa notícia’ anunciada por Paulo. De acordo com o exegeta:

“non è la somma semplicista di un’etimologia compata sull’ingenua giustapposizione di εὐ(bene) e di ἀγγέλιον, dato che ἀγγέλιον non esiste: esistono invece ἡ ἀγγελία “messaggio, annunzio, notizia” e ο ἄγγελος “messaggero, messaggera; angelo”. Ma è: 1. l’annuncio di Cristo morto e risorto per l’uomo; 2. la chiamata in causa dell’uomo dovunque egli si trovi; 3. la necessità della risposta dell’uomo nell’un senso (“sì”) o nell’altro (“no”); 3. dal tenore della sua scelta libera di São Paulo ende la sorte escatologica dell’essere umano: salvezza o perdizione.”<sup>118</sup>

O termo εὐαγγέλιον apresenta-se sem nenhuma especificação. Os autores inclinam-se a traduzi-la no caso nominativo. De acordo com Swetnam o caso nominativo desempenha o papel de sujeito da oração.<sup>119</sup> Assim sendo, o apóstolo ao colocar εὐαγγέλιον como sujeito de seu enunciado, está a enfatizar que todas as demais ações e fatos desenvolvidos no decorrer deste texto terão como foco em εὐαγγέλιον.

Tomadas assim as coisas, pode afirmar-se que o que Paulo a proclama é o seguinte:

- 1) εὐαγγέλιον é aquilo de que ele não se envergonha;
- 2) que εὐαγγέλιον é fonte do poder de Deus (δύναμις θεοῦ);
- 3) que o εὐαγγέλιον é para a salvação de todo aquele que crê (εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι,)

Assim, o Evangelho como δύναμις θεοῦ tem como finalidade a salvação de todo o que crê (εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι,), ou seja, tem um destino universal.

Paulo define o evangelho como δύναμις θεοῦ. Δύναμις por vezes aparece traduzida por poder, outras por potência ou força, mas aparece aqui ligada ao substantivo masculino θεοῦ em genitivo singular, caso este que indica procedência, posse. Assim o apóstolo ao empregá-la desta forma expressa que só Deus é detentor deste poder. É de Deus que este poder provém, Deus é a fonte originária do mesmo e somente Ele é detentor. Em outras palavras, Paulo ao caracterizar o Evangelho como poder de Deus, ou melhor dito, ao identificar o Evangelho como poder de Deus, ele vê o Evangelho não

---

<sup>117</sup> Cf. U.VANNI, *L'ebbrezza ...*, 105, apud Scott N. BRODEUR, *Il Cuore...*, 301, n. 33.

<sup>118</sup> Scott N. BRODEUR, *Il Cuore...*, 301.

<sup>119</sup> J.SWETNAM, *Gramática...*, 19.

meramente como uma abstrata mensagem de salvação mas como uma força salvífica proveniente de Deus dirigida à história humana pela pessoa, ministério, paixão, morte e ressurreição de Jesus, trazendo com isto efeitos que os seres humanos podem se apropriar pela fé n'Ele.<sup>120</sup> Keck refere que o Evangelho é o poder de Deus pela capacidade da sua mensagem em efetuar a salvação, "... for Paul the gospel is God's power because the message itself has the capacity to effect salvation... though only those who believe it know that Paul's assertion is true( in accord with 1Cor1:18-25)."<sup>121</sup> Por seu turno, Senén entende esta expressão Paulina com o sentido de que o Evangelho é poder de Deus porque ele é um acontecimento efetivo, ou seja, uma potência atuante salvadora e não uma simples mensagem informativa<sup>122</sup> Barth sublinha o seu papel ativo e a sua superioridade distinta relativamente a todas as forças e todos os poderes conhecidos.<sup>123</sup>

Para Penna a qualificação do evangelho como poder de Deus é um dado Paulino original. Mas Penna argumenta, a seguir, que a originalidade do sentido Paulino desta expressão reside no facto de Paulo não ligar o conceito de δύναμις nem ao com a cruz, nem com o sacrifício de Cristo, mas sim com a sua ressurreição (cf. 1Cor 6,14; 2Cor13,4; e Rm 6,4).

Desta feita, o autor defende que a conclusão a que se chega é a de que o Evangelho é poder de Deus porque no anúncio do evangelho Deus intervém com o seu poder de modo análogo aquele que fez na "ressurreição" do crucificado.<sup>124</sup> Para Cambier, a expressão "δύναμις γὰρ θεοῦ...εἰς σωτηρίαν" reforça a primeira explicação teológica de Rm 1,3ss. Assim, conclui o autor, que a interpretação deste último versículo (v.16) deve ter em conta o anterior. Desta forma, Cambier entende que δύναμις aqui "désigne l'action toute-puissance de Dieu en tout homme qui croit à l'événement du Christ, notre Sauveur."<sup>125</sup> Schreiner defende que o evangelho como a δύναμις θεοῦ "signifies the effective and transforming power that accompanies the preaching of the gospel."<sup>126</sup>

---

<sup>120</sup> Cf. Joseph A. FITZMYER, *To advance ...*, 153.

<sup>121</sup> Leander E. KECK, *Romans...*, 51. Nesta linha dirá Brown: «the gospel is not simply information about the death and resurrection of Jesus. It is this event. In the death and resurrection of Jesus, the power of god has been revealed. The demonstration of god's power in the Christ event is to effect ( or bring out the salvation) Michael J. BROWN, "Romans..." , 376-377.

<sup>122</sup> Senén VIDAL, *Las Cartas...*, 378.

<sup>123</sup> Cf. Karl BARTH, *Carta...*, 83-85.

<sup>124</sup> Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 136.

<sup>125</sup> J.CAMBIER, "Justice..." , 560.

<sup>126</sup> Thomas R. SCHREINER, *Romans*, 60. Wilkens afirma que segundo a fé veterotestamentária judia a força de Yhwh se demonstra nas suas acções histórico-salvífica, assim, paulo ao definir como δύναμις θεοῦ enfatiza que evangelho é a concentração escatológica daquela força que tinha a palavra de Yhwh na boca dos profetas que " no vuelve de vacío a ellos, sino que obra lo que él há decidido y lleva a cabo aquello para lo que él la envío (Is 55,11; cf. Rom 4,21) Cf. Ulrich WILKENS, *La Carta...*, 109.

Mas, este Evangelho que é poder de Deus tem uma finalidade que é para (εις) a salvação (σωτηρίαν) de todos (παντι adjectivo indefinido masculino em dativo singular) os que têm fé (τω πιστεύοντι). Esta frase poderia até constituir um choque tremendo para um Judeu do tempo de Paulo que a ouvisse ou a lesse, uma vez que Paulo deixa claro que, para ele, a consequência fundamental do εὐαγγέλιον, como δύναμις θεοῦ, é a universalidade da salvação.<sup>127</sup> Considerando que o evangelho é o poder de Deus que tem em vista a salvação de toda aquele que crê, isto remove toda e qualquer tendência geografizadora da salvação; porque o critério último para aceder a ela não são nem as obras da lei, nem a pertença étnica a um grupo humano, mas sim a Fé. É o confiar totalmente em Deus, o acreditar n'Ele, que nada mais é se não a nossa resposta, o nosso acolhimento, a aceitação do dom da sua graça divina<sup>128</sup>, o que define o acesso de todos à salvação de Deus. O comentário de Kertelge a este respeito pode ser mais esclarecedor:

“Mientras el Evangelio proclama esa acción redentora de Dios, esa acción divina se realiza históricamente en el hombre para su salvación. En la fe experimenta éste la salvación como una relación nueva con Dios. Pablo entiende la fe no tanto como una condición que el hombre ha de llenar para obtener la salvación, sino como la forma con que el hombre participa al presente en la obra salvífica y escatológica de Dios.”<sup>129</sup>

Apresentando Paulo o seu Evangelho como δύναμις θεοῦ, εις σωτηρίαν παντι τω πιστεύοντι ele rompe de maneira radical com todo “o exclusivismo salvístico” da tradição judia,<sup>130</sup> uma vez que ao se referir que a salvação se destina a παντι τω πιστεύοντι, esta expressão não tem um sentido restritivo mas inclusivo, como atesta Lagrange com as seguintes palavras: “l’interpretation la plus commune met l’accent sur pantí... d’où l’idée principale serait que l’évangile contient le salut pour tous, sans distinction de juifs et gentils.”<sup>131</sup> Dunn reforça esta posição inclusive do παντι, nesta frase, afirmando: “the all that Paul had in mind, here and elsewhere in romans, was the all that transcends and

---

<sup>127</sup>Cf. Karl KERTELGE, *Carta...*, 33.

<sup>128</sup>Douglas J. MOO, *The Epistle...*, 67.

<sup>129</sup>Karl KERTELGE, *Carta...*, 33.

<sup>130</sup>Ulrich WILKENS, *La Carta...*, 110. Este autor mais adiante descreverá o duplo aspecto de ruptura do evangelho com a soteriologia judia, a saber: processo de conversão a fé e o aspecto da pregação da salvação. Por mais que o significado de salvação na carta aos Romanos tenha sido longamente debatido ao longo dos séculos pelos cristãos em razão da central posição desta na teologia de Paulo (5,9-10; 8,24; 9,27; 10,1, 9-10, 13; 11,11, 14,26; 13,11), como atesta Michael J. BROWN, “Romans...”, 376. Em síntese servem para algum esclarecimento a respeito da tradição judia da salvação estas palavras resumidas de Cambier: “dans l’AT, la force qui sauve est accordée par Dieu à ses fidèles, à son peuple et à ses rois, ... dans la Nouvelle Alliance inaugurée par le Christ qui, depuis sa résurrection, sauve tous les croyants par la puissance qu’il a reçue du Père, tout l’histoire sainte est désormais la manifestation spirituelle de la force salvifique de Dieu”. J. CAMBIER, “Justice...”, 559.

<sup>131</sup>M.J. LAGRANGE, *Saint...*, 16.

breaks down the barrier between jew and greek, between jews and gentiles.”<sup>132</sup>Ora, Paulo vai reforçar esta Verdade do universal acesso à salvação divina, pela fé, com a expressão seguinte: “Ιουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.”

Contudo, na lógica da gratuidade salvífica universal, que Paulo até aqui tem defendido, a irrupção distintiva deste adjetivo ordinal parece contradizer toda a sua exposição anterior.

Surgem então novas questões: Como conciliar a unidade fundamental e o acesso igual à salvação de todos crentes e a prioridade dos judeus sugerida por este adjetivo ordinal? Estaria Paulo a sugerir que existem privilégios ou preferências étnicas na salvação?

Existe atualmente um consenso generalizado segundo o qual o acento da afirmação Paulina não recai sobre *πρῶτον* mas sim sobre *τε ...καὶ*, o que equivalerá a dizer que com esta expressão, Paulo por mais que com ela evocasse a conservadora perspectiva judia<sup>133</sup>, a sua intenção é a de enfatizar a universalidade dos destinatários beneficiários da salvação de Deus.

Segundo os exegetas esta intencionalidade Paulina torna-se mais patente com o uso da conjunção coordenativa *καὶ* que aqui aparece ligando judeus e gentios. Ora, com esta ligação Paulo transmite uma importante verdade teológica: que Jesus Cristo, “o conteúdo do Evangelho”, por meio da morte e ressurreição, libertou a graça salvífica de Deus dos limites nacionalistas (Judeus) para uma experiência mais abrangente (para além do Judeu circuncidado) mais completa (além da preocupação com pureza ritual).<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup>James D.G. DUNN, *Beginning ...*,878. Na n. 85 da mesma pág. dirá que o *πᾶς* aqui é mesmo inclusivo. É importante referir que paulinamente falando a salvação de Deus revelada por Cristo e acolhida na fé deve ser traduzida numa vida santa. Brown detalhará melhor quando dirá que ao homem que acolhe pela fé a salvação de Deus tem o imperativo de ter uma relação adequada com tudo e todos Cf. Michael J.BROWN, “Romans...”, 376-377. A veracidade desta análise com o pensamento Paulino é atestada pelos caps. 12, 1-4ss, onde Paulo liga o acolhimento da salvação cristã e uma conduta concreta de uma vida santa, e em Rm13,8-10 onde a caridade fraterna é apresentada, por Paulo, como sendo a expressão perfeita da fé e da vida cristã.

<sup>133</sup> Esta perspectiva assumia que havia uma divisão bipartida da humanidade entre judeus e os outros que tendia a dividir a humanidade em duas facções: o povo de deus, o escolhido e separado dos outros para Deus e os não judeus, não povo, ou seja, os pecadores. Cf. James D.G. DUNN, *A nova...*, 238. Quando muito o “*πρῶτον*” referência a prioridade histórica da eleição dos hebreus como povo de Deus, mas nunca se refere aqui a algum tipo de pré-eminência exclusiva e natural do judeu, como tal, à salvação gratuita e universal vinda dispensada por Deus. Assim, segundo estes autores, a prioridade refere-se às promessas de salvação feitas aos judeus mas depois tornados extensivas a todos os povos (Cf. Ulrich WILKENS, *La Carta...*, 112; J.CAMBIER, “Justice...”, 574; Sénen VIDAL, *Las cartas...*379, n. 13.

<sup>134</sup> Head a este respeito diz que a inclusão dos gentios nos benefícios que tinham sido exclusivamente destinados, anteriormente, aos judeus é um efeito resultante da ressurreição de Jesus Cristo dos mortos. Porque Jesus ressuscitado estende o seu domínio universal pela pregação do evangelho destinado aos homens de todas as tribos, línguas, povos e nações. a ressurreição de Jesus é assim a primeira base, na carta aos Romanos, para a unidade do judeu e do gentio crente. Cf. Peter HEAD, *Jesus...*,58-80.

Consequentemente o Evangelho é para todos e diante dele não há nenhuma desigualdade quer racial, social ou nacional, mas sim todas elas são por ele anuladas.<sup>135</sup>

Desta forma, a temporária barreira estabelecida entre hebreus (os judeus) e os gentios foi destruída por Cristo ressuscitado e o Evangelho manifesta que a imparcialidade de Deus é universal.<sup>136</sup> Neste sentido, Dunn conclui salientando que o Evangelho surge, assim, como “a força de Deus que derruba as barreiras (sobretudo da lei) entre judeus e gentios.”<sup>137</sup>

Sintetizando, o essencial do que Paulo disse a respeito do tema em análise neste estudo, destacam-se quatro pontos:

- 1) O Evangelho é destinado a todos e n’Ele se manifesta o poder de Deus;
- 2) o poder de Deus tem em vista a salvação de todos;
- 3) a salvação de Deus é acessível a todos os que acolhem, na fé, a graça salvífica divina;
- 4) o ser salvo não dispensa uma vida concreta em conformidade com a mesma.

### 2.3 Contexto literário e comentário de Rm 1,18

Rm1,18: Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων,

Rm1,18: Com efeito, Deus manifesta a sua ira divina contra toda a impiedade e injustiça cometida por aqueles que, pela sua injustiça, não deixam que se conheça a verdade.

Nos versículos precedentes, vv.16-17, Paulo vinha falando da justiça de Deus contudo, de forma brusca e abrupta e surpreendente, por um raciocínio que é construído com mestria retórica, no qual, em primeira ordem, se apresenta a tese que é o cabeçalho de toda a secção de 1,18-3,20,<sup>138</sup> e com uma linguagem de tipo claramente apocalíptico<sup>139</sup>,

---

<sup>135</sup> Cf. Robert A. SPIREY- D.M.SMITH- C.Clifton BLACK, *A anatomy...*, 346.

<sup>136</sup> Este tema da universalidade da imparcialidade de Deus e a universalidade do Evangelho ecoa em toda a epístola Rm, como se pode ver em Rm 2,5-11; 3,22-23, 29-30; 4,16-17; 9,24; 10,11-13; 11,32; 15,9-12; 16,26.

<sup>137</sup> James D.G. DUNN, *A nova...*, 69.

<sup>138</sup> Ulrich WILKENS, *La Carta...*, 123-124.

<sup>139</sup> Romano PENNA, *Lettera...*, 171.

talvez inspirada no apócrifo apocalíptico de Enoque etíope<sup>140</sup>, eis que muda de tom e de conteúdo para falar da ira de Deus.

Ora, de um conceito positivo, o da justiça de Deus expressa por meio do Evangelho aderido pela Fé, Paulo, de uma forma inexplicável e imprevisível, introduz um contraste<sup>141</sup>, formula uma antítese<sup>142</sup> que, na perspectiva de Wilkens<sup>143</sup> se contrapõe de maneira radical com tudo o que vinha anteriormente afirmando, introduzindo assim o discurso da intervenção punitiva de Deus.

Surgem então novas questões: Será que existirá uma relação entre o argumento inicial e este que Paulo inicia aqui? Estará este discurso na sequência do anterior? Porque razão Paulo passa da exposição positiva do Evangelho para o discurso da ira divina?

Sobre esta temática, Keck<sup>144</sup> refere que o carácter abrupto deste versículo leva alguns autores tal como Walker a defenderem que Rm 1,18-2,29 não são de autoria de Paulo, mas sim resultam de uma adição póstuma ao que Paulo escreveu. Contudo, a maior parte dos autores admite esta parte de Rm 1,18-3,20 como de autoria Paulina, embora seja distinta relativamente ao resto do corpo da carta.<sup>145</sup> Para os vários exegetas que defendem esta tese a razão deste argumento abrupto de Paulo, iniciado pelo versículo 18, tem a ver com uma estratégia retórica que constrói o argumento tendo em vista a *propositio* de 3.20ss. Por esta razão, Paulo constrói o seu argumento do problema à solução, pensando basicamente o problema a partir da solução.

Tudo isto se torna mais compreensível quando se percebe a sequência do argumento Paulino nesta carta, que antepõe a salvação de Deus, dada a conhecer por

---

<sup>140</sup> Alguma similaridade no conteúdo faz pensar a alguns comentadores que existe um estreito paralelismo entre esta fase da argumentação Paulina, iniciada por este versículo, mas que se estende até 3,20, e a do apócrifo apocalíptico de Enoque etíope (cf. 1 Enoc 91, 7,9) (cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 172). Outros vêm paralelos inegáveis entre aquilo que Paulo aqui refere e a literatura sapiencial judia, mormente, a sabedoria de Salomão (11-19) (Michel J. GORMAN, *Apostle...*, 352) que é um documento da literatura sapiencial judia escrito antes de Paulo (Cf. W.SANDAY, A.C. HEADLAM, *Romans...*, 51-52.). Contudo, os autores deste estudo comparativo alertam que Paulo não faz aqui uma mera repetição do exposto na Sabedoria de Salomão, pois ele não admite privilegiados no acesso ao conhecimento natural de Deus e à reactiva correspondência ao mesmo, uma vez que é sobre toda a impiedade e injustiça dos homens que recai a ira divina (v.18) (Cf. Ulrich WILKENS, *La Carta...*, 130). WITHERINGTON e HYATT dizem que Paulo segue, nesta parte da argumentação iniciada por este v. 18, a estratégia retórica e a técnica similar àquela que encontramos em Gálatas: onde primeiro apresenta argumentos provenientes da experiência, a seguir os da Escritura e por último, argumentos práticos baseados no discurso precedente. Cf. B. WITHERINGTON III- D. HYATT, *Paul's...*, 59-61.

<sup>141</sup> B. WITHERINGTON III- D. HYATT, *Paul's...*, 64.

<sup>142</sup> Romano PENNA, *Lettera...*, 163.

<sup>143</sup> Ulrich WILKENS, *La Carta...*, 130.

<sup>144</sup> Leander E. KECK, *Romans*, 57.

<sup>145</sup> Cf. B. WITHERINGTON III, D. HYATT, *Paul's...*, 59; O. KUSS, *San Pablo...*, 163ss; P.J. ARCHTEMEIER- Joel. B. GREEN- Mariane Meye THOMPSON, *Introducing ...*, 310; Michel J. GORMAN, *Apostle...*, 351.

Cristo (Rm3,21-4,22), à discussão a respeito do estado danoso da humanidade (Rm1,18-3,20), como no-lo faz notar Archtemeier.<sup>146</sup>

Sendo que se atesta e defende a relação distinta do versículo em análise (v.18), que introduz uma nova fase na argumentação Paulina, com a parte que o precede (vv.1-17), importa analisar a importante função do v.18 na progressão da argumentação Paulina. É assumido entre os exegetas que com este v. 18 Paulo expõe a situação real de todos os homens diante de Deus, ou seja, da situação da qual devemos ser salvos, conforme refere Dunn “... Paulo ritiene necessario descrivere quale sia la condizione umana a cui il Vangelo fornisce una risposta”<sup>147</sup>, ou como Fitzmyer argumenta, o que Paulo pretende fazer é responder à questão sobre o que acontece aos seres humanos sem o Evangelho. Nesta linha de argumentação, Segundo Fitzmyer, Paulo responde neste versículo e nos sucessivos “... the result is estrangement from God; divine wrath is displayed toward both such is the human condition without the gospel of Jesus Christ.”<sup>148</sup>

Não obstante, o diagnóstico Paulino, como analisaremos mais detalhadamente adiante, levar-nos-á à desoladora conclusão de que todos, tanto judeus quanto gentios se encontram, em princípio, diante de Deus imersos na idêntica perdição<sup>149</sup>, ou de outra forma, todos, tanto judeus como gentios estão, sem exceção, estão sob a ira a Deus; porque todos pecaram (Rm 1,18-3,20).

No geral, Paulo põe a ira de Deus contra todos, ou seja, a ira de Deus contra os Judeus em perfeito paralelismo com a ira de Deus contra os gentios, para com isto dizer que todos são filhos necessitados da graça de Deus, independentemente da sua condição.<sup>150</sup> Por isso, Paulo prepara assim o que dirá de Rm 3,21 em diante, a saber: que a todos Deus ama com o mesmo Amor. Importa, então, seguir a lógica do raciocínio Paulino expressa neste versículo.

Paulo diz: Com efeito (γὰρ), manifesta-se (Ἀποκαλύπτεται) a ira divina(ὀργή θεοῦ) do céu (ἀπ’ οὐρανοῦ). Note-se que Paulo inicia este versículo repetindo duas palavras que já usou no versículo anterior, uma das quais, a conjunção coordenativa (γὰρ), já recorrente em todo este versículo e o verbo (Ἀποκαλύπτεται), que aparece pela segunda vez nesta Carta e em versículos seguidos, veja-se a estrutura: (Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργή θεοῦ)(v.18) e (δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται) (v.17).

---

<sup>146</sup> Paul J. ARCHTEMEIER, *Romans...*, 34-35. Assim também Michel J.GORMAN, *Apostle...*, 352.

<sup>147</sup> James.D.G. DUNN, “Romani...”, 164.

<sup>148</sup> Joseph A. FITZMYER, “The letter...”,835.

<sup>149</sup>Cf.O.KUSS, *San Pablo...*, 165.

<sup>150</sup>Michel J.GORMAN, *Apostle...*, 351.

Então, por que razão Paulo repetiria, deliberadamente, na sua argumentação, dois termos, em dois versículos seguidos cujos conteúdos, não só são distintos, mas também contrastantes, contrapostos ou antitéticos? Ou por outra razão, que tipo de serviço esta repetição presta, nesta fase da argumentação Paulina, para a compreensão da tese principal desta Carta?

Para Archtemeier, por exemplo, é necessária a compreensão desta estrutura gramatical para se poder perceber o que Paulo está a tentar dizer nestes versículos.<sup>151</sup> Na perspectiva de uma parte dos autores esta repetição visaria ressaltar e expressar a união entre o que foi afirmado nos versículos precedentes e o que está aqui a ser afirmado neste versículo. Assim, a locução (γὰρ) no v.18 liga a ideia com os versículos precedentes afirmando uma estreita ligação entre as duas revelações.<sup>152</sup> Mas assumindo a distinta ligação entre o versículo precedente e o que Paulo afirma neste versículo, reforçados pela presença da locução (γὰρ) e pelo verbo (ἀποκαλύπτεται), como perceber a relação antitética<sup>153</sup> entre as realidades contrapostas “justiça de Deus” e “ira de Deus” referidas pelos respetivos conceitos?

Muitos exegetas atestam que há uma enorme dificuldade de resolver este problema. É muito difícil saber como Paulo concebeu a relação entre a revelação da ira de Deus vv.1,18ss e a revelação da sua justiça. Algumas das soluções avançadas para este problema serão abordadas no fim da análise deste versículo. De momento, importa analisar o sentido do que Paulo afirma na primeira parte deste v.18. Paulo diz: revela-se (ἀποκαλύπτεται)<sup>154</sup> e especifica aquilo que se revela. A revelação de que aqui se trata é diferente da do capítulo precedente e nem é matéria de um bom anúncio, ou seja, é a ira

---

<sup>151</sup>Cf. Paul J. ARCHTEMEIER, *Romans...*, 35.

<sup>152</sup>Alessandro SACCHI, “ira...”, 428. Leander E.KECK, *Romans*, 57 e UlrichWILKENS, *La Carta...*, 130 dizem que esta conexão vem reforçada pela repetição do verbo (ἀποκαλύπτεται) que, como foi referenciado acima, ocorre duas vezes uma em cada um destes dois versículos seguidos. Wilkens (cf. UlrichWILKENS *La carta...*, 130-131) precisa que a locução (γὰρ), ao ser deliberadamente empregue aqui por Paulo, ela reforça a ligação deste versículo com o entranhado de frases de Rm 1,14-17, todas referidas umas as outras pela mesma locução (γὰρ). Porém, este autor alerta para a necessidade de levar a sério tanto a relação causal de Rm 1,17 face a Rm 1,18, como a relação adversativa de Rm 3,21ss a respeito de Rm 1,18-3,20 pois a simultaneidade da revelação da ira e da justiça de Deus em Rm 1,17-18 conhece uma clara delimitação temporal expressa por ( Νὺν δὲ ) que, retomando a exposição positiva da justiça divina suspensa em Rm 1,17, de maneira meditada, situa a ira divina no passado.

<sup>153</sup>A. FEUILLET, “Romains...”, 768.

<sup>154</sup> Há um grande debate em torno do significado deste verbo neste v. 18, tudo devido ao facto de ser um verbo repetido no mesmo modo, na mesma pessoa, tempo e voz neste e no versículo precedente, onde como acenámos acima, a acção que expressa é antitética relativamente a que o mesmo verbo expressa neste versículo. Por isso, há quem opte por traduzi-lo, não como um estrito presente, tal como aparece empregue, nem como “presente profético”, ou seja, um verbo conjugado no presente, mas que expressa uma acção por acontecer definitivamente no futuro, mas sim como um presente continuado, pois ele ressaltaria melhor a acção contínua da revelação que pretende expressar o verbo. Achamos esta última como a mais acertada.

divina. Qual é, então, o significado Paulino de “ira divina”? Os tradutores admitem muitas dificuldades em traduzir “ira divina”, tal como o tenta demonstrar Travis.<sup>155</sup> No entanto, se o ‘background’ para entender a ira faz uma ligação à escatologia da apocalíptica judaica, perspectiva que Paulo partilha, embora a modifique num e noutra aspeto<sup>156</sup>, entende-se pertinente fazer o exercício de abordá-la a partir do AT.

### 2.3.1A ira divina no AT e nos escritos Paulinos

No AT, embora se afirme que não exista uma avaliação uniforme da ira divina, a “ira divina” é um conceito familiar no mundo antigo, dispondo ela de uma ampla documentação na longa história religiosa-cultural quer da cultura grega clássica quer de Israel.<sup>157</sup> A Bíblia hebraica tem uma grande abundância de termos para indicar a ira, como sintetiza Cimoso: “os termos gregos usados pelos LXX Para substituir as várias palavras da Bíblia Hebraica, que exprimem a ideia de ira e de cólera são: ὀργή e θυμός, estes são também os dois termos gregos que são usados no NT para expressar a ira divina”<sup>158</sup>. Segundo Borchert estes não só se equivalem, como também, no epistolário paulino, a θυμός indica sobretudo a ira humana, com exceção de Rm 2,8, onde se refere à ira e juízo divinas e ὀργή na maior parte das vezes, se refere à ira de Deus, por mais que a especificação “de Deus” nalgumas aparece como subentendida.”<sup>159</sup>

A terminologia “ira de Deus” na teologia vétero-testamentária, que depois se vai estender à neo-testamentária, surge como expressão metafórica e antropológica da incompatibilidade absoluta entre a santidade divina e o pecado do homem.<sup>160</sup> Esta expressão antropomórfica e metafórica da “ira de Deus” tem sua origem no AT e é de lá que Paulo a toma.<sup>161</sup> Na reflexão teológica do AT ela significa a desaprovação e condenação, por parte de Deus, do objeto para o qual ela se dirige. Desta forma, Deus

---

<sup>155</sup> Cf.S.H.TRAVIS, “Wrath ...”, 998.

<sup>156</sup> A escatologia da apocalíptica judia tendia a identificar os destinatários da ira divina, os pecadores, com os não crentes, os infiéis, onde os membros do verdadeiro povo de Israel, os justos, e os crentes estavam isentos dela. Contudo, Paulo discorda desta perspectiva patente na literatura apocalíptica defendendo que a ira já acontece no tempo presente, porque o messias já veio e a nova era, a do Espírito, da justificação e da vida eterna, é já experienciada e universalizada nos seus destinatários, dado que Paulo afirma que ela cairá sobre toda a impiedade e injustiça de todos e estes todos incluem os judeus.

<sup>157</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 172; na globalidade se diz que esta ira divina seria expressão da indignação divina que desde o céu respondia contra à impiedade ou transgressão humana e esta podia expressar-se de diferentes formas, quer por catástrofes, doenças ou mortes.

<sup>158</sup>Cf. Mario CIMOSA, “Il linguaggio...”, 139, n. 2.

<sup>159</sup>Cf. G.L.BORCHERT, “Ira...”, 890.

<sup>160</sup>A.FEUILLET, “Romains...”, 768; M.J. LAGRANGE, *Saint ...*, 21.

<sup>161</sup>Cf. Santiago GUIJARO OPOSTO- Miguel SALVADOR GARCIA, *Comentário*, 421; Robert BAULÈS, *L’Évangile...*, 79.

está irado quando o seu reino é negado<sup>162</sup> ou outra forma, esta “ira divina” dirige-se precisamente contra tudo aquilo que constitui um obstáculo ao projeto salvador de Deus, que é o mesmo que dizer que ela se levanta contra toda a atitude e atividade anti salvífica. Desta forma, como precisa Fitzmyer<sup>163</sup>, ela não procura exprimir, de modo nenhum, o ódio malévolo ou o caprichoso ciúme de Deus. Ela é o modo vétero-testamentário de exprimir a resoluta reação de Deus, como um juiz, face à rutura da ligação à aliança da parte de Israel (cf. Ez 5,13; 2 Cr 36,16) ou à opressão do seu povo por parte das nações (Is 10,5-11; Jr 50, 11-17) e nalgumas passagens ela aparece ligada ao “dia do Senhor” (como em Sf 1,14-18; 2,2-3) onde chega a ser mesmo concebida como uma retribuição escatológica de Deus.

Portanto, quando se diz que Deus visita a sua ira isso não quer necessariamente indicar que haverá um cataclismo divino nem fogo mandado do céu para consumir a sociedade pecadora, muito menos ela expressa um ódio maligno o caprichoso por parte de Deus, mas ela serve para pôr em manifesto a seriedade com que Deus encara a liberdade do homem e das relações entre Ele os homens. Ela procura ressaltar assim que Deus não pode permanecer- e de facto não permanece- impassível diante do mal, diante do pecado. Por isso a “sua ira” visa destruir o mal e o seu amor quer libertar os seres humanos dele.<sup>164</sup> Sendo assim, percebe-se porque é que tal “ira de Deus”, que nada mais é do que uma oportunidade concedida por Deus ao homem para converter-se e ser salvo, não anule nem conflitue com a natureza boa e misericordiosa de Deus.<sup>165</sup>

Entende-se, por isso, ser este o quadro vétero-testamentário do qual Paulo extrai o conceito de ira Divina, e nesse sentido, é importante verificar a recorrência do termo no epistolário paulino devido à aproximação ao sentido da utilização deste termo no versículo em análise; atente-se na tabela seguinte:

**Tabela 3 - A utilização do significado do termo no epistolário Paulino.<sup>166</sup>**

<b>Função sintática</b>	<b>Fórmula tipo</b>	<b>Referência Bíblica</b>
Sujeito da ira é Deus	“ira de Deus”	Rm 1,18; 3,5; 9,22; Ef 5,6

<sup>162</sup> Robert BAULÈS, *L'Évangile...*, 79.

<sup>163</sup> Joseph A. FITZMYER, *Paulo...*, 91. Sobre a não identificação entre a ira divina e um ciúme incontrollável, caprichoso e malévolo, vejam-se também : Carlo BUZZETTI, “ὀργή...”, 186-201; Leon MORRIS, *The Apostolic...*, 144-213; R. V. G. TASKER, *The Biblical...*, 9-11.

<sup>164</sup> Carlo BUZZETTI, “ὀργή...”, 202, n. 17.

<sup>165</sup> Cf. Gerald BRAY (a cura di), *Romani...*, 62. Talvez será esta a razão pela qual o AT relacionará o tema da justiça divina ao da ira divina.

<sup>166</sup> Esta tabela sintetiza Carlo BUZZETTI, “ὀργή ...”, 184-185. Cujo trabalho analisa as diversas ocorrências do vocábulo no epistolário Paulino.

Onde o sujeito é implícito ou subentendido, muito provavelmente é Deus	“ira de Deus”	Rm 2,5; 5,9; 1Ts 1,10; 2,16
O sujeito da ira é o ser humano	Os próprios discípulos cristãos	Ef 4,26; Col3,8
Onde o sujeito da ira é o ser-Humano	Constituído sobretudo por outros, os adversários dos cristãos.	Nenhum dos textos está presente no <i>corpus paulinum</i> . Mas no NT encontram-se sobretudo duas: Heb 11,27; Ap 6,17

Pode, pois, inferir-se que a partir do registo vetero-testamentário de que é devedor, Paulo faz uma releitura da concepção de “ira divina” até ali vigente. Sem especificar o conteúdo específico da mesma, Paulo refere que é um fenómeno com dimensões cósmicas, com a identificação do lugar donde ela se revela (ἀπ’ οὐρανοῦ)<sup>167</sup>. Ao situar a proveniência da revelação da ira divina Paulo evoca a natureza escatológica da ira, que tem a sua raiz no AT e no judaísmo.<sup>168</sup>

Contrariamente a esta tendência interpretativa de relacionar o lugar por onde vem a revelação da ira com a tradição judaica que tem alguma expressão no AT. Teodoreto de Ciro no seu “*Commentario alla Lettera ai Romani 1,18*” relaciona-a com a novidade positiva do evento de Cristo, “... dice infatti che quella si manifestad al cielo, perché di là apparirà Il dio e Salvatore nostro: questo infatti lo dice anche il signore stesso: *allora vedrete il Figlio dell’uomo venire sulle nubi del cielo con grande potenza e gloria* (Mt 24,30).”<sup>169</sup>

Tendo situado a ira e o lugar donde ela se revela, Paulo prossegue indicando aqueles contra os quais se revela a ira divina, dizendo a “ira divina” vai “contra toda impiedade a injustiça dos homens”. Assim como no Evangelho se revela o poder Salvador de Deus para todo o que crê, assim também a ira divina é destinada contra toda (πᾶσαν) a impiedade (ἀσέβεια) e injustiça (ἀδικία) dos homens (ἀνθρώπων τῶν).

Pode questionar-se se a sequência dos termos na frase estará a traduzir alguma intenção pauliana. Atente-se neste sentido: depois do adjetivo (πᾶσαν), Paulo não coloca o substantivo (ἀνθρώπων τῶν) mas sim dois adjetivos seguidos (ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν). Assim, a anteposição dos adjetivos (ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν) ao substantivo (ἀνθρώπων τῶν), ressalta, com toda a expressão, que não é contra os homens, pelo facto

<sup>167</sup>Carlo BUZZETTI, “...ὄργη ...”, 186.

<sup>168</sup>G.L.BORCHERT, “Ira...”, 890; Alessandro SACCHI, “Ira...”, 428. Este autor explica seguidamente que segundo uma tradição reflectida também no Sl 14,2, a ira era concebida como tendo como sua origem no céu, onde se imaginava que Deus tinha a sua morada. Contudo aqui neste versículo, como bem observa, Penna parece que o céu aqui não apenas a sede beata de deus e dos eleitos cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 172.

<sup>169</sup>Gerald BRAY(a cura di), *Romani...*, 65. Itálico do autor.

de serem homens, que recai sobre eles a “ira divina”, mas é em razão de todas as suas ações. Portanto, não será sobre os atores, mas sobre todas as ações que recai a ira.

Mais uma série de perguntas surge, como por exemplo: Por que razão é que a  $\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \acute{\alpha}\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\nu$  são motivação e ocasião para a descida da  $\acute{\omicron}\rho\gamma\acute{\eta}\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ? Paulo elege estas palavras e coloca-as na ordem que o ajudam a dizer o que ele quer?

Tem sido referido, por alguns exegetas, que as palavras traduzidas por impiedade e injustiça ( $\acute{\alpha}\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\nu$ ) não são de todo sinónimas nem têm igual valor. Pois a segunda está subordinada à primeira. Ou seja, a primeira tem a ver com as relações do homem com Deus e a segunda das relações dos homens entre si. De maneira sintética Orígenes em “*Commento alla Lettera ai Romani 1,16*” sintetiza esta visão “... Empietà ( $\acute{\alpha}\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$ ) è peccare contro Dio, iniquità ( $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$ ) peccare contro gli uomini.”<sup>170</sup> Por isso, a palavra  $\acute{\alpha}\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$  indica a relação de irreverência e desrespeito para com Deus, o criador, ou seja, a incapacidade de dar a Deus a devida honra e adoração, ou simplesmente um viver ser Deus.<sup>171</sup> E a palavra  $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$ , o oposto à justiça, denota a injustiça humana, a inumanidade do homem para com outro Homem e a conduta desonrosa, bestial que às vezes o Homem cai. Este estado arruinado de relações entre homens a que os homens chegam, na relação entre si, na perspectiva de Paulo, tem suas raízes mais profundas na ( $\acute{\alpha}\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$ ). Desta forma, na lógica de Paulo, “a negação de tratar Deus como Deus é solidária com a negação de tratar o homem como homem”,<sup>172</sup> de tal maneira que “uma desajustada e errada atitude do homem para com Deus desemboca num errado comportamento para com os outros”<sup>173</sup> pois, um desadequado relacionamento existencial para com Deus, como criador, levará conseqüentemente a relações com o homem e com toda a criação.

Paulo prossegue precisando o que fazem estes homens cujas ações motivam a revelação da “ira de Deus”, segundo ele são “os que suprimem a verdade pela injustiça”. Paulo descreve novamente os destinatários desta ira divina com esta expressão. Assim, os destinatários da ira, até aqui, não são a humanidade em geral, mas aqueles que detêm “ $\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$ ” a verdade “ $\tau\acute{\eta}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha\nu$ ” pela injustiça “ $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$ ” independentemente de serem são judeus ou gentios.

---

<sup>170</sup>Cf. Gerald BRAY (a cura di), *Romani...*, 62.

<sup>171</sup> Cf. Leander E. KECK, *Romans...*, 58. Contudo, Robert BAULÈS, *L'Évangile...*, 87 identificará com o não conhecimento de Deus ou como traição do conhecimento de Deus pois, o conhecimento aqui é entendido pelo autor não no sentido filosófico mas no forte sentido bíblico onde ele implica um compromisso do cognoscente de viver, confiar e ser fiel à vontade de Deus.

<sup>172</sup>Robert BAULÈS, *L'Évangile...*, 90.

<sup>173</sup> Leander E. KECK, *Romans...*59.

Decorrem daqui novas questões: O que Paulo quererá dizer com a expressão “τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων,”? O sentido Paulino de injustiça será também mencionado quando se elencar a lista dos vícios nos vv.29-31. Contudo, o que importa nesta fase da análise é perceber o sentido pauliano da expressão “τὴν ἀλήθειαν ...κατεχόντων,”. Tendo em conta a especificidade da verdade dada do pelo v.25, qual é o sentido de a expressão “suprimir a verdade de Deus”?

Há uma variedade de sinónimos do verbo para o verboκατεχειν, desde deter, segurar, dominar,<sup>174</sup> até assenhorar-se de algo, aprisionar ou até suprimir.<sup>175</sup> Por isso, “verdade de Deus” em alguns autores bíblicos aparece como sinónimo do conhecimento de Deus que é revelado a todos os seres humanos pela criação ou pela ordem natural.<sup>176</sup> Para além dos autores bíblicos citados, também Apolinário de Laodiceia defende esta posição em “*Catena Graeca su Pablo*”, diz ele: “...ciò significa che sebbene la creazione visibile bastasse a rivelare il Dio invisibile, nondimeno costoro abbandonarono Dio e deificarono le creature, soffocando la verità nell’ingiustizia ...”<sup>177</sup> Assim sendo, conjugando as interpretações avançadas, é possível começar ter a percepção de que “aprisionar a verdade” é ser ímpio, uma vez que na impiedade o homem interdita à verdade de Deus de governar o seu comportamento e não deixa que se exprima abertamente na sua vida, Oporto e Garcia referem mesmo que

“... la verdad de Dios es oprimida y conculcada no sólo por quienes no quieren reconocer a Dios como tal através de sus obras, sino también por quienes han convertido y seguen convirtiendo en dioses las cosas de este mundo.”<sup>178</sup>

Portanto, é sobre o comportamento, o agir moral - o homem não deixa que nele se expresse a verdade de Deus - que cairá a ira divina. Mas onde se encontram, então, estes homens que detêm a verdade pela injustiça? Eles encontram-se não apenas entre os pagãos nem apenas entre os judeus, mas sim, como refere Penna “si trovano a ogni latitudine culturale e religiosa.”<sup>179</sup>

Sintetiza-se o percurso deste comentário de Rm 1,18 com algumas notas sobre a relação entre o evangelho de Paulo e a ira Divina. Sobre esta relação a maioria dos exegetas que debate esta questão afirma unanimemente que Paulo não diz que o

---

<sup>174</sup>Robert PENNA, *Lettera ...*, 175.

<sup>175</sup>Ulrich WILKENS, *La carta...*, 135.

<sup>176</sup>O facto da revelação pela criação é um tema recorrente na Sagrada Escritura. Por exemplo veja-se a sua presença em: Jb 37,41; 42,5; Sl 19,1; 104, 24; Act 14,15-17; 17,22-31.

<sup>177</sup>Cf. Gerald BRAY(a cura di), *Romani...*, 63.

<sup>178</sup>Santiago GUIJARO OPOSTO- Miguel SALVADOR GARCIA, *Comentário...*, 421.

<sup>179</sup>Romano PENNA, *Lettera ai...*, 169.

Evangelho anuncia a ira divina.<sup>180</sup> Ela aparece no horizonte da pregação do Evangelho com a função argumentativa de ajudar a explicar o sentido da mensagem evangélica e esta só se compreende a partir do Evangelho.

Portanto, é utilizada para ressaltar com toda a força a grandeza a universalidade da intervenção salvífica operada por Cristo em favor de todos que Paulo aprofunda e universaliza esta realidade<sup>181</sup>, uma vez que por esta intervenção salvífica de Deus em Cristo, o homem pecador descrito em (Rm 1,18-32), merecedor de morte (cf. Rm3,20), homem que por direito é objeto da ira divina, o «vaso de ira» pronto para a perdição (cf. Rm 9,22 e Ef 2,3), por desígnio de Deus, que é um desígnio de misericórdia, os vasos de ira se podem converter em vasos de misericórdia (cf. Rm 9,23).

Uma vez que com a vinda de Cristo algo mudou radicalmente, não é a lei que nos livrará da “ira vindoura”, mas sim Jesus Cristo (1 Ts 1,10). Assim, pelo evento de Jesus Cristo percebemos que Deus, “não nos destina à ira, mas à salvação” (1Ts 5,9), e nos assegura que seremos “justificados e seremos salvos da ira” (Rm 5,9), que nossa Fé nos «salvou» (1 Cor 1,18). Nesta linha de pensamento, só um Deus que não é uma divindade de ira mas de amor, um Deus que é um “Pai com coração maternal”, que não só quer fazer sua festa com os filhos arrependidos mas também a prepara e é o espaço da festa e festa e alegria,<sup>182</sup> só Ele, tendo-se oposto com ira à conduta pecaminosa dos seus filhos, é capaz de oferecer, em Cristo o caminho para todos se libertarem dessa ira. Por isso, o essencial, como dizia Teodoro de Mopsuéstia em “*Catena Graeca su Paolo*”, para escapar a ira futura decretada toda a impiedade e injustiça dos homens é “manter-se na justiça da fé.”<sup>183</sup> Eis aqui a razão pela qual este Evangelho deve ser destinado a todas as nações em todas as suas latitudes geográficas.

## 2.4 Contexto literário e comentário de Rm 1, 29

Rm 1, 29:πεπληρωμένους πάση ἀδικία πονηρία πλεονεξία κακία, μεστοὺς φθόνου φόνου ἔριδος δόλου κακοηθείας, ψιθυριστὰς

---

<sup>180</sup>Cf. Robert BAULÈS, *L'Évangile...*,79; Romano PENNA, *Lettera...*,173, A.FEUILLET, “Romains...”, 827.

<sup>181</sup>A.FEUILLET, “Romains...”, 824.

<sup>182</sup> Cf. Sabino PALUMBIERI, “Ira...”, 543.

<sup>183</sup>Cf.Gerald BRAY (a cura di),*Romani...*, 63.

Rm 1, 29: Cheios como estão de toda a injustiça, perversidade, cupidez e maldade; entranhados na inveja, no assassinio, na discórdia, na má fé, na maliciosidade, detractores;

No v. 18 Paulo escreveu que a ira de Deus se destinava a toda a impiedade e injustiça dos homens que sufocavam a verdade de Deus pelo seu injusto agir. Embora tenha feito entender, com a asserção, que o poder da graça não força ninguém a algo mas é algo que cada um pode resistir ou aceitar<sup>184</sup> contudo, Paulo ainda não tinha dito em que consistia esta ira divina, ou mais concretamente, qual seria a sorte daqueles que sufocam ou impedem que se revele a verdade de Deus pelo seu mau agir. Sobre isto Paulo disse em 1,28b quando escreveu: “... o próprio Deus os abandonou ao seu entendimento (ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει) corrompido (ἀδόκιμον) para fazerem o que não deviam(ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα,) (Rm 1,28b).”

Logo, a punição divina é simples: deixar que o seu pecado continue, deixá-los à sua sorte, isto é, deixá-los no naufrágio descontrolado do seu entendimento. Desta concetualização surgem novas interrogações sobre a mensagem do versículo por exemplo: O que significa este ato de Deus de deixar os homens à mercê dos seus desejos? O que acontece ao homem sem a sua relação com Deus? Para Paulo esta situação conduz o homem a uma imoralidade, a uma degradação ética do homem, uma vez que Paulo liga a idolatria ou a impiedade à imoralidade<sup>185</sup>, ele considera as consequências imorais da idolatria e da impiedade como o sinal de uma condenação divina.<sup>186</sup> Como refere Baulès, “ S.Paul pense l’immoralité comme la forme que prend, au niveau des mœurs, la même attitude qui s’exprime par l’idolâtrie, au niveau du rapport à Dieu.”<sup>187</sup>

Por isso Baulès é assertivo, ao traduzir Paulo, quando salienta que uma atitude existencial ímpia (=deicida) conduz a uma atitude existencial injusta(=homicida), logo, o Homem ao se tornar ímpio, torna-se também homicida”<sup>188</sup>. Assim, as consequências desta atitude ímpia de viver, que conduz a um agir injusto, é o que Paulo vai descrever, com excepcional vigor, desde 1,28b a 1,31.O v.29 que se analisa em seguida insere-se na descrição das consequências que derivam desta resolução da parte de Deus de deixar os homens à mercê dos desvarios da sua vontade rebelde e do seu entendimento corrompido.

---

<sup>184</sup>B. WITHERINGTON III, D. HYATT, *Paul’s...*, 72.

<sup>185</sup>Leander E. KECK, *Romans...*, 61.

<sup>186</sup>Romano PENNA, *Lettera...*, 187.

<sup>187</sup>Robert BAULÈS, *L’Évangile...*, 88.

<sup>188</sup>Robert BAULÈS, *L’Évangile...*, 90.

A estrutura paralela com que este argumento é desenvolvido, algo atestado por numerosos exegetas, ajudará muito na compreensão deste versículo. O paralelo é construído de forma que coloca, para cada conjunto de ações humanas uma correspondente reação divina. A construção em paralelo deste edifício demonstrativo da imparcialidade de Deus, possibilita a Paulo mostrar que Deus sempre reage à ação humana de uma maneira contundente e inexorável, uma vez que age contra atores indesculpáveis e, dado que o são, a retribuição de Deus acaba sendo justa. A estrutura paralela desta parte do capítulo pode ser apresentada da seguinte forma:

**Tabela 4 - Estrutura paralela**

Versículos	Actor
1,19-23	Ação humana
1,24	Reação Divina
1,25	Ação humana
1,26-27	Reação Divina
1,28a	Ação humana
1,28b-31	Reação Divina

As consequências catastróficas deste modo de existir do ímpio são descritas nos vv.29-31, com a lista de vícios que são sinais da ira divina.<sup>189</sup> Fazendo parte da grande descrição teológica e não sociológica feita por Paulo, sobre o estado arruinado da humanidade, descrição cuja primeira parte assinala a origem do mal (v.18-23) e a segunda o espantoso quadro de degradação moral a que os ímpios chegam (v.24-32),<sup>190</sup> o elenco dos vícios de Rm 1,29-31 é construído, por Paulo, para ilustrar a depravação daqueles que sufocam a verdade de Deus.<sup>191</sup>

O trabalho continuado de crítica textual que viu que o estilo, a terminologia e as ideias contidas nesta lista de vícios faz assemelhar Rm 1,18-32 a uma diversidade de textos judaico-helenísticos, fez surgir a problemática da sua origem, levando os exegetas

<sup>189</sup> Leander E. KECK, *Romans...*, 71

<sup>190</sup> Robert BAULÈS, *L'Évangile...*, 88 fala de uma descrição gradual decrescente dos vícios, onde os vv.24-25 descrevem a impureza na generalidade, o v. 26 a das mulheres; 27 a dos homens e finalmente nos vv. 28-32 Paulo evoca todos os outros vícios. Prat vê nesta lista de vícios dos vv. 28-31, em que Paulo os distingue em duas partes: os relativos à luxúria (1,26-27), e o catálogo de vícios (1,28-31), como algo em que Paulo se distingue com relação a certos autores, uma vez que distingue entre os que são contra natureza e os que são contra o dever. Cf. F.PRAT, *La Théologie...*, 2<sup>ème</sup> Partie, 39-40.

<sup>191</sup> Cf. C.G.KRUSE "Virtù...", 1606; Romano PENNA, *Lettera...*, 187.

a questionarem se se trata de uma composição Paulina ou de um tempo pertencente à pregação judaico-helenista, mas integrado e adaptado por Paulo.<sup>192</sup>

Hoje, uma minoria defende que não há nada algo que coloque em paralelo este trecho Paulino com qualquer material precedente.<sup>193</sup> Contudo, a larga maioria de exegetas vê nesta longa lista de vícios, onde se inserem os do versículo 29, um paralelismo literário com outros que o precederam.

Todavia, o grande desacordo está na indicação dos textos com os quais estabelece um paralelismo. Desta forma, há alguns exegetas que entendem as suas semelhanças quanto à forma e ao conteúdo mais às listas da tradição judaica. Segundo este parecer estas listas englobariam quer o catálogo de vícios e de virtudes do Decálogo quer outras listas análogas do AT.<sup>194</sup>

Ainda nesta linha do paralelismo deste texto com alguns do AT, há autores que vêm nesta lista de vícios uma alusão a Gn 2-3.<sup>195</sup> Ora esta tese é objetada por Fitzmyer para quem esta lista Paulina tem algum paralelismo com a da sabedoria de Salomão 10-14 mas não com nenhuma lista do Génesis.<sup>196</sup> Há também exegetas que vêm um paralelismo particularmente significativo entre este catálogo Paulino e aquele contido no livro judeu helenístico da sabedoria (Sb 14,12-29), onde os vícios dos gentios são igualmente apresentados como consequência da idolatria.<sup>197</sup> Mas, existem uns para os quais, mesmo que seja inegável que esta lista de vícios, dos vv.29-31, apresente elementos comuns com algumas da antiguidade, assim como com alguns livros do NT, tanto cartas de Paulo (Rm 13,13; Gl 5,19-21; 1Cor 5,10-11; 6, 9-10; 2 Cor 12,20-21; Cl 3, 5,8 ) como Também noutros escritos do NT (Mc 7,21-22; 1Ped 4,3; Ap 21,8; 22,15)<sup>198</sup> . Contudo, é indubitável o eco de Sabedoria 14,23-26 e 1QS 4.9-11 nesta lista de Paulo. Para eles, não seria

---

<sup>192</sup> Uma pormenorizada abordagem sobre esta problemática pode ser acompanhada em Alessandro SACCHI, “ira...”, 433-434.

<sup>193</sup> Referimo-nos aqui ao caso de Prat para quem Paulo nem se inspira no livro da Sabedoria (Sb 14, 23-26), nem na lista de vícios presente nalguma corrente filosófica como seria o caso do estoicismo, nem a lista é motivada por circunstâncias essenciais, como nas outras epístolas que têm um carácter menos didáctico. Mas no entender este exegeta esta lista está ao serviço da argumentação da tese principal da carta. Cf. F.PRAT, *La Théologie...*, 2<sup>ème</sup> Partie, 41.

<sup>194</sup> Veja-se o caso de G.SEGALLA, “I catalogi...”, *St Pat* 15 (1968) 205-228 apud Alessandro SACCHI, “ira...”, 431. A respeito da integração do AT nesta lista “paulina” de vícios, se tem referido que os pecados enumerados aqui por Paulo cabem todos na segunda parte do decálogo (a partir do quarto mandamento), onde se regulam as relações com os nossos semelhantes. Segundo esta posição, parece que Paulo tentou distinguir três grupos: a 1<sup>a</sup> engloba os contra a impureza no geral (v.24-25); a 2<sup>a</sup> pecados contra natureza (v.26-27) e a 3<sup>a</sup> a perversão total do sentido moral (v.28-32).

<sup>195</sup> Mais pormenores sobre os defensores desta perspectiva podem encontrar-se em B. WITHERINGTON III, D. HYATT, *Paul's...*, 68.

<sup>196</sup> Joseph A. FITZMYER, “The letter...”, 274.

<sup>197</sup> Cf. Alessandro SACCHI, “Ira...”, 43; R.SPIVEY-D.SMITH -C.BLACK, *Anatomy...*, 350.

<sup>198</sup> Cf. Sénen VIDAL, *Las cartas...*, 382-383, n. 24; S. LYONNET, *Les épîtres...*, 76, n. a.

também descabido pensar que, em atenção ao largo auditório gentio, Paulo deliberadamente recorresse, na composição deste seu catálogo, à lista da tradição filosófica grega, mormente a Platônica, expressa sobretudo no *Górgias* 525; e na *República* 4.441c e, particularmente, o estoicismo de Sêneca sobretudo, uma vez que quando Paulo escreveu esta carta, a popularidade de Sêneca era inegável.<sup>199</sup> De qualquer das formas, seja que influências forem, toda essa literatura é convocada nesta lista de vícios para exemplificar em que consiste a *adikia* e o que leva a *asebeia* dos homens sobre a qual se manifesta a ira divina.<sup>200</sup>

Sendo que o verbo *πεπληρωμένους*, aqui no particípio perfeito passivo acusativo masculino plural, sinónimo do adjetivo *μεστούς*, usado em acusativo masculino plural, concordam com o precedente pronome pessoal da frase “Deus, Ele (*αὐτοῦς*) que os deixou (*παρέδωκεν*), estes ligam o que a partir daqui vai ser dito com o argumento antecedente, ou seja, as ações que vão expressar são as daqueles dos quais já se afirmou que trocaram Deus pelos ídolos.<sup>201</sup> Dependendo do verbo *πεπληρωμένους*, que é o particípio perfeito passivo acusativo masculino plural, do comum verbo (*πληρῶω*), traduzido por Archibald como “estar cheio até ao limite”<sup>202</sup>, que ligado ao *πάση* tem sido comumente traduzido por “estando repletos de toda a espécie de” Paulo coloca quatro substantivos gerais ou abstratos, todos eles em dativo singular e com a terminação “a”: *ἀδικία* *πονηρία* *πλεονεξία* *κακία* traduzidos em português por: injustiças, perversidades, ambições, maldades, e dependendo de (*μεστούς*) “cheios” estão colocados cinco substantivos mais concretos em singular e no caso genitivo e o último em acusativo: *φθόνου* *φόνου* *ἔριδος* *δόλου* *κακοηθείας*, *ψιθυριστὰς*...<sup>203</sup>

## 2.5 A pantologia em Rm 1

Com este capítulo Paulo tem em vista dois objetivos fundamentais, a saber:

1º Evidenciar ao seu interlocutor que a salvação gratuita universal de Deus, que é o conteúdo do evangelho, está acessível e disponível a todos que o acolhem na fé e que esta universalidade da salvação, de que o evangelho é expressão, universaliza o seu apostolado

---

<sup>199</sup>B. WITHERINGTON III, D. HYATT, *Paul's...*, 70. Sobre a presença da lista de vícios e na literatura filosófica da época, PRAT, por mais que não partilhe da opinião de que o elenco paulino dos vícios é influenciado por aquela, aponta para a existência em Sêneca, sobretudo na *Epist.* xcvi; na *De beneficiis*, I, 10; *De ira*, II, 7 et 8, etc. Cf. F. PRAT, *La Théologie...* 2<sup>ème</sup> Partie, 66.

<sup>200</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 187.

<sup>201</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 200.

<sup>202</sup>Cf. Archibald T. ROBERTSON, *Imágenes...*, 446.

<sup>203</sup>Sénen VIDAL, *Las cartas...*, 382-383, n. 24; Romano PENNA, *Lettera...*, 200.

missionário, cuja finalidade é conduzir a todos os povos a uma resposta adequada ao evangelho de que Paulo é ministro;

2º Mostrar ao seu interlocutor que todos, toda a humanidade tem necessidade do evangelho, e a rejeição do mesmo coloca a todos debaixo da ira divina e conseqüentemente conduz à ruína toda humanidade, como já atestam os comportamentos desacertados dos que não querem conhecer o Evangelho.

Ora, é nesta estrutura retórica que se encontra integrado o adjetivo “πάντα”. Ocorrendo nas diversas perícopes expressa o maior grau da realidade por ele qualificada. O “πάντα” aqui tem um carácter inclusivo e não exclusivo, se refere a todos sem exceção. Ele se refere a totalidade dos elementos por ele designados. Isto se entende melhor quando acompanhamos do texto. O apostolado missionário universal de Paulo visa orientar a todos (πᾶσιν) os povos, sem exceção, para uma atitude existencial conseqüente com o evangelho (cf. Rm 1,5); A salvação gratuita universal de Deus, de que o evangelho é expressão, destina-se e se torna acessível e disponível para todos (παντί), ou seja a toda a humanidade que o acolhe na fé (cf. Rm 1,16); toda a humanidade que rejeite conhecer evangelho está destinada à ira divina, destino este que todo(πᾶσαν) o agir moral ímpio e injusto atesta, e que toda volumetria de atos pecaminosos o confirmam e sinalizam (Rm 1,29).

Portanto, o adjetivo ajuda a clarificar e a evidenciar o carácter inclusivo o que Paulo quer transmitir.

## 2.6 Contexto literário e comentário de Rm 2,1

Rm 2,1: Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὃ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων.

Rm 2,1: Por isso, não tens desculpa, quem quer que sejas, que te alvoras em juiz. Pelo facto de julgares a outrem, a ti mesmo te condenas, pois tu, que te arvoras em juiz, praticas as mesmas coisas.

A transição de Rm 1 para Rm 2 apresenta vários desafios para os investigadores bíblicos e teólogos.<sup>204</sup> As principais questões que se têm levantado na análise dos especialistas são:

---

<sup>204</sup>Cf. Frank J. MATERA, *Romans...*, 57.

1) o depararem-se com o facto de Paulo abandonar a 3ª pessoa e começar a falar para uma 2ª pessoa do singular<sup>205</sup>;

2) o facto de observarem que o discurso muda de plano, passando assim, de um degrau inferior, caracterizado pelo elenco de vícios, para um superior, que é o de julgamento, onde três tipos de autores disputam o direito de julgar<sup>206</sup>;

3) a perceção do fato da introdução do estilo literário de diatribe, que até aqui ainda não tinha sido usado por Paulo na argumentação<sup>207</sup>;

4) a presença de dissemelhança, na estrutura da interação entre Deus e o Homem resultante do confronto entre Rm 2 e Rm 1,18-32;

5) o conteúdo aparentemente contraditório de Rm 2 relativamente ao da tese de Rm, já expressa em Rm 1,16-17

Os pontos elencados levam alguns exegetas a ajuizarem de maneira diferente esta passagem. Uns consideram todo este segundo capítulo como uma interpelação<sup>208</sup>, ao passo que outros encontram neste contradições com a teologia Paulina.<sup>209</sup> *In generis*, os autores referem que em Rm 2, Paulo faz crer que a justificação pode ser adquirida por meio das boas obras (vv. 7-10) e logo a seguir, isto é, em Rm 3,19-20, o mesmo Paulo refuta que alguém se possa tornar justo diante de Deus pelas obras da Lei. De qualquer forma, nenhuma das objeções acima apresentadas é capaz hoje de dissociar Rm 2 do resto da Carta. Hoje, toma-se como um dado adquirido que Rm 2 é parte integrante da Carta, porque é largamente assumido que a Teologia de Paulo é consistente no contexto da Carta.<sup>210</sup> A mais lógica explicação que se tem sido apresentada para esta posição é a de que Paulo tem o propósito de mostrar que Deus irá julgar a todos, incluindo os Judeus, imparcialmente, ou seja, sem nenhum favoritismo.<sup>211</sup>

Paulo terminava o capítulo 1 enumerando os atos injustos e pecaminosos da humanidade, mormente daqueles a quem se dirigia, como sendo o reflexo detalhado de como a verdadeira manifestação de Deus na criação foi suprimida (cf. Rm 1,29-32). Ora, tendo-o concluído com um forte ataque à idolatria e não aos idólatras, toda esta

---

<sup>205</sup>Frank J.MATERA, *Romans...*, 57.

<sup>206</sup> François GENUYT, *L'Épître...*, 34.

<sup>207</sup> Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 130-132. A dissemelhança reside no facto de o paradigma interactivo entre Deus e a humanidade, que é comum entre Rm 1,18-32 e 2,1-5, apresentar ângulos descritivos diferentes da interacção entre a pecaminosidade humana e a resposta divina.

<sup>208</sup> Cf. J. C. O'Neill, *Paul's...*, 264-65. Por mais que não se encontre nenhuma evidência textual que sustente este ponto de vista.

<sup>209</sup>Ed P. SANDERS, *Paul.*, 123-136.

<sup>210</sup>Veja-se Thomas R. SCHREINER, *Romans...*, 113.

<sup>211</sup>Thomas R. SCHREINER, *Romans*, 113.

argumentação serviria de estratégia retórica argumentativa para Paulo colocar todos na mesma *pantologia*, numa condição que a todos afete e iguale, seja judeu ou não judeu.<sup>212</sup>

Assim, partindo desta condição igual dos homens entre si e diante de Deus, Paulo mostra que a justificação de Deus opera da mesma forma para todos. Por isso, a conjunção coordenativa conclusiva *dio*; na continuidade desta lógica liga esta *subunidade* a Rm1, 18-32 e a sequência da temática é reforçada pela presença do paradigma interativo entre a ‘pecaminosidade’ humana e a ira divina, que Paulo mostrará, tanto nos referenciados Rm 1, 18-32 quanto em Rm 2,1-11, todos são exatamente iguais de acordo com as obras que praticam.

Contudo, a referência a uma segunda pessoa e o estilo ‘diatríbico’ enuncia a especificidade deste discurso relativamente a Rm 1, 18-32. Por isso, alguns autores defendem que seria razoável pensar que em Rm 2,1-5 se dá início de uma segunda unidade (Rm 2,1-11) da primeira secção da Carta (Rm 1,18-2,11).<sup>213</sup> Paulo realiza, pois, uma discussão sobre o fracasso do seu interlocutor (ἄνθρωπε) em alcançar a justiça de acordo com Deus (Rm 2,1-3,20) fazendo uma declaração geral aplicável a todos, tal como o fez em (Rm 1,18), dizendo que o seu interlocutor ‘julgante’ é semelhante aos referidos em Rm 1,29-32 e, assim sendo, é inescusável (ἀναπολόγητος), como o é quem quer que julgue (πᾶς ὁ κρίνων).

Mas, porque seria imperdoável? Porque seria ele culpado e sujeito ao mesmo juízo que espera aqueles a quem julga? Paulo explica logo de seguida quando escreve que a razão reside no facto de ele praticar a mesmas coisas (τὰ αὐτὰ πράσσεις)<sup>214</sup> que reprova nos outros, e uma vez que as pratica, ele comunga do mesmo destino que espera aqueles a quem ele critica. Por isso, julgando os outros ele condena-se a si mesmo (σεαυτὸν κατακρίνεις).<sup>215</sup> Pode então inferir-se que existe um elemento comum que os iguala: o seu modo de agir e as suas obras.

Será também lícito inferir que Paulo pretende dar ênfase ao fato de que é no seu comportamento moral que radica o grande pecado que o iguala àqueles a quem critica. A não prática do bem equipara-os; da mesma forma, o seu interlocutor encontra-se no mesmo estado ruinoso da humanidade em que se encontram os que ele julga e assim

---

<sup>212</sup> José Carlos CARVALHO, *Introdução...*, 297.

<sup>213</sup> Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 139.

<sup>214</sup> Veja-se que Paulo com o emprego do verbo *Prassō* reforça mais o carácter habitual do acto que é mais do que um acto isolado, pois se fosse o caso teria preferido usar o verbo *Poieō*.

<sup>215</sup> De acordo com Robertson verbo κρίνω aqui não significa apenas condenar, mas tem o sentido de seleccionar, separar, determinar, julgar e condenar ao outro. Cf. Archibald Thomas ROBERTSON, *Imágenes...*, 449. Atente-se que das 7 vezes que a palavra julgamento aparece nos vv.1-3, 4 destas ocorrem neste versículo.

sendo, não sendo ele impune<sup>216</sup> da ὀργή θεοῦ, necessita também da "justiça" revelada pelo Evangelho. Isto permite a alguns estudiosos como Bosch concluir que “Pablo opera una cierta nivelación.”<sup>217</sup>As obras, tanto dos autores de Rm 1,29-31 quanto do atual interlocutor de Paulo, nivelam a todos diante de Deus, que irá julgar a todos imparcialmente de acordo com o que cada um faz (ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ·\*(Cf. Rm 2,6) uma vez que Ele julgará a nossa fé por aquilo que dela resulta. Daqui se infere que este pensamento é um dos fundamentos para reafirmar a pantologia Paulina - somos todos iguais diante de Deus e o critério de Deus para nos julgar é igual para todos, pois ele não é parcial no seu julgamento. Paulo volta a reforçar esta noção de maneira explícita no v.10 quando diz que: “οὐ γὰρ ἐστὶν προσωπολημψία παρὰ τῷ θεῷ.”, ou seja, “Deus não faz distinção de pessoas.”

### 2.6.1 O interlocutor de Paulo

Mas quem é este interlocutor com quem Paulo dialoga na segunda pessoa, neste capítulo? Qual é a sua identidade? Paulo dirige-se a um indivíduo simplesmente ao longo do capítulo ou muda o seu interlocutor em Rm 2,17?

Estas questões são pertinentes porque, neste capítulo, embora Paulo mantenha o estilo literário diatribico, parece mudar de interlocutores. Uma vez que de Rm 2,1 até Rm 2,16 se dirige simplesmente ao Homem (ὁ ἄνθρωπε), em Rm 2,17 substitui (ὁ ἄνθρωπε) por (Ἰουδαῖος).

Os estudiosos de Paulo dividem-se quando se trata de responder a esta questão. A diversidade de sugestões que têm sido propostas refletem isso mesmo, todavia, salientam-se quatro respostas/perspetivas como respostas potencialmente mais consistentes:

1. existe apenas uma pessoa a quem Paulo se dirige: o judeu étnico<sup>218</sup>;
2. existem dois interlocutores: o gentio ou mais genericamente o “ser humano”, referenciado de Rm 2,1-16 e o Judeu em Rm 2,17-29<sup>219</sup>;

---

<sup>216</sup>Ora, se bem que o interlocutor de Paulo é igualado aos primeiros, pela prática das mesmas coisas que julga, a situação dele é ainda mais gravosa, uma vez que ele tacitamente usurpa o papel de Deus para julgar de acordo com a verdade.

<sup>217</sup> Jordi SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos...*, 292.

<sup>218</sup>É uma observação corrente que nada em Rm 2,1-5 apresenta evidência directa que faça pensar que a segunda pessoa, referenciada por (ὁ ἄνθρωπε) se refira apenas e explicitamente ao judeu. Os autores desta perspectiva tendem a suplantá-la argumentando que a identidade do interlocutor único, que inicialmente Paulo se-lhe dirige com o générico (ὁ ἄνθρωπε) se revela plenamente Rm 1,17 onde Paulo o identifica claramente como (Ἰουδαῖος)

<sup>219</sup>Esta é a opção tomada por muitos comentadores. Para Moo, por exemplo, a similaridade entre Rm 2, 1-5 e a passagem da sabedoria de Salomão 12-15 leva-o a concluir que o interlocutor de Rm 2, 1-5 é mesmo Judeu (Cf. Douglas J.MOO, *The Epistle...*, 128). Todavia Lee objecta-o referindo que: 1) não é certo que Paulo reflecte sabedoria de Salomão quando escreve Rm 2,1-5; 2) que no livro da Sabedoria de Salomão a

3. serão especificamente os judeus e os gentios;
4. a humanidade em geral, incluindo os judeus e gentios: “Paul may have in mind a general humanity including both jews and gentiles.”<sup>220</sup>

É importante referir que Paulo não estará apenas apontando o dedo ao seu interlocutor direto, mas também o aponta a nós; nós que temos a natural tendência de julgar a todos exceto a nós próprios.

## 2.7 Contexto literário e comentário de Rm 2,9 e Rm 2,10

Rm 2,9: θλιψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρώτον καὶ Ἕλληνας·

Rm 2,9: Tribulação e angústia para toda a alma de quem pratica o mal: primeiro para o judeu, depois para o gentio.

Rm 2,10: δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἕλλησι·

Rm 2,10: Glória, porém, honra e paz, para todo aquele que pratica o bem; primeiro para o judeu depois para o gentio;

Paulo, depois de, em Rm 1,16, ter apresentado a realidade ao serviço da qual vive e da qual foi separado (ἀφορισμένος) que é (εὐαγγέλιον θεοῦ), descrito o conteúdo (δύναμις θεοῦ), indicado a finalidade (εἰς σωτηρίαν) e precisado os destinatários desse conteúdo (εἰς ... παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἕλλησι.), avança na sua argumentação, suspendendo o tema da misericórdia divina, de que o Evangelho é expressão, para expor o tema da cólera divina (ὀργὴ θεοῦ) que recairá sobre todas as acções humanas mas não sobre todos os atores (cf. Rm 1,18 -32).

---

misericórdia e a paciência de Deus não aparecem restringidas apenas aos judeus, mas são extensivas aos gentios pecadores. Por isso conclui que a similar linguagem com entre Rm 2,1-5 com o livro da sabedoria de Salomão não dá nenhuma pista crucial para pensar que o interlocutor de Paulo é judeu. (Cf. Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 133). Uma maior parte dos defensores desta perspectiva, partindo de uma leitura linear do texto, conclui que de Rm 1,29-32 a Rm 2,1-16 Paulo mantém o mesmo interlocutor, neste caso que é gentio ou toda a humanidade, ao passo que em Rm 2,17ss aparece um diferente interlocutor que é o Judeu. Objecta-se esta perspectiva pelo simples facto de que Paulo nunca chega a identificar o seu destinatário de Rm 1,29-32 como gentio, até porque Paulo nem o identifica, muito menos o de Rm 2,1-5 como tal. A este último Paulo simplesmente se dirige a ele com o substantivo comum ἄνθρωπος. Este é o inominado personagem com quem ele se encara.

<sup>220</sup> Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 133. Por mais que possa parecer pouco fiel á literalidade do texto dado que Paulo não emprega a palavra plural (ἄνθρωποι) mas ἄνθρωπος.

Em Rm 2,1 Paulo inclui nos destinatários da ira ‘o que julga’ (πᾶς ὁ κρίνων) os primeiros enquanto praticam não mais que as mesmas (τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων). Nesta fase da construção da Carta, Paulo, foca o discurso na lógica justificadora de Deus que ocorrerá de forma igual para todos que se encontram na mesma condição, lógica essa que pretende fazer compreender ao seu interlocutor.<sup>221</sup> Trata-se, portanto, de um momento essencial do texto, dado que, como refere Lee “this sub-unit plays a role to provide a basis for the understanding of god’s judgement.”<sup>222</sup>

Do ponto de vista analítico, é fundamental tentar compreender qual é o princípio ou critério através do qual se vai realizar a justiça divina? ou melhor, qual é então esta base? Ou apresentado de outra forma, como é este julgamento de Deus?

No pensamento revelado por Paulo, para ele, o julgamento de Deus é imparcial, “for Paul, God’s judgement is impartial, and it is performed in response to human acts .”<sup>223</sup> Paulo tenta fazer entender que a base do juízo imparcial de Deus não diz respeito à forma como se alcança a salvação, mas qual é a atitude de Deus diante dos seres humanos no contexto do julgamento. Paulo expressa esta natureza imparcial do julgamento de Deus por meio de uma construção quiástica<sup>224</sup>, ideia reforçada por Matera que indica que Paulo faz “use of an elegant chiasm.”<sup>225</sup>

Um quiasmo é uma estrutura literária em que os elementos são dispostos deliberadamente, pelo autor, em unidades paralelas, que repetem conceitos semelhantes

---

<sup>221</sup> Sobre a identidade do interlocutor, a exegese divide-se. Há quem considere que se trata de toda a humanidade. Contudo a maior parte dos exegetas modernos tende a identificá-lo com o judeu que se julga superior ao pagão pelo facto dos seus privilégios de povo. Cf. Joseph A. FITZMYER, “The letter...”, 207; Chris VANLANDINGHAM, *Judgement...*, 217. Note-se que Paulo se dirige ao seu interlocutor nesta fase da sua argumentação não pela segunda pessoa, mas pela terceira pessoa do singular. Há um desaparecimento da segunda pessoa referenciada. Diferentemente de Rm 2,1-5, somente a referência a uma 3ª pessoa é usada em Rm 2,6-11. Para Lee esta substituição da 2ª pela 3ª pessoa do singular revela que Rm 2,6-11 é uma unidade discursiva diferente da de 2,1-5. Cf. Jae Hyun LEE, *Paul’s...*, 149.

<sup>222</sup>Jae Hyun LEE, *Paul’s...*, 151. Moo fala do intento paulino de monstrar o princípio de que Deus irá julgar toda a pessoa a partir da mesma base. Cf. Douglas J.MOO, *The Epistle...*, 142.

<sup>223</sup>Cf. Jae Hyun LEE, *Paul’s...*, 147. Este pensamento também é partilhado por Douglas J.MOO, *The Epistle...*, 135-36; Thomas R.SCHREINER, *Romans*, 111-13.

<sup>224</sup>Jae Hyun LEE, *Paul’s...*, 147; James R. EDWARDS, “The letter...”, 2012.

<sup>225</sup> Frank J.MATERA, *Romans...*, 61. Antonio SALAS, O.S.A, “Dios...”, 273, n. 41 diz que os quiasmos, mesmo que devam a sua origem na didáctica hebraica, são bastante frequentes no NT. Os quiasmos bíblicos foram estudados com esmero por vários críticos. Não obstante, quem melhor conseguiu aprofundar este ponto foi sem dúvida N.W.Ludd, que dedicou os seguintes estudos ao tema em questão: “The presence of Chiasmus in the Old Testament” in *American journal of semitic languages and Literatures*, 46(1930) 112-131; “The presence of chiasmus in the New Testament” in *journal of religion* 10 (1930) 74-93; “The influence of chiasmus upon the Structure of the gospels” in *Anglican Theological Review*13(1931) 27-48; “The influence of chiasmus upon the structure of the gospel according to matthew” in *Anglican Theological Review* 13(131) 405-433; “The literary structure of paul’s Himn to love” in *Journal of Biblical literature*, 50 (1931) 266-276; “Chiasmus in the Psalms”, in *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 49( 1933) 281-312, *Chiasmus in the New Testament. A study in Formgeschichte*, Chapel Hill, 1942.

em ordem invertida com o propósito de esclarecer o significado ou direcionar a atenção para um tema central.<sup>226</sup> De uma forma mais detalhada:

“se designa con el nombre de “chiasmo” el procedimiento literário según el cual los cuatro hemistiquios de un mismo inciso presentan un marcado paralelismo entre sí. El paralelismo se ajusta a unas normas, que muy bien pueden expresarse con la letra grega χ (de ahí el nombre “chi”-asmo) esta letra tem cuatro brazos, a cada uno de los cuales corresponde un hemistiquio, en neto paralelismo con el hemistiquio del brazo correspondiente.”<sup>227</sup>

Retomando a análise, constata-se que Paulo, como grande produtor literário, se socorria destas antíteses literárias para melhor inculcar as suas ideias na mente dos seus discípulos. Já nos capítulos precedentes, Paulo vai fazendo uma espécie de introdução ao que ele vai expressamente dizer no v.11, mormente, que Deus não é parcial (προσωποληψία). No versículo que precede o início deste quiasmo Paulino, ele apresenta-O como sendo um juiz imparcial que recompensará (ἀποδώσει) cada um (ἐκάστῳ) segundo as suas obras (κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ) (Rm 2,6).<sup>228</sup> O quiasmo é construído na base de paralelismos antitéticos, facilmente explicáveis, uma vez que quando algum hemistiquio encerra dificuldade, esta pode resolver-se à luz do hemistiquio paralelo. Torna-se mais simples compreender o esquema do raciocínio Paulino, através de um exemplo:

Esquemáticamente, o quiasmo usado por Paulo pode ser apresentado como desenhado que se segue:

**Tabela 5– O Quiasmo**

	<b>Ação Humana</b>	<b>Retribuição Divina</b>
v.7	A sua perseverança na prática do bem (καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ)	vida eterna (ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον), honra (τιμὴν), Glória(δόξαν) e imortalidade.
v.8	B rebeldia contra Deus, indocilidade à verdade docilidade à injustiça (τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσιν τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ)	ira e fúria (ὀργὴ καὶ θυμός.)

<sup>226</sup> Cf. Douglas J.MOO, *The Epistle...*, 135-136; Thomas R. SCHREINER, *Romans*, 111-13.

<sup>227</sup> Kendrick GROBEL, “A Chiastic...”, 255-261 apud Antonio SALAS, O.S.A, “Dios...”, 273

<sup>228</sup> Archtemeier refere que os vv.7-10 tiram para fora as implicações do juízo imparcial de Deus enunciado já no v.6. cf. Paul J. ARCHTEMEIER, *Romans...*, 47.

v.9 B' toda alma do homem (πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου... Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλληνοσ;) que faz o mal (τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν)	Tribulação e angústia (θλίψις καὶ στενοχωρία)
v.10 A' a qualquer (παντὶ) que pratica o bem(τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν); primeiramente (πρῶτον) ao judeu (Ἰουδαίῳ) e também ao grego (καὶ Ἑλληνι.)	Glória (δόξα) e honra (καὶ τιμὴ) e paz (καὶ εἰρήνη)

Este pensamento Paulino, refere Salas, “exposto conforme as leis do mais perfeito paralelismo, pode explicar-se agrupando todos os hemistíquios que apresentam mútuos paralelismos.”<sup>229</sup> Ao analisar o quiasmo, Lee faz notar três aspetos relevantes, a saber:

1. que o ator lógico deste todo processo é Deus e todos os assuntos de vv.9-11 vêm de Deus: θλίψις καὶ στενοχωρία “tribulação e angústia” no v.9; δόξα (glória), τιμὴ (honra) e εἰρήνη (paz) no v.10; e προσωπολημψία imparcialidade no v.11;
2. Quando Paulo reitera a imparcial reacção de Deus no v.9 ele usa os mesmos elementos sintáticos e lexicais usados em Rm 1,18. Segundo o autor, em ambos versículos, a resposta negativa de Deus aparece como o sujeito, e o beneficiário lógico é o homem, e o demonstra: ὀργὴ θεοῦ em Rm 1,18; θλίψις καὶ στενοχωρία em Rm 2,9; e ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν Rm 1,18; ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου... Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλληνοσ; em Rm 2,9. Lee prossegue indicando que ambas partes demonstram claramente a ação humana como a razão chave para a resposta de Deus: κατεχόντων em Rm1,18 e κατεργαζομένου em Rm 2,9. Daqui o autor conclui que estruturalmente esta correspondência identifica Rm 1, 18-2,11 como uma grande unidade discursiva, uma secção. Tematicamente, desde Rm 2,9 parece dar uma base para a ira de Deus em Rm 1, 18.
3. A frase “primeiro o judeu e grego” v.9, dá uma pista para entender a característica de toda essa secção de Rm 1,18-2, 11.

Da análise do quiasmo infere-se que Deus aparece como o sujeito e a Ele deve atribuir-se o que se afirma na perícopa.<sup>230</sup> Ele é quem premia de acordo com as obras. Primeiro Paulo alude aos que os que perseveram na prática do bem (A), cuja identidade é revelada se recorrermos ao outro hemistíquio. Para eles é a vida eterna (ζωὴν αἰώνιον), honra (τιμὴν), Glória (δόξαν) e imortalidade (v.7) ou seja, são aqueles para os quais Deus

<sup>229</sup>Antonio SALAS, O.S.A, “Dios...”, 274-275.

<sup>230</sup>Lee atentamente observou, na análise a este quiasma de Rm 2,6-11, a presença de um esquema interativo que o domina, onde os seres humanos aparecem como beneficiários do processo desencadeado a partir de Deus. E faz-nos notar que nos vv.9-10 os beneficiários e recipientes da acção de Deus incluem tanto judeus como gentios. Cf. Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 142.

prepara a Glória (δόξα) e honra (τιμὴ) e paz (καὶ εἰρήνη). Bem diferente é a sorte dos que persistem no mal (τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν) (B'), que são os que se rebelam (ἐριθείας) contra Deus; os indóceis à verdade (ἀληθεία) e dóceis à injustiça (ἀδικία) (B), a eles Deus tem preparada a ira e fúria (ὀργὴ καὶ θυμός.) (B) e Tribulação (θλίψις) e angústia (στενοχωρία). O paralelismo não devia ser mais perfeito. A articulação deste passo da argumentação Paulina demonstra que Deus é um juiz imparcial (Rm 2,11)-proposição que funciona como a conclusão para os vv. 9-10, que proclamam a igualdade do judeu e do gentio tanto na receção das bênçãos quanto no castigo- e que julga a cada um de acordo com as suas obras (v.6) e não de acordo com uma base social, étnica ou identidade religiosa.

No fundo a argumentação paulina nestes vv. 9-10 visa apresentar o modo como se processa o juízo imparcial de Deus. Assim, sobre o modo como se processa o juízo imparcial de Deus afirma Paulo: Tribulação (θλίψις) e angústia (στενοχωρία). Wilkens explica o sentido desta expressão deste modo: “θλίψις significa la aflicción exterior, στενοχωρία la interior: al condenado le falta por completo el espacio para desplegar su vida”<sup>231</sup>, Baulès por outro lado, relacionando o uso dos termos com a presença dos mesmos nalguns livros do AT (mormente Dt 28, 53-57; Is 8,22; 30,6; Est 1,1), refere que a θλίψις designa uma actividade de Deus, enquanto que στενοχωρία se refere à ira do homem.<sup>232</sup>

Paulo identifica de seguida o destinatário dos termos empregues, como já se viu anteriormente, ao referir-se ele diz “a sobre toda alma do homem”( πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου), “todo o homem sem exceção”, note-se como Paulo usa o genérico (ἄνθρωπος) e não (ἄνθρωπος/ἄνδρός; varão) “o que faz o mal” (τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν), termos que Apóstolo já tinha utilizado em ocasiões anteriores para fazer ressaltar a sua *pantologia*, surgem aqui mais uma vez para ressaltar “a nivelção”.<sup>233</sup>

Prossegue, Paulo, precisando a razão destes serem destinatários da negativa retribuição divina. Eis o motivo: (τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν) ou seja, é por eles se “agarrarem teimosamente na prática da maldade ou da iniquidade”<sup>234</sup> que são destinatários da negativa retribuição divina. Note-se o verbo (τοῦ κατεργαζομένου de κατεργάζομαι,

---

<sup>231</sup>Ulrich WILCKENS, *La Carta ...*, 161.

<sup>232</sup>Robert BAULÈS, *L'èpître...*, 98.

<sup>233</sup>Jean Noël ALETTI, “Romanos...,” 1424, apresenta Dt 28,53ss; Is 8,22; Rm 8,35; 2 Cor 6,4 como citações que são paralelas a esta citação. Remete Rm 13,1 para o uso de πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου para referenciar o indivíduo e aí esclarece que a expressão é um hebraísmo que se usa para denotar “cada pessoa”. Cf. Achibald Thomas ROBERTSON, *Imágenes...* 451.545.

<sup>234</sup>M. LATTKE, “Χαγία”, 2160.

utilizado no particípio presente médio em genitivo masculino singular). Portanto, os que terão uma negativa retribuição divina são: primeiramente (πρῶτον) o judeu (Ἰουδαίος) e também o grego (Ἕλληνας).

Relativamente ao significado de (Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνας) Archtmeier refere que “when Paul speaks of “jewish and gentile” he means to describe the whole of humanity.”<sup>235</sup>

Quanto ao significado da forma adverbial πρῶτον ligada a Ἰουδαίου, diz Keck que seria contrário à lógica de argumentação de Paulo entendê-la como se com essa lógica, ele pretendesse afirmar que os judeus receberiam uma melhor salvação do que o resto da humanidade ou que Deus salvará primeiro os judeus antes de salvar os gentios. Para este autor o πρῶτον, que é o que chama de “logical first”, remete à consequência da irrevogável eleição de Israel.<sup>236</sup>

Paulo volta a afirmar que Deus julgará a cada um com completa imparcialidade. Assim como em Rm 1,16, os judeus são apresentados como primeiros na linha do Evangelho, aqui Paulo diz que eles são os primeiros na linha da ira divina. Têm prioridade na salvação, eles aqui são réus diante do tribunal de Deus. Os judeus e os gentios surgem equiparados diante do juízo de Deus.<sup>237</sup>

Pelo axioma da imparcialidade de Deus e da retribuição de Deus segundo as obras, Paulo dilata e transpõe todos os antigos limites, entre judeus e gentios e consequentemente os nivela a todos diante Deus.<sup>238</sup> Paulo supera a visão separadora farisaica privilegiada perante os olhos de Deus e aplica a todos a mesma dialética de ira, neste versículo, e de salvação no v.10, ou dito de outra forma, nenhum judeu, ninguém pode pensar que ocupa uma posição privilegiada perante os olhos de Deus, nem o fato de ser racialmente judeu o salvará nem o isentará certamente do juízo de Deus; ele será julgado não por sua herança racial, mas sim pelo tipo de vida que ele próprio tenha vivido. Paulo insiste em que para Deus não há favoritismos. Podem até haver nações que são escolhidas para realizar uma tarefa especial e com uma responsabilidade especial, mas não há nações escolhidas para receber privilégios e considerações especiais porque diante de Deus todos estão na mesma condição, todos são igualmente culpados diante de Deus. De acordo com este ensinamento de Paulo, Deus não distingue judeus e gregos de acordo com a sua nacionalidade e o seu estatuto étnico ou identidade religiosa, conforme afirma

---

<sup>235</sup>Paul J. ARCHTEMEIER, *Romans...*, 48.

<sup>236</sup>Leander E. KECK, *Romans...*, 78.

<sup>237</sup>Jordi SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos...*, 292.

<sup>238</sup>Juan Miguel DÍAZ RODELAS, *Pablo...*, 72.

Brown: “for God shows no partiality” Paul relativizes the status of all human beings...the punishment is not based on the ethnic background or any other perceived special status.”<sup>239</sup> Por outro lado, há quem como VanLandingham que reforce o facto da irrelevância étnica (neste caso judia): “being a recipient of God’s kindness does not indicate whether one will be spared at the judgement.”<sup>240</sup> A pretensão de superioridade religiosa judia sobre os não judeus é abalada e derrubada, da que Baulès pontualize que “il (Paul) établira d’abord que le juif est à égalité avec le grec au tribunal de Dieu.”<sup>241</sup> Nem a Lei recebida, da qual o judeu é depositário, dá prerogativas salvíficas, como observa Carter:

“sin will be punished, whether that sin be committed inside or outside the boundaries of the law. The law itself, then, offers no protection against the wrath of god, because it is only those who do the law who will be justified- and if gentiles, who do not have the law, nevertheless do what it requires, then that shows that they actually have the law written on their hearts.”<sup>242</sup>

Precisando a estratégia Paulina, Aletti afirma que através da revelação da imparcialidade, Deus nivela todos os homens e Paulo mostra abertamente que as fronteiras entre um judeu e não judeu são mais subtis do que até ali se tinha pensado serem<sup>243</sup>; esta revelação constitui um golpe para o orgulho étnico-religioso judaico, conforme explica aquele autor

“Parce qu’il est impartial, il se doit de prendre en consideration l’agir sans s’arrêter aux status, aux etiquettes: si un non juif fait le bien, il le récompensera, et si un juif se comporte comme un pécheur, il le rétribuera en consequence (v.11). Dieu n’exerce pas sa justice en suivant des categories extérieurs (circoncision ou non circoncision physique), mais en considérant les oeuvres et la circoncision du Coeur. Voilà pourquoi on a pu dire que la fonction épistolaire de Rm 1,18-2,29) est de mettre scandaleusement au même niveau juifs et gentils eu égard au salut.”<sup>244</sup>

Na sequência da exposição da natureza rigorosa e imparcial do julgamento de Deus, Paulo prossegue a sua argumentação dizendo que apenas todo (παντι) aquele caracterizado pela sua “perseverança em fazer o bem” (τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν), independentemente da sua proveniência étnica ou social, (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι·) que significa “toda a humanidade” obterá Glória (δόξα) e honra (τιμῆ) e paz (καὶ εἰρήνη), ou seja a vida eterna. Paulo volta a igualar e a nivelar a todos, de tal forma

---

<sup>239</sup>Michael J.BROWN, “Romans...”, 379.

<sup>240</sup>Chris VANLANDINGHAM, *Judgement...*, 218.

<sup>241</sup>Robert BAULES, *L’Épître...*, 93.

<sup>242</sup>T.L.CARTER, *Paul...*, 150.

<sup>243</sup>Cf. Jean Noël ALETTI, “Romanos” 1424.

<sup>244</sup>Jean Noël ALETTI, *Israel...*, 52-53.

que (πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου) que se foca na prática do mal (τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν), no v.9, e (παντὶ) que se foca na prática do bem (τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν), no v. 10, independentemente da sua procedência étnica ou social (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι·) – todos são iguais diante de Deus e serão retribuídos de maneira igual, ou seja, imparcial e justamente por Ele.

Ninguém, literalmente ninguém, será favoravelmente ou desfavoravelmente julgado em função da sua herança racial, mas sim pelo tipo de vida que ele próprio tenha vivido. Deus julgará a todos na base daquilo que tiverem feito. Por essa razão, atente-se em alguns aspetos deste último hemistíquio do quiasmo. Nele, Paulo afirma que aqueles que *omni operandi bonum*, alguns dos quais estão mesmo entre aqueles que não têm mais do que a lei natural, receberão "incorrupibilidade" e "vida eterna". Paulo não se importa com o número dos *omni operandi bonum*, mas sublinha a sua origem, eles podem ser tanto judeus como gentios, o que quer dizer a totalidade da humanidade.

Assim, clara e distintamente Paulo faz perceber que a categoria positiva (fazer o bem) não está de modo nenhum identificada exclusivamente com nenhum povo ou etnia, todos os homens podem fazer o bem ou fazer o mal sejam de que etnia forem<sup>245</sup>, logo, todos comparecerão no tribunal de Deus e receberão (no futuro) a recompensa que merecem, como diz Sanches Bosch, “ Paulo chega ao ponto de atribuir a todos importantes possibilidades de salvação.”<sup>246</sup>

Desta forma, Paulo desperta o seu interlocutor para a verdade segundo a qual Deus também tem filhos entre os que não creem e somente no último dia se saberá quem pertence a este reino.

Por mais que a exegese encontre dificuldades em precisar a realidade que Paulo pretendia indicar com a expressão (τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν), é, nos nossos dias, praticamente consensual que, no todo desta lógica da argumentação paulina indica

“que Pablo equipara el obrar bien a una perseverancia en las buenas acciones, es decir, no basta con realizar un número determinado de obras buenas, eso a la luz del texto paulino, no puede ser considerado como obrar bien, ello se requiere algo más, se exige, en efecto, una actitud perseverante que mantenga a la persona en una continua aspiración a la Gloria, al honor y a la incorrupción mediante la práctica de las buenas acciones. Aquí entra en juego el concepto bíblico de *Hypomonê*”.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup>Cf. Jean Noël ALETTI, *Israel...*, 63.

<sup>246</sup>Cf. Jordi SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos...*, 292.

<sup>247</sup>Antonio SALAS, O.S.A, “Dios...” 277-278.

A retribuição que esperará (futuro) a estes é descrita em termos da tradição bíblica na qual Paulo fala da vida eterna apegando-se ao vocabulário do Livro da Sabedoria e não propriamente à intervenção da ressurreição cujo significado é especificado pelas expressões: glória, e honra e paz.<sup>248</sup> A este respeito, Wilkens entende assim esses termos empregues por Paulo para falar da vida eterna:

“glória, honra e imortalidade, los termos parafrasean la realidad salvífica escatológica: δόξα la radiante luminosidade de la proximidad inmediata de Dios (sBar 51, 12; Hen et 51,4s; 62,16; 58, 2-6; 104, 2; 4Esd. 7,95); Τιμή el honor que compete a los salvados al ser considerados dignos de la proximidad de Dios (1Pe 1,7); ἀφθαρσίαes el concepto griego para expresar la concepción judía de la vida escatológica de los participes de la salvación resucitados (Cf. 1Cor 15,42.50.53s; Sab 2,23; 6,19; 4Mac 17,12).”<sup>249</sup>

Portanto, pode salientar-se que a base pela sobre a qual se expressa a imparcialidade divina,<sup>250</sup> meio de expressão da *pantologia* Paulina neste quiasmo, é o juízo de Deus baseado nas ações de cada um. Pois o mesmo Paulo afirma que no dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus, cada um será julgado de acordo com suas ações, tanto judeus como gentios; porque Deus não faz aceção de pessoas. Ora bem, Paulo fala retribuição divina de acordo com as ações como requisito para qualquer um conquistar a vida eterna ou a condenação, mas não estaria ele a contradizer-se uma vez que ele afirma que “ninguém pode ser justo diante de Deus pelas obras da lei”? (Rm 3,20; também em Rm 4, 2; Gl 3, 2-5, 11; 2 Tm 1, 9).

---

<sup>248</sup>Baulès na nota 6 refere que "Glória e honra" são um cliché e remete para Ex 28,2, Sl 8,6, Dn 2,37, 4,27. O vínculo de paz e glória vem dos profetas (Is 66, 11-12, Br 5,4). O autor refere ainda que paz e incorruptibilidade são concretamente sinónimos e que vários textos associam paz e vida (Jz 6,23, Ml, 2,5) paz e imortalidade (Sb 3, 2-4). Cf. Robert BAULÈS, *L'épître...*, 98. Aletti entende que glória e honra são um binómio frequente nos LXX e na literatura helenística. O autor diz ser preciso ver as fórmulas tradicionais da liturgia judia que constituem a fonte donde foram adoptadas pelos primeiros cristãos, mormente: 1Pe 1,7; 2Pe 1,17; Ap 4,9-11; 5, 12-13; 21, 16. Cf. Jean Noël ALETTI, "Romanos", 1424. Enquanto Lagrange relaciona a passagem ao outro hemistíquio do quiasmo ao dizer que δόξα δὲ καὶ τιμὴ estão como no v.7, e aqui no v. 10 a imortalidade é substituída pela paz também concedida por Deus. Cf. M.J. LAGRANGE, *Saint Paul...*, 47.

<sup>249</sup>Ulrich WILKENS, *La Carta...*, 161, n. 285.

<sup>250</sup>Esta afirmação da imparcialidade de Deus é atestada pelos escritos sagrados de Israel. Na perspectiva de Matera e Bassler as referências sobre a imparcialidade de Deus estão presentes no AT, nos escritos inter testamentários e na literatura rabínica. A respeito da atestação deste tema no AT citam os seguintes Dt 10,17-18; cf. Sr 35,12-16; Sb 6,7. Assim sendo, ela não é uma invenção paulina. Contudo, o mais originalmente Paulino na compreensão da imparcialidade de Deus é ultrapassar alguma percepção que no AT declarava que a imparcialidade de Deus não anulava o *status* especial de Israel perante Deus", afirmando categoricamente que o julgamento imparcial de Deus é igual para todos tanto judeus quanto gentios. Cf. Jouette M. BASSLER, *Divine...*, 186; Frank J.MATERA, *Romans...*, 59.

### 2.7.1 A retribuição e a gratuidade

Estaria Paulo a substituir o lugar da fé pelo das ações? Hoje torna-se um dado adquirido na exegese Paulina que o axioma da retribuição que dá conteúdo teológico do quiasmo em análise, segundo o qual Deus retribuirá a cada um de acordo com as ações boas ou más que tiver praticado, não é exclusivo de Paulo pois vem refletido em toda a literatura inspirada desde os tempos mais remotos da história da revelação.<sup>251</sup> Aliás, hoje é largamente aceite que Paulo cita aqui parte do Sl 61,13 da versão dos LXX, onde se afirma “ ὅτι τὸ κράτος τοῦ θεοῦ καὶ σοὶ Κύριε τὸ ἔλεος ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἕκαστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ”, ou seja, “O poder pertence a Deus, Tu, Senhor, és a bondade e recompensas cada um, segundo as suas acções.”

De acordo com este axioma da retribuição as acções e as intenções que as precedem são consideradas então, como a norma pela qual Deus retribui imparcialmente os prémios ou punições a cada um; contudo, como o próprio Paulo o mostrará mais adiante, o axioma da retribuição não substitui o lugar da gratuidade, simplesmente, na percepção paulina, nesta fase da sua argumentação, um julgamento que não fosse baseado nas acções e na intenção que as precede poderia expressar favoritismo ou arbitrariedade, e a ser assim, implicaria que Deus fosse tomado como injusto, e consequentemente não seria confiável, conforme realça Keck quando diz:

“...recompensent according to deeds would express favoritism or arbitrariness; the former would imply that God is unfair, the latter that the ultimate arbiter of right and wrong is not dependable. Here, because God’s impartiality is axiomatic, Paul need to argue *for* it but can argue *from* it, using it to warrant the assertion about reward according to deeds.”<sup>252</sup>

Portanto, as ações não anulam nem substituem a fé nem são garantia exclusiva da salvação, por esta razão, muitos estudiosos tentam demonstrar que, por mais que nestes versículos se dê muita importância às ações e às intenções que as precedem, como a base pela qual se manifestará o juízo imparcial de Deus, o julgamento retributivo de Deus não exclui o da gratuidade que o mesmo Paulo apresentará mais adiante e para o qual irá dirigir o seu interlocutor. Autores fundamentam esta interpretação a partir do sentido paulino da relação indissociável entre fé e ações, onde as ações e a fé estão indissociavelmente vinculadas entre si. Nesta ordem de ideias há quem afirme que “this passage does not say that person deserves eternal life or punishment solely on the basis of that person’s deeds, because the person described in verses 7 and 10 depends on God

---

<sup>251</sup>Cf. A. BONORA, “Retribución”, 1660-1674.

<sup>252</sup>Leander E. KECK, *Romans...*, 77. Assim também Douglas J. MOO, *The Epistle...*, 135.

of the ability to do good.”<sup>253</sup>Sacchi ressaltará esta relação fé e obras ao referir que “in base ai suoi presupposti teologici si deve ritenere che per Paolo il loro comportamento onesto non è il risultato di sforzi personali, bensì di quella grazia che Dio elargisce a tutti gli uomini insienme alla conoscenza della Sua volontà.”<sup>254</sup>Por seu turno, Salas<sup>255</sup> faz compreender esta lógica paulina quando recorre ao já mencionado conceito de *Hypomoné* que, na perspectiva de Paulo, interpretada pelo autor, é como um dom de Deus e efeito da sua dinamicidade.

Assim, Paulo não está de forma nenhuma a afirmar que existem pessoas definitivamente irredimíveis,<sup>256</sup> nem afirma que até no último dia haja alguém que nunca tenha feito o mal ou alguém que apenas tenha vivido toda a sua vida fazendo o bem, mas diz que existe um critério objetivo que iguala a todos e que Deus o usará para imparcialmente julgar a todos de maneira igual no último dia. Neste passo da sua argumentação Paulo apresenta como sendo as ações e as intenções que as orientam. Serão elas, enquanto manifestação ou expressão da fé viva,<sup>257</sup> que prevalecem no juízo final. Deus julgar-nos-á pelas ações, não enquanto causa da nossa fé, mas sim como expressão, produto ou resultado do impulso da nossa fé, ou dito de outra forma, Deus julgará a nossa fé pela diferença que ela faz em nós, uma vez que a presença da fé nos nossos corações será testemunha pela presença das obras que são expressão da nossa fé.

Ao recorrer à questão da importância das obras enquanto expressão da fé, como elemento decisivo para a justificação, o Apóstolo clarifica um aspeto capital do seu Evangelho, que é o facto de o Evangelho da graça não excluir a responsabilidade humana.

Este aspecto é explicitado por Archtmeier ao referir que “the message of grace is not a message of indolence of irresponsibility, it is rather a summons to accept responsibility for one’s acts and hence to act in a manner for which one is willing to assume responsibility, again it is clear from this passage that God’s grace does not eliminate his judgement. Rather, by his grace we are allowed to live in a way that spares us from condemnation in that judgement.”<sup>258</sup>

## 2.8 A pantologia paulina em Rm 2

---

<sup>253</sup>Chris VANLANDINGHAM, *Judgement...*, 221.

<sup>254</sup>Allesandro SACCHI, “Ira...”, 435.

<sup>255</sup>Cf. Antonio SALAS, O.S.A, “Dios...”, 279.

<sup>256</sup>B. WITHERINGTON III- D.HYATT, *Paul’s...*, 84.

<sup>257</sup>Cf. Antonio SALAS, O.S.A, “Dios...”, 286

<sup>258</sup>Paul J. ARCHTEMEIER, *Romans...*, 48.

O argumento de Paulo neste capítulo é marcado pela imparcialidade da justiça divina. Segundo Paulo, Deus não tendo favoritismos nem preferências, julgará a todos imparcialmente com um critério que é igual para todos. Diante d'Ele toda a humanidade, sem exceção nenhuma, partilha da mesma condição de réu.

Portanto, há uma igualdade de todos diante dele. Assim, tanto aqueles cujo comportamento moral é julgado como atraente da ira divina vindoura (cf. Rm 1,29-32) quanto todo (πᾶς) o homem que os julga (cf. Rm 2,1) são colocados na mesma condição de sujeitos à ira divina e, conseqüentemente, necessitados da justiça de Deus revelada pelo evangelho. Do mesmo modo, tanto o judeu quanto o gentio são todos iguais diante de Deus e, como tais, serão retribuídos de maneira igual por Ele, e esta igualdade entre o judeu e do gentio manifestar-se-á tanto na receção quanto na receção do castigo (Cf. 2, 9) tanto na receção das bênçãos (Cf. Rm 2, 10). O prêmio que justamente merecem as suas ações e as intenções que as movem agrupam tanto uns quanto outros na mesma condição e colocam-nos a todos na mesma posição diante do justo juiz.

Ora, o adjetivo “πᾶς” volta a tornar capaz Paulo de fazer esta declaração geral aplicável a todos. Este adjetivo volta a ser fundamental para que Paulo possa ser capaz expressar a totalidade dos abrangidos nesta nivelção e igualdade de todos diante de Deus que não os julga de acordo com a sua posição social, étnica ou religiosa, mas sim de maneira imparcial. Desta forma, a caracterização Paulina de Deus como Aquele que julga imparcialmente, oferece a razão para a proclamação missionária do evangelho às nações. Porque, por um lado a proclamação do Evangelho providenciará a igual oportunidade a todos de ouvir a mensagem sobre o julgamento imparcial de Deus para todos e cada um mas, por outro lado, todos igualmente poderão ouvir a mensagem da necessidade da misericórdia de Deus e do perdão da graça manifestada pela acção justificadora de Deus em Cristo Jesus.

## **2.9 Contexto literário e comentario de Rm 3,2**

Rm 3,2: πολὺ κατὰ πάντα τρόπον. πρῶτον μὲν [γὰρ] ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.

Rm 3,2: É grande, sob qualquer aspecto. Principalmente porque Ihe foram confiados os oráculos do Deus.

No versículo precedente, Paulo falou da igualdade de todos diante de Deus. Deus não faz aceção de pessoas porque é imparcial, e porque assim o é, julgará a todos de acordo as suas obras (Rm 2,1-29). A circuncisão, a Lei, os hábitos rituais e alimentares não colocam Israel numa posição privilegiada diante dos gentios. Todos são constituídos réus no tribunal de Deus, e como tais, serão julgados imparcialmente por Deus, não por aquilo que são ou sabem, mas por aquilo que fazem com o que sabem. Ora, é na sequência deste discurso, iniciado no capítulo precedente, que vem este versículo. O conteúdo e o género literário reforçam a unidade literária e argumentativa deste versículo com os precedentes.

A compreensão do esquema do diálogo diatríbico é chave indispensável para perceber este argumento de Paulo.<sup>259</sup> O versículo é construído em forma de diálogo diatríbico onde, com o intuito de instruir o leitor,<sup>260</sup> Paulo imagina-se diante de um fictício interlocutor Judeu, por si criado, ao qual coloca uma série de objeções ou questões cujas respostas vão de encontro ao que Paulo pensa, confirmando assim a veracidade da posição que pretende defender. Os exegetas dividem este diálogo diatríbico, com o seu fictício interlocutor Judeu, em duas partes. A 1ª parte vai dos vv.1-8 e a 2ª engloba os vv. 9-18.<sup>261</sup> Cada uma das partes é iniciada por uma questão feita pelo interlocutor de Paulo.<sup>262</sup> Ora, se concordarmos com a tese de muitos autores para quem as perguntas dos vv.1.3.9a são do fictício interlocutor Judeu e as afirmações dos vv.2.4.9b são as de Paulo,<sup>263</sup> o diálogo interativo entre o interlocutor fictício (I) e Paulo (P) dos vv.2,4 e 9, pode ser esquematizado como segue<sup>264</sup>:

**Tabela 6-Estrutura do diálogo diatríbico de Rm 3,1-4.9**

Assunto abordado	Esquema de Diálogo
Humano (os judeus)	I. Τί οὖν ... (v.1) A
	P. πολὺ κατὰ πάντα τρόπον... (v.2) A'

<sup>259</sup>Ulrich WILKENS, *La Carta...*, 209

<sup>260</sup>Cf. F.PRAT, *La Théologie...*, 1<sup>ère</sup> Partie, 242.

<sup>261</sup> Uma análise da unidade interna desta primeira parte ( vv.1-8) da diatribe a apresenta como dividida em duas partes nas quais se tratam duas objeções distintas. A 1ª engloba os vv.1-4 e a 2ª os vv. 5-8. O que a distingue é o facto de Paulo passar da 3ª pessoa quer no singular ou plural (o judeu, a circuncisão, as palavras de Deus, alguns, sua infidelidade, Deus, todo homem), nos vv.1-4 e passar a assumir a 1ª pessoa, tanto plural (com o pronome «nosso», no v.5 e verbos «somos difamados», «fazemos» no v.8) quanto do singular (com os pronomes «meu», «eu» e com o verbo “eu sou julgado” no v.7). Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 270; Ulrich WILKENS, *La Carta...*, 204.

<sup>262</sup>Cf. Michel J.GORMAN, *Apostle...*, 356.

<sup>263</sup> Cf. Leander E. KECK, *Romans...*, 89; Robert BAULÈS, *L'Évangile...*, 107-108; F.PRAT, *La Théologie...*, 1<sup>ère</sup> Partie, 241-242; Ulrich WILKENS *La Carta...*, 209-210; Romano PENNA, *Lettera...*, 268-278.285-286; Michel J. GORMAN, *Apostle...*, 356.

<sup>264</sup> Para uma esquematização mais completa deste diálogo, veja-se Hyun LEE, *Paul's...*,189.

Deus	I.τί γάρ; ... (v.3) B
	P. μὴ γένοιτο... (v.4) B'
Humano (Judeus e gentios)	I.Τί οὖν ... (v.9a) C
	P. οὐ πάντως... (v.9b) C'

Na primeira vez que Paulo deixa falar o seu interlocutor, eis que ele pergunta: a ser isto verdade, então qual é a vantagem do Judeu? Qual é o estatuto especial de Israel como povo escolhido por Deus? Onde é que ficam os tão defendidos privilégios de Israel? Será que a Lei e a circuncisão e o pertencer ao povo escolhido não significam nada? É a esta questão que ele vai responder neste v.2 diz ele: (κατὰ πάντα).

É grande (πολὺ adjectivo neutro nominativo singular de πολλὸς-πολλή-πολυ ) em toda maneira (πολὺ κατὰ πάντα τρόπον), veja-se o complemento modo generalizante<sup>265</sup>, pese embora haja uma igualdade de todos diante de Deus (cf.Rm 2, 11) mantém uma vantagem objetiva dos judeus, ou seja, o que Paulo aqui esclarece é que se por um lado, tanto os judeus como gentios são iguais face à imparcialidade de Deus e na necessidade da salvação (Rm1,16; 2,9-11; 3-20, 29-30; 10, 12-13) por outro lado, Paulo afirma que Israel não perdeu totalmente o seu estatuto e que o dom de Deus e o seu chamamento para com ele é irrevogável (Rm 3,1; 9,4-5; 11,29).<sup>266</sup> E, no entanto, Paulo apresenta a razão da superioridade e grandeza dos judeus, referindo: “primeiro” (τρόπον), aqui faz como em Rm 1,8 onde, depois de mencionar a 1ª razão não menciona uma segunda.

Alguns exegetas entendem que a razão desta enumeração incompleta se deve ao facto de que Paulo tenciona completar esta enumeração mais adiante, sobretudo em Rm 9,4-5, quando falar dos privilégios de Israel.<sup>267</sup> Paulo prossegue: “Ihes foram confiadas palavras de Deus.” O verbo πιστεύω aqui em indicativo aoristo passivo 3ª pessoa do plural (ἐπιστεύθησαν) certamente se refere a uma ação de Deus, tal como em 1Cor 9, 17, Gl 2, 7. Paulo sem especificar a razão para essa estima de Deus, este passivo simplesmente sugere um ato inquestionável do próprio Deus, que agiu, não condicionado por uma causa inerente ao judeu, mas sim um ato eletivo e gratuito, logo, não motivado por nada senão por Sua confiança (cf. Dt 7,7-8).<sup>268</sup> O mesmo será dizer que a ação de confiar concentra-se aqui n’Aquele que confia (Deus) e não naquele que é confiado (judeus), ou dito ainda de outra forma, o que este passivo sugere é que o privilégio do judeu entre os povos não é um privilégio natural ou que resulta de uma conquista, mas sim é um privilégio dado

<sup>265</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 272.

<sup>266</sup>Cf. David G. HORRELL, “Paul...”, 275.

<sup>267</sup>Cf. Sénen VIDAL, *Las Cartas...*, 391, n.51; Michel J. GORMAN, *Apostle...*, 356; Frank. J. MATERA, *Romans...*, 81.

<sup>268</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 272-273.

gratuitamente por Deus. As palavras de Deus, que são aquilo que dá prestígio aos judeus, não lhes são confiadas porque as mereceram, mas lhes são confiadas pela confiança, pela fiabilidade de Quem os confia (Deus). São João Crisóstomo no seu “*Omelie su Romani 6,4*” expressará esta intuição Paulina de outra forma, pergunta ele: “...cosa intende Paolo ? che Dio ha affidato gli oracoli agli ebrei, non che gli ebrei si sono affidati agli oracoli, ché altrimenti la frase non avrebbe senso.”<sup>269</sup> De facto, Paulo vai recordando aos judeus aquilo que já sabem sobre si mesmos: eles não são por natureza merecedores de serem confiados as palavras de Deus, mas sim são imerecidamente feitos ser merecedores por Deus.

Ora, o objeto da confiança, do qual resultam os privilégios dos judeus relativamente aos outros povos, são “palavras de Deus.”<sup>270</sup> O seu privilégio, a sua grandeza e a sua glória, enquanto povo, está em serem “depositários das palavras de Deus, “uma vez que não foi a todos que o Senhor confiou a sua palavra, então“...the possession of these is an obvious advantage.”<sup>271</sup>

O que Paulo quer dizer com o termo “τὰ λόγια τοῦ θεοῦ”? O seu sentido tem sido largamente discutido, razão pela qual muitas opções foram propostas para a compreensão deste termo. Lee pode ser considerado um dos autores que melhor elenca as propostas. Este autor indica que há quatro conjuntos de interpretações:

1ª. a de Godet, Sanday and Headlam e Jewett que defendem que com ela Paulo a lei e a relação desta com as promessas;

2ª. a de Cranfield e Ziesler que a identifica com a revelação de Deus tanto do AT quanto do NT;

3ª. a de Käsemann, Piper, e Williams, para quem esta expressão diz respeito às promessas do AT;

4ª. que é a de Doeve, Hall, Wilkens, Fitzmyer, Moo, Schreiner, Bell, para quem com esta expressão se refere a todo o AT.

Para Lee o terceiro sentido é que é o mais correto.<sup>272</sup> Vidal e Penna são de opinião que “τὰ λόγια τοῦ θεοῦ” remete a algo mais geral que simples leis ou promessas. Vidal refere que: “...los dichos (lógia) de Dios”; se refiere a la revelación de Dios contenida en

---

<sup>269</sup>Gerald BRAY(a cura di), *Romani...*, 126.

<sup>270</sup> Como já tinha falado sobre a lei (10 vezes em Rm 2,1-29) enquanto era de esperar que ele dissesse que a vantagem judia é a de que eles têm a lei, mas ele diz que a sua vantagem está em lhe terem sido confiadas “τὰ λόγια τοῦ θεοῦ”.

<sup>271</sup>Joseph A. FITZMYER, “The Letter...,” 838.

<sup>272</sup> Cf. Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 187, n.47

las escrituras, ante todo en su dimensión. ”<sup>273</sup> Mas, Penna parece ser mais preciso na sua explicação: “... Ma «le parole di Dio» rimandano a qualcosa di più generale... in sostanza, è alla totalità della Bibbia che si allude, intesa nel suo insieme come parola di Dio o meglio come raccolta delle parole di Dio.”<sup>274</sup>

Portanto, ser confiado τὰ λόγια τοῦ θεοῦ poderá considerar-se um grande privilégio porque parte da revelação de Deus. Ela privilegia os judeus porque só eles, em primeiro lugar, conhecem a vontade e o propósito de Deus contida nas palavras e podem ser os primeiros a aproveitarem-se dessa mensagem de salvação.<sup>275</sup> Eles estão numa posição vantajosa de grande privilégio e honra porque, face aos outros, eles são os primeiros a aceder ao que Abraham chama de “...sacred treasure for their own use and benefit in the first place and then for the advantage of the world.”<sup>276</sup>

Mas, se por um lado isto prestigia os judeus, por outro, ela também lhes pede uma grande responsabilidade. E Paulo, assim como foi claro nos versículos anteriores em Rm 2, 1-29, onde rebateu toda e qualquer presunção judaica<sup>277</sup>, vai clarificar o conceito. Assim, Paulo não dá qualquer impressão de que a mera posse da τὰ λόγια τοῦ θεοῦ funciona como uma indulgência para a pecaminosidade dos judeus, pois o simples facto de possuir τὰ λόγια τοῦ θεοῦ não dá nem garante efeitos automáticos de salvação a ninguém. Dá suporte a nossa leitura aqui o argumento de Lee, sobre isto quando menciona que: “... the premise of the following argument of Paul in Rm 3:3-8 is that the Jew, who do not obey the Law, cannot be exempted from God’s judgement despite their advantage.”<sup>278</sup>

## 2.10 Contexto literário e comentário de Rm 3,4

Rm 3,4: μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται· ὅπως ἀνδικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου\* καὶ\* νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε. \*

Rm 3,4: De modo algum! Deus é verdadeiro e todo o homem é mentiroso, como está escrito: «para que sejas tido como justo nas tuas palavras e venças quando fores julgado».

---

<sup>273</sup>Sénen VIDAL, *Las Cartas...*, 391, n. 51

<sup>274</sup>Romano PENNA, *Lettera...*, 273.

<sup>275</sup>Cf. Frank J. MATERA, *Romans...*, 81.

<sup>276</sup>A. Kenneth ABRAHAM, *The Matthew ...*, 1882.

<sup>277</sup>Cf. James D.G. DUNN, *Beginning ...*, 886.

<sup>278</sup>Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 191.

O diálogo diatríbico continua, mas o foco da discussão não segue naturalmente o trajeto do assunto anterior. O tema já não é focado no “humano” ou nos privilégios humanos, mas agora sobe para a ordem do Divino: a fiabilidade de Deus.<sup>279</sup> Esta mudança do conteúdo temático não se trata de uma mudança menor, pois introduz mesmo um novo conceito de Deus que se contrapõe mesmo ao conceito que dominou a argumentação de Rm 1,18-3,2. A observação de Penna é muito precisa sobre isto, diz ele:

“...la vera novità di questi versetti consiste nel prospettare, anche se solo per inciso, un nuovo aspetto dell’identità di Dio: non più soltanto quello della giustizia retributive, che pure resta distintivo del Dio extra-evangelico, ma anche quello di una sua radical fedeltà all’uomo non ostante le infedeltà di questi.”<sup>280</sup>

Neste versículo responde-se a uma insistência do interlocutor que pergunta: Face à infidelidade de Israel Deus, a quem Ele confiou as suas palavras (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.), falharia às suas promessas retribuindo a infidelidade de Israel com infidelidade? Ou dito por outra, se a ira de Deus é universal e se o povo de Deus foi sempre infiel, iria Deus ser infiel ao povo e às suas promessas?

A esta pergunta que sugere que Deus possa ser infiel, Paulo responde rejeitando veementemente com uma indignação negativa “μὴ γένοιτο.” ou seja, “De maneira nenhuma”, que é uma forma de descrença e espanto que Paulo frequentemente usa por causa da sua técnica literária de diatribe. Esta forma era a sua maneira de negar enfaticamente uma suposta afirmação.<sup>281</sup> E assim para justificar esta sua resposta negativa relativamente a afirmação do seu interlocutor, de que a Fidelidade de Deus não se mede nem depende da fidelidade do Homem, Paulo recorre à grande doutrina bíblica sobre a Palavra de Deus. A partir dessa doutrina Paulo escreve: “sempre seja Deus verdadeiro (ἀληθής), e todo o homem mentiroso (ψεύστης).” Paulo indica uma ação contínua e não uma ação pontual, a saber: Deus é fiel, enquanto os seres humanos são infíeis e mentirosos. Paulo coloca o verbo *gínomai* no imperativo médio presenteginésthō e não *genethetō* no aoristo.

---

<sup>279</sup>Cf. Jae Hyun LEE, *Paul’s...*, 187. Esta temática será por Paulo continuada no discurso subsequente. BAULÈS fundamenta esta unidade temática na unidade literária pela observação segundo a qual o v.4a é retomado pelo v.7 e o v. 4b pelo v.5. Cf. Robert BAULÈS, *L’Évangile...*, 107-108.

<sup>280</sup> Romano PENNA, *Lettera...*, 270.

<sup>281</sup> Douglas J. MOO, *The Epistle...*, 184. Esta forma para além da sua ocorrência aqui, ocorrerá também noutras passagens, como, por exemplo, em: Rm 3,6,31; 6,2,15; 7,7,13; 9,14; 11,1; 1Cor 6,15; Gl 2,17; 3,21; 6,14.

Duas atitudes se contrapõem de maneira permanente: a de Deus que é sempre fiel, justo e verdadeiro e todo o Homem que é infiel, injusto e mentiroso. Paulo volta a afirmar de maneira dramática que a fidelidade salvadora de Deus (δικαιοσύνη θεοῦ) para com o povo judeu é estável, apesar da “ infidelidade”, no sentido de (ἀδικία), do mesmo povo.<sup>282</sup> É importante para a compreensão desta afirmação Paulina a referência àquela compreensão que se impôs, no judaísmo contemporâneo de Paulo, segundo a qual, no âmbito da aliança entre Deus e o seu povo, a conduta desleal de Israel podia levar Deus a retirar a palavra dada no âmbito da celebração da mesma aliança. Ora, Paulo ao declarar aqui que a fidelidade de Deus não é anulada pela infidelidade dos homens mas sim é confirmada, ele, não só releva um aspeto capital da sua teologia- que será decisivo e se tornará mais patente na argumentação seguinte desta carta- como também ele argumenta em consonância com a teologia dos primeiros Targumistas que apresentaram a “verdade” de Deus como o fundamento último, «transcendente» impossível de derrubar por nenhum pecado nem insuficiência dos homens.<sup>283</sup>

Deus não falta à sua palavra porque Ele é veraz (ἀληθής). Ele não é verdadeiro no sentido de Ele se conformar a uma norma ou lei externa mas sim Ele é verdadeiro porque é verdadeiro para consigo mesmo, dirá Keck<sup>284</sup> ou seja, porque ele é leal, fiável.<sup>285</sup> Mas a fidelidade de Deus é sobretudo uma fidelidade salvífica,<sup>286</sup> na expressão de Feuillet “...Sa véracité, soit encore sa justice salvifique dont l’intervention en faveur de tous les pécheurs avait été prophétisée dans l’AT. ”<sup>287</sup>

O Evangelho de Paulo é sobre isto. Este é o conteúdo da boa notícia. O Evangelho para que Paulo foi separado tem como mensagem a esperança. Esta esperança é a rocha firme sobre a qual se alicerça o Evangelho. Nele se revela a esperança não num Deus condenador, mas sobretudo num Deus cuja fidelidade salvífica é inabalável e em Quem sempre podemos contar.

Neste sentido, diante deste Deus, da sua irremovível santidade e fidelidade que todo o homem (πᾶς ἄνθρωπος), ou seja, toda a humanidade se vê como mentirosa (ψεύστης). Não se trata apenas de “alguns” (τινες), como se referenciou na pergunta do v.3, mas sim de todo o Homem (πᾶς ἄνθρωπος). Portanto, é de todo o homem enquanto tal que aqui Paulo fala. Pela primeira vez o adjetivo πᾶς aparece a qualificar o Homem

---

<sup>282</sup>Cf. Sénen VIDAL, *Las Cartas...*, 392, n. 54.

<sup>283</sup>Cf. Ulrich WILKENS, *La Carta...*, 210, n. 450,

<sup>284</sup> Cf. Leander E. KECK, *Romans...*, 91.

<sup>285</sup>J. FITZMYER, “The Letter...”, 838.

<sup>286</sup> Cf. James D.G. DUNN, *Beginning...*, 886.

<sup>287</sup>A. FEUILLET, “*Romains...*”, 834.

enquanto tal e não as suas ações. E como tal este πᾶς ἄνθρωπος antecipa o que Paulo vai dizer a seguir, nomeadamente: no v.9: (πάντας ὑφ’ ἀμαρτίαν εἶναι); v.12:(πάντες ἐξέκλιναν); v.19:( πᾶν στόμα); v.20:( πᾶσα σὰρξ); v.23: (πάντες γὰρ ἤμαρτον), como foi bem notado por Penna.<sup>288</sup>

Paulo universaliza assim o contraste entre Deus, que é sempre fiel, e os homens sempre mentirosos, como atesta o salmista, no Sl 116,11 citado aqui por Paulo. Deus que não regride os seus passos como o faz o Homem. Analogamente, em 2Tm 2,13 Paulo dirá o mesmo, a propósito da nossa relação com Cristo: “Se formos infiéis (εἰ ἀπιστοῦμεν), ele permanece fiel (πιστὸς) pois Ele não pode negar-se a si mesmo”. Archtemeier sintetiza este pensamento Paulino, referindo que “... despite our lies, he remains truthful; despite our perfidy, he is remains faithful...god’s faithfulness, shown in Jesus Christ, is precisely what the gospel is about...”<sup>289</sup>

Em complemento, o Apóstolo prossegue dizendo: “como está escrito”, ora, se considerarmos a flexão do verbo que está no indicativo passivo perfeito (γέγραπται) melhor poderia sugerir-se uma tradução mais abrangente: “como foi escrito e continua sendo escrito.”<sup>290</sup> É o próprio Paulo refere o que foi escrito e continua sendo escrito: “Para que sejas justificado em tuas palavras, e venças quando fores julgado.” Estaria Paulo a afirmar que Deus legitima a mentira e a infidelidade dos homens, uma vez que o atesta escrituristicamente? Deus não legitima essa infidelidade e mentira dos homens. Paulo o vai atestar nos argumentos seguintes, sobretudo de Rm 3,5-8 onde Paulo deixa claro, ao seu interlocutor que a infidelidade é legitimamente objeto da cólera de Deus. E o mentiroso, que é aquele de cuja infidelidade confirma a fidelidade (verdade) de Deus, não é justo por isso (cf. Rm3,7-8). Por isso Penna declara “...la giustizia di Dio non annulla da sua ira, che egli dispiegherà nel giudizio ultimo.”<sup>291</sup>

Portanto, Deus não aprova nem legitima a infidelidade humana, mas esta confirma a fidelidade divina, uma vez que o triunfo de Deus consiste precisamente na revelação da sua justiça, que como o próprio Paulo já atestou, é justiça salvífica ou evangélica. E aqui faz todo o sentido a citação que Paulo do Sl 51, 6: “Pequei contra ti, somente contra ti, fazendo o mal, que tu condenas. Por isso, tens razão em me julgar e é justo que me condenes”, a fim de ressaltar que mesmo David na sua infidelidade, compreende a fidelidade de Deus. O próprio Deus, mantém a palavra que deu a David, quando disse,

---

<sup>288</sup>Romano PENNA, *Lettera...*, 276.

<sup>289</sup>Paul J.ARCHTEMEIER, *Romans...*, 57.

<sup>290</sup>Esta tornou-se uma expressão técnica usada para referir a inspiração divina das Escrituras como em Mt 5,17-19.

<sup>291</sup>Romano PENNA, *Lettera...*, 270.

como atesta o Sl 89, 36: “uma vez jurei pela minha santidade que não mentirei a David”. Paulo, nesta sua prova escriturística cita este Salmo para novamente ressaltar que Deus é sempre fiável e mantém-se sempre leal a toda a humanidade, Ele não regride os seus passos mesmo quando os seres humanos o fazem, mas sim Ele mantém-se sempre firme.

A própria história de Israel dá provas de que Deus é sempre fiel mesmo quando o Seu povo não o é (cf. Os 1- 3). Paulo dará maior desenvolvimento e atenção a isto em Rm 9-11 onde voltará a demonstrar que Deus manifestará a sua veracidade quando salvar ao final todo o Israel, apesar do endurecimento parcial a respeito do evangelho (Rm 11,26) porque a sua fidelidade para com Israel e para com todos nunca poderá ser aniquilada.<sup>292</sup> Mas porque razão Deus não pode mentir, não pode ser infiel? Perguntava-se Santo Ambrósio, em “*Lettere 28,1*”, pergunta a que ele mesmo responde:

“no di certo... non cio che è difficile per la sua potenza, ma cio che è contrario alla sua natura. gli è *impossibile mentire*, dice l’apostolo. questa impossibilita non è segno di debolezza, ma di potenza e maestà, perché la verità esclude la menzogna e la potenza di Dio l’errore di leggerezza.”<sup>293</sup>

Portanto, assumindo que todo homem será mentiroso (πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης), logo, todos aqueles que crêm (πάντας τοὺς πιστεύοντας.) Rm 3,22 podem aceder à gratuita salvação de Deus por meio da fé em Jesus Cristo (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). É isto que o Evangelho revela.

## 2.11 Contexto literário e comentário de Rm 3,9

Rm 3,9: Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προητiasάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλληνας πάντας ὑφ’ ἁμαρτίαν εἶναι,

Rm 3,9: Pois quê? Somos nós mais excelentes? De maneira nenhuma, pois já dantes demonstramos que, tanto judeus como gregos, todos estão debaixo do pecado;

A questão diatríblica que marca Rm 3,9, por um lado, que compendia a argumentação anterior, cria uma unidade literária com os versículos precedentes, por outro, abre uma segunda fase na argumentação Paulina. Nesta nova fase, o interlocutor de Paulo, tendo-se esquecido do comentário de Paulo no v.8, volta ao assunto levantado no v. 4.

---

<sup>292</sup>Cf. Franz MUSSNER, *Tratado...*, 44; M.GORMAN, *Apostle...*, 356.

<sup>293</sup> Gerald BRAY, *Romani...*, 129.

Ora, face ao panorama da argumentação precedente, onde, em 1º lugar, em Rm 2,12-29 Paulo já tinha polemizado contra a pretensão dos judeus em se acharem superiores aos gentios demonstrando que nem a Lei nem a circuncisão servem de escape diante do juízo imparcial de Deus, se não se observam em concreto os preceitos da própria lei: coisa que o faz também o gentio. E, em 2º lugar, Paulo mostrou que a despeito da infidelidade e mentira de todos, a fidelidade de Deus não dependia da do Homem, eis que em momento certo o interlocutor de Paulo coloca uma questão decisiva, em suma: “Que dizer então (Τί οὖν;) nós os judeus seremos melhores do que os outros?” ou não?<sup>294</sup> A esta insistência do interlocutor, Paulo não responde na maneira como o interlocutor pretende que seja respondido, mas ele desarma o seu interlocutor expondo-lhe com a sua e a nossa situação objetiva diante de Deus como criaturas falíveis,<sup>295</sup> por isso escreve: “De modo nenhum! Tenho estado a explicar (προεχόμεθα)”, Paulo remete já ao seu discurso precedente, mas o clarifica ainda mais ao afirmar: “tanto os judeus como os não-judeus estão dominados pelo pecado.”

Ora, Paulo inicia o seu intento de nivelar e colocar juntos a todos, diante de Deus, com o adjetivo (πᾶς) enfatizado pelas conjunções coordenativas disjuntivas (τε καὶ). Com esta construção Paulo ressalta a paridade total tanto dos judeus quanto dos gentios. Eles, independentemente de qualquer elemento que os diversifique, partilham o mesmo estado diante de Deus. Pode inferir-se que Paulo afirma que os “good insiders and bad outsiders”<sup>296</sup>, a despeito das suas diferenças étnicas, estão mesma condição, no mesmo nível.

Penna faz notar que esta paridade é reforçada pela maneira como Paulo volta a dispor uma construção que já foi patente nos versículos anteriores, nomeadamente: judeu e gentio. O autor diz que embora o seu emprego no singular referenciasse a coletividade,

---

<sup>294</sup> Tem havido um debate muito problemático, que ainda não gerou consenso entre os exegetas, a respeito do sentido da expressão “προεχόμεθα” que vem seguida da expressão negativa “οὐ πάντως” com que inicia este v.9. As variantes nos manuscritos, documentados por Penna ( Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 284), contudo, muito bem elencadas por Lee ( Cf. Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 202, n.70, ) reflectem esse mesmo problema. Contudo começa a ser aceite a posição de Keck (Cf. Leander.E.KECK, *Romans...*, 95); Fitzmeyer (Cf. Joseph A. FITZMEYER, “The letter...”, 839), e Vidal (Cf. Sénen VIDAL, *Las cartas...*, 393-394, n.38,) que, contrariamente a de certos outros cuja tese é que se interprete προεχόμεθα como forma do verbo προεχόμεμαι flexionado no presente indicativo da voz média, advoga que uma fidelidade ao contexto e à unidade literária levará à conclusão de que o seu significado não está atestado no texto grego para a voz média mas sim na primeira pessoa do plural da voz passiva. Este sentido, referem os citados autores, não seria inapropriado ao afirmado nos vv.1-8 nem estaria em conflito com o Rm 2 mas reafirmaria a verdade ali vincada de que Deus julga imparcialmente a todos. E finalmente, esta construção ressaltaria bem melhor o descontentamento do interlocutor judeu face à sua situação. Afinal, ele está na mesma situação que os outros.

<sup>295</sup>T.L.CARTER, *Paul...*, 72.

<sup>296</sup>T.L.CARTER, *Paul...*, 154.

nas fases anteriores da sua argumentação (cf. Rm 1, 17; 2, 10), somente aqui, no entanto, Paulo os emprega explicitamente no plural, como que a querer referir-se não apenas ao todo mas também aos componentes individuais do grupo, mais acrescenta o autor que esta paridade é confirmada com uma segunda novidade que a de que, contrariamente ao discurso das fases anteriores da argumentação onde se distinguia a peculiaridade dos judeus relativamente aos outros com o advérbio ordinal πρῶτον, contudo na construção deste versículo Paulo, premeditadamente, a suprime.<sup>297</sup>

Sobre o carácter inclusivo Lee reforça esta leitura de Penna ao dizer

“...to begin with, a frequent use of πᾶς is notable... according to the use of the word, (πᾶς) Paul wants to stress the inclusiveness of human beings with regard to the enslaved condition by the power of Sin...in summary, according to the above observations, Paul’s focus here is on the inclusive boundary of sinful human beings, from which the Jews are not excluded.”<sup>298</sup>

A paridade e a igualdade de nível entre estes não se baseia nem no facto de os gentios poderem já praticar a “Lei” (como em Rm 2,14.26) nem no de terem um sinal da circuncisão do coração como sinal do verdadeiro judeu (como em Rm 2,29) mas tem por base um novo fator. Paulo prossegue identificando o fator que estabelece a paridade entre eles, diz Paulo que todos eles, tanto judeus como gentios “estão dominados pelo pecado” ou seja, “πάντας ὑφ’ ἁμαρτίαν εἶναι”.

Segundo Paulo, todos sem exceção, estão dominados pelo pecado, ou seja, a universalidade do domínio do pecado coloca a todos os homens em igual condição. Apesar da consciência humana, com que podemos discernir de algum modo bem do mal, e apesar da *nomos* ou do dom da *Torah* a Israel: “*omnes sub peccato esse*”. Não há nem superiores nem inferiores, toda a humanidade está sob o domínio do pecado. Dirá Prat “tous les hommes sont égaux dans le péché et devant la grâce.”<sup>299</sup> Paulo não diz que todos praticam o mal (*kakia*), nem um delito (*paraptōma*), nem uma injustiça (*adikia*) mas sim que eles estão sob o domínio do pecado (*ἁμαρτία*). Aparece pela primeira vez a palavra ἁμαρτία nesta carta, onde a palavra ocorre 40 vezes.<sup>300</sup>

Portanto, o pecado, debaixo do qual se encontra toda a humanidade, para Paulo não é a soma de um conjunto de transgressões sejam quais e quantas forem, mas sim,

---

<sup>297</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera ...*, 289.

<sup>298</sup>JaeHyun LEE, *Paul’s ...*, 204.207.

<sup>299</sup>F. PRAT, *La théologie...*, Première part, 242.

<sup>300</sup>L.MORRIS, “Peccato...”, 1166. De acordo com este autor só na carta aos Rm o o verbo pecar (*Amartanō*) ocorre 7 vezes; 9 vezes a palavra delito (*Paraptōma*); 4 vezes a palavra pecador (*Amartōlos*); 15 vezes a palavra mal (*Kakia*) e 7 vezes a palavra injustiça (*Adikia*).

conforme salienta “...sin is the fundamental condition of man, the disease that we have all got.”<sup>301</sup> Este será, pois, um dos pontos fundamentais da reflexão Paulina: todos os homens, todos eles, sem distinção alguma, estão sob o domínio do pecado. Assim, de acordo com Penna, o que Paulo diz não é que apenas entre os judeus e os gentios há certamente pecadores, mas sim que todos os homens, judeus e gentios sem diferença, estão, sem exceção, marcados pelo pecado, estão sob o seu domínio. Todos estes, mesmo quando fazem o bem, estão sob seu domínio.<sup>302</sup>

Paulo apresenta o pecado como um poder universal personificado que domina a humanidade inteira.<sup>303</sup> É debaixo deste “poder cuja essência é afastar a toda a humanidade de Deus, conduzindo-a à morte que Paulo diz que estar submissa toda a humanidade.”<sup>304</sup> Nenhum ser humano escapa ao seu domínio. Alguns autores contestaram generalização desta afirmação de Paulo alegando que a sua afirmação categórica de que “todos estão sob domínio o pecado”, não é convincente, é internamente inconsistente e exagerado, uma vez, que o passo entre a falta de fé de alguns judeus (cf. Rm 3, 3) e a afirmação de que todos eles “estão dominados pelo pecado” é bastante longo, até porque, Paulo ao dizer que todos os gentios “estão dominados pelo pecado” parece ir contra a afirmação por ele mesmo feita de que os gentios podem fazer o que a lei exige (cf. Rm 2, 14.27).<sup>305</sup>

Contudo, esta tese de Sanders é fortemente rejeitada pela maior parte dos exegetas, até porque, como atesta Virgulin, Paulo quando pensa a realidade da universalidade do pecado pensa-a tendo como pressuposto a sua soteriologia, isto é “... el principal interés del apóstol se centra en hacer brillar sobre el fondo tenebroso de la maldad humana la obra redentora de Cristo, ‘entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación’ (Rm 4, 25).”<sup>306</sup> É com o fim de sublinhar a necessidade absoluta da graça de Cristo que Paulo insiste na universalidade do pecado.

Esta universalidade do pecado serve para exaltar o amor de Deus, que enviou seu Filho para libertar os homens do pecado e da escravatura do demónio. É em função desta ideia Paulina da redenção universal efetuada por Cristo que Paulo refere a universalidade do pecado<sup>307</sup>. Por isso, quando Paulo apresenta o pecado como:

---

<sup>301</sup>T.L.CARTER, *Paul...*, 71-72. É nesta linha que também se situa a definição de Witherington iii e Hyatt. Cf. B. WITHERINGTON III, D. HYATT, *Paul's...*, 88.

<sup>302</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 292.

<sup>303</sup>A maior parte dos autores atesta que Paulo personaliza o pecado, contudo para uma síntese mais completa a respeito do assunto remetemos a James D.G. DUNN, *The Theology...*, 111-114.

<sup>304</sup>W. PANNEMBERG, “Morte...”, 556.

<sup>305</sup>Ed Parish SANDERS, *Paul...*, 125.

<sup>306</sup>S. VIRGULIN, “Pecado...”1438.

<sup>307</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 291; Joseph A. FITZMYER, “The letter...”, 839.

a) como corporificado (Rm 6, 6); b) como o que mantém cativa a humanidade (Rm 3, 9; 5,21; 6, 7; 6, 16-23, 7,26); c) como uma realidade que nasce (Rm 5,12); d) como uma força que engana e mata (Rm 7,11); e) como realidade que se difundiu e habita no homem e nele atua por meio dos seus cúmplices, como força perversa de dominação, produzindo toda a espécie de concupiscências e desejos viciosos, operando nele o mal e conduzindo-o à morte (Rm 7,7); f) como realidade que até alcançou a criatura irracional (Rm 8,12-22) é para vincar mais e melhor a universalidade e a integralidade da redenção operada por Cristo. Paulo esclarece isto com uma analogia simples que é a seguinte: assim como o pecado exerce o seu domínio universal e total sobre todo homem, assim também “a redenção ou a justificação de todo o homem do poder do pecado, que Deus nos alcança por Cristo, que todos a alcançam por meio da fé em Cristo”<sup>308</sup> tem um carácter universal e holístico ou integral. A respeito deste aspeto, a interpretação de Lyonnet é muito expressiva, diz ele

“...pour l’écriture, et notamment pour Saint Paul et pour Saint Jean, le péché est connu comme une force qui détourne chaque jour davantage l’homme de Dieu, voire le sépare de ses semblables et de soi-même ; aussi une telle restauration de l’homme tout entier- de sa volonté et des puissances de son âme- implique-t-elle une entière libération du péché.”<sup>309</sup>

Esta é certamente a razão por que Paulo ao falar da vida dos justificados, em Rm 6,13, exorta aos cristãos de dizendo: “não entregueis os membros do vosso corpo ao pecado como instrumentos de injustiça. Pelo contrário, entregai-vos a Deus como pessoas que passaram da morte à vida e fazei do vosso corpo um instrumento de justiça.”

## 2.12 Contexto literário comentário de Rm 3,12

Rm 3,12: πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν\* ὁποῖων χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν]\* ἕως ἑνός. \*

Rm 3,12: Todos se extraviaram, juntamente se perverteram; não há quem faça o bem, nem sequer.

O testemunho escriturístico que Paulo transmite no v. 12 faz parte da grande cadeia de citações bíblicas que servem de prova escriturística a Paulo, prova esta que sendo “longa e de conteúdo pessimista”<sup>310</sup>, vai dos vv.10-18, e Paulo vai buscá-las ao AT.

<sup>308</sup>T.L. CARTER, *Paul...*, 163.

<sup>309</sup>S. LYONNET, *Les étapes...*, 44.

<sup>310</sup>Romano PENNA, *Lettera...*, 293.

O AT que serve a Paulo para mostrar o verdadeiro estado em que se encontra todo o homem “dominado pelo pecado”, seja ele judeu ou gentio, diante de Deus.

Esta passagem é o suporte argumentativo que mostra que todo o homem está sob o domínio do pecado e evidencia ainda mais a onnipresença e a universalidade do pecado.<sup>311</sup> Esta estratégia retórica de que Paulo se serve aqui, buscando a autoridade do AT, permite-lhe evidenciar a sua *pantologia*. Ora, para o fazer, ele fundamenta-se na palavra mais autorizada possível e esta palavra é a do AT na versão dos LXX, versão que Paulo conhece bem. Paulo ao socorrer-se dela evidenciará que o AT ensina o mesmo que Paulo defende, embora usando conceitos diferentes, tendo em conta que o testemunho da escritura, trazido aqui por Paulo, está voltado para os judeus e não para os gentios, e tem como intenção primária descrever os judeus pecadores<sup>312</sup>, como é que estas acusações seriam aplicáveis aos gentios? O que antes fora dito aos judeus é aplicável também aos gentios porque Paulo crê que existe um valor intemporal da escritura.

É este princípio de interpretação judaica que com que as passagens citadas do salmo sejam entendidas como preenchendo a condenação universal. Bàulesexplicaisto nos seguintesterms : “...car elle est la foi vécue à l’écriture comme adressée en tout temps à tout croyant...elle manifeste clairement que le règne du péché est un fait universel.”<sup>313</sup> Eis a razão pela qual as afirmações do v.12 devem ser entendidas como a representação da pecaminosidade tanto dos judeus como dos gentios, embora a sua intenção primária tenha sido a de descrever os judeus pecadores. O florigério escriturístico de que Paulo se serve como a *subprobatio* de Rm 3,9 nada é senão uma argumentação negativa, a de Rm1,18-3,20, do tema exposto em Rm1,16.<sup>314</sup>

O v.12 desta *subprobatio* escriturística de que Paulo se serve para evidenciar a sua *pantologia* é uma transposição inalterada do SI14 (LXX 13,3)<sup>315</sup>, como se vê na tabela comparativa abaixo:

### **Tabela 7- Comparação entre Rm 3,12 e SI 13,3**

---

<sup>311</sup> Douglas J. MOO, *The Epistle...*, 201. Genericamente, o que Paulo mostra com este seu apelo argumentativo ao AT é sublinhar a universalidade do pecado, para tal sublinha que não há nenhum justo pois todos, cada um a sua maneira, fazem várias obras pecaminosas ( Rm 3,10-18) e que estas coisas erradas que eles cometem envolvem todas as partes dos seus corpos ( 3,13-18), ou como diz Gorman, “literalmente eles pecam da cabeça aos dedos”. Cf. Michel J. GORMAN, *Apostle...*, 357. Para uma compreensão mais esquemática deste florigério Paulino veja-se também Robert BAULÈS, *L’Évangile...*, 110.

<sup>312</sup> Cf. Robert BAULÈS, *L’Évangile...*, 111; Jae Hyun LEE, *Paul’s ...*, 202.

<sup>313</sup> Robert BAULÈS, *L’Évangile...*, 112.

<sup>314</sup> Hendrikus BOERS, *The justification...*, 108.

<sup>315</sup> Leander E. KECK, *Romans...*, 96.

Rm 3,12			Sl 13, 3		
πάντες	ἐξέκλιναν	ἅμα	πάντες	ἐξέκλιναν	ἅμα
ἠχρεώθησαν· οὐκ			ἠχρεώθησαν· οὐκ		
ἔστιν*ὁποῖωνχρηστικότητα,			ἔστιν*ὁποῖωνχρηστικότητα,		
[οὐκἔστιν]*ἕως ἐνός. *			[οὐκἔστιν]*ἕως ἐνός. *		

Este Salmo, de acordo com o título, a sua composição pertence ao rei David. Neste Salmo, o salmista ecoa uma corrupção religiosa e moral que domina, descaradamente, a sociedade do seu tempo (cf. Sl 14,1-3), expondo-a de uma forma progressiva. Como refere S. Tomás : “... Le psalmiste expose trois choses :l’aversion de Dieu, l’œuvre inutiles, et la cessation du bien.”<sup>316</sup> O Salmo inicia com a menção segundo a qual Deus olha do alto do céu a marcha da história e da vida dos homens e presta atenção ao que eles fazem, inclinando-se para olhar de perto, na esperança de encontrar alguém que O procure. Com este intento de encontrar o “Homem sábio”, que é o busca a Deus, isto é, o que organiza a sua vida de acordo com os preceitos da lei divina. Mas, o resultado dessa busca divina é negativo: “todos se desviaram e se corromperam; não há quem faça o bem; não há um único”(v.3), quer dizer, ele nada mais encontra que homens tolos e insensatos, ou seja, os que acreditam encontrar a felicidade nas coisas da vida, e, conseqüentemente, organizam a sua vida sem depender de Deus. Ignorando a intervenção de Deus na vida, dispensam todos os princípios morais, buscando apenas o que é mais útil. Deus quando olha para o mundo descobre que a vida concreta de todos O nega. Deus nada mais encontra senão homens cujas palavras e condutas se situam numa aberta oposição a Ele.

Ora, aqueles que reconheceram a citação (cuja repetição nos Salmos tornaria isso ainda mais familiar) reconheceriam a chocante implicação e identificação que Paulo estava a fazer, pois por este testemunho escriturístico Paulo confirmava a acusação devastadora de todos os povos, tanto judeus quanto gentios. Qualquer que seja a distinção entre judeus e gentios, qualquer que seja a vantagem contínua do judeu (3, 1-2), isso não isentava nada a ninguém aqui, uma vez que as escrituras afirmam que ninguém é justo, ninguém entende, ninguém procura por Deus, ninguém faz o bem, ninguém teme a Deus. Lee<sup>317</sup> dirá que este carácter inclusivo e universal é reforçado pelo adjetivo πᾶς que, na sua opinião, serve para colocar no mesmo nível todos os seres humanos. E que nível igual será este senão o de que a posição de toda a humanidade diante de Deus é de impureza total quando comparada pela santidade perfeita de Deus? Para que paridade estará ao serviço este πᾶς senão a de que nenhuma pessoa pode estar isenta da necessidade da

<sup>316</sup> Thomas D’AQUIN, *Commentaire...*, 157.

<sup>317</sup> Jae Hyun LEE, *Paul’s ...*, 207.

gloriosa restauração ocorrida pela vida de Cristo e acedida gratuitamente pela fé em Cristo?<sup>318</sup>

## 2.13 Contexto literário e comentário de Rm 3,20

Rm 3,20: διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.

Rm 3,20: Porque pelas boas obras da lei não será justificada diante d'Ele criatura alguma, porque pela lei é que vem o conhecimento do pecado.

Paulo conclui, termina e recapitula, neste versículo, a longa secção que começou em Rm 1,18, na qual ele descreve, por um argumento negativo, que toda a humanidade precisa do evangelho.<sup>319</sup> Até Rm 3, 8, o argumento é feito por abordagens factuais (Rm 1, 18-32; 2, 1, 17-24) e casuísticas ou hipotéticas (Rm 2, 2-16, 25-29; 3, 1-8). A finalidade de Paulo foi a de negar qualquer exceção a condenação de Deus, ainda sem fazer o caso que todos, sem exceção, estão de fato sob o domínio do pecado (Rm 3, 9) e, com um argumento *ex auctoritate* da Escritura tenta convencer ao seu interlocutor disto.

Paulo escreve: “por isso (διότι) nenhuma carne (πᾶσα σὰρξ) será justificada diante dele pelas obras da lei (ἐξ ἔργων νόμου)” (v.20a). Paulo faz aqui uma inclusão citando o Sl 142,2b dos LXX, que diz: “...ὅτι οὐ δικαιοθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν”, ou seja, “...Porque à tua vista não se achará justo nenhum vivente”. Mas sem o repetir, pois o Apóstolo faz duas modificações:

- 1) Ao invés de “nenhum vivente” Paulo coloca “nenhuma carne”;
- 2) acrescenta um elemento que o Salmo não traz: “pelas obras da lei”.

“A expressão ‘nenhuma carne’ é um hebraísmo. Não sendo a carne uma categoria filosófica nem uma categoria biológica, mas uma categoria religiosa que designa o modo de ser de um homem, que como parte do universo do pecado e da morte, vive em relação ao plano de salvação de Deus, ou por outra, o corpo vivido no horizonte religioso da justiça e da vida eterna”<sup>320</sup>, esta categoria serve a Paulo para universalizar esta realidade, ou seja, ela é uma referência comum a todos os humanos, de todos os lugares, dito de

---

<sup>318</sup> Paul J. ARCHTEMEIER, *Romans...*, 68.

<sup>319</sup> Cf. Fabrizio TOSOLINI, *The Letter...*, 299; Juan Miguel DÍAZ RODELAS, *Pablo...*, 73; Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 205.

<sup>320</sup> Cf. Robert BAULÈS, *L'Évangile...*, 114.

acordo com a lógica do texto, ela une os judeus e gentios já antes descritos no v.9, com “todo o homem”, tanto judeu como gentio, já descritos no v.4. A expressão está também em paralelo com “todo o mundo” referido no v.19 e com o simples e universal ἄνθρωπος do próximo v.28.<sup>321</sup> Portanto, é a todo o homem, a toda a humanidade que se refere a expressão Paulina ( πᾶσα σὰρξ). Ambrosiaster que corrobora com esta interpretação, no seu “*Commento alla Lettera ai Romani 3,20*” refere que: “...Dicens ogni carne l’apostolo há voluto significare ogni uomo, come anche il profeta Isaia dice: ogni carne vedrà la salvezza di Dio ( Is 40,5), cioè ogni carne vedrà il Cristo di Dio, nel quale è contenuta la salvezza di tutti.”<sup>322</sup>

Paulo prossegue: “será justificada diante dele pelas obras da lei” (ἐξ ἔργων νόμου)(v.20a); “nenhum ser humano será justificado”<sup>323</sup> ou melhor, nenhum homem será encontrado, por Deus, no estado de justo, no estado de justiça por si autonomamente conquistado. Paulo nega ao seu interlocutor que a lei tenha qualquer capacidade soteriológica, “Pois ninguém pela lei se poderia declarar justo.”<sup>324</sup> Ninguém, nenhum homem carnal, pela lei, se pode declarar justo, porque ela não pode adquirir para ninguém ao estado de justiça diante de Deus. Sto. Agostinho este respeito diz em “Algumas questões na carta aos Romanos 12 (13-18)”:

“Isso é enfatizado no nosso texto que o conhecimento do pecado veio através da lei. Não a abolição do pecado, porque é somente pela graça que foi eliminado. A lei é, portanto, boa, na medida em que proíbe o que deve ser proibido e manda o que deve ser ordenado; mas, se alguém acredita que pode observá-lo com sua própria força sem a graça do Salvador, ele cai na presunção, o que não só não o beneficia de alguma forma, mas até mesmo o prejudica.”<sup>325</sup>

A lei é incapaz de dar vida uma vez que ela não passa de uma simples norma externa incapaz de dar “a dynamic force for life.”<sup>326</sup> Mesmo que se cumpra a totalidade da lei ela não adquire a salvação. São várias as razões para tal, como salienta Archtemeier: “that is not the way to a restored relationship with the creator... no one has a legitimate excuse to escape judgement and wrath, not even those who could claim to have obeyed the law, because it is not strong enough to resist the power of sin.”<sup>327</sup>

---

<sup>321</sup> Cf. Esta interpretação é hoje assumida por quase a totalidade dos exegetas, contudo citamos apenas alguns de que nos servimos nesta síntese: Douglas J. MOO, *The Epistle...*, 208; Romano PENNA, *Lettera...*, 302; Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 205.

<sup>322</sup> Cf. Gerardi BRAY (a cura di), *Romani...*, 144.

<sup>323</sup> Este Verbo *Dikaioō*, que ocorre 15 vezes em Romanos contrariamente as 8 em Gálatas.

<sup>324</sup> José Carlos CARVALHO, *Introdução...*, 301.

<sup>325</sup> Gerardi BRAY (a cura di), *Romani...*, 146.

<sup>326</sup> Joseph A. FITZMYER, *To advance...*, 189.

<sup>327</sup> Paul J. ARCHTEMEIER, *Romans...*, 60.

Diante desta lei toda a carne reconhece-se incapaz de alcançar por si mesma a justiça, Baulès reforça isto de uma forma mais expressiva.<sup>328</sup>

Assim, se a situação humana não é como Paulo a descreve, então não há nenhuma necessidade de Cristo, ou dito de outra forma, se alguém pode ser justificado diante de Deus com base no fazer as obras da lei, não há necessidade da justiça que Deus oferece em Cristo. E crer nisto seria anular o núcleo da profissão de fé atestado pela tradição segundo o qual “a salvação não está em nenhum outro nome senão no de Cristo” (Act 4,12)<sup>329</sup>. É em Jesus Cristo que veio o veredicto favorável de Deus para o dia do juízo para todos os crentes (Rm 3,21-26). Paulo vive desta verdade e nesta fundamenta a sua causa,<sup>330</sup> por isso, Matera realça:

“... what he (Paul) writes is not mere rhetoric. It is grounded in his experience of God... God is utterly impartial... God can be relied upon because God is always faithful to his promises. God’s word is always true. The God whom Paul discloses is the impartial judge who is faithful and true, the God who transcends national and ethnic boundaries and every human attempt to contain and control God.”<sup>331</sup>

Face à afirmação de Paulo de que ninguém é justificado pelas obras da Lei (v. 20a), os judeus poderiam perguntar: Então, qual é o sentido da Lei? Qual é o sentido das obras por ela prescritas? Por que temos nos esforçado em obedecê-la e fazendo tudo o que ela ordena todas essas centenas de anos? Paulo fornece uma resposta curta aqui, uma vez que dará uma resposta mais profunda, mais tarde. Afirma Paulo: “διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.” ou seja, “pela lei vem o conhecimento do pecado.” A sua função é e foi sempre gnoseológica e não soteriológica.

A Lei é um meio, um instrumento cuja finalidade é dar a conhecer (ἐπίγνωσις)<sup>332</sup> o pecado. Em outras palavras, ἁμαρτία revela o seu próprio poder através de uma lei expressa positivamente em forma de um preceito. A Lei fornece apenas o conhecimento do dever moral, mas nunca comunica a força para o cumprir. Fitzmyer por isso diz: “The *nomos* is moral informer. For *nomos* gives human beings a real and profound knowledge

---

<sup>328</sup> Ele menciona o seguinte: “la chair ne peut pas se rendre juste par les œuvres de la Loi parce qu’elle ne peut pas les accomplir comme il convient à l’état de justice... l’homme de chair, référé à la Loi, apparaît toujours comme un pécheur; son comportement effectif est déficient par rapport à ce qui est exigé de lui...” Robert BAULÈS, *L’Évangile...*, 117.

<sup>329</sup> Edward SCHILLEBEECKX, *Cristo...*, 139.

<sup>330</sup> Cf. F. THIELMAN, “Legge...” 940.

<sup>331</sup> Frank.J. MATERA, *Romans...*, 88.

<sup>332</sup> Baulès diz não se tratar apenas de um mero conhecimento conceitual abstracto, mas sim de um conhecimento concreto e vital. Mais ele acrescenta que “conhecer o pecado” é um dar-se conta de uma existência dominada pelo pecado, de uma vida submissa ao pecado. Este é o conhecimento que a lei possibilita ter e que no entender de Paulo é uma constante universal. Cf. Robert BAULÈS, *L’Évangile...*, 118-119.

of sin.”<sup>333</sup> Portanto, ela é impotente para dominar o pecado. Ela, pouco mais pode senão trazer o conhecimento do pecado explicitando a vontade de Deus, de tal modo que o povo que a observa possa conhecer a vontade de Deus e compreender o que não deve praticar (Rm 3,20; 4,15; 5,13; 7,7.21-23). Ora, a lei ao dar a conhecer e mostrar o pecado, ela também põe claramente visível e cognoscível a nossa condição pecaminosa e consequentemente a condenação que a todos nos espera. Como o próprio interlocutor já o sabe (vv.10-18). Ela manifesta o pecado de todos.

Portanto, o interlocutor judeu de Paulo e os seus compatriotas não estão em desvantagem em relação aos gentios, porque a lei testemunha que todos, sem exceção, estão sob o domínio do pecado. Como afirma Fitzmyer “the law declares all the people sinners and makes them conscious of their condition, then a fortiori the Jew to whom the law is addressed is just as much an object of God’s wrath as the pagan, whose moral perversion and degradation reveal his condition.”<sup>334</sup> Contudo, a despeito de Paulo entender a lei como tendo uma função gnosiológica, Paulo, como bem observa Thielman, em nada do que até aqui disse faz concluir que a Lei e o pecado são idênticas (Rm7,7), pelo contrário, a lei é santa, boa, espiritual (Rm 7,12.14; cf. 7,22); ela está ligada ao pecado mas não se identifica com ele.<sup>335</sup>

### 2.13.1As obras da lei

Paulo não diz que pelas obras não será ninguém justificado, mas sim pelas “obras da lei”. O significado de “obras da lei” é muito debatido entre exegetas das cartas de Paulo, sendo que até ao momento pouco consenso tem gerado, mas ele é considerado, por muitos como “um dos mais importantes elementos da teologia paulina.”<sup>336</sup> Trata-se de uma expressão rara em toda a Bíblia, pois para além da sua presença na carta aos Romanos e na carta aos Gálatas, em nenhum outro autor bíblico se encontra.<sup>337</sup>

Na polémica antijudaica, alguns como João Crisóstomo e Ambrosiaster, identificam-na com o AT mas outros, na linha de Orígenes, associam-na à lei natural impressa em cada homem na criação Divina.<sup>338</sup> Lutero, muito mais tarde, chegou a interpretar esta crítica Paulina como uma crítica ao judaísmo do seu tempo que via a observância de toda a lei, ou seja, a prática das obras recomendadas pela lei como uma

---

<sup>333</sup> Joseph A. FITZMYER, *To advance ...*, 190.

<sup>334</sup> Joseph A. FITZMYER, *The letter...*, 839.

<sup>335</sup> Cf. F. THIELMAN, “Legge...” 941.

<sup>336</sup> Cf. Jae Hyun LEE, *Paul’s...*, 205.

<sup>337</sup> Há quem identifique estas “obras da lei” com as obras da *Torah* e assumindo esse significado defende que Paulo teria tomado esta expressão do vocabulário do judaísmo do seu tempo. Cf. Marcelo NAVARRO, *La ineficacia...* Consultado em em 07.06.2017

<sup>338</sup> Cf. Gerardi BRAY (a cura di), *Romani...*, 135-136.

garantia de salvação. No entender de Lutero o povo judaico acreditava que podia alcançar a sua salvação pela simples coleção de uma quantidade de boas obras. Seria, então isto que Paulo, no entender de Lutero, colocava em causa. Por isso, Lutero encontrou nesta sua percepção uma base legítima para negar não só as leis cultuais e individuais, mas também todas as leis básicas como o Decálogo. Logo, o mais impressionante é que esta interpretação luterana, retomada depois por Bultmann influenciou grandemente a teologia cristã sobretudo a alemã.<sup>339</sup>

Recentemente, desde a década de 1970, surgiu um movimento que nega o sentimento de que os judeus tinham uma mentalidade que via nas obras como tendo uma capacidade soteriológica. Portanto, os proponentes desta perspectiva argumentam que a expressão “obras da lei” nunca foi sinónimo no judaísmo de “obras salvíficas”. Este movimento foi iniciado a sério por E. P. Sanders em 1977. Posteriormente, James D. G. Dunn o escolheu em 1983 e se tornou seu principal proponente com sua “Nova Perspetiva sobre Paulo.

Sanders<sup>340</sup>, ultrapassando a visão dos estudiosos do NT que, influenciados pela compreensão luterana do evangelho de Paulo, apresentaram uma negativa caricatura do judaísmo mostrando-o como uma religião das “obras justificadoras”. Ele, depois de um exaustivo estudo dos relevantes textos judaicos demonstrou que esta compreensão do judaísmo não era verídica. Dai que ele propôs que o legalismo da religião judaica poderia ser epitomizada com o termo: “nomismo da aliança”. Sanders argumenta, de facto, que a base fundamental e fundacional do judaísmo foi a aliança feita da graciosa e generosa iniciativa de Deus, por isso a apropriada resposta da parte daqueles que eram membros do povo da aliança era de viver em obediência o caminho da vida, a Torá ou lei (ὁ νόμος) dada por Deus. Contudo, a obediência a esta lei não fazia adquirir o lugar de alguém no povo da aliança, mas sim esta servia apenas para a sustentar e confirmar. Ora, como chegou a afirmar Horrell, mais tarde, este trabalho de Sanders fez com que os estudiosos passassem a considerar o judaísmo do tempo de Paulo nos seus próprios termos e não mais de acordo com as caricaturas cristãs.<sup>341</sup>

Dunn<sup>342</sup> aceita a apresentação do judaísmo contemporâneo de Paulo apresentada por Sanders, mas diz que Paulo não estava a atacar o legalismo *per se*, não atacou a ideia de que fazendo obras pode-se alcançar a salvação, pois, mesmo os judeus não acreditavam

---

<sup>339</sup> Cf. Yasuhiro YAMAMOTO, *A Study ...*, 441-462.

<sup>340</sup> Cf. Ed Parish SANDERS, *Paul ...*, 419-428.

<sup>341</sup> Cf. David G. HORRELL, “Paul...”, 272.

<sup>342</sup> Cf. James D.G. DUNN, *The Theology ...*, 137-150, 349-366, 514-519.

nisto de qualquer forma. No seu entender, Paulo coloca em causa o modo como os judeus do seu tempo consideravam as obras da Lei como um elemento delimitador quem marcava quem estava e quem não estava “no” povo de Deus. Dunn está convencido que o que Paulo ataca é a sua noção judaica muito estreita, racial, étnica e geograficamente delimitada de povo de Deus e, em seu lugar, Paulo estabelece uma forma mais “aberta” e inclusiva de judaísmo (baseada na fé em Cristo).

Se as coisas se põem desta forma uma inevitável questão se coloca: em que Paulo deveríamos crer? Aquele que promete a justificação por meio da lei? Ou aquele que nega toda a justificação por meio da lei? Wilkens<sup>343</sup> precisa muito bem a questão: como se pode harmonizar a tese paulina de Rm 2 segundo a qual o julgamento será de acordo com as obras e esta aqui que nega qualquer possibilidade de alguém ser salvo de acordo com as obras da lei? Räisänen<sup>344</sup> vê aqui uma contradição, contradição esta que diz ser característica da teologia paulina sobre a lei. Porém, a maioria dos exegetas não vê assim a questão, na generalidade os exegetas defendem que Paulo tem uma teologia da lei unitária e que para a perceber melhor é indispensável ter em conta que a palavra “lei” é polissêmica na sua teologia.<sup>345</sup> Eles constataam que à primeira vista, os textos referenciados parecem contraditórios, uma vez que o de Rm 2,13 parece prometer a justificação a quem tiver observado a Lei e este último, o de Rm 3,20, se opõe àquela promessa. Não se trata de contradição nenhuma, mas sim de dois momentos diversos na argumentação que Paulo desenvolve, onde cada um deles tem a respetiva função retórica no respetivo contexto. Segundo Penna<sup>346</sup> a de Rm 2,13 é feita do ponto de vista do judeu, em função da tese que ele sustenta que ao judeu não basta orgulhar-se da Lei e a circuncisão, para ter a sua posição garantida diante da justiça retributiva de Deus, enquanto a transgredir de diversas formas; ao passo que em Rm 3,20 é feita já sob ponto de vista cristão, onde Paulo a partir da sua afirmação de 3,9 sobre a igualdade de todos face ao domínio do pecado, desenvolve uma reflexão sobre o significado universal da redenção efetuada em Cristo.

Portanto, essencialmente, neste v. Paulo afirma:

1) Que as obras da lei não podem trazer a salvação de Deus para toda a humanidade, porque toda a carne, uma vez que está sob o poder do pecado, não pode obedecer a Deus.

---

<sup>343</sup>Cf. Ulrich WILCKENS, *La carta...*, 142ss.

<sup>344</sup>Cf. H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tübingen 1983, p. 265 apud Fabrizio TOSOLINI, *The letter...*, 301.

<sup>345</sup>Alguns destes autores que defendem uma teologia da lei unitária e coerente e um polissemitismo da palavra “lei” no pensamento paulino, contra o criticismo de Räisänen, é Witherington iii e Hyatt. Eles afirmam a este respeito Sobre a polissemia da palavra “lei” no pensamento paulino dizem eles: “Paul can use *nomos* “the law” in several ways, not always of mosaic law” B. WITHERINGTON III-D. HYATT, *Paul's...*, 100.

<sup>346</sup>Romano PENNA, *Lettera...*, 303.

2) Que a lei quando muito dá a conhecer a todos, todos os homens são pecadores pois a conseguem cumprir como convém. Portanto, para todos os seres humanos, uma vez pecadores, cairá sobre eles o juízo da ira divina.

### 2.14 Contexto literário e comentário de Rm 3,22

Rm 3,22: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή,

Rm 3,22: justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos os crentes, pois não há distinção.

Paulo expôs claramente a universalidade do pecado e sua terrível consequência para toda a humanidade (Rm 1, 18-3, 20). O argumento Paulino sobre o que consiste esta verdadeira salvação, o modo em que ela se manifesta e a finalidade dela, é feito numa nova secção argumentativa, a de Rm 3,21-31, onde se insere o nosso v.22. Esta secção distingue-se da anterior por várias razões:

1) A positividade que se manifesta pelo domínio de uma exposição positiva dos conceitos que estão na base da sua mensagem, contrariamente à exposição marcadamente positiva que acompanhou Rm 1,18-3,20<sup>347</sup>;

2) O aparecimento do tema da “fé” em substituição ao da lei que muito acompanhou a argumentação paulina de Rm 2, 12 a 3, 20.<sup>348</sup>;

3) O facto de que Rm 3,21-26 formar uma “*inclusio*” com Rm1, 16–17 que anunciou o tema principal da carta.

Dois elementos importantes comuns entre estes capítulos favorecem esta atestação, a saber:

- 1) O destino universal da salvação de Deus;
- 2) A relação da fé humana e a justiça salvífica de Deus.

---

<sup>347</sup>Cf. Alberto VALENTINI, “La giustizia...” 448.

<sup>348</sup> Importa referir, como Lee o observa bem, o aparecimento da fé como elemento que distingue esta secção argumentativa da secção precedente. A πίστις distingue esta secção não só porque substitui o lugar da “Lei” mas sobretudo porque a πίστις aparece aqui a dizer uma relação diferente da que esteve a dizer nos versículos precedentes, a saber: a palavra πίστις aparece em Rm 3,2-3 para se referir à fidelidade de Deus (πίστις τοῦ θεοῦ) e as outras palavras da sua raiz aparecem em descrição da atitude infiel do homem (ἠπίστησάν, ἀπιστία) às “palavras de Deus” que lhe foram confiadas (ἐπιστεύθησαν). Lee reforça esta observação mostrando que em Rm 1,18-3,20 a πίστις nunca foi mencionada como um comportamento ou atitude humana que traz a salvação de Deus, por isso, o autor conclui que o uso deste termo em relação à justiça salvadora de Deus, que se torna patente nesta fase argumentativa, significa um novo estágio argumentação paulina a respeito do seu Evangelho. Consequentemente é uma *inclusio* com Rm 1, 16-17. Cf. Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 213.

A perícopie situa-se nesta secção argumentativa de 3,21-31 que é tida como aquela cujo conteúdo teológico é tido como “one of the densest in the whole letter.”<sup>349</sup> Há quem entenda esta secção como que o coração da carta e de toda a teologia Paulina, eis a afirmação: “...nodo fondamentale della lettera ai Romani, nel quale sono concentrati i temi dominanti che l’apostolo vi sviluppa.”<sup>350</sup> No entanto, esta densidade teológica, como acrescenta Fitzmyer, é notável pois Paulo nesta formula a essência do seu evangelho que é a do acesso universal da salvação pela fé no evento de Cristo. Fitzmyer fundamenta esta sua tese através da exposição da lógica de argumentação de Paulo nesta secção, eis:

- 1º) trata da relação da justificação de Deus com a lei (3,21);
- 2º) trata do destino universal da justificação de Deus (3,22);
- 3º) trata da sua necessidade (3,23);
- 4º) trata da sua natureza e gratuidade(3,24a);
- 5º) trata do seu modo de manifestação (3,24b-25<sup>a</sup>);
- 6º) trata da sua finalidade (3,25b-26);
- 7º) trata das suas consequências polémicas (3,27-31)<sup>351</sup>.

Com base na síntese de Prat, pode salientar-se que esta secção condensa o ‘coração’ do Evangelho de Paulo porque ela apresenta o tempo, o modo, o meio e os destinatários da justiça salvífica de Deus<sup>352</sup>.

O v.22 está ligado distintamente ao v.21. Se no v. 21 vemos um Paulo que se afasta progressivamente da abordagem antitética do tema da carta, mostrando que um novo período (Νυνὶ δὲ) começou na história com a vinda de Jesus Cristo, pois se revelou a verdadeira justiça de Deus que vai para lá de todo o esforço humano de se justificar diante de Deus, neste v.22 Paulo explica positivamente:

- 1) O modo como essa justiça divina se manifesta;
- 2) Os destinatários da mesma.

Paulo explicando o modo como essa justiça divina se manifesta escreve: “com efeito (δὲ), a justiça de Deus (δικαιοσύνη θεοῦ) manifestou-se pela fé em Jesus Cristo (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ).” Paulo usa um paralelismo ao apresentá-la, como faz notar Valentini, quando escreve que a justiça aqui referida por Paulo, embora testemunhada pela lei e pelos profetas (cf.v.21b), ela não está baseada na lei (χωρὶς νόμου) (cf.v.21a) mas sim ela se torna atual e universalmente acessível mediante a fé em Jesus Cristo, ou seja,

---

<sup>349</sup>Leander. E. KECK, *Romans...*, 102.

<sup>350</sup>Alberto VALENTINI, “La giustizia...” 445.

<sup>351</sup>Joseph A. FITZMYER, *The Letter...*, 839.

<sup>352</sup>Cf. F. PRAT, *La Théologie...*, 1<sup>ère</sup> Partie, 243.

(διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ cf. v.22a).<sup>353</sup> Daí que, se esta salvação é apresentada somente como (δικαιοσύνη θεοῦ), importa perceber o que Paulo entenderá ser esta (δικαιοσύνη θεοῦ) de modo a identificar como salvação.

#### 2.14.10 sentido paulino da δικαιοσύνη θεοῦ

A expressão “justiça de Deus” não tem originalidade Paulina.<sup>354</sup> A generalidade dos autores tem referido que a justiça salvífica de que Paulo se refere aqui é aquela da qual os salmos falaram e que os profetas anunciaram para o tempo do messiânico. Aos profetas e aos salmistas não é estranha a sinonímia entre “Justiça divina” e “salvação divina”.

Portanto, a expressão “justiça de Deus” (δικαιοσύνη θεοῦ) para um leitor da LXX teria um significado óbvio de justiça salvífica.<sup>355</sup> Baulès também corrobora a tese de que Paulo empresta o conceito de “justiça divina” ao AT e atesta o sentido desta expressão muito sinteticamente dizendo: “...La justice de Dieu est la fidélité de Dieu à son amour juré...”<sup>356</sup> Lyonnet corrobora esta tese afirmando que é precisamente esta justiça invocada pelo salmista da qual Paulo vai declarar que ela se manifesta na obra redentora.<sup>357</sup> Penna, citado por Brodeur, é ainda mais preciso que Lyonnet nesta abordagem do sentido paulino de δικαιοσύνη θεοῦ quando afirma:

“...La giustizia di Dio di cui parla Paolo ( ed è solo Paolo che utiliza questo modo di esprimersi) è in realtà sinonimo di misericordia, di grazia, di bontà, secondo un concetto che noi troviamo sia in Isaia, sia nei Salmi, sia a Qumran...ma la giustizia di Dio è proprio questa, è quella che altrove, nella stessa lettera ai Romani, è sostituita dal concetto di grazia e di amore ( cf.5,2.8).”<sup>358</sup>

---

<sup>353</sup>Cf. Alberto VALENTINI, “La giustizia...” 448. A preposição genitiva χωρὶς (sem, para lá de; além de..) e διὰ (Por, através de; ), que são opostas, ilustram a ênfase de Paulo sobre o fim da era antiga, na qual “era vigente” a justiça retributiva e o começo da nova era, que é a era da gratuita e salvadora de Deus, realizada com Jesus Cristo.

<sup>354</sup>Cf. Alberto VALENTINI, “La giustizia...” 449.

<sup>355</sup> Numerosas passagens do AT (Ex: Sl 72, 1-3; 98, 1-3; 143, 1-3a; Is 51,16; Jr 22, 3) evidenciam o fato de que “a justiça de Deus” significa “um acto de Deus no qual Ele mostra a sua justiça salvadora”.

<sup>356</sup>Robert BAULÈS, *L'èpître...*,130.

<sup>357</sup>Lyonnet refere: “...La justice de Dieu à laquelle «l'apôtre fait appel en Rom 3, 21-26 est donc celle-là même qu'invoquait le psalmiste ou Daniel, celle dont Isaïe avait dit qu'elle devait se révéler aux temps messianiques, à savoir une activité de Dieu en vertu de laquelle Dieu est juste, non en tant qu'il condamne les réprouvés, selon la notion de justice généralement utilisée en théologie et qui correspond à ce que la Bible, Ancien et Nouveau Testament, nomme la colère de Dieu, mais en tant qu'il restaure son peuple et le délivre de l'esclavage du péché, se l'unit de nouveau à lui-même, en d'autres termes, une activité de dieu en vertu de laquelle il «justifie» l'homme.”S. LYONNET, *Les étapes...*, 34.

<sup>358</sup>Romano PENNA, “Giustificazione/ Giustizia”, TTB, 638-639, apud Scott BRODEUR, *Il cuore...*, 343.

Logo, se tudo terminasse com a atestação paulina de que existe uma equivalência entre justiça e salvação, o seu interlocutor judeu até podia anuir. Contudo, a radical divergência acontece quando Paulo vai precisar, ainda mais, sobre o modo como se acede a esta justiça salvífica divina, ao dizer que ela se acede universalmente mediante a fé em Jesus Cristo, ou seja, “διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ”. Já foi inaudito Paulo ter dito, para aqueles para quem a “justiça de Deus” era inconcebível à parte da Torá, que a “justiça de Deus” era acessível, no momento presente, para lá da “Lei” (cf.v.21a). Agora a surpresa intensifica-se quando Paulo, que é judeu farisaico, diz a um outro judeu, que Aquele por quem somos justificados é Jesus Cristo. Para que a “justiça divina” se tornasse universalmente acessível a todos os homens que se encontram na mesma condição, ela devia ser desligada da “Torah”, que a restringia aos judeus, para ser ligada ao redentor universal. Mais uma vez a *pantologia* volta a ser importante para ressaltar esta verdade. Um redentor universal opera uma redenção universalmente acessível a todos de um modo universal.

#### **2.14.2 O sentido da expressão διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ**

O sentido da expressão διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ usada por Paulo para falar desta verdade da justiça salvífica de Deus que se torna universal e gratuitamente acessível através da fé em Jesus Cristo tem sido muito discutido. A questão que divide os exegetas desta carta reside na identificação do que Paulo quer dizer com esta construção em genitivo.<sup>359</sup> Paulo estar-se-á a referir à fé ou fidelidade de Cristo? Neste caso, o genitivo tem valor subjetivo, ou se estará a referir a Jesus como o objeto da nossa fé, dando assim ao genitivo um valor objetivo?

Alguns intérpretes de Romanos consideram esse duplo uso da “fé” de maneira diferente. Nos últimos anos, muitos estudiosos ficaram convencidos de que a frase διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ é um genitivo subjetivo, referindo-se à própria fidelidade de Jesus a Deus. Estes, conseqüentemente, traduzem esta expressão por “fidelidade de Jesus Cristo”. Com esta posição afirmam que Paulo diz que é através da fidelidade e obediência de Cristo que Deus estendeu Sua graça salvadora a todos os homens. Conseqüentemente, todos os homens experimentam a justiça salvadora de Deus pela sua participação na fidelidade e obediência de Cristo. Citamos Torrance cujas palavras tornam mais

---

<sup>359</sup> Note-se que ela é também repetida em Gl 2, 16 e Fl 3,9. Formas similares desta construção podem ser encontradas também em Rm 3,26; Gl 2, 20 e 3,22. Penna informa que este tipo de construção “διὰ πίστεως” é paralelo ao que se faz a respeito da lei “dia. no,mou” que ocorre Rm 2,12; 3, 20b.27 (2x); 4, 13; 7,5.7; e também em Gl 2,19.21:Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 310.

expressivo o pensamento desta perspectiva: "...He is also a Beliver for us, vicariously Beliver ... He believed for us, was faithful for us."<sup>360</sup> Embora o mérito desta tradução de πίστις Χριστοῦ por "fidelidade de Cristo" esteja no facto de expressar a parte ativa de Cristo na justificação crente, ela tem sido fortemente objetada. Vanhoye objeta esta perspectiva questionando retoricamente se poderíamos reduzir o Filho de Deus a uma simples situação crente. E conclui que se Cristo fosse reduzido ao nível de um simples crente seria impossível acreditar n'Ele com uma fé Teologal.<sup>361</sup> Quem se junta a esta objeção de Vanhoye é Hooker. Este autor diz que este entendimento da πίστις Χριστοῦ como "a fidelidade de Cristo" não é atestado por Paulo, daí que afirma: "Christ would be a totally inappropriate model. Paul cannot say of Christ that "He believed in God, and it was reckoned to him for righteousness... because he was righteous."<sup>362</sup> Face à insatisfação desta abordagem, que interpreta a πίστις Χριστοῦ como "a fidelidade de Cristo", tem se proposto uma outra que entende o genitivo πίστεως como um genitivo objetivo, isto é, traduzindo a expressão διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ como "fé em Cristo". Esta linha de abordagem salienta que a justiça salvífica de Deus vem somente pela fé em Cristo.

Portanto, os defensores desta perspectiva colocam o destaque em identificar Cristo como o "objeto" da nossa fé. Os proponentes desta perspectiva são fortemente objetados pelo facto de, no entender dos seus oponentes, exprimirem mais o papel ativo do homem na justificação minimizando a parte ativa de Cristo neste processo.

Assim, uma vez que hoje se entende que a pretensão Paulina com este genitivo é sublinhar a relação entre a fé em Deus e a chegada do reino de Deus, uma fé que é inseparável do evento da ressurreição do Senhor pois nela se mostrou a "justeza da ação amorosa de Deus", estas duas perspectivas de interpretação são hoje defendidas, ou seja, estes dois sentidos tanto objetivo quanto subjetivo são tidos como correlativos. Vanhoye, que partilha desta perspectiva, partindo da convicção de que a "πίστις in greco serve ad esprimere i due aspetti correlativi della relazione di fede. Può designare tanto l'atteggiamento di chi offre appoggio, quanto quello di chi si appoggia,"<sup>363</sup> Vanhoye conclui que a expressão πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ nunca tem simplesmente o significado objetivo de "fé em Cristo", que exclua o subjectivo de "fidelidade de Cristo" porque, no

---

<sup>360</sup> TORRANCE, "One aspect of biblical conception of faith" *Exp Tim* 68 (1957) 114 apud Albert VANHOYE, "πίστις Χριστοῦ...", 9.

<sup>361</sup> cf. Albert VANHOYE, "πίστις Χριστοῦ...", 9-10.

<sup>362</sup> M.D. HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣΧΡΙΣΤΟΥ", *NTS* 35 (1989) 325 apud Albert VANHOYE, "πίστις Χριστοῦ...", 14.

<sup>363</sup> Albert VANHOYE, "πίστις Χριστοῦ...", 18.

seu entender “...l’espressione πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ sta quindi in relazione con tutto il mister pasquale. chi ci viene presentato da Dio come degno della nostra fede è il suo Figlio, glorificato perché ci ha amati fino a morire per noi.”<sup>364</sup>

Mas quem são os destinatários desta ação da justiça divina? Este Deus que manifesta a sua justiça salvífica em Cristo destina-a a todos os que acreditam, sem distinção nenhuma, nas palavras de Paulo: “εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,”. Paulo deixa claro que o seu evangelho é destinado a todos. Mas Paulo especifica quem são estes todos para os quais se destina esta “justiça divina”. Eles são os que acreditam. O apóstolo recupera aqui a construção já empregue na *propositio* principal de Rm 1,16 onde liga o acesso universal da salvação de Deus à resposta do homem pela Fé. E mais, se Paulo definia a todos como pecadores e por esta razão privados da glória de Deus (v.23), já diz que a todos os crentes é acessível a “justiça divina”. É a fé que define o nosso universal acesso à salvação de Deus. É este abandono à misericórdia de Deus que torna possível que Deus, por puro dom me torne seu filho. Portanto, é esta obediência, esta adesão existencial e fiducial a Deus que me dá acesso à salvação gratuita de Deus. Pois, como expressará melhor Aletti ao vincar que a fé não é uma característica especificamente judaica, mas sim ela é uma dádiva universal e, como tal, não admite exceções.<sup>365</sup>

Paulo enfatiza a identidade dos destinatários dizendo: “οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,” ou seja, “não há distinção” esta construção se apresentará em 10,12 numa declaração análoga. Penna<sup>366</sup> nota que o binómio étnico-religioso já empregue em Rm 1,16; 2,9.10; 3,9 desaparece aqui. Com o desaparecimento deste aqui, Paulo volta a recordar ao seu interlocutor que a justiça salvífica de Deus não estabelece diferenças. Archtemeier, por seu lado, refere que em Cristo as distinções religiosas e sociais entre judeus e gentios foram colocadas de lado.<sup>367</sup> Isto não porque Cristo aboliu a nossa nacionalidade, a nossa raça, o nosso género, a nossa idade e condição social, neste âmbito nós continuamos os mesmos. Contudo, a grande verdade que Paulo chama aqui a atenção é a de que estas diferenças não contam nada aos olhos de Deus, tal como afirma Stott: “...At the foot of Christ’s cross and through faith in him, we are all on exactly the same level, indeed sisters and brothers in Christ.”<sup>368</sup>

---

<sup>364</sup>Albert VANHOYE, “πίστις Χριστοῦ...”, 21.

<sup>365</sup>Jean Noël ALETTI, *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, 101, Apud Scott BRODEUR, *Il cuore...*, 318.

<sup>366</sup>Romano PENNA, *Lettera...*, 323.

<sup>367</sup>Cf. Paul J. ARCHTEMEIER, *Romans...*, 68.

<sup>368</sup> John R. W. STOTT, *The Message...*, 120.

Com esta toda evolução da argumentação Paulina pode-se dar razão a Kerck que diz: “The one God provides one solution to the one human dilemma. It is this conviction that makes Paul’s theology in Romans a Theology of Mission.”<sup>369</sup>

### 2.15 Contexto literário e Comentário de Rm 3,23

Rm 3,23: πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ

Rm 3,23: Todos pecaram e estão privados da glória da glória de Deus.

O v.23, prossegue o diálogo diatríptico de Paulo com o seu fictício interlocutor judeu, enuncia a situação a que faz face a justiça de Deus e donde ela quer libertar o homem. A situação que Paulo apresenta agora, sintetiza e conclui aqui é aquela que foi longamente analisada na secção Rm 1,18-3,20, a saber: o espantoso quadro do reinado universal do pecado que coloca o homem sujeito à cólera divina. É desta situação pecadora em que toda a humanidade se encontra que serve a Paulo para reafirmar a sua tese, que é a desta carta, já expressa em Rm 1,16, reafirmada de maneira negativa de Rm 1,18-3,20, mas argumentada positivamente de Rm 3,21-22. A finalidade de toda a argumentação paulina é a de mostrar:

- 1) que Deus manifesta a sua justiça salvífica para todos, em Cristo;
- 2) que todos dela estão necessitados e para todos ela é gratuita e universalmente acessível por meio da fé em Jesus Cristo.

Note-se o reaparecimento da conjunção coordenativa γὰρ tanto no fim do v. 22 quanto neste. Em Rm 3,9 os homens são apresentados como estando sob o domínio do pecado e aqui Paulo, com a mesma lógica niveladora empregue em 3,9 os apresenta como os que pecaram “ἥμαρτον”, aoristo indicativo ativo do verbo ἁμαρτάνω sublinhando que desde sempre todos pecaram. Para Penna este verbo aqui, neste caso, pelo seu simples valor gramatical, pode aludir a uma multiplicidade de ações pecaminosas diversas, e isso vai bem colocado dentro do seu mais amplo contexto lógico que nalgum ponto entende muito mais que uma pluralidade de pecados.<sup>370</sup>

Assumindo que este versículo está teologicamente mais relacionado com o v.21, mas não diretamente com v. 24, hoje praticamente se assume que o πάντες tem um

---

<sup>369</sup>Leander E.KERCK, *Romans...*, 106.

<sup>370</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 324.

carácter inclusivo universal. No entender de Johnson, se ele for interpretado a partir da sua relação teológica que tem com o versículo precedente, pode concluir-se que tem uma função anafórica. O defensor desta tese reforça o seu argumento pela observação de que a própria gramática não impossibilita esta interpretação, até porque o contexto confirma esta leitura, uma vez que à luz do mesmo contexto percebe-se que Paulo não negaria que toda a humanidade, sem exceção, pecou, uma vez que já o afirmou. Portanto, por estas razões apresentadas o autor conclui dizendo: "...the 'all', here, then, is all believers without distinction."<sup>371</sup> Ora, argumentos não faltarão aos autores que secundam esta tese. Um elemento importante é o da própria lógica paulina que é a de sublinhar a necessidade da justiça salvadora de Deus para todos os pecadores, tenham eles o conhecimento da Escritura ou não o tenham, sejam eles sábios ou tolos, ricos ou pobres, imorais ou pecadores, todos estes sem distinção, são incapazes de por si mesmos seguirem a vontade de Deus, uma vez que se encontram no mesmo estado de pecadores, a eles lhes está destinada a gratuita salvação de Deus à qual a devem aceder por meio da fé de Jesus Cristo. Fitzmyer, a respeito do sentido inclusivo do πάντες precisa: "...his absolute formulation connotes the idea of " all individuals."<sup>372</sup> Em suma, assim como todos são pecadores assim também é a todos eles pecadores que se destina o evangelho que é "poder de Deus para a salvação de todo o crê".

Mas o acto de pecar, que nivela a todos tem consequências, diz Paulo. A primeira consequência que recai sobre todos os pecadores, Paulo a introduz, no texto, por uma oração coordenada consecutiva, e diz Paulo: "...καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ"

Há, assim, uma estreita ligação entre o pecado e a privação da Glória de Deus. Esta ligação de alguma forma remonta já ao afirmado por Paulo em Rm 1,23 e sobretudo o que ele dirá em Rm 8,17-22. Inversamente Paulo liga a justiça de Deus e a glória de Deus em Rm 3, 7 e 8,30.<sup>373</sup> Surge um conceito novo, marcadamente escatológico, que ainda não tinha sido referenciado na argumentação paulina, trata-se da "τῆς δόξης τοῦ θεοῦ". Paulo afirma que uma vez que todos pecaram, logo, todos estão privados (verbo ὑστερέω no presente do indicativo passivo, na 3ª pessoa do plural), Paulo como que querendo mostrar o carácter contínuo da ação, ou melhor mostrando a continuidade do pecado no presente.

---

<sup>371</sup>J. William JOHNSON, "The use ...", 137.

<sup>372</sup>Joseph A. FITZMYER, "The Letter...", 840.

<sup>373</sup>Cf. Alberto VALENTINI, "la giustizia...", 452.

### 2.15.1 O sentido Paulino de “τῆς δόξης τοῦ θεοῦ”

Todavia o que é “τῆς δόξης τοῦ θεοῦ” de que os todos os pecadores estão privados? O substantivo glória ocorre 76 vezes e com ele o verbo glorificar ocorre 12 vezes, sobretudo na carta aos Romanos e aos Coríntios. As raízes vétero-testamentárias são deveras evidentes nos escritos de Paulo que em outro âmbito do NT.<sup>374</sup> No AT a palavra hebraica da qual os LXX extraíram a palavra “Doxa” e a vulgata a palavra “Glória” é a palavra (Kābôd). Genericamente termo “glória” é de alguma forma ambíguo.

O conceito bíblico de “glória” é difícil de definir.<sup>375</sup> Westcott identifica sumariamente “glória de Deus” com santidade de Deus referindo que “...It seems reasonable to suppose that the Divine Glory is an expression for God's realised Holiness, the "glory of God" however might mean that moral dignity which the great Creator meant His creature man to have.”<sup>376</sup> Contudo, o trabalho que parece aprofundar mais detalhadamente o sentido e os sentidos da palavra Glória é o de Jackson.<sup>377</sup> O autor elenca e discute a variedade das interpretações que se fizeram desta expressão ao longo do tempo e conclui com aquela aceção que ele julga ser a mais fiel ao contexto de Rm 3,23. A primeira, a mais antiga e a mais popular de todas as explicações segundo Jackson, é a que tem como expoentes: J.D.G.Dunn; N.T.Wright; Simon Légasse; Michael Worter; Simon Byrskog; Bem Blackwell e Douglas Campbell. Esta linha, uma vez centrada sobretudo no papel de Adão na teologia Paulina, relacionou a perda da glória de Deus como uma alusão a perda da glória divina por parte de Adão, a que Jackson se refere desta forma: “on this reading, the glory of God is a form or quality of life that Adam had most as a result of the episode of Genesis3.”<sup>378</sup> Jackson objeta esta interpretação por que diz encontrar muitas dificuldades, isto porque, na sua opinião, Paulo nunca associa explicitamente Adão à glória, seja em Romanos ou no resto do seu epistolário. Em Rm 3,23, Paulo se refere a δόξα τοῦ θεοῦ e não fala nem da δόξα τοῦ θεοῦ τοῦ Ἀδὰμ nem fala da δόξα τοῦ Ἀδὰμ.<sup>379</sup>

---

<sup>374</sup>R.B.Gaffin JR, “Glória” 818. De acordo com Jackson a linguagem da glória e a palavras afins ocorrem 22 vezes na Carta aos Romanos. Na n.22 da p.298 apresenta um elenco das citações da ocorrência do termo em Rm. Cf. W. Daniel JACKSON, “The logic...” 298.

<sup>375</sup> Para uma abordagem aprofundada e panorâmica sobre as nuances do bíblicas desta palavra, remetemos a: KITTEL, G., VON RAD, G., “δόξα”, 1348-1398; R.B.Gaffin JR, “Glória”, 814-818.

<sup>376</sup> FREDERICK Brooke WESTCOTT, *ST Paul ...*, 171.

<sup>377</sup> Cf. W. DANIEL JACKSON, “The logic...”, 293-305.

<sup>378</sup> W. Daniel JACKSON, “The logic...” 295.

<sup>379</sup> Cf. W. Daniel JACKSON, “The logic...”, 296.

A segunda é a de Robert Jewett e James Harrison que entendem δόξα τοῦ θεοῦ à luz da dinâmica de honra e vergonha ou do medo. Para estes autores se a δόξα τοῦ θεοῦ pode significar “honra”, então se pode interpretar a falta da δόξα τοῦ θεοῦ à luz deste sentido. Todavia, Jackson objeta esta tese referindo que a leitura de Jewett lembra a leitura de Calvino, que entendeu a δόξα τοῦ θεοῦ como uma “aprovação de Deus” que todas as pessoas não podem ganhar. Por isso, conclui Jackson que não é óbvio, contudo, que Paulo apele a isso em Rm 3,23.<sup>380</sup>

A terceira linha de interpretação, que Jackson apresenta é a de Ben Blackwell. É uma interpretação que se procura ater à totalidade do contexto literário da Carta aos Romanos. Ela defende que “glória”, na Carta aos Romanos, significa “honra e/ou incorrupção”, dependendo do contexto. Daqui, conclui Blackwell, a perda da divina glória em Romanos significaria a condição de corrupção e mortalidade.<sup>381</sup> Jackson objeta a esta interpretação observando o que os outros o fizeram a respeito do significado de (ἡ δόξα) em Rm 9,4, quando referem que “a glória” (ἡ δόξα) de Rm 9, 4 não significa honra nem imortalidade, mas é uma referência da presença cultural de Deus, mormente, a glória de Deus que habitava no templo Jerusalém e à qual autores judeus primitivos referiam regularmente.<sup>382</sup>

Tendo mostrado a insuficiência de cada uma das interpretações por ele rebatidas, Jackson avança para uma outra perspectiva que julga dar melhor luz ao significado της δόξης τοῦ θεοῦ em Rm 3,23. A perspectiva consiste na inserção e discussão de Rm 3,23 dentro do contexto literário de Romanos, analisando as diversas ocorrências do termo nesta carta. Mas esta análise é feita, pelo autor, tendo em conta todo o discurso a respeito da perda da presença divina no mundo antigo, discurso este que Jackson acredita ser capaz de prover uma valiosa ajuda para a percepção do significado της δόξης τοῦ θεοῦ, em Rm 3,23. Assim, depois desta sua abordagem ele chega à conclusão de que no judaísmo antigo havia uma forte relação conceptual entre o pecado, a impureza e a perda da presença divina e, além disso, muitas vezes havia uma relação de causa e efeito entre esses elementos: o pecado resultava em impureza, que por sua vez levava à perda da glória divina.<sup>383</sup> E desta constatação, observa o autor que a glória de Deus como presença divina, as consequências do pecado como impureza que leva à ausência divina – são ideias

---

<sup>380</sup> Cf. W. Daniel JACKSON, “The logic...” 297.

<sup>381</sup> Cf. W. Daniel JACKSON, “The logic...” 297-298.

<sup>382</sup> Cf. W. Daniel JACKSON, “The logic...” 298. Este argumento de que se serve Jackson para rebater esta tese de Blackwell reproduz fidedignamente a posição de Fitzmyer (cf. Joseph A. FITZMYER, “The Letter...” 546).

<sup>383</sup> Cf. W. Daniel JACKSON, “The logic...” 301-304.

familiares aos eruditos do judaísmo antigo, mas elas não ganharam muita atenção entre intérpretes da carta aos Romanos. Por isso, conclui ser este o contexto onde a expressão τῆς δόξης τοῦ θεοῦ em Rm 3,23 busca seu sentido, ou seja, há uma relação de causa e efeito entre o pecado, a impureza e a perda da presença divina nos Rm 3,23, nas palavras do autor: "...I argue that in Rm 3:23 the glory of God is the presence of God and to lack this is to experience alienation from god-a condition that, in Paul's idiom, has both cultic and spatial dimensions."<sup>384</sup>

É de facto Ele que, uma vez somos todos iguais no pecado, ele nos torna acessível de forma igual e gratuita a salvação de Deus. É Ele quem nos santifica, nos filia a Deus sem mérito algum da nossa parte, pedindo-nos apenas que o acolhamos e aceitemos esse dom.<sup>385</sup> É Jesus Cristo, que em todos os tempos foi "esplendor da glória do Pai" que depois da sua ressurreição, Cristo é constituído Senhor da glória (1 Cor 2,8). Por isso é Ele mesmo que comunica a glória àqueles que creem n'Ele, os que Ele mesmo recebeu do Pai. E que os Cristãos que n'Ele creem são chamados a desfrutar da glória de Deus, e para este propósito final eles devem tender seus esforços (1 Cor 10,31, 2 Cor 4,17, 8,9, Ts 2,12, 2 Tm 2,10, 1 Ped 1,7). Assim, o triunfo escatológico da glória é que o homem participará de glória de Cristo.

### **2.16 A pantologia em Rm 3**

O emprego do adjetivo neste capítulo esclarece melhor e ajuda a perceber a pantologia paulina. O adjetivo começa por ocorrer num versículo onde se distingue o carácter restrito e exclusivo das vantagens dos judeus face aos outros povos (cf. Rm 3,2). Todavia, de seguida, ele evolui semanticamente passando a ter um carácter inclusivo e universal, generalizante e nivelador, assumindo como finalidade a designação da igualdade e paridade de todos as realidades por ele referidas. Isto compreende-se melhor seguindo a estrutura retórica do argumento deste capítulo. Veja-se que a primeira função inclusiva e universal ocorre no v. 4 onde, aparecendo pela primeira vez a qualificar o Homem enquanto tal e não as suas ações, universaliza o contraste entre Deus, que é sempre fiel, e todo πᾶς o homem que é sempre mentiroso. Esta universalização e generalização inclusiva continua no v.9, onde Paulo usa a palavra para voltar a ressaltar a igualdade e nivelar a todos da mesma categoria ou na mesma classe. E aqui Paulo volta a indicar que todos, tanto judeus quanto os gentios (τε... καὶ) estão, na totalidade do seu

---

<sup>384</sup>W. Daniel JACKSON, "The logic..." 294-295.

<sup>385</sup> Cf. A. Kenneth ABRAHAM, *The Matthew...*, 1883.

ser, sujeitos ao pecado. Portanto, o pecado iguala e nivela a todos diante de Deus e os agrupa na mesma categoria de destinatários da ira divina (Cf. 3,9). Paulo voltará a empregar a palavra com este mesmo sentido inclusivo e universal na prova escriturística que vai apresentar no v.12, na qual não isenta ninguém de um comportamento desajustado para com Deus, como explicitamente o próprio Paulo dá a entender ao dizer que ninguém é justo, ninguém entende, ninguém procura por Deus, ninguém faz o bem, ninguém teme a Deus.

O carácter inclusivo e universal adjetivo  $\pi\alpha\varsigma$  volta a acontecer quando Paulo antepõe  $\pi\alpha\varsigma$  ao substantivo comum  $\sigma\alpha\rho\varsigma$  que é categoria universal e que é comum a todos os humanos. Assim, esta expressão serve a Paulo para universalizar e incluir todo o homem, toda a humanidade numa mesma condição. Esta condição comum a todos os homens é a da submissão de todos ao poder do pecado, pecado este que a Lei só revela, mas não tem o poder de o vencer, pecado este que persiste na vida de todo o homem carnal mesmo que cumpra a lei. Por isso, mesmo se todo o homem carnal fosse julgado de acordo com o cumprimento da Lei ele não se apresentaria como justo diante de Deus (cf. Rm 3,20).

Esta função universalista, generalizadora e inclusiva do  $\pi\alpha\varsigma$  volta a ser usada por Paulo, num versículo que marca um grande avanço relativamente à universalização inclusiva e a nivelação que desde Rm 1,18 levou avante, uma vez que ocorre num versículo que, uma vez distinto de toda a argumentação por Paulo desenvolvida de Rm 1,18-3,20, esclarece a intencionalidade daquele todo discurso. Paulo chega ao porto aonde queria chegar com a nivelação e a universalização inclusiva que empregou desde Rm 1,18, que é o da nova era inaugurada por Deus onde a Sua salvação se torna acessível de modo igual e indistintamente, ou seja, pela fé em Jesus Cristo, a todos que se encontram na mesma situação de mentirosos, injustos e de dominados pelo pecado (Cf. Rm 3,22). Paulo volta a empregar de maneira anafórica o vocábulo para se referir à situação pecadora de todos, de toda humanidade e a consequência que decorre do seu estado de pecadora que é a privação da glória de Deus ou a separação eterna de Deus (Cf. Rm 3,23).

### **2.17 Contexto literário e comentário de Rm 4,11**

Rm 4,11: καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι’ ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι [καὶ] αὐτοῖς [τὴν] δικαιοσύνην,

Rm 4,11: E recebeu o sinal da circuncisão como selo da justiça da fé, antes da circuncisão, a fim de que fosse pai de todos os crentes incircuncisos, para que também a eles a fé lhes seja atribuída à conta da justiça.

Dado que a justificação gratuita, por meio da Fé, é o que caracteriza a única e constante lógica do agir de Deus na história de salvação, Paulo mostra, em Rm 4, que embora mudem as situações e os tempos, Deus não muda o seu modo de agir, que se baseia sempre nos mesmos princípios, uma vez que ele agiu e continua agindo assim para com todos os homens.<sup>386</sup> Paulo demonstra isso com recurso à autoridade das escrituras, mostrando, por meio delas que esta sua asserção não é uma invenção sua, mas é uma realidade atestada pelas próprias escrituras.<sup>387</sup> Nestas demonstrações vai servir-se de um princípio exegético rabínico, o segundo dos métodos do *Hillel*, o da *gezerah shawah*<sup>388</sup>. Vai buscar este método a Gn 15 onde, faz um *Midrash* de Abraão interpretando a história de Abraão ao serviço da sua profunda teologia da história de salvação<sup>389</sup>. Assim sendo, a figura de Abraão serve-lhe para transmitir a veracidade e a constância do agir de Deus na história de salvação.<sup>390</sup> Abraão torna-se assim a figura prototípica<sup>391</sup> e paradigmática<sup>392</sup> pela qual Paulo é capaz de mostrar a estrutura constante do agir de Deus que uma vez o mesmo é válido para todos os tempos e para toda a humanidade.<sup>393</sup> Segundo Paulo, “... l’agire di Dio non dipende dallo status di circonciso o di incirconciso di colui che gli sta dinnanzi: ancora una volta *guidei( ‘ek) e gentili(diá) sono giustificati allo stesso modo, cioè per fede, pierché inrealtà tutti sono diá...*la motivazione di questa frase veniva qui legata all’essere uno de Dio.”<sup>394</sup>E porque assim é, Abraão torna-se exemplo normativo para compreender a lógica divina na história de salvação.<sup>395</sup> Como dirá Virgulin, Abraão torna-se “el modelo histórico y el preanuncio profético de esta economía de la fe y de la

---

<sup>386</sup> Cf. Pasquale BASTA, *Abrahamo...*, 250-251.

<sup>387</sup> Cf. J.N. ALETTI, *Justification...*, 146; N.T. WRIGHT, *Paul...*, 996

<sup>388</sup> Pasquale BASTA diz que Paulo é o primeiro autor de quem se pode dizer que se encontra um uso formal do método exegético da *gezerah shawah*, método este que também aparece com regularidade em Qumran e nos estudos rabínicos. Cf. Pasquale BASTA, *Paul...*, in T.G. CASEY, J. TAYLOR (eds) *Pauls...* 146. Genericamente este método consiste no seguinte facto: quando na interpretação de um texto se encontram duas passagens onde ocorre a mesma palavra, esta pode ser usada para explicar a outra passagem.

<sup>389</sup> Cf. S. VIRGULIN, “Abrahán”, 31. Sobre a composição midrashica de Rm 4, Jean NoëlALETTI, *Israël...*, 91, n.76.

<sup>390</sup> Pasquale BASTA, *Abrahamo...*, 232.

<sup>391</sup> Leander E. KECK, *Romans...*, 118.

<sup>392</sup> Michel J. GORMAN, *Apostle...*, 361.

<sup>393</sup> José Carlos CARVALHO, *Introdução...*, 300.

<sup>394</sup> Pasquale BASTA, *Abrahamo...*, 166.

<sup>395</sup> Robert BAULES, *L’Évangile...*, 151

gracia.”<sup>396</sup> Precisar4 melhor Roetz4l ao dizer que “...Paul invoked Abraham as a model for his inclusive gospel.”<sup>397</sup>

Paulo come4a a sua argumentaç4o declarando: “E (Abra4o) recebeu (4λαβεν), o sinal da circuncis4o (σημεῖον περιτομῆς) como selo de justi4a (σφραγιδα τῆς δικαιοσύνης), quando estava na incircuncis4o (4ν τῇ 4κροβυστία.). Nesta sua reflex4o a respeito a rela4o entre a justifi4a4o e a circuncis4o, o que Paulo faz com base em Abra4o e com a circuncis4o n4o podia ser mais desconcertante. 4 certamente importante, tal como aconselha Penna, na exegese desta passagem, saber como, no juda4smo contempor4neo era interpretada a figura do patriarca, para assim perceber a originalidade com que Paulo trata esta grande figura.”<sup>398</sup>

### **2.17.1 A figura de Abra4o e a circuncis4o no juda4smo contempor4neo de Paulo**

Abra4o 4 referido 175 vezes no AT, sendo neste maioritariamente referenciado no livro de G4nesis (59 vezes em Gn 11, 26-17,5, e as restantes a partir de Gn 17,5 e seguintes)<sup>399</sup> e 4 citado 73 vezes no NT 19 das quais em Paulo.<sup>400</sup>

No juda4smo intertestament4rio construiu-se uma tradi4o dos m4ritos de Abra4o. Abra4o 4 considerado como o pai de Israel (Is 41, 8; Jr 33, 26; Sl 105, 6). O benefici4rio das suas promessas (Ex 6, 8; Dt 6, 10; Is 51, 2; Ne 9, 7 ss.). Ele 4 considerado profeta, com poder de interceder (Gn 20, 7). Ele 4 o servo de Deus (Gn 26, 24). 4 seu pr4ncipe (Gn 23, 6). 4 seu amigo (Is 41, 8). Homem obediente (Ne 9,8; Ecl 44,20). Um her4i (1 Mac 2,52; Sb 10,5-6). Enfim, ele 4 proposto para os judeus como o tipo acabado de homem justo (cf. Sb 10,5; Ecl 44,20-23; 1Mac 2,52) e, tendencialmente, esta constru4o farisaica do juda4smo intertestament4rio tende a ‘etnizar’o grande patriarca. Esta constru4o chega ao extremo de afirmar que este patriarca se tornara modelo de homem justo para todos os judeus em raz4o dos seus m4ritos, mormente em raz4o da sua obedi4ncia 4 lei e da sua condi4o de circunciso. Ou dito de outra forma, esta leitura farisaica tendia, ligando a circuncis4o 4 justifi4a4o, a afirmar que a circuncis4o podia influir na justifi4a4o e, alicer4ada em Gn 17, defendia que Abra4o era exemplo arquet4pico de que a circuncis4o 4 condi4o pr4via para a justifi4a4o, ou por outra, o

---

<sup>396</sup> S. VIRGULIN, “Abrah4n”, 31.

<sup>397</sup> Calvin J. ROETZEL, *The Letters...*, 115.

<sup>398</sup> Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 363.

<sup>399</sup> Walter VOGELS, *Abraham...*, 66.

<sup>400</sup> Romano PENNA, *Lettera...*, 362.

facto de em Abraão a circuncisão surgir antes da justificação era ilustrativo de que aquela era um pré-requisito para aceder a esta última.

Neste momento é necessário um breve apontamento para compreender, ainda que de forma concisa, que relação existia entre a circuncisão e o povo judeu para ela se mostrar tão importante a ponto de dela se tornar condição prévia para a justificação.

Sumariamente, pode dizer-se que a circuncisão tinha um papel central dentro do judaísmo. Ela, enquanto sinal da aliança feita em nome de Yahveh (Js 5,2), com vista a esquivar a sua ira (Ex 4,24) e chegou a ser considerada sinal da aliança de Deus com o seu povo. No entender de uma grande parte dos judeus a circuncisão carnal constituía uma marca dos beneficiários da promessa divina.<sup>401</sup> Como clarificará Dunn, “a maioria dos judeus simplesmente considerava totalmente claro: “sem circuncisão não há aliança”. A circuncisão era o sinal e o selo do vínculo da aliança entre Deus e o seu povo”<sup>402</sup>; ela era concebida como intrinsecamente vinculada à identidade judaica, isto é, à identidade dos judeus como povo de Israel, o povo de Deus separado para Deus e separado das outras nações. Assim, para a grande maioria dos judeus, como acrescenta Dunn, o vínculo entre “judeu”, “judaísmo” e circuncisão era evidente; um judeu incircunciso era literalmente uma contradição, porque a circuncisão era, dessa maneira, tão intrinsecamente vinculada às promessas da aliança dadas a Abraão e seus descendentes, conseqüentemente, ninguém, nenhum gentio, podia pensar ter sua porção nessa herança sem ser primeiro circuncidado.<sup>403</sup> Portanto, para quem não fosse judeu, “a (sua) aceitação por Deus dependia do ato de se tornar judeu, assumindo em si a marca da identidade do judeu.”<sup>404</sup> O grande patriarca Abraão servia muito a esta visão étnico-farisaica, que antepunha a circuncisão à gratuita eleição de Deus, para legitimar a pretensão judaica de possuir prerrogativas distintivas na sua relação com os gentios.

### 2.17.2 Abraão e a circuncisão em Rm 4,11

Entende-se que é isto que Paulo coloca em causa aqui ao assumir, contrariamente à construção farisaica que olha para o grande patriarca à maneira étnica<sup>405</sup>, uma perspectiva diferente. Paulo diz: (Abraão) recebeu (ἔλαβεν), o sinal da circuncisão (σημείον ἔλαβεν περιτομῆς). Paulo com *gezerah shawah* de Gn 15, 6 e Sl 31,1-2 (LXX) e Gn. 17,9-14.23-27, interpretando este último à luz do primeiro, Paulo coloca a circuncisão no seu devido

---

<sup>401</sup>C. WIÉNER, “Circuncisión”, 171.

<sup>402</sup>James D.G. DUNN, *A nova...*, 244.

<sup>403</sup>Cf. James D.G. DUNN, *A nova...*, 457.

<sup>404</sup>James D.G. DUNN, *A nova...*, 465

<sup>405</sup>José Carlos CARVALHO, *Introdução...*, 299.

lugar, onde ela já não aparece mais como sinal da aliança (σημεῖον διαθήκης), como em Gn 17,11, mas como sinal da justiça que vem da fé (τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως). P. Basta a este respeito observa que “...Paolo non nomina il patto, ma se limita a parlare semplicemente di quel segno che è la circoncisione.”<sup>406</sup>

Infere-se, portanto, que definitivamente, Paulo não considera a circuncisão como sinal de aliança entre Deus e o seu povo. A circuncisão nada mais é que um selo da justiça da fé (σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως) justiça esta, acrescenta ele, que foi dada a Abraão antes que ele fosse circuncidado. Nenhum judeu até aqui tinha falado desta forma da circuncisão porque nenhum, antes de Paulo, de olhos postos na justiça salvífica manifestada em Cristo, tinha a considerado insuficiente e subordinada à fé.<sup>407</sup>

Para Paulo a circuncisão enquanto sinal é selo da justiça da Fé de Abraão incircunciso. Ora, isto significa que a circuncisão confirma e autentica sem dar fundamento, pois ela mesma se funda na Fé, na justiça estabelecida antes dela, conseqüentemente, ela não tem um valor autónomo, nem pode preceder a justiça salvífica mas a confirma, como atesta a história de Abraão que é justificado antes de ser circuncidado.<sup>408</sup>

Esta precedência e anterioridade da justiça salvífica divina com relação a circuncisão recorda que Abraão foi justificado não quando era judeu (circunciso)<sup>409</sup>, mas quando ainda estava no seu estado gentílico, ou melhor, na sua incircuncisão.

Esta *gezerah shawah* tem um significativo peso teológico, uma vez que, ela ao dispor as coisas nesta ordem ressalta claramente que a circuncisão nunca poderia ser considerada como um rito *ex opere operato* pelo qual predisponha Deus a aceitar um Homem. Logo, esta conclusão é possível porque na circuncisão de Abraão Deus apenas confirmou o Seu anterior pronunciamento, que foi baseado na confiança pessoal de Abraão n’Ele feita antes de Abraão ter sido circuncidado.<sup>410</sup> Tendo Paulo ressaltado a partir da *gezerah shawah* a lógica, o critério constante do agir salvífico de Deus na história, pela grande figura de Abraão, ele vai mais longe, pretende explicar por que razão a justificação ou a justiça que provém da Fé é anterior à circuncisão. Isto é o que Paulo explica na segunda parte deste versículo, diz ele: “para que fosse pai de todos os que

---

<sup>406</sup>Pasquale BASTA, *Abrahamo...*, 210.

<sup>407</sup>Cf. Robert PENNA, *Lettera...*,386.

<sup>408</sup>Cf. Pasquale BASTA, *Abrahamo...*, 211; N.L.CALVERT, “Abramo...”11-12.

<sup>409</sup>Repare-se que Paulo não utiliza neste versículo as usuais denominações de “judeus e gentios”, mas os refere por meio dos termos circunciso (judeus) e incircunciso (gentios).

<sup>410</sup> Cf. Frank, J.MATERA, *Romans...*,112.

crêem (estando eles também na incircuncisão, a fim de que também a justiça lhes seja imputada) ” (Rm 4,11b).

Portanto, Paulo, explica que a finalidade (εἰς) porque a fé de Abraão foi dita como justa, antes que ele fosse circuncidado, tinha a ver com o facto de ele ser tornado Pai (πατέρα) não apenas dos judeus mas também de todos os que acreditam (πάντων τῶν πιστευόντων), embora eles estejam também na incircuncisão, de modo que a eles lhes seja imputada (λογισθῆναι -infinitivo aoristo passivo) também a mesma justiça.<sup>411</sup>

Portanto, Paulo especifica o tipo de pai que Abraão é, mormente, enfatizando que ele era protótipo para os crentes vindouros. Ele seria protótipo de todos aqueles que creem e que crerão mediante a fé por mais que se situem para lá das fronteiras geográficas, étnicas e raciais de Israel. Aletti reforça esta afirmação referindo que: “... pour Paul, le fait même qu’Abraham ait été justifié alors qu’il était incirconcis, uniquement pour avoir cru en parole divine, a valeur normative: cela veut dire que tous ceux qui croient, même s’ils sont incirconcis, sont justifiés comme lui.”<sup>412</sup>

As consequências deste pensamento paulino não podiam ser mais arrasadoras, uma vez que Paulo vinca que também todos, todos os gentios (incircuncisos), pela Fé, podiam ser filhos de Abraão desde que o imitassem na sua Fé, Fé esta que Abraão demonstrou antes de ser circuncidado. Vincando mais este ponto, Basta declara:

“...ora il punto davvero interessante è il Tutti. Il vero scopo è che tutti gli uomini, indipendentemente dalla condizione socio-religiosa di partenza, possono avere un padre attraverso un’ unica via che è la fede. Dio sigilla Abramo con la circoncisione, ma proprio perchè egli sia in vista dei Tutti, in modo tale che nessuno pretenda egemonie o maggiori vicinanze, creando distanze in altri rispetto a Dio e alla sua grazia.”<sup>413</sup>

Portanto, Abraão foi justificado não à mercê das suas obras, mas à mercê da sua Fé, em atenção à qual Deus lhe concedeu gratuitamente o dom da “Justiça”. Por esta razão, Abraão é uma figura prototípica e paradigmática de que Paulo se serve para mostrar que a Fé é a único requisito pelo qual se acede ao poder Deus, que é conteúdo do Evangelho, que visa a salvação de todo aquele que crê (Cf. Rm 1,16).

Uma vez que a Fé não é restringível a um local geográfico, nem a uma etnia, desta forma a experiência salvífica que acontece pela Fé em Deus, de que Abraão surge como modelo, não podia de modo nenhum ser restringida nem aprisionada a terras ou a pessoas,

---

<sup>411</sup> Cf. Frank J.MATERA, *Romans...*, 113.

<sup>412</sup>Jean Noël ALETTI, *Israël...*, 85.

<sup>413</sup>Pasquale BASTA, *Abrahamo...*, 214.

dado que a Fé é a única disposição necessária para todo o ser humano, quer seja judeu ou gentio, experienciar a salvação de Deus.<sup>414</sup>

Paulo, depois de ter redefinido a compreensão da circuncisão, redefine aqui a paternidade Abraâmica<sup>415</sup>; nesta redefinição de Abraão a circuncisão e a incircuncisão são igualadas. E ele será, então, o pai dos incircuncisos e circuncisos, ou seja, de todos “πάντων” e dos circuncisos não por causada sua circuncisão, mas por terem Fé, tal como Abraão teve Fé antes de ter sido circuncidado.<sup>416</sup>

Portanto, isto permite inferir que somente a Fé nos torna filhos de Abraão. Somente ela nos irmana, somente ela nos predispõe a aceder a justiça salvífica de Deus.<sup>417</sup>

Contudo, Sanchez Bosch nota que, quando falamos da Fé de Abraão não nos referimos a uma “obra” no sentido de que Abraão não tinha direito de exigir nada da parte de Deus. A fé de expressa mais o ato pessoal pelo qual todo o homem se abandona nas mãos de Deus.<sup>418</sup> Observação esta, que será secundada por Keck que afirma: “... Paul did not believe in faith. He believed in god and emphasized faith- not because faith is powerful but because God is ... it is not faith that is “the power of God for salvation” but the gospel.”<sup>419</sup>

## 2.18 Contexto literário e Comentário de Rm 4, 16

Rm 4,16: Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὃς ἐστὶν πατὴρ πάντων ἡμῶν,

Rm 4,16: Portanto é pela fé que vem a herança, a fim de que a promessa seja gratuita e certa para toda a posteridade, não somente para o que é da lei, mas também para o que é da fé de Abraão, que é pai de todos nós.

O discurso sobre a paternidade de Abraão inclui a repetição de alguma parte dos vocábulos já usados no versículo anterior, embora aqui numa série de relações opostas entre Lei e Fé; lei e promessa e a ligação entre promessa e Fé estabelecem uma ligação

---

<sup>414</sup>Jae Hyun LEE, *Paul's ...*, 254.

<sup>415</sup>Cf. O. BETZ, “Ἀβραάμ” 8.

<sup>416</sup>Cf. James D.G. DUNN, *Beginning ...* 892-893.

<sup>417</sup>Cf. Jae Hyun LEE, *Paul's ...*, 255.

<sup>418</sup>Cf. Jordi SANCHEZ BOSCH, *La Biblia...*, 488s.

<sup>419</sup>Leander E. KECK, *Romans...*, 133.

entre este versículo e o precedente. Isto leva a crer que ambos fazem parte do mesmo argumento.<sup>420</sup>

Se Paulo considerou que o estatuto de incircuncisão, no qual Abraão também se encontrou, tem valor de norma para o acesso dos incircuncisos à justificação, e por esta razão a paternidade Abraâmica define-se pela Fé e esta mesma Fé é o único caminho para aceder à justificação de Deus, logo pode-se questionar o seguinte: se a Fé, só ela pode fazer de todos, incluindo os incircuncisos, filhos de Abraão, qual é o papel da Lei? E mais, que Lei era esta, que era uma instituição divina, que era necessário cumprir para poder participar nas promessas salvíficas feitas a Abraão e por ele e pela sua descendência seriam benditas todas as nações da terra (Gn 12,2-3; 15,4-6; 17,4-5; 22,17-18)?

Paulo vai responder a essa questão dando uma segunda prova escriturística fundamentada, que é a deste versículo, sobre a lógica do agir divino que torna participantes da sua promessa, antes feita depender do cumprimento da Lei, ou seja, ‘etnicizada’ e ‘geograficalizada’, mas agora, pelo “Abraão Paulino” acessível e aberta a todos os povos mesmo os situados para lá da Lei.<sup>421</sup>

Paulo introduz o seu novo argumento dizendo: “Portanto (Διὰ τοῦτο)<sup>422</sup> é pela Fé (ἐκ πίστεως), para que seja (ἵνα) segundo a graça (κατὰ χάριν)”.

Paulo tendo retomado 4,13, onde afirmou que a promessa de que Abraão foi beneficiário proveio pela fé e não pelas obras, e depois de o ter ilustrado por meio da versão negativa nos vv.14-15 (que a herança não provem da lei), liga a afirmação, a da herança dada através da justiça da fé, acrescentando: “para que (ἵνα) seja segundo a graça”( κατὰ χάριν).

Paulo traz um novo conceito - o da Graça. Com esta menção, destaca Penna, Paulo liga o que aqui diz a um conceito que se mostrou decisivo na argumentação precedente, designadamente a de Rm 3,24, onde fala da nossa justificação gratuita por meio da Sua graça.<sup>423</sup> E, com isto não põe acento na graça em si mesma, até porque muitos judeus

---

<sup>420</sup>Cf. Jean Noël ALETTI, *Israël...*, 87; Jae Hyun LEE, *Paul's...*, 268.

<sup>421</sup> Cf. Leander.E. KECK, *Romans*, 127-128.

<sup>422</sup> Esta expressão é um tanto controversa pois, na perspectiva de alguns exegetas, ela dificulta precisar de que sujeito é que, com esta, se refere realmente Paulo. Será o plano de Deus? (C. K. BARRET, *The Epistle...*, 90); A promessa? (Cf.C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle...*, 242) a herança? (Cf. Douglas J. MOO, *The Epistle...*, 283). Para um apontamento pormenorizado sobre a problematidade desta expressão consulte-se: Pasquale BASTA, *Abrahamo...*, 225-226. A opinião de Penna, sobre esta expressão, é a de que Paulo está claramente ligando o que de seguida vai dizer ao que já disse em 4,14b, donde busca os termos e conceitos. Desta forma, esta construção proposicional refere ao precedente, onde a nova declaração encontra a sua base cf. Romano PENNA, *Lettera ai...*397. Nós assumimos a tese de Basta segundo a qual com esta expressão Paulo retoma aqui não 4,14b mas em 4,13 que é a sua afirmação fundamental e positiva sobre a Promessa. Cf. Pasquale BASTA, *Abrahamo...*, 226.

<sup>423</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera ai...*,397.

referiam a Lei como precisamente como a grande χάρις, mas sim põe o acento nesta graça que é a graça da Fé em Cristo, aspeto que, na realidade, nenhum judeu antes de Paulo havia pensado, porque por mais que acreditassem que a salvação vinha pela *Hesed* ou misericórdia de Deus<sup>424</sup>, nenhum deles tinha antes afirmado que o Homem é justificado por Deus pela Graça e a Fé em Cristo,<sup>425</sup> uma vez que ninguém antes de Paulo tinha relacionado a *Hesed* ou a χάρις de Deus com o evento de Jesus Cristo<sup>426</sup>; pois Jesus Cristo é a graça de Deus, aquele que, uma vez vencedor do pecado, se torna para todos, tanto judeus como os gentios, ἰλαστήριον, aquele por quem somos perdoados os pecados.

Por esta razão se entende a razão por que Paulo defende que a graça tem prioridade sobre a Fé, sendo esta a base da promessa.<sup>427</sup> Paulo parece assim sugerir que a graça é o propósito da Fé, e não o contrário e mais, que a montante de todo o processo de justificação existe apenas a graça.<sup>428</sup>

Ele é capaz, assim, de buscar o tradicional *Midrash* judeu sobre Abraão, mas o modifica com vista a este propósito.

E daqui Paulo volta a sublinhar algo teologicamente muito relevante - que Abraão foi prometido tudo por Deus antes que fizesse nada para o merecer, isto faz lembrar também a Israel aquilo que o próprio Israel sabe, nomeadamente, que ele foi escolhido não por ter feito algo que motivasse a Deus a fazê-lo, enquanto resposta, mas por pura Graça de Deus, algo sobre o qual Dt 7,7-8 põe isto mais claro.<sup>429</sup> Desta forma, Abraão torna-se assim, para Paulo, “un prélude lointain de l'économie de l'ère de grâce et du salut gratuit procuré moyennant la foi au Christ.”<sup>430</sup> Contudo, há uma intencionalidade Paulina que explica a razão por que a (ἡ ἐπαγγελία), deve provir da Fé (ἐκ πίστεως,) segundo a graça (κατὰ χάριν), como Paulo refere, logo de seguida, quando afirma: “para que (εἰς) a promessa (τὴν ἐπαγγελίαν) seja válida, seja firme (βεβαίαν) a toda (παντὶ) a posteridade”. Assim, por detrás desta afirmação está a convicção de Paulo de que a única resposta ao dom gracioso da promessa de Deus é o tipo de Fé confiante que Abraão manifestou e uma vez que a promessa é baseada na Fé, então ela está disponível para todos os que crêem no modo como Abraão acreditou.<sup>431</sup>

---

<sup>424</sup>Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Cristo...*, 139.

<sup>425</sup>Cf. Franz, MUSSNER, *Tratado...*, 195.

<sup>426</sup>Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Cristo...*, 138.

<sup>427</sup>Cf. Pasquale BASTA, *Abrahamo...*, 226.

<sup>428</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...* 397.

<sup>429</sup> Cf. Paul J. ARCHTEMEIER, *Romans...*, 79.

<sup>430</sup>A. FEUILLET, “Romains...” 830.

<sup>431</sup>Cf. Frank. J. MATERA, *Romans...*, 115.

Portanto, a razão é simples: é para que ela seja extensiva a todos os povos, tanto judeus quanto gentios, tanto os circuncisos quanto os incircuncisos. É em ordem a esta finalidade e destino universais que esta promessa é acedida pela fé, para que seja segundo a graça, porque se tivesse outro acesso à mesma além da fé, logo que não fosse segundo a graça de Deus, os gentios nunca teriam lugar como membros de toda a descendência de Abraão. Assim, é através da Fé, para que seja segundo a graça, que Abraão se torna o pai, não apenas dos judeus, mas de todos nós.<sup>432</sup>

A Fé e a graça fornecem chave para a fertilidade ou universalidade da promessa. E dado que Deus torna gratuitamente participantes a todos na sua promessa, não há limite possível para a participação nela. Uma vez que esta família chamada gratuitamente a tomar parte nas promessas de Deus é uma família marcada pela fé, porque a Fé é uma resposta abraâmica a Deus, nenhuma fronteira étnica que mantenha algumas nações fora pode subsistir.<sup>433</sup> Por isso, Mussner pode ter razão quando afirma: “... parece que la consecuencia férrea que de ello se deduce es: el ergo del judaísmo ha quedado eliminado para siempre y de manera definitiva, al menos a nivel teológico.”<sup>434</sup>

Esta percepção tem um impacto na missão Paulina, ela não é ‘geograficalizada’, mas sim destinada a atingir a todas as nações e povos do mundo inteiro, pois pela morte e ressurreição de Cristo Deus cumpriu a promessa da sua bênção universal feita a Abraão (Cf. Gn 12, 1-3; 15, 6; 17, 5). E esta ação de Deus em Cristo é o que caracteriza o Evangelho, para o qual Paulo foi separado para o pregar às nações. É este evangelho no qual a promessa de Deus é cumprida e, por sua proclamação, as nações conhecem o Único e Verdadeiro Deus, cujo agir gracioso para com todos não é arbitrário, mas fiável e igual, e com quem todos entram em relação através da Fé. Eis a Teologia divina que fundamenta a missão de Paulo às nações.

Paulo vai especificar ainda mais a gratuidade salvífica universal de Deus quando acrescenta a toda a doutrina já construída, o seguinte: “... não somente à que é da Lei, mas também à que é da Fé de Abraão, o qual é pai de todos nós” (Rm4,16b). Trata-se de um novo conceito, o de *vóμος* é trazido para a sua reflexão, para precisar com mais profundidade o seu discurso.

Uma melhor compreensão daquilo que Paulo aqui alude ao introduzir o vocábulo *vóμος* exige uma abordagem, ainda que geral, a respeito da percepção que no judaísmo do tempo de Paulo tinha sobre o lugar da *vóμος*.

---

<sup>432</sup>Cf. N.T. WRIGHT, *Paul...*, 1004.

<sup>433</sup>Cf. John M.G. BARCLAY, *Paul...*, 489.

<sup>434</sup>Franz MUSSNER *Tratado...*, 195.

### 2.18.1 A Lei no judaísmo contemporâneo de Paulo

Para o judaísmo do tempo de Paulo o que realmente constituía o povo de Deus de Israel, o seu substrato essencial, era a Lei de Moisés. Lei esta que, embora tenha sido posterior relativamente à *ἐπαγγελία*, na qual Deus havia prometido a Abraão que por ele e pelos seus descendentes todas as nações da terra seriam abençoadas, veio para completar a "promessa" e ela constituía o caminho a seguir para participar das bênçãos prometidas a Abraão.

Assim sendo, a base da apropriada resposta da parte daqueles que eram membros do povo da aliança ao dom gratuito de Deus, que é a *ἐπαγγελία*, era viverem obedecendo a mesma lei que era caminho de vida dado por Deus. Esta chega a funcionar quase como que uma marca sociológica cujo fim era distinguir e separar os Judeus dos não-Judeus, como refere Dunn, ao afirmar que ela era também uma marca de privilégio, alicerçado exatamente na convicção segundo a qual a nação tinha sido particularmente eleita pelo Deus único e, particularmente favorecida por Ele pela dádiva da aliança e da Lei.<sup>435</sup>

Obedecê-la, não acarretava imediatamente a salvação, mas sim servia para sustentar e consolidar o lugar que cada um ocupava no povo destinatário da promessa de Deus; é o tal “nomismo da aliança” ao qual se refere Sanders.<sup>436</sup> Assim, para estes Judeus, este regime da Lei seria mantido pelo Messias e imposto aos gentios, para que pudessem entrar nos planos de salvação já referidos na *ἐπαγγελία*.

#### 2.18.2A função argumentativa da Lei em Rm 4,16

A posição Paulina aparece como radicalmente oposta à mentalidade dominante no judaísmo do seu tempo, marcada pelo exclusivismo e etnicismo salvífico.

De olhos postos na dimensão soteriológica universal do evento de Cristo, Paulo mostra bem claro o carácter inclusivo, universal e gratuita da salvação de Deus que inclui a todos, através da sua afirmação disjuntiva: “não somente (οὐ) ..., mas também (ἀλλὰ καὶ.)”, o que será mesmo que dizer, tanto os da “Lei” quanto os fora da “Lei”.

Portanto é para todos estes que é destinada a promessa. Tanto os que buscam e obedecem a Deus pela obediência da Lei quanto os que crêem em Deus na maneira como Abraão cria. Este Abraão que nada fez para que merecesse a promessa senão o acreditar e confiar totalmente na palavra de Deus. Abraão que é o patriarca que recebeu, sem merecimento algum da sua parte, de Deus a sua própria identidade de pai.<sup>437</sup> Abraão que

---

<sup>435</sup> Cf. James D.G.DUNN, *A nova ...*, 299.

<sup>436</sup> Cf. Ed Parish SANDERS, *Paul...*, 419-428.

<sup>437</sup> Cf. JeanNoëlALETI, *Israël...*, 89.

no início deste capítulo começou por ser chamado de “προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα” (Rm 4,1), depois passou a ser chamado de “πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων” (Rm. 4,11) e finalmente aqui é considerado de “πατήρ πάντων ἡμῶν”, o pai de todos nós, ou como diz Penna, “padre ecuménico.”<sup>438</sup> E, quando nos apercebemos que tudo que Abraão tem recebeu-o do Pai, de quem recebe a sua identidade e tudo quanto tem, sem nada ter feito para o merecer, quando percebemos que as duas virtudes fundamentais de Abraão são Fé-confiança em Deus e obediência a Deus<sup>439</sup>, quando observamos que Deus não foi obrigado a fazer-lhe a promessa mas se o fez, fê-lo por sua pura liberalidade<sup>440</sup>, pode-se concordar com Carvalho quando afirma que “... Abraão em Paulo não é pai mas é filho, é o primeiro de todos os filhos e filhas, o primeiro de todos aqueles que tudo recebem de Deus Pai.”<sup>441</sup>

Logo, esta demonstração Paulina que, através da figura de Abraão, mostra o único agir salvífico de Deus, este Deus cuja vontade do seu agir salvífico consiste em propor a todos, como o fez com e por meio deste grande patriarca, um ser e um estar em relação gratuita, unilateral e incondicional com Ele apenas pela Fé, na verdade, aos olhos dos Judeus do tempo não podia ser mais provocante e escandaloso.<sup>442</sup> Klein chega a afirmar a este respeito que Paulo “há desacralizado y paganizado radicalmente la historia de Israel”;<sup>443</sup> pois a imagem que Paulo de esboça de Abraão em Rm 4 pode ter mesmo escandalizado os judeus de seu tempo, como também reconhece Lambrecht.<sup>444</sup>

## 2.19 A pantologia em Rm 4

Neste capítulo Paulo pretende dar uma fundamentação escriturística à sua tese dos capítulos precedentes segundo a qual Deus teve sempre uma única lógica no Seu agir salvífico para com toda a humanidade e toda a humanidade o acede à salvação de Deus de um modo igual. Paulo é capaz de demonstrar isto ao seu interlocutor recorrendo e redefinindo a compreensão da circuncisão e conseqüentemente a figura de Abraão. A demonstração é a seguinte: dado que em Abraão a justiça divina que o patriarca acolhe, pela fé, precede a sua circuncisão, assim a fé, ao modo de Abraão, e só ela, torna-se a disposição necessária para toda a humanidade aceder a salvação de Deus. E Abraão torna-

---

<sup>438</sup>Romano PENNA, *Lettera*, 398.

<sup>439</sup>Cf. Walter VOGELS, *Abraham...*, 157.

<sup>440</sup> Cf. Jean Noël ALETTI, *Justification...*, 165.

<sup>441</sup>José Carlos CARVALHO, *Introdução...*, 300.

<sup>442</sup>Cf. Romano PENNA, *Lettera...*, 364.

<sup>443</sup> MUSSNER, Franz, *Tratado...*, 199.

<sup>444</sup> Cf. LAMBRECHT, *Abraham*, 115, apud Jean Noël ALETTI, *Justification...*, 170.

se, pelo exemplo da sua fé, o pai de todos os crentes “πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων”, tanto dos incircuncisos quanto dos circuncisos. É o acolhimento pela fé da salvação de Deus que universaliza a paternidade de Abraão.

Dado que é esta fé de Abraão que, sendo anterior à sua circuncisão, o fez aceder ao dom gratuito da salvação divina, então é esta mesma fé, enquanto dom gratuito de Deus, que universaliza os destinatários da promessa divina, dentre os quais se encontra Abraão. Por esta razão Abraão vem a ser definido por finalmente por Paulo não como nosso primeiro pai segundo a carne “προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα” (cf. Rm.4,1) mas sim como o pai de todos nós, ou seja, “πατὴρ πάντων ἡμῶν” (cf. Rm 4,16).

Portanto, a reactivização da circuncisão e da lei e consequente universalização inclusiva da fé e do acesso às promessas divinas tem como consequência a redifinição da figura da figura de Abraão, patriarca cuja relação fiducial para com Deus melhor ressalta, a única lógica do agir divino na história.

Ora, um judeu farisaíco chegar a reconhecer Abraão como sendo também o pai dos pagãos, só o pode fazer não por uma mera aventura da “teologia da inclusão”, mas sim porque foi existencialmente encontrado pelo ressuscitado. Por isso, pode-se dar razão às palavras seguintes palavras de Basta: “... è solo Damasco che permette di determinare in Paolo un imagine personale di Abramo.”<sup>445</sup>

É a partir deste Encontro Existencial, que é o primeiro de um conjunto de outros tantos Encontros Existenciais que dá a base a toda sua pantologia, pois é o mesmo ressuscitado que o torna “...an extraordinary architect ... a dove, a messenger of the Spirit, a builder of possibilities.”<sup>446</sup>

---

<sup>445</sup>Pasquale BASTA, *Abrahamo...*, 257.

<sup>446</sup>Pasquale BASTA, *Paul...*, in T.G. CASEY-J. TAYLOR (eds) *Paul's...*, 163.

### 3. Conclusão

Há uma lógica teológica ao serviço da qual está a ser empregue o adjectivo em estudo. Esta lógica teológica é a da salvação gratuita universal de Deus destinada e acessível a todos que a acolhem por meio da fé em Cristo. É para ressaltar este único modo de agir salvador de Deus acontecido em Cristo e a condição igual de toda a humanidade diante desta salvação à qual acede gratuitamente pela fé que o  $\pi\alpha\varsigma$  é empregue. Em Rm 1-4 nota-se a existência de uma evolução do universo em que a palavra faz referência ao longo dos contextos literários em que ela aparece empregue. Percebe-se igualmente uma elasticidade do  $\pi\alpha\varsigma$  ou um carácter progressivamente inclusivo do  $\pi\alpha\varsigma$  ao longo destes 4 capítulos de Romanos, uma vez que de um  $\pi\alpha\varsigma$  mais restritivo inicial progredimos a um  $\pi\alpha\varsigma$  mais inclusivo final. O acompanhamento da argumentação na estrutura retórica de Rm 1-4 mostra bem esse movimento progressivo e inclusivo do  $\pi\alpha\varsigma$ , como se pode ver na argumentação retórica que expomos a seguir.

O  $\pi\alpha\varsigma$  começa por ser usado num contexto literário no qual Paulo fala da universalidade do seu apostolado missionário (cf. Rm 1,5), apostolado este que está ao serviço da salvação gratuita universal de Deus, acontecida em Cristo e expressa pelo evangelho e acessível a toda a humanidade (cf. Rm 1,16). Evangelho este de que toda a humanidade necessita e cuja rejeição sujeita toda a humanidade a ira divina (cf. Rm 1,18). Esta ira divina que, nesta fase inicial da sua argumentação, Paulo diz recair sobre todo ( $\pi\alpha\sigma\alpha\nu$ ) o agir moral ímpio e injusto atestado por toda volumetria de atos pecaminosos (cf. Rm 1,29). Portanto, começamos Rm 1 por um  $\pi\alpha\varsigma$  mais inclusivo e terminamos com um  $\pi\alpha\varsigma$  mais restritivo no final de Rm 1.

Esta progressividade inclusiva de  $\pi\alpha\varsigma$  volta a verificar-se em Rm 2 onde ele aparece a nivelar todos diante do julgamento imparcial de Deus. (cf. Rm 2, 1.9-10).

A mesma progressividade inclusiva e niveladora do  $\pi\alpha\varsigma$  volta a mostrar-se em Rm 3 onde, embora o  $\pi\alpha\varsigma$  comece por ocorrer num versículo onde se distingue o carácter restrito e exclusivo das vantagens dos judeus face aos outros povos (cf. Rm 3,2), vai progressivamente tendo um carácter inclusivo e nivelador, como se nota nos versículos seguintes: volta aparecer quando surge pela primeira vez a qualificar o Homem enquanto tal e não as suas ações, onde resalta o carácter da oposição radical entre a fidelidade de Deus e a mentira de todo ( $\pi\alpha\varsigma$ ) o homem (cf. Rm 3,4). O mesmo acontece quando aparece em Rm 3,9 onde universaliza a condição de todos os homens dominados pecado. Igualmente volta a ter o mesmo sentido inclusivo e universal na prova escriturística que Paulo vai apresentar em Rm 3,12, na qual não isenta ninguém de um comportamento desajustado para com Deus. A mesma progressão inclusiva do  $\pi\alpha\varsigma$  volta a aparecer

quando Paulo volta a apresentar a paridade de todos diante de Deus a partir da anteposição do  $\pi\alpha\varsigma$  a  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , ressaltando esta categoria universal comum a todos os seres humanos em Rm 3,20. Neste versículo onde Paulo reduz a “lei” ao seu papel pedagógico e não soteriológico, Paulo universaliza e nivela toda a humanidade que se encontra na mesma situação de mentirosa, injusta e de serva do pecado diante da gratuita e universal salvação de Deus acessível a toda humanidade pela fé em Jesus Cristo (Cf. Rm 3,22). Finalmente, o  $\pi\alpha\varsigma$  surge empregue anaforicamente e com o mesmo sentido inclusivo e universal quando Paulo se refere à situação pecadora de toda humanidade e a consequência que decorre dessa sua situação de pecadora que é a privação da glória de Deus ou a separação eterna de Deus (Cf. Rm 3,23).

Em Rm 4 a *pantologia* paulina continua a ser inclusiva. Ela surge para ressaltar a única lógica do agir salvífico divino que a todos deseja salvar e que todos acolhem a salvação de Deus apenas pela fé. Ora, Paulo mostra isto por meio de um *midrash* sobre Abraão no qual, frisando a anterioridade da sua fé relativamente à circuncisão, o redefine e universaliza como figura modular e paradigmática, ou seja, alguém em cujo modo de vida se manifesta o único agir salvífico de Deus acessível a todos. É por esta razão que Abraão que ao início do capítulo 4 é denominado de “ $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\rho\alpha \eta\mu\acute{\omega}\nu \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ ” (Cf. Rm 4,1), passa progressivamente a ser chamado de “ $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\tau\acute{\omega}\nu \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$ ” (cf. Rm 4,11), para finalmente ser definido como “ $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\eta\mu\acute{\omega}\nu$ ” (Cf. Rm 4,16).

Assim, esta revisita ao texto de Rm 1-4 permite perceber porque Paulo se dirige a todos, ou seja, ela permite aceder à fundamentação Paulina da actividade missionária universal.

Por esta razão, ao longo deste trabalho pretendeu-se salientar que, de acordo a parte em estudo da Carta aos Romanos, o objetivo de Paulo era marcadamente missionário. A dissertação assume que Rm 1-4 constitui um verdadeiro esboço de uma teologia missionária Paulina, pois é onde Paulo apresenta e esclarece duas realidades: o fundamento para a sua missão às nações o modo como ele entende que essa missão deve ser feita.

Assim, quanto à primeira realidade, advogamos que a base central e fundamental sobre a qual se assenta teologia da missão, é a identidade de Deus e a sua imparcialidade na constância do seu agir ao longo da história de salvação. É esta identidade de Deus que se revela no Seu agir salvífico em e por Cristo que constitui a base da missão de Paulo às nações. Ora, vimos que o único agir de Deus em Cristo (que é o que define a Sua identidade) é um agir salvífico destinado a todos e, como tal, define o Evangelho pois nele se revela a justiça salvífica de Deus. Desta forma, Paulo, que é um judeu encontrado

existencialmente por Cristo, mostra que o Deus Único dos judeus é também o Deus do mundo inteiro, inclusive dos gentios. É este Deus Único que justificada mesma maneira, tanto judeus como gentios, pela morte salvadora de Cristo, ou seja, pela Fé.

Daí que, na segunda realidade, se enfatiza que este único agir salvador de Deus em Cristo é o que retrata o Evangelho de Deus, pelo qual Paulo foi chamado para pregar às nações. É, portanto, este único agir salvífico de Deus que a todos deseja salvar pela Fé em Cristo que dá base para que a missão de Paulo se estenda a todas as nações e povos do mundo inteiro, uma vez que o evangelho que Paulo é enviado para pregar é o poder salvador de Deus “para todo aquele que tem fé, primeiramente para o judeu e também para o grego” (Rm 1,16). Desta forma, Paulo reafirma ainda que o objetivo da proclamação do evangelho é convocar todas as nações para responderem à obediência da fé. Mostra-se claro que a tarefa missionária de Paulo não era apenas pregar o evangelho, mas também alcançá-lo a todas nações. Estando todos os povos e nações no mesmo nível, ou por outra, na mesma situação diante de Deus, uma vez que há uma solidariedade de toda a humanidade com relação ao pecado (cf. Rm 1, 18-3, 20) e porque Deus não é parcial nem tem favoritos no seu julgamento (cf. Rm 2,11), Paulo, a quem Deus separou para “o evangelho de Deus”, não se envergonha de proclamar que a todos Deus deu apenas um evangelho que ele é a solução para o problema de todos. Porque este evangelho é para todos, pois Deus a todos o destina, Paulo é compelido a todas as pessoas. Por esta razão, Paulo está empenhado em manifestar no seu apostolado missionário a mesma dinâmica inclusiva de Deus para com todos incluindo todos os grupos de pessoas, entidades étnicas ou nações no seu apostolado missionário. Porque todas as pessoas precisam da salvação, que está disponível somente pela ação de Deus através de Cristo, que constitui conteúdo do seu evangelho, e que se torna acessível a todos não pelas obras da lei nem pela circuncisão mas pela fé, como o mostra a vida de fé do grande patriarca Abraão (cf. Rm 4,11.16).

Portanto, podemos concluir que o agir salvífico-inclusivo e universal de Deus que se mostra na morte salvadora de Jesus Cristo, que é o conteúdo do Evangelho de Paulo, é a base sobre a qual se fundamenta a missão Paulina às nações e é o conteúdo central da sua teologia missionária em Rm 1-4. É esta base que informa e sustenta o modo como se faz esta teologia.

Ora, com esta sua reflexão teológica Paulo fundamentou a sua atividade missionária e, desse modo, se mostra inspiradora também para atividade missionária da Igreja hoje. Por esta razão assumiu-se, neste trabalho, que o mais significativo argumento é operacionalidade da ação missionária de Paulo, a qual nos fornece uma base

teológica que contribui para inspirar o modo de ação missionária para a Igreja na contemporaneidade, pois com a sua *pantologia* Paulo abre a evangelização: 1) a todos os povos e culturas e 2) ao diálogo com a literatura.

No que diz respeito ao primeiro ponto, para Paulo, a proclamação do Evangelho deve ser feita em todas as nações do mundo, sem qualquer discriminação, que é o mesmo que dizer que o Evangelho de Cristo é destinado a todas as nações, a todas as culturas. Desta forma, uma vez que o evangelho pela sua natureza não é uma elaboração especulativa da salvação gratuita e universal de Deus mas é principalmente a proclamação do que Deus realmente fez concretamente por todos os pecadores, em Jesus Cristo, portanto baseia-se numa subestrutura narrativa que sempre busca a dimensão histórica da salvação de Deus destinada a toda humanidade, e dado que nenhum homem vive à margem da cultura, Paulo volta a mostrar que é nesta cultura, onde o Evangelho é chamado a encontrar-se com o homem e com o mundo, porque ela é o lugar humano onde o homem é encontrado, conhecido e evangelizado, pois, é nela onde ele vive a sua vida.

Com a sua *pantologia* Paulo volta a recordar à Igreja missionária de hoje que o Evangelho necessitou e necessita das culturas dos povos e todas as culturas constituem veículos expressivos do evangelho que transcende e não se identifica com nenhuma delas, pois cada cultura possui uma identidade específica ligada ao carácter mais íntimo de um povo, à natureza do seu pensamento e do seu património, à sua percepção das coisas e à sua forma de as considerar. Sendo assim, a Igreja missionária de hoje é desafiada, na sua ação evangelizadora, a inserir-se mais e mais no atual contexto da crescente globalização e do crescente pluralismo cultural porque somente assim pode chegar em profundidade aos homens e fazer parte das suas vidas.

Contudo, o contributo de Paulo para a atividade missionária da Igreja contemporânea, não se restringindo ao desafio da necessidade urgente de *inculturar* a ação missionária nas diversas culturas, aponta também para o padrão que determina este encontro entre a mensagem do Evangelho e a cultura que deduzimos ser o diálogo integrador.

Este modo de Paulo pensar a ação missionária da Igreja veio a ser recuperado pela eclesiologia do Concílio Vaticano II, o qual apresenta a Igreja como uma comunidade que promove a comunicação e de diálogo e nunca o monólogo e pensa a relação da Igreja com o mundo, tendo por base o diálogo, mas um diálogo que não é abstrato mas real com a situação concreta e atual da humanidade, uma vez que tanto a própria Igreja quanto a humanidade está desafiada à conversão; um diálogo que mostra a Igreja missionária mais

como uma comunidade disposta a aprender (do que como uma docente), uma ouvinte, um aprendiz que solidariamente e relacionalmente aprende com as culturas.

É este diálogo da Igreja com as culturas que a CTI diz revestir-se de uma importância vital para o futuro da Igreja e do mundo. Esta intuição de Paulo desafia a Igreja a oferecer à África o mesmo serviço que ela prestou à Europa nos primeiros séculos, em relação à transmissão da herança dos seus saberes da antiguidade, promovendo-os, integrando-os e universalizando-os no cristianismo. A nossa convicção é que existem hoje, em muitos países africanos, elementos culturais válidos cujos significados se encontram hoje restritos a etnias e regiões mas, se forem assumidos e alargados, podem ser capazes de superar os limites espaciais e temporais impostos pela história de cada cultura e estarem ao serviço de comunidades mais amplas, *quiçá* de toda a humanidade.

Quanto ao segundo ponto, esta dissertação, partindo da análise da progressão retórica na argumentação paulina desde Rm 1 até Rm 4, onde Paulo não recorre apenas ao conteúdo teológico da literatura religiosa (neste caso do judaísmo do seu tempo), mas também recorre e constantemente, nesta sua construção argumentativa em prol do Evangelho, às diferentes técnicas retóricas, que eram familiares ao seu interlocutor, a dissertação conclui que este “modo” Paulino fornece dados para uma articulação dialogal e aproximação dialógica entre a teologia missionária e a literatura, sendo esta última um lugar teológico. Este diálogo pode enriquecer muito a linguagem teológica e criar um caminho promissor de inculturação.

## 4. Bibliografia

### 1. FONTES

ALONSO SCHÖKEL, Luís, *Bíblia del peregrino*, Ediciones Ega Mensajero, Bilbao, 1993.

BOVER, Joseph. M- *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Editio Tertia, Madrid, 1952.

NESTLÉ-ALAND, NA (1898), *Novum Testamentum Graece*, 28<sup>th</sup> revised edition, Barbara Aland and Others (Eds), Stuttgart, 2012. (=NA<sup>28</sup>)

KITTEL, RUDOLPH-P. KAHLE (Eds), *Biblia Hebraica*, Stuttgart, 3<sup>a</sup> edição, 1937.

*Bíblia de Jerusalém*, Nova Edição, Revista e Ampliada, Paulus, São Paulo, 2002. (=BJ)

*Traduction œcuménique de la Bible, Epître aux Romains*, Aliance Biblique Universelle, Les Éditions du Cerf, Suisse, 1976. (=TOB)

### 2. INSTRUMENTOS

BALZ, H.- SCHNEIDER, G. (Dirs.), *DENT*, Paideia, Brescia, 2004.

BAUR, W-ARNDT, W.F.-GINGRICH, F.W, *A Greek English Lexicon of The New Testament and The Other Early Christian Literature*, (= BAGD 1957).

FREEDMAN, David Noel, (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, 1997. (=ABD)

HAWTHORNE, G.F.- MARTIN, R.P.- REID, D., *Dizionario di Paolo e Delle sue Lettere*, Romano PENNA, (edizione italiana a cura di), Edizione San Pablo SRL, Milano, 1999. (=DPL)

KITTEL, Gerhard- FRIEDRICH, Gerhard, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, F.Montagnini- G.Scarpat -O.Sofriti(Eds) IX, Paideia, Bréscia, 1974.(=GLNT)

MOULTON, W.F-GEDEN, A.S, *A Concordance To The Greek Testament According to The text of Westcott and Hort, Tischendorf, and The English Revisers(1897)*, Edimburg 1978 (New York 2002, Ed. Marshall).

ROSSANO, P. - RAVASI, G.- GIRLANDA, A., *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid, 1990. (=DTB)

SWETNAM, J., *Gramática do grego do Novo Testamento. Parte I morfológica*, Volume I, Paulus, Brasil, 2002.

### 3. ESTUDOS

ABRAHAM, A. Kenneth, *The Matthew Henry study Bible King James Version*, Hendrickson Bibles, China, 1994.

ALETTI, Jean Noël, “Carta a los Romanos” in FARNER, William R.- LAVORATTI, Armando J.- MCEVENUE, Sean- DUNGAN David L., (Dir), *Comentário Bíblico Internacional. Comentário Católico e Ecuménico Para el Siglo XXI*, EVD, Navarra, 1999, 1416-1458.

\_\_\_\_\_, *Israel et la Loi Dans la Lettre aux Romains*, Cerf, Paris, 1998.

\_\_\_\_\_, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul Keys to interpretation*, Peggy Manning Meyer (trad.), GBP, Roma 2015.

ALVES, Herculano, “Paulo, de Fariseu a Apóstolo”, in *BÍBLICA série científica XVII* (2008) 171-198.

ALLEN, Leslie C., “The Old Testament in Romans I-VIII,” *VoxEv* 3 (1964) 6-41.

ARCHTEMEIER, Paul J.-GREEN, Joel. B., THOMPSON, Mariane Meye, *Introducing the New Testament Its Literature and Theology*, Eerdmans, 2000.

ARCHTEMEYER, Paul J., *Interpretation a Bible. Commentary for Teaching and Preaching*, WJK, Louisville- Kentucky, 2010.

\_\_\_\_\_, *Romans. Interpretation. A Bible commentary for teaching and preaching*, WJK, Louisville-Kentucky, 2010.

BARCLAY, John M.G., *Paul & the Gift*, Eerdmans, 2015.

BARRETT, C. K., *The Epistle to the Romans*, Revised Edition, Black’s New Testament Commentary, Hendrickson, Peabody- Massachusetts, 1991.

\_\_\_\_\_, “I am not ashamed of the Gospel,” in *New Testament Essays* (1972) 116-143.

BARTH, Karl, *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid, 1998.

BASTA, Pasquale- “Paul and the *gezerah shawah*. A judaic method in the service of Justification by Faith”, In CASEY, Tomas G.-JAYTOR, Justin(Eds), *Paul’s jewish Matrix*, GBP, Roma, 2011, 123-165.

\_\_\_\_\_, *Abrahamo in Romani 4, l’analogia dell’agire divino nella ricerca esegetica di Paolo*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2007.

BASSLER, Jouette M., *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Scholars Press, Chico, 1982.

BAULÈS, Robert, *L’Évangile Puissance de Dieu. Commentaire de L’Épître aux Romains*, L D 53, Cerf, Paris, 1968.

BENTO XVI, *Paulo, o apóstolo dos gentios*, Ed. Paulus, Lisboa, 2008.

- \_\_\_\_\_, “El ambiente cultural y religioso de San Pablo”, in *Misiones Extranjeras*, 226 (2008) 598-601.
- BETZ, O. “Ἀβραάμ” in *DENT*(2004), I, 4-9.
- BIGUZZI, Giancarlo, *Pablo, Comunicador. Entre interculturalidad y Globalización*, San Pablo, Madrid, 2008.
- BOERS, Hendrikus, *The justification of the Gentiles Paul's Letters to the Galatians and Romans*, Hendrickson Publishers, USA, 1994.
- BONORA, A., “Retribución”, in *DTB* (1990), 1660-1674.
- BOWERS, W.P., “Missione”, in *DPL* (1999), 1014-1031.
- BORCHERT, G.L., “Ira, Dstruzione”, in *DPL* (1999) 890-894.
- BRAY, Gerald (a cura di), *Romani. La Biblia Commenta dai Padri*, Novo Testamento 6, Città Nuova, Roma, 2006.
- BRODEUR, Scott Normand, *Il Cuore di Cristo è il Cuore di Paulo. Studio Introductivo Esegético-Teológico delle Lettere Paoline*, Secondo Volume, GBP, 2013.
- \_\_\_\_\_, “A dispositio típica das cartas paulinas: tese e probatio segundo o ensinamento de Aristóteles” in *Ágora Filosófica* 15 (2015) 149-164.
- BROEK, Lyle D. Vander, *The life of Paul for Today*, Louisville-Kentucky, WJK, 2010.
- BROWN, Michael J., “Romans” in O'DAY, Gail R., PETERSEN, David L., *Theological Bible Commentary*, WJK, Louisville-Kentucky, 2009, 373-382.
- BRUNOT, Amédée, *Le génie littéraire de Saint Paul*, Cerf, Paris, 1955.
- BUENO DE LA FUENTE, Eloy, “La alegría por el triunfo de Dios en el corazón de la teología de la misión de San Pablo”, in *Misiones Extranjeras*, 226 (2008) 506-522.
- BURROWS, M. “The Origin of the Term Gospel,” in *JBL* 44 (1925) 21-33.
- BUZZETTI, Carlo, “ὀργή Nelle lettere dell'apostolo Paolo, ira o punizione? tra sentimento negative e gesto di giudizio” In MARIN, M.- MANTOVANI, M. ( a cura di), *Ira esacrificio. negazione del divino e dell'uomano?*, LAS, Roma, 2004, 181-202.
- CALVERT, N.L., “Abramo”, in *DPL* (1999), 1-15.
- CAMBIER, J.M., “Justice de Dieu Salut de Tous les Hommes et Foi. La doctrine Paulinienne du Salut d'après Rom” *RB* 4 (1964) 537-583.
- CARTER, T.L., *Paul and the Power of Sin. Redefining “beyond the pale”*, Cambridge University Press, UK,-USA-Australia- Spain-South Africa, 2002.
- CARVALHO, José Carlos, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo*, Universidade Católica Editora Porto, Porto, 2017.
- \_\_\_\_\_, “O rosto de Cristo no Epistolário Paulino”, in *BÍBLICA série científica* XVII (2008) 99-134.

\_\_\_\_\_, “Eixos Maiores da Teologia Paulina”, in *Humanistica e Teologia XXX* (2009) 57-109.

CASEY, Tomas G.- JAYTOR, Justin (Eds), *Paul’s jewish Matrix*, GBP, Roma, 2011.

CIMOSA, Mario “Il linguaggio biblico( Ebraico, aramaico, Greco) dell’ira e della violenza, del sacrificio e del sangue”, in MARIN, M.- MANTOVANI, M. ( a cura di), *Ira esacrificio.negazione del divino e dell’uomano?*, LAS, Roma, 2004, 139-180.

CONZELMAN, Hans, *Théologie du Nouveau Testament*, Etienne de Peyer (Trad.), Centurion-Paris e Labor et Fides, Genève, 1969.

CORREIA, J. Alberto, “Para entender Paulo. Princípios exegéticos e hermenêuticos”, in *BÍBLICA série científica XVII* (2008) 79-98.

COTHENET, Edouard, *São Paulo no Seu Tempo Tempo* (= Cadernos Bíblicos 13), Lisboa, Difusora Bíblica, 1983.

COUTO, António “Paulo, modelo de evangelizador” in *BÍBLICA série científica XVII* (2008) 215-253.

CRANFIELD, C.E.B, *The Epistle to the Romans*, ICC, 2vols, T. & T Clark, Edimburg, 1979.

D’AQUIN, Thomas, *Commentaire sur les Psaumes*, Jean –Éric Stroobant de Saint-Éloy(ed), Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.

DE OLIVEIRA, M. Tavares, “Cristo, Nova Lei”, in *BÍBLICA série científica XVII* (2008) 133-140.

DÍAZ RODELAS, Juan Miguel, *Pablo y la ley. La novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley*, Institución San Jerónimo 28, España, Evd, 1994.

DUNN, James D.G., *Begining from Jerusálem. Christianity in the Making Vol.II* Eerdmans,2007.

\_\_\_\_\_, *A nova perspectiva sobe Paulo*, Monika Ottermann (Trad.), Academia Cristã, Santo André (São Paulo), 2011.

\_\_\_\_\_, “Romani, lettera ai”, in *DPL* (1999), 353-374.

DUPONT, Jacques O.S.B., “The Conversion of Paul, and Its Influence on His Understanding of Salvation by Faith,” in GASQUE, W. Ward - MARTIN, Ralph P. (eds.), *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce*, The Paternoster Press, Exeter, 1970, 176-194.

EDWARDS, James R., “The letter to the Romans”, In HARRELSON, Walter J.(Ed), *The New Testament Interpreter’s Study Bible. New Revised Standard Version with the Apocrypha*, Abington Press, USA, 2003, 2007-2016.

EVERTS, J.M., “Conversione e chiamata di Paolo”, in *DPL*(1999),285-298.

- FABRIS, R., “Evangelio”, in *DTB* (1990), 587-608.
- FEUILLET, A., “Romains (Épître aux)” in *DBS* (1949), X-28, 740-863.
- FITZMEYER, Joseph A., *To advance the Gospel*, NTS, Second Edition, Eerdmans, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Paolo Vita, Viaggi, Teologia*, Ed. Queriniana, Brescia, 2008.
- \_\_\_\_\_, “The Letter to the Romans”, In BROWN, Raymond E.- FITZMYER, Joseph A.- MURPHY, Roland E. (Eds), *The New Jerome Biblical Commentary*, Practice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1968 (1990), USA, 830-868.
- FLICHY, Odile, *La figure de Paul dans les actes des apôtres. Un phénomène de réception de la tradition Paulinienne à la fin du I<sup>er</sup> siècle*, Cerf, LD, Paris, 2007.
- GARLINGTON, D. B. “The Obedience of Faith in the Letter to the Romans, Part II: The Obedience of Faith and Judgment by Works.” in *WTJ* 53 (1991) 47-72.
- GRAYSTON, K., “‘Not Ashamed of the Gospel,’ Romans 1:16a and the Structure of the Epistle,” *SEI*, 1 (1964) 569-573.
- GENUYT, François, *L’Épître aux Romains, l’instaurattion du sujet lecture sémiotique*, Cerf, Paris, 2008.
- GHIBERTI, Giuseppe “La vicenda di Paolo: fariseo, Cristiano, apostolo”, in GHIBERTI, Giuseppe (a cura di), *Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita*, Studia Tarinensia, Torino, Effatá Editrice, 2009, 27-40.
- GORMAN, Michel. J., *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul & His Letters*, Eerdmans, 2004.
- GUIJARO OPOSTO, Santiago- SALVADOR GARCIA, Miguel, *Comentário al Nuevo Testamento*, La Casa de la Bíblia, Sígueme-Verbo Divino, Espanha, 1995.
- HEAD, Peter, *Jesus’s Resurrection in Pauline Thought. A Study in the Epistle to the Romans*, Paternoster, Carlisle, 1998.
- HARRELSON, Walter J. (Ed), *The New Testament Interpreter’s Study Bible, New Revised Standard Version with the Apocrypha*, Abington Press, USA, 2003.
- KITTEL, G., VON RAD, G., “δόξα”, in *GLNT* (1996), II, 1348-1398.
- HORREL, David G., “Paul” in John Barton (ed), *The Biblical World*, Vol. two, Routledge, London & New York, 2002.
- JACKSON, W. Daniel, “The logic of Divine Presence in Romans 3:23” in *CBQ* 80-2(2018) 293-305.
- JOHNSON, J. William, *The use of Παῦς in the New Testament*, Studies in Biblical Greek Vol.11, Ben, Peter Lang, New York-Washington, DC-Baltimore, 2004.
- JUNIOR, M. Luther Stirewalt, *Paul the Letter Writer*, Eerdmans, 2003.
- JR, R.B.Gaffin, “Glória” in *DPL* (1999), 814-818.

- KECK, Leander E., *Romans*, Abington, Nashville, USA, 2005.
- KEE, Howard Clark et al, “*The formation of the christian community*” in KEE, Howard Clark- MEYERS, Eric M., *The Cambridge Companion to the Bible*, Cambridge University Press, Australia- USA, 1997.
- KERTELGE, K., *Carta a los Romanos*, Herder, Barcelona, 1973.
- KRUSE, G. Colin, “*Virtù e vizi*” in *DPL* (1999), 1605-1607.
- KUSS, Otto, *San Pablo. La aportación del Apóstol a la Teología de la Iglesia Primitiva*, Editorial Herder, Barcelona, 1975.
- LAGRANGE, M. J., *Saint Paul Épître aux Romains*, Librairie Le coffre, Paris, 1931.
- LANGKAMMER, M., “Πᾶς”, *DENT* (2004), 830-835.
- LATTKE, M., “Χαρία” *DENT* (1996), II, 2154-2156.
- LAUDINGHAN, Chris Van, *Judgement & Justification in the Early Judaism and The Apostle Paul*, Hendrikson Publishers, USA, 2006.
- LEE, Jae Hyun, *Paul’s Gospel in Romans, A discourse analysis of Rom 1:16-8:39*, Linguistic Biblical Studies, Brill, Leiden –Boston, 2010.
- LENTZ, John Clyton, *Le portrait de Paul selon luc dans les actes des apôtres*, Cerf, LD, 172, Paris, 1998.
- LOHSE, Eduard, “*Ἐὐαγγέλιον θεοῦ*, Paul’s Interpretation of the Gospel in His Epistle to the Romans,” *Bib.* 76 (1995) 127-140.
- LYONNET, S., *Le Message de L’Épître aux Romains*, LiBi/28, Cerf, Paris, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Les étapes du Mystère du Salut Selon L’épître aux Romains*, Bibliothèque Œcuménique/8, Cerf, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Les Épîtres de Saint Paul aux Galates aux Romains*, La Sainte Bible, 2<sup>ème</sup> édition revue, Cerf, 1959.
- MARCELLO BUSCEMI, Alfiro, *San Pablo Vita Opera Messagio*, Franciscan Printing Press, Jerusalém, 1996.
- MARCONCINI, B. “Fe”, in *DTB* (1990) 653-672.
- MARIN, M.- MANTOVANI, M. ( a cura di), *Ira e sacrificio. Negazione del divino e dell’uomo?*, LAS, Roma, 2004.
- MARTÍNEZ PÉREZ, Justino, “*La pasión misionera de Pablo, una vida al servicio del Evangelio*”, *Misiones Extranjeras*, 226(2008) 488-505.
- MATERA, Frank J., *Romans*, Paideia Commentaries on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2010.
- MCGRATH, A.E., “*Giustificazione*”, in *DPL*(1999), 789-798.

- MENOUD, Ph.H., “Révélation et tradition, L’influence de la conversion de Paul sur sa théologie.” in *Verbum Caro* 7 (1953) 2-10.
- MERINO RODRIGUES, Marcelo (Dir), *Juan Crisóstomo, elogio al Apóstol San Pablo*, Santiago Ausín Olmos (trad.), Ciudad Nueva, Madrid, 2009.
- MOO, Douglas J., *The Epistle to the Romans*, NICNT, Eerdmans, 1996.
- MORRIS, Leon, *The Epistle to the Romans. Pillar New Testament Commentary*, Eerdmans, USA, 1988.
- \_\_\_\_\_, *The Apostolic Preaching of the Cross*, IVP, Leicester, 1965.
- \_\_\_\_\_, “Peccato, Colpa” *DPL* (1999), 1165-1170.
- MUSSNER, Franz, *Tratado sobre los Judios para el Diálogo Judeo-Cristiano*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983.
- O’CONNOR, Jerome Murphy, *Paulo biografia crítica*, Ed. Loyola, São Paulo, 2000.
- O’NEILL, J. C., *Paul’s Letter to the Romans*, Penguin, Baltimore, 1975.
- ONESTI, K.L et BRAUCH, M.T, “Giustizia, Giustizia di Dio”, *DPL*(1999), 799-814.
- PACINI, Andrea, “Prospective sull’influenza di Paolo nella teologia ortodossa”, in GHIBERTI, Giuseppe (a cura di), *Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita*, Studia Tarinensia, Torino, Effatá Editrice, 2009, 231-247.
- PALUMBIERI, Sabino, “Ira, castigo e sacrificio, una lettura comparata in chiave antropologica” in MARIN, M.- MANTOVANI, M. ( a cura di), *Ira esacrificio, negazione del divino e dell’uomo?*, LAS, Roma, 2004, 519-564.
- PANNEMBERG, W., “Morte e Pecado” in AAVV, *Do sacrificio de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã*, in *Actas do congresso de Fátima Torres Novas*, Gráfica Almondina, 2002, 555-567.
- PAPA FRANCISCO, *EG*, Editora Canção Nova, São Paulo-Brasil, 2016.
- PASTOR RAMOS, Frederico, *Pablo, un Seducido por Cristo*, Editorial Verbo Divino, Espanha, 1991.
- PENNA, Romano, “L’originalità del pensiero di Paolo di Tarso”, In Giuseppe GHIBERTI(a cura di), *Paolo di Tarso a 2000 Anni dalla Nascita*, Studia Taurinensia 28, Effatá Editrice, Torino, 2009, 61-78.
- \_\_\_\_\_ *Lettera ai Romani I Rm 1-5*, SOC, EDB, Bologna, 2004.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Francisco, “De la Misión de San Pablo a la misión del tercer milenio”, in *Misiones Extranjeras*, 226 (2008)544-557.
- PERVO, Richard I., *The Making of Paul, Constructions of the Apostle in Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 2010.
- PIROT, Louis, ROBERT, André (Dirs), *DBS*, Paris VI, Librairie Letouzey et Anê, 1949.

- PITTA, Antonio, *L'evangelodi Paulo, introduzione alle lettere autoriali*, Graphé 7, Elledici, Torino, 2013.
- PRAT, P., *La Théologie de Saint Paul*, 1<sup>ère</sup> Partie, Bibliothèque de Théologie Historique, Beauchêne et Ses Fils, Paris, 1945.
- \_\_\_\_\_, *La Théologie de Saint Paul*, 2<sup>ème</sup> Partie, Bibliothèque de Théologie Historique, Beauchêne et Ses Fils, Paris, 1945.
- REICKE, B., “πᾶς, ἅπᾶς” In *GLNT* (1974), IX, 931-962.
- ROBERTSON, Archibald Thomas, *Imágenes Verbales en el Nuevo Testamento. Las Epístolas de Pablo*, Vol. IV, Editorial Clie, Barcelona, 1989.
- R. O'DAY, Gail- PETERSEN (Eds.), *Theological Biblical Commentary*, WJK, Louisville- Kentucky, 2009.
- ROETZEL, Calvin J., *The Letters of Paul Conversations in Context*, WJK, Louisville- Kentucky, USA, 2009.
- RUTLEDGE, Fleming, *Not ashamed of the Gospel. Sermons from Paul's Letter to the Romans*, Eerdmans, 2007.
- SACCHI, Alessandro- *Lettere Paoline e altre Lettere*, Logos Corso di Studi Biblici, Editrici Elle di ci, Leuman (Torino), 1995.
- \_\_\_\_\_, “ira... di Dio e salvezza dei gentili( Rm1,18-2,29)” In SACCHI, Alessandro I collaboratori- *Lettere Paoline e altre Lettere*, Logos Corso di Studi Biblici, Editrici Elle di ci, Leuman (Torino), 1995, 421-442.
- SALAS, O.S.A, Antonio, “Dios premia según las obras. Studio exégetico-teológico de Rom 2,6-11”, in AAVV, *La idea de Dios en la Biblia*, In *XXVIII Semana Bíblica Española*, Ediciones Aldecoa, Madrid, 1971, 265-286.
- SALVADOR GARCIA, Miguel, “Cartas de S. Pablo”, in AAVV, *Comentário al Nuevo Testamento*, 3<sup>a</sup> edição, Sígueme, Verbo Divino, 1995, 395-410.
- SANCHÉZ BLOCH, Jordi- *Escritos Paulinos. Introducción al Estudio de la Biblia*, EVD, Pamplona, 1998.
- \_\_\_\_\_, *La Biblia dia a dia. Comentario exegético a las lecturas de la Liturgia de las Horas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981.
- SANDAY, W.- HEADLAM, A.C., *Romans*, fifth edition, ICC, Clark, Edimburgh, 1902.
- SANDERS, Ed Parish, *Paolo e il Giudaismo Palestinense. Studio Comparativo su Modelli di Religione*, Mauro Presce(Ed.), Biblioteca Teologica 21, Paideia Editrice, Bréscia, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia, 1983.
- SANDMEL, S., *The Genius of Paul. A Study in History*, Philadelphia, 1979.

- SCHILLEBEECKX, Edward, *Cristo y los cristianos gracia y liberación*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982.
- SCHREINER, Thomas R., *Romans. Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker, Grand Rapids, 1998.
- SPIREY, Robert A.- SMITH, D. Moody- BLACK, C. Clifton, *Anatomy of The New Testament*, Sixth Edition, Fortress Press, Mineapolis, USA, 2010.
- STOTT, John R. W., *The Message of Romans, God's Good News for the World*, The Bible Speaks Today, IVP, Downers Grove, Ill, 1994.
- STUHLMACHER, Peter, *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1994.
- TASKER, R. V. G., *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, Tyndale Press, London, 1951.
- THEISSEN, Gerd, *The New Testament. A Literary History*, Linda M. Maloney (Trad.), Fortress Press, Minneapolis, USA, 2012.
- THIELMAN, F., "Legge" in *DPL* (1999), 920-943.
- TRAVIS, Stephen H., "Wrath of God in the New Testament" in *ABD* (1992) vi (6) si-z, 996-998.
- TOSOLINI, Fabrizio, *The letter to the Romans and St Paul's Grace and Apostleship towards a new interpretation*, Fu yen Catholic University Press, Japan, 2005.
- VALENTINI, Alberto, "La Giustizia di Dio (Rom 3, 21-31)", In SACCHI, Alessandro i Colaboratori, *Lettere Paoline e altre Lettere*, Logos Corso di Studi Biblici, Editrici Elle di ci, Leuman (Torino), 1995, 443-462.
- VANHOYE, Albert, "Πιστις Χριστου: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?" *Bib.* 80 - 1(1999) 1-21.
- \_\_\_\_\_, *Pietro e Paolo. Esercizi Spirituali Biblici (= Paolo di Tarso 4)*, Paoline, Milano, 2008.
- VANLANDINGHAM, Chris, *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*, Hendrikson Publishers, Massachusetts, 2006.
- VIDAL, Senén, *La resurrección de Jesus en las Cartas de Pablo. Analisis de las Tradiciones*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 1996.
- VIRGULIN, S., "Pecado..." in *DTB* (1990), 1428-1449.
- \_\_\_\_\_, "Abrahán", in *DTB* (1990), 24-31.
- VOGELS, Walter, *Abraham « notre père »*, LiBi, Les Editions du Cerf, Médiaspaul-Paris-Montereal, 2010.

WESTCOTT, Frederick Brooke, *St Paul and justification being an exposition of the teaching in the epistles to Rome and Galatia*, Macmillan and CO.-Limited ST Martin's Street, London, 1913.

WIÉNER, C., “Circuncisión” in *VTB* (1970) ,171-172

WILCKENS, Ulrich, *La Carta a los Romanos 1-5*, Sígueme, Salamanca, 1989.

WITHERINGTON III, Ben- HYATT, Darlene, *Paul's letter to the Romans. A Sócio Rhetorical Commentary*, Eerdmans, 2004.

WRIGHT, N.T., *Paul and the Faithfulness of God parts iii and iv. Christian origins and the question of God*, Great Britain, London, 2013.

YAMAMOTO, Yasuhiro, *A Study on the Meaning of ἔργονόμος in Pauline Theology*, The Japanese Biblical Institute, Tokyo, 2009.

#### **4. NETGRAFIA**

Marcelo NAVARRO, “La ineficacia de las ‘obras de la ley’ para la salvación” Argentina (<http://apologetica.org/sitio/index.php/la-biblia?start=36>). Consultado em 19 de Abril de 2018.