



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

TOMÁS DE ALBUQUERQUE EMILIANO CASTEL-BRANCO

**O primado da graça de Deus
em São Tomás de Aquino**
Uma leitura do Comentário da Carta aos Romanos

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

Lisboa
2020

RESUMO:

A presente dissertação aborda a teologia da graça exposta por São Tomás de Aquino no *Comentário* da Carta de São Paulo aos Romanos. A graça é a participação na vida divina. A graça é a doação de Deus, pela qual aperfeiçoa o Homem, transformando-o pela força do Espírito Santo, em virtude da ressurreição de Cristo. O Homem recebe a graça da adopção filial podendo relacionar-se com Deus como filho adoptivo. Na relação entre Deus e o Homem a iniciativa é de Deus que concede o Seu Espírito, dando-lhe a possibilidade de passar do estado de pecado ao estado de graça. O primeiro capítulo incide sobre a história da exegese medieval à Carta aos Romanos, particularizando alguns autores exemplificativos; o segundo capítulo detém-se sobre o *Comentário* desenvolvendo a predestinação, a justificação, a santificação, a adopção filial e a graça do Espírito Santo; o terceiro capítulo apresenta a chave de leitura do *Comentário* e a sua actualidade.

PALAVRAS-CHAVE:

São Tomás de Aquino, São Paulo, Carta aos Romanos, Exegese bíblica, Primado da graça, Graça de Deus, Predestinação, Justificação, Santificação, Adopção filial, Espírito Santo.

ABSTRACT:

This dissertation intends to present an approach to the theology of Grace developed by Saint Thomas Aquinas in his Commentary on the Letter of Saint Paul to the Romans. Grace is the participation in the divine life. Grace is the gift of God which perfects Man, transforming it by the power of the Holy Spirit, and by virtue of Christ' resurrection. Man is bestowed the grace of filial adoption thus relating with God as an adopted child. In the relationship between God and Man, God takes the initiative, bestowing Man with His Holy Spirit. Thus Man is given the possibility to move from the state of sin to the state of grace. The first chapter focuses on the history of the medieval exegesis on the Letter to the Romans, with some exemplary authors; the second chapter is about the *Commentary*, developing the predestination, justification, sanctification, filial adoption and the grace of the Holy Spirit; the third chapter presents the key to reading the *Commentary* and its timeliness.

KEYWORDS:

Saint Thomas Aquinas, Saint Paul, Letter to the Romans, Biblical exegesis, Primacy of grace, God's Grace, Predestination, Justification, Sanctification, Filial Adoption.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Livros bíblicos

<i>Gn</i>	<i>Livro do Génesis</i>
<i>Lv</i>	<i>Livro do Levítico</i>
<i>Dt</i>	<i>Livro do Deuteronomio</i>
<i>Sl</i>	<i>Livro dos Salmos</i>
<i>Pr</i>	<i>Livro dos Provérbios</i>
<i>Sb</i>	<i>Livro da Sabedoria</i>
<i>Is</i>	<i>Livro de Isaías</i>
<i>Jer</i>	<i>Livro de Jeremias</i>
<i>Ez</i>	<i>Livro de Ezequiel</i>
<i>Mt</i>	<i>Evangelho segundo São Mateus</i>
<i>Lc</i>	<i>Evangelho segundo São Lucas</i>
<i>Jo</i>	<i>Evangelho segundo São João</i>
<i>At</i>	<i>Actos dos Apóstolos</i>
<i>Rm</i>	<i>Carta aos Romanos</i>
<i>1 Cor</i>	<i>Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios</i>
<i>2 Cor</i>	<i>Segunda Carta de São Paulo aos Coríntios</i>
<i>Gl</i>	<i>Carta de São Paulo aos Gálatas</i>
<i>Ef</i>	<i>Carta de São Paulo aos Efésios</i>
<i>Col</i>	<i>Carta de São Paulo aos Colossenses</i>
<i>1Tess</i>	<i>Primeira Carta de São Paulo aos Tessalonicenses</i>
<i>2Tess</i>	<i>Segunda Carta de São Paulo aos Tessalonicenses</i>
<i>Tt</i>	<i>Carta de São Paulo a Tito</i>
<i>Hb</i>	<i>Carta aos Hebreus</i>
<i>Tg</i>	<i>Carta de Tiago</i>
<i>1 Pe</i>	<i>Primeira Carta de Pedro</i>
<i>1 Jo</i>	<i>Primeira Carta de João</i>
<i>Ap</i>	<i>Livro do Apocalipse</i>

2. Obras de Tomás de Aquino

<i>In Io.</i>	<i>In Evangelium Sancti Ioannis Commentarium</i>
<i>In Ef.</i>	<i>Super Epistolam B. Pauli ad Super ad Ephesios lectura</i>
<i>In Symb</i>	<i>In Symbolum Apostolorum</i>
<i>In Rom.</i>	<i>Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura</i>
<i>STh.</i>	<i>Summa Theologiae</i>

3. Obras de outros autores

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Brepols/Paris, 1953ss.
DH	H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, <i>Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral</i> , Paulinas – Edições Loyola, São Paulo, 2007.
DSp	<i>Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique</i> , Beauchesne, Paris, 1967.
GS	CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo (<i>Gaudium et Spes</i>), Editorial A. O., Braga, 1983.
GSTcg	GUILHERME DE SAINT-THIERRY, <i>De contemplando Deo</i> , in <i>Corpus Christianorum Continuatio Medievalis</i> , 88, Turnholt, Brepols, 1989.
GSTmo	GUILHERME DE SAINT-THIERRY, <i>Meditativae orationes</i> , 1.9, in <i>Corpus Christianorum Continuatio Medievalis</i> , 89, Turnholt, Brepols, 2005.
GSTrm	GUILHERME DE SAINT-THIERRY, <i>Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia. Pars I: Expositio super epistolam ad Romanos</i> , in <i>Corpus Christianorum Continuatio Medievalis</i> , 86, Turnholt, Brepols, 1989.
PArm	PEDRO ABELARDO, <i>Opera theologica I: Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Apologia contra Bernardum</i> , in <i>Corpus Christianorum Continuatio Medievalis</i> , 11, Turnholt, Brepols, 1969.
PG	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus. Series graeca</i> , 166 vols., Paris, 1857-1886.
PL	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus. Series latina</i> , 222 vols., Paris, 1844-1864.
PLrm	PEDRO LOMBARDO, <i>Collectanea in Epistolas Sancti Pauli</i> , in <i>PL</i> 191, Paris, 187, 1297-1534.

4. Outras siglas e abreviaturas

a.	Artigo
ad.	resposta a objecção
c.	Capítulo
cc.	Capítulos
corp.	corpo da resposta
d.	Disputa
l.	Leitura
ll.	Leituras
pról.	Prólogo
q.	Questão
qq.	Questões

INTRODUÇÃO

A doutrina da graça ocupa um lugar central na teologia cristã pois o Homem participa na filiação divina de Jesus Cristo, pela graça que o Pai doa, ao enviar o Espírito Santo ao coração humano (cf. *Gal* 4, 6; *Rm* 5, 5). Neste sentido, «a essência mais íntima da graça é o amor que Deus é em Si mesmo, na realização da vida trinitária, e, pelo qual Se entrega aos homens»¹. A importância da graça de Deus cresceu no seio da teologia como resultado da rejeição ao pelagianismo² e, ao longo dos séculos, foi abordada num tratado que lhe era específico³. Os debates teológicos conduziram a um entendimento da graça incriada [*gratia increata*] e criada [*gratia creata*]. A primeira é concebida «como auto-comunicação de Deus enquanto amor que se dá e se comunica»⁴; e a segunda «como auto-comunicação de Deus que produz no Homem, mediante o perdão dos pecados, a justificação e a nova criação, aquela disposição pela qual se pode entrar na comunicação da autodoação divina»⁵. Assim, importa considerar que, desde os primeiros séculos do cristianismo, o magistério da Igreja se dedicou a aprofundar a doutrina da graça⁶.

¹ G. MÜLLER, *Dogmática: Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona, 2009, 787.

² A doutrina do pelagianismo, ideologia cujo nome deriva daquele que a originou, Pelágio, afirma que o Homem é capaz de obter graça em virtude exclusiva das suas obras e da sua própria iniciativa. Veja-se: G. MÜLLER, *Dogmática: Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona, 2009, 787.

³ Cf. G. MÜLLER, *Dogmática*, 787.

⁴ G. MÜLLER, *Dogmática*, 788.

⁵ G. MÜLLER, *Dogmática*, 788.

⁶ Para um aprofundamento das declarações doutrinais sobre a graça no âmbito do magistério da Igreja, considere-se os seguintes dados: no século XV, o sínodo de cartago aprovou oito cânones sobre o pecado original e a graça (*DH*, 222-230); os capítulos pseudo-celestinos ou *induculos*, que consistem nas sentenças antipelagianas dos romanos pontífices sobre a graça e o livre arbítrio, foram publicados pelo papa Celestino I (*DH*, 238-249); em 431 d. C, o concílio de Éfeso condenou as doutrinas pelagianas (*DH*, 267-268); em 529 d. C, o sínodo de Orange opôs-se ao pelagianismo em vinte e dois cânones que englobam temas como o pecado original, a graça, o início da fé, a cooperação do Homem e a predestinação (*DH*, 370-400); o sínodo de Quiercy, em 523 d. C, criticou as opiniões de Godescalco de Orbais sobre a dupla predestinação e abordou a relação entre o livre arbítrio humano e a predestinação humana (*DH*, 621-624); o sínodo de Valence, em 855 d. C, confirmou a doutrina da dupla predestinação e criticou o sínodo de Quiercy. Este conflito foi resolvido com a reconciliação das duas correntes nos sínodos de Langres, de 859 d. C, e Toul, 860 d. C (*DH*, 625-633); o concílio de Trento, no *Decreto sobre a justificação*, contém dezasseis capítulos doutrinais e trinta e três cânones, nos quais expõe a concepção católica da doutrina da justificação e, detém-se também sobre o pecado original no *Decreto sobre o pecado original* (*DH* 1510-1516); o papa Pio V, em 1567, condenou, na bula *Ex omnibus afflictionibus*, os erros de Miguel Bayo sobre a natureza do Homem e a graça (*DH*, 1901-1980); na constituição *Cum occasione* do papa Inocêncio X, as cinco sentenças de Jansênio sobre a graça foram qualificadas como errôneas e, consequentemente, foram condenadas (*DH*, 2001-2007); o papa Clemente XI rejeitou, em 1713, na constituição *Unigenitus Dei Filius*, os cento e um

1. Âmbito e tema

O trabalho que nos propomos realizar é estudar a teologia da graça de Deus no âmbito da antropologia teológica, em conjunto com outros saberes teológicos. Para este efeito, o objecto de estudo principal que suportará a investigação, ajudando a cumprir os fins pretendidos, será o *Comentário* de São Tomás de Aquino à Carta de São Paulo aos Romanos⁷.

Este trabalho de investigação é realizado no âmbito da finalização do Mestrado Integrado em Teologia, da Universidade Católica Portuguesa, e enquadra-se na teologia dogmática com destaque para a antropologia teológica e para a teologia trinitária. No processo da escolha do tema detivemo-nos com a possibilidade de abordar a ontologia trinitária ou o primado da graça, no entanto, deparámo-nos com a profunda relação entre ambos, sendo por isso este estudo o culminar da união entre as duas hipóteses. O interesse pelo primado da graça foi despoletado pelo acompanhamento espiritual por nós recebido na paróquia de São Nicolau, em Lisboa, pelo Padre Mário Rui Leal Pedras e pelo Padre Hugo Miguel Teixeira Morais Duarte dos Santos. Ao longo do aprofundamento da vida espiritual fomos tendo sempre presente a importância de dar relevo ao primado da graça nas nossas vidas e nas daqueles que conosco contactarem. Esta acentuação, tão presente na teologia, foi intensificada no estudo da unidade curricular de Soteriologia lecionada pelo Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias, scj. No entanto, não podemos deixar de referir a importância que a unidade curricular de Mistério de Deus, lecionada pelo Professor Doutor Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma, teve no nosso percurso pois foi, por meio dela que o nosso interesse pelo aprofundamento da ontologia trinitária e das missões trinitárias começou tendo sido por isso uma mais valia na nossa formação e na decisão dos temas abordados ao longo deste nosso trabalho.

erros jansenistas de Pascasio Quesnel (*DH*, 2400-2502); os papas Paulo V, Inocêncio X e Bento XIV, afirmaram a liberdade de opinião no que aos auxílios da graça debatidos entre tomistas, agustinianos e molinistas diz respeito e, também, no que concerne ao papel da graça como auxílio e da liberdade humana na justificação (*DH*, 1997.2008.2564-2565); o papa Pio VI, em 1794, na constituição *Auctorem fidei* opôs-se explicitamente às afirmações jansenistas do sínodo de Pistoia sobre o estado de inocência e a relação da graça com a fé (*DH*, 2616-2626); o papa Pio XII na encíclica *Mystici corporis*, em 1943, abordou os temas da graça incriada e criada, referindo-se à graça como autodoação ou auto-comunicação de Deus e, como união comunicativa com Ele (*DH*, 3814-3815); na enciclica *Humani generis*, Pio XII, afirmou, em contraposição à *Nouvelle Théologie*, a gratuidade absoluta da graça e a possibilidade de uma natureza pura (*DH*, 3875-3899); por último, mas não menos importante, a constituição pastoral *Gaudium et spes*, integrada no Concílio Vaticano II, expôs a antropologia teológica, integrando uma perspectiva cristológica e pneumatológica (*GS*, 11-23).

⁷ THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Letters of Saint Paul to Romans*, The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Wyoming, 2012. Este volume inclui o texto latino de São Tomás preparado por Fr. Raffaele Cai O.P. e baseado em *Super Epistolas Sancti Pauli Lectura*, I Vol., Marietti, Turim, 1953; e a tradução inglesa preparada pelo Fr. Fabian Richard Larcher, O.P., Matthew Levering e Jeremy Holmes.

A graça é essencialmente, segundo São Tomás, uma realidade da ordem sobrenatural⁸. Neste sentido, procuraremos incidir sobre a natureza da graça em si mesma e a manifestação desta para o Ser Humano. Este último, enquanto participante do ser divino pela redenção e santificação, à medida que se aproxima mais de Deus, toma parte da Sua bondade, na abundância dos Seus maiores dons⁹. Este tema é fundamental por ser o cerne da relação entre Deus e o Homem, pois, de acordo com o *Comentário*, sem a graça de Deus, não é possível ao ser humano estabelecer com Ele uma relação¹⁰. Assim, procuraremos demonstrar que a graça é própria de Deus, Uno e Trino, o qual se entrega ao Homem, para que viva em comunhão consigo, libertando-o do pecado e da morte, em ordem à vida eterna. Consideramos que a graça, intimamente associada ao mistério trinitário, é o cume da teologia.

2. Fontes, estrutura e metodologia

A principal fonte do nosso trabalho, como anteriormente referimos, é o Comentário de São Tomás de Aquino à Carta de São Paulo aos Romanos. A restante bibliografia é fruto da investigação realizada ao longo da realização deste estudo.

São Tomás de Aquino foi o autor por nós escolhido por ser fundamental para a teologia ao longo dos séculos que lhe sucederam, incluindo para o tempo hodierno. Deste modo, o aprofundamento da doutrina por si desenvolvida é um contributo relevante para o conhecimento teológico. A Carta de São Paulo aos Romanos é aquela que mais desenvolve a graça de Deus em si mesma e o Comentário do doutor angélico, formado por breves lições de teologia dogmática, constitui-se como fonte doutrinal e espiritual conduzindo o leitor a afirmar em si o primado da graça. A obra exegética de São Tomás de Aquino tem sido pouco estudada, embora nos últimos cinquenta anos se tenha verificado um progressivo crescimento no seu aprofundamento¹¹. O Papa Pio XII salientou os comentários de São Tomás de Aquino às cartas paulinas como profícuos instrumentos de saber teológico:

Os seus [de São Tomás de Aquino] comentários sobre os livros do Antigo e do Novo Testamento e, em primeiro lugar sobre as cartas de São Paulo, distinguem-se por uma profundidade,

⁸ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 1 (23).

⁹ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 6 (704).

¹⁰ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1 (388).

¹¹ Cf. L. ELDERS, *Tomás de Aquino, comentador de San Pablo*, in *Scripta Theologica* 38 (2006) 942.

delicadeza e discernimento tão grandes, que podem ser contados entre as obras teológicas maiores do santo. Estima-se que forneçam um importante complemento bíblico¹².

O trabalho é estruturado em três capítulos, o que nos permitiu uma abordagem histórica, o contacto com o *Comentário* e, por último, a sistematização do mesmo, em conjunto com a procura de demonstrar a sua actualidade.

No I capítulo apresentamos, brevemente, a história da exegese medieval sobre a Carta de São Paulo aos Romanos. A escolha dos autores que desenvolvemos teve como critério a metodologia apresentada por Gilbert Dahan na sua obra *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident medieval: XII^e-XIV^e siècle*, segundo o qual a exegese medieval é marcada pelos géneros literários que nela se foram desenvolvendo, o que se reflectiu nos vários comentários bíblicos medievais à Carta de São Paulo aos Romanos. Neste sentido, após a consideração de várias possibilidades, como foi o caso do estudo de Ceslas Spicq intitulado *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, optámos por não explanar uma história da exegese medieval, mas por especificar a exegese medieval realizada sobre a Carta de São Paulo aos Romanos.

No II capítulo trabalhamos o próprio *Comentário* de São Tomás de Aquino, estruturando-o não pela ordem pela qual ele escreveu, mas segundo a sistematização por nós realizada dos vários temas relativos à graça de Deus que são abordados ao longo de todo o *Comentário*, sendo eles a predestinação, a justificação, a santificação, a filiação adoptiva do Homem em relação a Deus e a centralidade do Espírito Santo na doação da graça de Deus.

No III capítulo detemo-nos sobre uma bibliografia mais diversificada que no II capítulo com o intuito de destacar o primado da graça de Deus e a centralidade do Espírito Santo como chaves de leitura do *Comentário* e, por último, apresentamos a actualidade do *Comentário* dialogando com dois teólogos contemporâneos que estudaram a teologia da graça: Yves Congar e Karl Rahner.

A metodologia por nós utilizada procurou dar relevo ao texto de São Tomás de Aquino que nos propusemos trabalhar, não sendo nossa pretensão entrar nos debates teológicos que se verificaram ao longo dos séculos com base na Carta de São Paulo aos Romanos.

Ao longo da redacção da dissertação optámos por não usar o novo acordo ortográfico, sendo por isso utilizado a ortografia anterior.

¹² PII PP. XII, *Allocutiones, I. Moderatoribus, Docentibus, atque alumnis Pontificii Athenaei, quod «Angelicum» nuncupatur*, in *AAS* 50 (1958) 151-152.

3. Agradecimentos

Este trabalho não teria sido possível sem a colaboração indispensável de várias pessoas que, ao longo de todo o trabalho se prontificaram para nos auxiliar. Em primeiro lugar agradecemos ao Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias que sempre nos incentivou a aprofundar este estudo, tendo sido, ao longo do percurso um orientador que sempre nos conduziu até ao fim desta dissertação. Agradecemos também ao Professor Doutor Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma pela sua lecionação de Mistério de Deus no Mestrado Integrado em Teologia, mas também, pelo seu acompanhamento na realização desta dissertação enquanto docente do seminário de dissertação. Não podemos deixar de estar profundamente agradecidos ao Padre Ricardo Filipe Oliveira Figueiredo pela sua intensa colaboração ao longo de todo o trabalho, desde a estruturação da dissertação até revisão de todo o texto, à medida que o íamos elaborando. Por último, agradecemos ao Padre Mário Rui Leal Pedras e ao Padre Hugo Miguel Teixeira Morais Duarte dos Santos pelo acompanhamento espiritual recebido na paróquia de São Nicolau, em Lisboa, por meio dos quais aprendemos a ter sempre presente na nossa vida o primado da graça.

1. A EXEGESE MEDIEVAL DA CARTA DE SÃO PAULO AOS ROMANOS

A história da exegese na idade média é marcada por três gêneros literários, sendo eles nomeados segundo o ambiente em que eram realizados e, de acordo com a evolução histórica: a exegese monástica, a exegese das escolas e a exegese universitária¹³. Embora, chegando ao século XIII, se verifique a coexistência dos três métodos exegéticos referidos e, portanto, não se sobreponham uns aos outros¹⁴, a exegese monástica é característica do século XII, ainda que, nesse período, já se verifique igualmente a exegese das escolas¹⁵. A exegese universitária é aplicada a partir do século XIII¹⁶. Neste capítulo procuraremos concentrar-nos na exegese medieval da Carta de São Paulo aos Romanos, tendo em conta a evolução histórica referida e, como tal, abordando exemplos de autores da exegese monástica, como é o caso de Guilherme de Saint-Thierry¹⁷; da exegese escolar, destacando-se Pedro Abelardo e Pedro Lombardo¹⁸; e da exegese universitária, a aplicada por São Tomás de Aquino e Nicolau de Lira¹⁹. Assim, na escolha dos autores que comentam a Carta de São Paulo aos Romanos, tivemos dois critérios: a categorização segundo os três gêneros literários referidos, já expostos por Gilbert Dahan, assim como a bibliografia disponível sobre cada um desses mesmos autores.

1.1. Século XII

Na alta idade média, a produção escrita era elaborada no contexto monástico e, assim também, nesse meio, eram redigidos os comentários bíblicos. Estes últimos foram

¹³ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident medieval: XII^e-XIV^e siècle*, Éditions du Cerf, Paris, 2008, 75.

¹⁴ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 76.

¹⁵ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 91-92.

¹⁶ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 76.

¹⁷ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 90.

¹⁸ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 105-106.

¹⁹ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 117.119.

importantes, pois os mosteiros eram lugares privilegiados de cultura, onde se desenvolvia a importância da Bíblia²⁰. O estudo da Bíblia, ou *lectio divina*, constituía-se assim como um instrumento essencial para o progresso na vida espiritual²¹. A *lectio divina* «designa, no contexto monástico, a leitura e o estudo da Bíblia, o qual era acompanhado de comentários patrísticos»²². A Bíblia não se constituía como objecto de ensino sistemático nos mosteiros, mas de estudo individual por parte dos monges. Deste modo, a exegese monástica englobou uma parte relevante dos comentários medievais, de tal forma que «entre o período que se estende entre os séculos IX e XIII, os autores monásticos são quase três vezes mais numerosos que os outros [os não monásticos]»²³. Das várias características da exegese monástica²⁴, destacamos o recurso à antologia, o que é notável pelas referências abundantes aos comentários patrísticos e a exegetas anteriores²⁵; e a utilização que faz das ciências que constituem o *trivium*²⁶, particularmente a gramática e a retórica.

O século XII foi marcado por mutações sociais, económicas e culturais, o que se repercutiu na urbanização da sociedade e, conseqüentemente, no desenvolvimento de escolas aí situadas²⁷. Estas vieram substituir o ensino monástico, mudança que permitiu uma maior aproximação aos textos sagrados, por meio de questões teológicas colocadas a partir dos versículos. Neste contexto, a teologia e a exegese ainda eram uma só disciplina, as quais foram separadas posteriormente no ensino universitário²⁸. As principais características da exegese bíblica nestas escolas são a estrutura, as técnicas e as fontes²⁹.

No início da idade média, em contexto monástico, os comentários às cartas de São Paulo eram enraizados nas discussões patrísticas sobre a doutrina exposta pelo apóstolo. Ao invés

²⁰ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 76.

²¹ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 78.

²² Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 79.

²³ J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Éditions du Cerf, Paris, 1990, 71.

²⁴ Para um aprofundamento das várias características da exegese monástica veja-se: G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 81-87.

²⁵ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 82-83.

²⁶ A expressão *trivium* designa o grupo mais elementar e, portanto, também conhecido por *artes triviales*, do conjunto das artes liberais [*artes liberales*], usadas durante a idade média. Estas últimas eram ensinadas com o intuito de formar o Homem livre, em contraste com as artes iliberaes [*artes illiberales*], dominadas por propósitos económicos. O grupo das artes triviais, *trivium*, é constituído pela gramática, retórica e dialética ou lógica. Para um aprofundamento do que é o *trivium*, veja-se: A. CLASSEN, *Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends*, Vol. 1, De Gruyter, New York, 2010.

²⁷ Para um aprofundamento da exegese ensinada nas escolas urbanas medievais, após o ensino monástico, veja-se: B. SMALLEY, *The Study of the bible in the middle ages*, Basil Blackwell, Oxford, 1952, 83-263.

²⁸ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 93.

²⁹ Para um maior conhecimento das características da exegese bíblica no contexto escolar veja-se: Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 98-103.

de inovarem na teologia, os comentadores de Paulo fundamentaram-se nos padres da Igreja como autoridades na interpretação da Palavra de Deus e, assim, compilaram as suas obras, o que não se constituiu como um trabalho de menor importância dada a selectividade necessária das obras patristicas e posterior criatividade na exposição das mesmas, com um estilo próprio da idade média³⁰. O início da exegese escolástica, nas escolas urbanas, deteve-se igualmente sobre as cartas do apóstolo e, nesse sentido, a glosa destacou-se como método que resume e organiza os comentários, tanto dos padres da igreja como dos próprios exegetas escolares³¹. Estes últimos identificavam-se com Paulo, o qual, para além de ter influenciado o formato, a metodologia e as interpretações teológicas da escolástica, era tido como exemplo espiritual para alguns exegetas³².

1.1.1. Guilherme de Saint-Thierry

Guilherme de Saint-Thierry (1075-1148) foi abade beneditino na abadia de St. Thierry, perto de Rheims, e, posteriormente, monge cisterciense na fundação da abadia de Nossa Senhora de Signy, perto da região de Ardenas, em França³³. Embora a datação do seu comentário à Carta de São Paulo aos Romanos não seja unanimemente considerada pelos estudiosos, adoptamos o que afirma Paul Verdeyen, editor da edição crítica do comentário de Guilherme, e, nesse sentido, assumimos que foi escrito na década de trinta, do século XII³⁴, tendo sido iniciado em St. Thierry e terminado em Signy³⁵.

Em 1140, aconteceu uma controvérsia teológica entre Guilherme e Pedro Abelardo, tendo o primeiro lido duas obras do segundo³⁶, acusando-o pelos seus numerosos erros teológicos³⁷. Esta crítica não foi directa, dado que Guilherme, acreditando na autoridade de Bernardo de Claraval para defender a fé contra os erros doutrinários, denunciou Pedro Abelardo

³⁰ Cf. S. CARTWRIGHT, *Introduction*, in S. CARTWRIGHT, *A Companion to St. Paul in the middle ages*, Brill, Boston, 2013, 4.

³¹ Cf. S. CARTWRIGHT, *Introduction*, 5.

³² Cf. S. CARTWRIGHT, *Introduction*, 5.

³³ Cf. R., GWINN, *William of Saint-Thierry*, in GWINN, R., *The New Encyclopaedia Britannica*, 12, Encyclopaedia Britannica Inc., Londres, 1988, 678.

³⁴ Cf. *GSTrm*, 27-28.54-55.

³⁵ S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis: William of St. Thierry's monastic rhetoric and Peter Abelard's scholastic logic*, in S. CARTWRIGHT, *A Companion to St. Paul in the middle ages*, Brill, Boston, 2013, 206.

³⁶ Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries of William of St. Thierry and Peter Abelard: A Theological and Methodological Comparison*, Western Michigan University, Michigan, 2001, 1.

³⁷ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 205.

ao reformador da ordem de Cister³⁸, escrevendo e endereçando-lhe o tratado *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*³⁹, no qual enumerou e respondeu a algumas das suas incongruências face à revelação divina⁴⁰. A importância desta disputa deve-se ao facto de marcar uma viragem na teologia e exegese medieval⁴¹, por ser um «debate entre o pensamento monástico tradicional, com a sua ênfase na tradição e autoridade; e a escolástica nascente, com a sua ênfase na lógica e exploração e clarificação da linguagem»⁴². Estas diferenças são evidenciadas por alguns autores que, no que diz respeito às metodologias utilizadas, descrevem a preferência monástica pela retórica em contraste com a dialética característica da antiga escolástica⁴³.

Bernardo, persuadido a colaborar na guarda da fé cristã, tomou iniciativa de inserir a denúncia a Pedro Abelardo na agenda do Concílio de Sens, no qual as ideias deste último foram condenadas e, posteriormente, escreveu ao Papa inquirindo se confirmava a decisão do Concílio⁴⁴. Da mesma forma, Pedro Abelardo apelou e viajou para Roma, tendo parado na abadia de Cluny. Aí, «por convite de Pedro, o venerável, abade de Cluny, permaneceu como parte do cumprimento da sua penitência»⁴⁵ e, por sua mediação, reconciliou-se com São Bernardo, antes de morrer em Cluny, em 1142⁴⁶. O relato desta disputa é relevante para o âmbito da exegese medieval da Carta de São Paulo aos Romanos pois os comentários de Guilherme de Saint-Thierry e de Pedro Abelardo foram escritos no contexto temporal destas disputas⁴⁷ e, por isso, provavelmente tiveram influência sobre ela, visto que alguns aspectos doutrinários se encontram tanto na disputa como nos comentários⁴⁸.

³⁸ Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 3.

³⁹ *PL* 180, 249-282.

⁴⁰ Cf. S. CEGLAR, *William of Saint Thierry: The Chronology of His Life with a Study of His Treatise "On the Nature of Love", His Authorship of the "Brevis Commentatio", the "In Lacu", and the "Reply to Cardinal Matthew"*, Catholic University of America, Washington D.C., 1971, 171-184; S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 205.

⁴¹ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 205.

⁴² Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 1.

⁴³ Para um estudo aprofundado sobre a retórica e a dialética, assim como, a comparação entre as duas, consultem-se as seguintes obras: T. CONLEY, *Rhetoric in the European Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, 74-82.90-93; R. SOUTHERN, *The Making of the Middle Ages*, Yale University Press, New Haven, 1953, 170-176.185-193; G. EVANS, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford University Press, Oxford, 1980, 23.52-53.70; E. GILSON, *The mystical theology of Saint Bernard*, Cistercian Publications, Collegeville, 1990, 63.

⁴⁴ Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 3.

⁴⁵ Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 3.

⁴⁶ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 206.

⁴⁷ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 206.

⁴⁸ Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 6.

As obras de Guilherme de Saint-Thierry, entre as quais o seu comentário, demonstram «uma habilidade escolar na retórica e na dialética, assim como um desejo de crescer na sua própria experiência de Deus. E evidencia também, pelas citações da escritura, uma confiança em São Paulo»⁴⁹. O seu comentário à Carta aos Romanos é, de entre as obras que terminou, a mais extensa⁵⁰ e «contém muitos temas, contemplativos e dogmáticos, que Guilherme começou a explorar nas suas obras anteriores, em linguagem muito idêntica ou expandindo partes dos seus trabalhos anteriores»⁵¹. Deste modo, entre outros exemplos, no final do seu trabalho, *De contemplando Deo*, Guilherme menciona a obra do Filho e do Espírito Santo, ligando-a com o seu próprio desejo de experimentar os efeitos da encarnação e morte do Verbo, da salvação, da graça e da adopção filial⁵². Assim também, em *Meditativae orationes*, obra contemporânea do seu comentário à Carta aos Romanos, ele «considera a questão da eleição, presciência, predestinação e a liberdade»⁵³:

A presciência relativamente às realidades criadas, então é presciência da parte de Deus; mas, quando vista do ponto de vista do Homem, é predestinação, o que inclui a eleição e, igualmente, a reprobção. Esta é a razão pela qual Ele afirma: «Não fostes vós que me escolhes-tes; fui Eu que vos escolhi a vós» (*Jo 15, 16a*). A predestinação é a preparação para a graça e o seu resultado⁵⁴.

No seu comentário, expressa de igual forma a relação entre a predestinação e a graça: «a predestinação é a preparação da graça e esta não pode existir sem a predestinação. Então, a predestinação de Deus para o bem é uma preparação para a graça, como disse, e a graça é um efeito dessa mesma predestinação»⁵⁵.

O propósito do comentário é a contemplação da graça de Deus, «não apenas para seu próprio benefício, mas para instruir os monges mais novos, necessitados de instrução sobre a Sagrada Escritura, doutrina cristã e vida de crescimento para Deus»⁵⁶, ou seja, o ensino era tanto doutrinário como experiencial do amor de Deus⁵⁷. No prefácio do seu comentário, ele expõe a sua intenção ao escrever este comentário:

⁴⁹ S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 206.

⁵⁰ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 206.

⁵¹ S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 206.

⁵² Cf. *GSTcg*, 156.97-107.

⁵³ S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 208.

⁵⁴ *GSTmo*, 6.86-91.

⁵⁵ *GSTrm*, 126.580-591.

⁵⁶ Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 10.

⁵⁷ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 209.211.

Construir um comentário de continuidade, que não é original, mas que combina algumas opiniões e afirmações dos santos padres [os padres da Igreja], especialmente o bem-aventurado Agostinho [...]. Isto não se baseia na novidade ou numa vã presunção, mas é recomendado pela profunda autoridade dos mestres proeminentes, como o bem-aventurado Agostinho, como anteriormente afirmei, e também Ambrósio, Orígenes, entre outros, incluindo alguns do nosso tempo que, estamos certos, não transgrediram os limites estabelecidos pelos nossos pais [os padres da Igreja]⁵⁸.

A metodologia utilizada é «muito pessoal, contendo variadas orações, por meio das quais, Guilherme expõe uma passagem, tecendo com perfeição em comentário na terceira pessoa»⁵⁹. Um exemplo é o prefácio que denota, desde o início, o tema da graça, num louvor a Deus pela graça dada a São Paulo e a sua humildade para a acolher⁶⁰. É possível afirmar que, para Guilherme, a graça é de importância elevada na vontade salvífica de Deus, sendo uma experiência à qual o leitor é exortado a viver⁶¹.

O método empregue para a escrita do comentário integra uma exegese experiencial, assim como a retórica, manifestada pelo latim elegante, pelo discurso persuasivo⁶², pela frequente introdução da mesma palavra numa só frase⁶³, pelo uso da aliteração ritmando a sua apresentação como forma de evidenciar o centro da sua exposição⁶⁴, pela criação de uma harmonia sonora de várias palavras seguidas⁶⁵. A construção frásica de Guilherme demonstra que ele não primava tanto pela dialética quanto Abelardo, como se constata pelo uso de construções condicionais simples⁶⁶.

A teologia desenvolvida no seu comentário é maioritariamente sobre a graça, embora não exclusivamente, de tal forma que, «as discussões mais importantes da doutrina da fé cristã, se podem encontrar no comentário»⁶⁷. No que à graça diz respeito, são abordados todos os aspectos a ela ligados, como por exemplo, «a remissão dos pecados, a predestinação, a justificação, e a glorificação»⁶⁸, não deixando a importância do Espírito Santo como autor da graça⁶⁹ e espírito da graça⁷⁰. Ele concebe a graça numa perspectiva activa enquanto mote

⁵⁸ *GSTrm*, 3, 2-15.

⁵⁹ S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 211.

⁶⁰ Cf. *GSTrm*, 6, 2-10.15-20.

⁶¹ Cf. *GSTrm*, 115.170-116.199.

⁶² Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 213.

⁶³ Cf. *GSTrm*, 4.38-41.

⁶⁴ Cf. *GSTrm*, 46.502-511.

⁶⁵ Cf. *GSTrm*, 129.715-716.

⁶⁶ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 215.

⁶⁷ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 218.

⁶⁸ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 219.

⁶⁹ Cf. *GSTrm*, 116. 197.

⁷⁰ Cf. *GSTrm*, 56. 873.

e guia do Homem para ser imagem e semelhança de Deus numa maior união a Deus pela experiência do Seu amor⁷¹, não anulando o necessário esforço humano⁷². Neste sentido, para Guilherme, a conversão consiste no reconhecimento do amor de Deus, sendo o batismo o estabelecimento de «uma conformidade da vida dos cristãos à vida de Cristo, especialmente a Sua paixão, morte, sepultura, ressurreição e ascensão»⁷³. A experiência do amor de Deus que faz o Homem é descrita por Guilherme em termos trinitários, como é explicitado no comentário a *Rm* 5, 5 com uma oração trinitária⁷⁴. Nesta obra, Guilherme apresenta um caminho de crescimento no amor a Deus que descreve toda a condição humana antes da instituição da lei mosaica, o seu efeito e sob a graça de Jesus Cristo, que chega ao Homem provocando a paz⁷⁵.

Assim, é possível concluir que «o comentário de Guilherme aos Romanos herda séculos da tradição e eloquência monástica para expôr a Carta do apóstolo de uma maneira experiencial como ninguém fizera antes»⁷⁶ e que «usa os ensinamentos tradicionais da Igreja para estabelecer um crescimento do estado de pecado para o estado de paz com Deus»⁷⁷.

1.1.2. Pedro Abelardo

Pedro Abelardo (1079-1142) nasceu em Pallet, em França, e destacou-se nos estudos pela valorização da dialética, inspirando-se em Boécio. A sua investigação académica conduziu-o a Paris, onde disputou com Guillermo de Champeaux sobre se os conceitos eram constituídos de modo empírico ou abstrato. Em 1108 começou a ensinar na escola de Santa Genoveva e, entre 1113 e 1118, ensinou na escola catedralícia de Paris⁷⁸.

Pedro Abelardo, tal como Guilherme, «enfaticizou a graça como tema teológico central da Carta [aos Romanos]»⁷⁹, e integrou a autoridade dos padres da Igreja, embora os dois autores medievais diferenciem entre si no método utilizado, por Pedro «procurar clarificar o

⁷¹ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 220.

⁷² Cf. *GSTrm*, 81. 754-755.

⁷³ *GSTrm*, 77. 623-81.789.

⁷⁴ Cf. *GSTrm*, 64. 119-128, 130-137.

⁷⁵ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 218.

⁷⁶ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 223.

⁷⁷ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 223.

⁷⁸ É possível conhecer a vida de Pedro Abelardo de forma mais detalhada, a partir da sua auto-biografia. Veja-se: PEDRO ABELARDO, *Historia Calamitatum: The Story of My Misfortunes*, BiblioBazaar, Charleston, 2006.

⁷⁹ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 224.

ensinamento tradicional cristão pelo uso da dialética»⁸⁰. Ele usa-a para análise linguística e construção de argumentos⁸¹ com o intuito de «reformular os textos patrísticos na forma de proposições que são, por isso, comparadas a cada uma das regras da lógica aristotélica»⁸² e que lhe permitem resolver as contradições entre eles existentes⁸³. Deste modo, a aplicação da lógica e da dialética é um instrumento para que Abelardo discuta, critique e comente as interpretações patrísticas. O seu objectivo é «clarificar o significado do texto paulino pelo uso de distinções, definições, analogias, silogismos e demonstrar a verdade ou a falsidade de proposições»⁸⁴ com o intuito de demonstrar a verdade da fé cristã.

A grande influência de Abelardo, não é, como para Guilherme, Santo Agostinho, mas Boécio que transforma a retórica em dialética, subordinando-a⁸⁵. O público ao qual o comentário de Abelardo se destina é «uma audiência de jovens clérigos seculares, ensinando na escola de Santa Genoveva em Paris»⁸⁶. A estrutura do seu comentário é constituída por um prólogo e quatro livros⁸⁷. Os temas por ele tratados no prólogo são os que habitualmente se encontram nos prólogos dos comentários medievais aos romanos: «o lugar desta Carta e as cartas em geral no cânone da Sagrada Escritura, e a situação que Paulo estava a viver em Roma»⁸⁸. Ao contrário de Guilherme, ele não especifica um tema por cada livro do seu comentário nem apresenta etapas de um progresso espiritual, mas as suas divisões aparentam ser arbitrárias⁸⁹. Os principais temas por ele tratados em cada livro são, entre outros, no prólogo, as funções do Antigo e Novo testamentos, o propósito da Carta, o modo de a tratar e o lugar da Carta no *Corpus* paulino; no primeiro livro, as naturezas humana e divina de Cristo, a trindade, a circuncisão, a lei natural e a relação entre judeus e gentios; no segundo livro, a justificação, a redenção, a necessidade do baptismo, a graça, a circuncisão, o pecado original e a morte de Cristo; no terceiro livro, o amor e a caridade, a natureza da lei, a graça, a redenção, a concupiscência, o Espírito Santo, a predestinação e a encarnação e morte de Cristo;

⁸⁰ S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 224.

⁸¹ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 229.

⁸² J. DOUTRE, *Romans as Read in School and Cloister in the Twelfth Century: The Commentaries fo Peter Abelard and William of St. Thierry*, in W. CAMPBELL, P. HAWKINS, B. SCHILDGEN, *Medieval Readings of Romans*, T&T Clark, Nova Yorque, 2007, 34.

⁸³ *PArm*, pról. 143-155.

⁸⁴ S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 225.

⁸⁵ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 225.

⁸⁶ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 224.

⁸⁷ No primeiro livro do comentário de Pedro Abelardo é comentado *Rm* 1, 1 – 3, 18; no segundo *Rm* 3, 19- 6, 18; no terceiro *Rm* 6, 19 – 9, 5; e no quarto *Rm* 9, 6 – 16, 27. Veja-se Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 28.

⁸⁸ Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 29.

⁸⁹ Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 30-31.

por último, no quarto livro, a predestinação, a eleição, a graça, a misericórdia, a justificação, a fé, a consciência e a oração⁹⁰.

Embora não sejam maioritariamente frequentes em relação ao discurso narrativo, encontram-se questionamentos ao longo do comentário. Estes são importantes porque ajudam a manifestar a metodologia exegética e teologia⁹¹. A questão mais frequentemente analisada é «o que significa a nossa redenção pela morte de Cristo?»⁹² e encontra-se no comentário a *Rm* 3, 26⁹³. Os estudiosos têm procurado averiguar se Abelardo ensina uma teologia da expiação subjetiva, enfatizando a devoção sentida pelo crente ao considerar a demonstração do amor de Cristo, distinguindo-a das teologias objectivas que realçam a obra de Cristo na cruz⁹⁴. Esta questão constitui-se como um bom exemplo da dialética usada para demonstrar a falsidade de uma proposição⁹⁵ pois a intenção de Abelardo é «demonstrar que essas duas teorias, então contemporâneas, da redenção falharam na sua lógica e não devem ser consideradas como descrições precisas da expiação»⁹⁶. A interpretação de Pedro sobre a morte de Cristo é que esta é uma demonstração da graça e da justificação e contextualiza-a no todo da vida de Cristo que, em si, já era uma manifestação da graça para a humanidade⁹⁷. Este é um exemplo de que «Abelardo aplica a dialética directamente às palavras do apóstolo, não para o desafiar ou entrar em disputa, mas, simplesmente, para clarificar o que Paulo queria significar»⁹⁸.

A teologia de Pedro, marcada pela sua metodologia dialética, exposta lógica e eticamente, «é determinada pela procura da natureza de Deus e pela ordem moral, por meio do inquérito racional e questionando as sagradas escrituras»⁹⁹. Deste modo concluímos que a sua teologia se diferencia da de Guilherme, o qual o acusou de assumir uma teologia modalista no tratamento da Trindade e pelagianista no que à graça diz respeito¹⁰⁰. Assim também diferem os dois pelo facto de Pedro não apresentar tanto um carácter místico, mas ético¹⁰¹.

⁹⁰ Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 31.

⁹¹ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 226.

⁹² *PArm*, 113. 124-128.

⁹³ Para uma análise aprofundada do comentário de Pedro Abelardo a *Rm* 3, 16, veja-se: H. BOND, *Another Look at Abelard's Commentary on Romans 3:26*, in W. CAMPBELL, P. HAWKINS, B. SCHILDGEN, *Medieval Readings of Romans*, T&T Clark, Nova York, 2007, 11-32.

⁹⁴ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 226.

⁹⁵ Cf. S. CARTWRIGHT, *The Romans Commentaries*, 156-157.

⁹⁶ S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 227.

⁹⁷ Cf. *PArm* 117. 242-248, 118. 253-269.

⁹⁸ S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 229.

⁹⁹ S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 230.

¹⁰⁰ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 231-232.

¹⁰¹ Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 231.

No entanto, à semelhança de Guilherme, Abelardo inicia o seu comentário pela afirmação da graça como tema principal da Carta e, ainda que dê muita importância a Boécio, a sua visão da graça é agustiniana ao mencionar os tipos de graça referidos por Santo Agostinho, assim como, a centralidade do Espírito Santo¹⁰².

1.1.3. Pedro Lombardo

Pedro Lombardo (c.1095-1160) nasceu em Novara, Itália, e iniciou os estudos na escola catedral de Santa Maria de Novara¹⁰³. Não se sabe com absoluta certeza onde prosseguiu os estudos, mas existe probabilidade de ter sido em Lucca, pelo facto de aí ter ensinado o mestre Otto, autor da obra *Summa sententiarum*, a qual é reconhecida como uma das fontes da obra *Libri Quatuor Sententiarum* de Pedro Lombardo e por ter sido o bispo de Lucca que o recomendou a São Bernardo de Claraval para este o orientar nos seus estudos em França¹⁰⁴. Tendo São Bernardo terminado a missão que lhe era confiada e, apercebendo-se das capacidades de Lombardo, recomendou-o a Gilduin, abade de São Vítor, solicitando que continuasse a missão que lhe era confiada, visto a sua abadia ser em Paris, centro da investigação bíblica e teológica do séc. XII¹⁰⁵.

Durante os anos que viveu em Paris, estudou os autores que estruturavam a fé cristã, como por exemplo, Hugo de São Vítor e Pedro Abelardo, com quem contactou pessoalmente¹⁰⁶. Em 1144, já Pedro Lombardo era considerado um grande teólogo, assim descrito por Walter Mapes num dos seus poemas¹⁰⁷. Ele ensinou na escola catedral de Notre Dame e, em 1159, após a morte de Theobald, bispo de Paris, e a recusa do diácono Filipe, irmão do rei, para o suceder, por reconhecer as qualidades superiores de Pedro Lombardo, este último foi consagrado bispo de Paris nesse mesmo ano¹⁰⁸. Um ano depois, em 1160, morreu o bispo Pedro Lombardo e foi sepultado na Igreja de São Marcelo.

As suas obras mais importantes são *Libri Quatuor Sententiarum*, que se caracteriza por ser de teologia sistemática; e, contribuindo para a tradição da exegese medieval ao

¹⁰² Cf. S. CARTWRIGHT, *Twelfth-century pauline exegesis*, 231.

¹⁰³ Cf. P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2004, 34.

¹⁰⁴ Cf. P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 34.

¹⁰⁵ Cf. P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 34-35.

¹⁰⁶ Cf. P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 36.

¹⁰⁷ Cf. I. BRADY, *Peter Lombard: Canon of Notre Dame*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965) 280.

¹⁰⁸ Cf. P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 38.

comentar os salmos, a *Glossa Ordinaria*¹⁰⁹. A *Magna glossatura* sobre as epístolas de Paulo, também conhecida por *Collectanea*, é uma expansão da *Glossa Ordinaria* e foi relevante para a exegese dos séculos XIII e XIV. Ela consiste numa coleção de comentários aos livros sagrados, particularmente às cartas de São Paulo. Neste sentido, «São Tomás de Aquino, Pedro de João Olivi e Nicolau de Lira estiveram em diálogo contínuo com Lombardo, que pertenceu à escola de Abelardo e que, por sua vez, formou várias ilustres figuras como Roberto de Melun»¹¹⁰.

A *Collectanea* é uma obra que sofreu várias redacções antes de chegar à forma final em que se encontra hoje. A sua escrita foi sendo continuada, com sucessivas alterações, de aumento e redução, até à eleição episcopal de Pedro Lombardo, em 1159¹¹¹. As fontes para a escrita da *Collectanea* são perceptíveis pelas citações presentes na obra e, deste modo, percebemos que «Ambrósio, Agostinho, João Crisóstomo, Ambrosiaster, Alcuin, Haymo, Remigius e Lanfranc, assim como autores contemporâneos [a Pedro Lombardo], como Hugo de São Vítor e Walter de Mortagne»¹¹² foram os mais citados na *Collectanea*. Existem quatro manuscritos que contêm a primeira edição que Pedro Lombardo copiou e, após o concílio de Rheims, em 1148, colocou em circulação¹¹³, sendo visível que a *Collectanea* «contém referências explícitas a assuntos discutidos no concílio, particularmente os que estão relacionados com a teologia trinitária de Gilberto de la Porrée»¹¹⁴. Lombardo, «para facilitar a consulta do seu trabalho, indicou cuidadosamente, em rubricas, a fonte do seu trabalho, colocando indicações para o leitor»¹¹⁵.

No comentário de Pedro Lombardo verifica-se um bom exemplo do método exegético medieval *accessus ad auctorem*¹¹⁶, ou seja, «uma introdução contextual ao autor bíblico»¹¹⁷, pois, «para compreender os assuntos com maior profundidade, deve-se procurar primeiro as suas origens. Só se pode dar conta do propósito de algo, com maior facilidade, tendo aprendido a sua origem»¹¹⁸. Este método já tinha sido testado na *Glossa ordinária* e, por a ter

¹⁰⁹ Cf. I. LEVY, *The Bible in Medieval Tradition: The Letter to The Romans*, Wm. B. Eedmans Publishing Co., Grand Rapids, 2013, 33.

¹¹⁰ I. LEVY, *The Bible in Medieval Tradition*, 33.

¹¹¹ Cf. P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 44.

¹¹² P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 45.

¹¹³ Cf. P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 44-45.

¹¹⁴ Cf. P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 45.

¹¹⁵ P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 45.

¹¹⁶ Para um estudo aprofundado sobre o método medieval *accessus ad auctores* veja-se: E. QUAIN, *The medieval accessus ad auctores*, in *Traditio* 3 (1945) 215-264.

¹¹⁷ I. LEVY, *The Bible in Medieval Tradition*, 33-34.

¹¹⁸ *PLrm*, 1297a.

valorizado, foi novamente aplicado na *Collectanea*¹¹⁹. Esta última não é apenas um comentário ao texto bíblico, mas, para além disso, apresenta-se como um trabalho de teologia sistemática, encontrando nela «Lombardo, como que dividido entre *sacra pagina* e teologia sistemática, ou seja, guiado num modo pela ordem narrativa da escritura e, posteriormente, pelos elementos da fé num sistema lógico doutrinal»¹²⁰. Neste sentido, encontramos, dentro da *Collectanea*, uma quantidade de tratados teológicos autónomos entre si, de tal forma que, alguns deles, foram editados em separado. No entanto, outros foram, na fase final da escrita dos comentários, transferidos para o *Libri Quatuor Sententiarum* pois, com a sua produção, Lombardo entendeu com maior clareza a diferença entre um comentário bíblico e um estudo de teologia sistemática¹²¹. Assim, é possível concluir que, embora, ainda se encontrem exposições sistemáticas na *Colletanea*, o comentário bíblico «não é o melhor género literário para uma exposição lógica e sistemática»¹²², de tal forma que, o que distingue ambas as obras é a «abstracção da ordem narrativa dos textos da Sagrada Escritura, que originavam a sua aplicação doutrinal»¹²³.

O objectivo de Lombardo com os seus comentários não é a originalidade, mas compilar os vários padres da Igreja e, portanto, «o prefácio não é composto com material original; uma parte é directamente da introdução de Pelágio às cartas, e outra parte depende da exegese carolíngia de Haimo de Auxerre»¹²⁴. Assim, a *Colletanea* explana o crescimento de disputas entre as várias escolas teológicas¹²⁵.

Pedro Lombardo explica, com a sua metodologia, o que torna o apóstolo Paulo um autor único devido à quantidade das suas cartas e respectiva ordem racional no canône bíblico¹²⁶. Ele afirma que Paulo é particular «no louvor da graça ou na elevação da esperança, porque ele lutou brava, prudente e precisamente para louvar a graça de Deus contra os orgulhosos e arrogantes e contra aqueles que se presumem nas suas próprias obras»¹²⁷. Assim, ao

¹¹⁹ Cf. P. ROSEMAN, *Peter Lombard*, 45.

¹²⁰ P. ROSEMAN, *Peter Lombard*, 45.

¹²¹ Cf. P. ROSEMAN, *Peter Lombard*, 45-46.

¹²² P. ROSEMAN, *Peter Lombard*, 46.

¹²³ P. ROSEMAN, *Peter Lombard*, 48.

¹²⁴ I. LEVY, *The Bible in Medieval Tradition*, 34.

¹²⁵ O método das disputas era novo para Pedro Lombardo e pretendia formar os alunos que eram chamados a trocar argumentos de autoridade em favor e contra determinada posição teológica, antes de o mestre a determinar ou resolver. Veja-se: Cf. P. ROSEMAN, *Peter Lombard*, 48.

¹²⁶ Cf. I. LEVY, *The Bible in Medieval Tradition*, 34.

¹²⁷ I. LEVY, *The Bible in Medieval Tradition*, 60.

notar que Paulo, inicialmente, era um perseguidor da Igreja e, posteriormente, se tornou um apóstolo e pregador, a nossa esperança cresce em grande medida¹²⁸.

Deste modo, «na *Collectanea*, as passagens da Sagrada Escritura são elucidadas por textos de autoridade da tradição»¹²⁹, no entanto, quando se verificavam diferenças irreconciliáveis entre as interpretações patrísticas aos textos sagrados, a exposição da interpretação era formulada sob a forma de opinião pessoal¹³⁰.

1.2. Século XIII

A exegese no século XIII foi, maioritariamente, realizada no contexto universitário, o que se constituiu como novidade¹³¹. Isto conduziu à separação entre a exegese e a teologia, de tal forma que a expressão *sacra pagina* e o termo *teologia* eram cambiáveis¹³². Os estudos sagrados eram realizados, de forma predominante, sobre a bíblia, apesar dos tratados específicos, como é o caso das «summas» de teologia. Não se verificou uma emancipação da teologia exclusivamente neste âmbito universitário, mas uma concretização de uma evolução já iniciada nos dois séculos anteriores¹³³. As universidades constituíram-se como «o prolongamento directo das escolas do fim do século XII», pois muitas destas escolas, que tornaram Paris num centro de cultura, foram incorporadas e constituíram a universidade de Paris (*universitas parisiensis*)¹³⁴. Estas escolas presentes nas universidades eram predominantemente dominicanas e franciscanas e o «convento principal de dominicanos em Paris tornou-se o maior centro de estudo da Bíblia»¹³⁵. A leitura e comentário da Sagrada Escritura foi parte do estudo dos frades dominicanos em ordem à sua formação e pregação, o que produziu muitos comentários bíblicos como fruto¹³⁶. No entanto, também as escolas franciscanas se desenvolveram, tendo-se destacado o franciscano Nicolau de Lira¹³⁷. A Bíblia foi estudada segundo duas formas diferentes de aproximação ao texto: uma abordagem cursiva, ou seja, uma leitura de toda a Bíblia, ou apenas de uma parte, com o intuito de realizar pequenas

¹²⁸ I. LEVY, *The Bible in Medieval Tradition*, 60.

¹²⁹ P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 48.

¹³⁰ Cf. P. ROSEMANN, *Peter Lombard*, 48.

¹³¹ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 109.

¹³² Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 108.

¹³³ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 109.

¹³⁴ Cf. F. LIERE, *An introduction to the medieval bible*, Cambridge University Press, Cambridge, Nova Iorque, 2014, 165.

¹³⁵ F. LIERE, *An introduction to the medieval bible*, 165.

¹³⁶ Cf. F. LIERE, *An introduction to the medieval bible*, 165.

¹³⁷ Cf. F. LIERE, *An introduction to the medieval bible*, 166.

glosas explicativas; e um estudo, conhecido por *magistraliter*, aprofundado de um livro, por meio de um comentário que agrega questões teológicas¹³⁸.

As características principais da exegese universitária são relativas à estrutura, técnica, fontes e conteúdo. A estrutura destes comentários segue a ordem da lição [*lectio*], e não necessariamente, de capítulos¹³⁹. Na exegese medieval, a *lectio* é, de uma maneira geral, composta de três elementos: *divisio textus*, *expositio* e *questiones* ou *dubia*¹⁴⁰. As técnicas textuais utilizadas consistem na comparação das traduções latinas com o original, em ordem a que, por meio da análise literária, se elabore uma interpretação espiritual¹⁴¹. No que às fontes diz respeito, a exegese universitária considerava fundamental Aristóteles e a literatura filosófica, os padres da Igreja enquanto autoridades na interpretação do texto bíblico, assim como, autores do próprio século XIII, como por exemplo, São Tomás, que se constituiu como fonte para alguns exegetas que estudavam os seus comentários¹⁴². O conteúdo é distinto face ao século XII pela importância acrescida dada a figuras proféticas, particularmente, nos textos proféticos, o que se distingue da natureza dos textos de análise retórica¹⁴³.

1.2.1. São Tomás de Aquino

São Tomás de Aquino (1224/1225-1274) nasceu em Roccasecca, Itália, e recebeu a sua primeira educação na abadia de Montecassino. Devido à instabilidade entre o papa e o imperador, esta foi abandonada, tendo, por isso, São Tomás que mudar o local de aprendizagem, prosseguindo os seus estudos em Nápoles¹⁴⁴. Aí contactou e «decidiu ingressar na ordem [dos dominicanos], atraído pela nova forma de vida religiosa, aberta para as novas instâncias sociais, envolvida no debate cultural e livre de interesses mundanos»¹⁴⁵. Tendo sido formado por Alberto Magno em Colónia, tornou-se seu discípulo, e, «em 1252, quando o mestre-geral da ordem solicitou um jovem bacharel para encaminhar à carreira académica na universidade de Paris, Alberto não hesitou em indicar Tomás»¹⁴⁶. Nessa mesma instituição,

¹³⁸ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 110-111.

¹³⁹ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 110-111.

¹⁴⁰ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 110-112.

¹⁴¹ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 110-114.

¹⁴² Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 110-114-115.

¹⁴³ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 110-116.

¹⁴⁴ Cf. G. REALE, D. ANTISERI, *História da filosofia: Patrística e Escolástica*, 2, Paulus, São Paulo, 2003, 211

¹⁴⁵ G. REALE, D. ANTISERI, *História da filosofia: Patrística e Escolástica*, 211.

¹⁴⁶ Cf. G. REALE, D. ANTISERI, *História da filosofia: Patrística e Escolástica*, 212.

recebeu a regência da disciplina que ensinava a Sagrada Escritura. Morreu com 49 anos de idade, em 1274, no mosteiro cisterciense de Fossanova, no decorrer de uma viagem para Lião, cujo objectivo era participar, por ordem do Papa Gregório X, no segundo concílio de Lião¹⁴⁷.

Os comentários bíblicos de São Tomás, integrando a literatura escolástica, na qual era característico usar a Sagrada Escritura como base e matéria de estudo, manifestam que também o santo de Aquino a tinha como instrumento principal de investigação e ensino¹⁴⁸. Nesse sentido, não é na *Suma de Teologia* nem nas *Quaestiones disputatae* que se encontra o mais fiel reflexo do seu pensamento teológico, mas nos comentários bíblicos¹⁴⁹. Jean-Pierre Torrell afirma que o conhecimento íntegro das obras de São Tomás implica, imperativamente, ler e estudar os seus comentários bíblicos, em paralelo com as suas grandes obras sistemáticas, pois a investigação e leccionação sobre a Sagrada Escritura constituiu-se como trabalho ordinário de São Tomás, enquanto professor de teologia¹⁵⁰, de tal forma que «a Sagrada Escritura serve como fundamento indispensável sobre o qual a teologia se desenvolve»¹⁵¹.

Os comentários de São Tomás ao *corpus* paulino são o centro da sua teologia exegética e, como tal, importa compreender que o método utilizado envolvia a divisão do texto [*divisio textus*], explicando-o sucessivamente. São Tomás pretendeu assim, «a construção de uma síntese a partir das várias palavras analisadas em profundidade»¹⁵². A Carta é por ele dividida em duas partes: «a saudação e a Carta propriamente dita. Ele continua a dividir o texto até começar a interpretar a primeira palavra: “Paulo”»¹⁵³. Esta metodologia era realizada «invocando e conciliando autoridades, definindo termos com precisão e estabelecendo distinções, introduzindo e determinando breves questões disputadas, atendendo às palavras exactas do texto e lendo o texto fundamentando na própria Bíblia»¹⁵⁴. Este último aspecto de

¹⁴⁷ Cf. G. REALE, D. ANTISERI, *História da filosofia: Patrística e Escolástica*, 212.

¹⁴⁸ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, in *Scripta Theologica* 3 (1971), 540.

¹⁴⁹ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 539.

¹⁵⁰ J.-P., TORRELL, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua pessoa e obra*, Edições Loyola, São Paulo, 2004, 298.

¹⁵¹ F. HARKINS, *Docuit Excellentissimae divinitatis mysteria: St. Paul in Thomas Aquinas*, in S. CARTWRIGHT, *A Companion to St. Paul in the middle ages*, Brill, Boston, 2013, 235.

¹⁵² R. FIGUEIREDO, *A caridade divina em São Tomás de Aquino segundo o comentário ao Evangelho de São João*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2016, 33. Para um aprofundamento da *divisio textus*, veja-se: ROSSI, M. M., *La divisio textus nei commenti scritturistici di san Tommaso d'Aquino: un procedimento solo esegetico?*, in *Angelicum* 71 (1994) 537-548; e J. BOYLE, *Authorial Intention and the Divisio textus*, in M. DAUPHINAIS, M. LEVERING, *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological exegesis and Speculative Theology*, The Catholic University of America Press, Washington, 2005, 3-8.

¹⁵³ T. RYAN, *The Love of Learning and the Desire for God in Thomas Aquina's Commentary on Roman*, in W. CAMPBELL, P. HAWKINS, B. SCHILDGEN, *Medieval Readings of Romans*, T&T Clark, Nova Iorque, 2007, 103.

¹⁵⁴ F. HARKINS, *Docuit Excellentissimae divinitatis mysteria*, 263.

interpretar a Sagrada Escritura baseando-se nela mesma é característico de São Tomás, de tal forma que afirma ser um adultério espiritual [*adulterio spirituale*], caso interprete a Sagrada Escritura de forma contrária, segundo a intenção do próprio exegeta¹⁵⁵.

A origem destes comentários deve ser estudada atendendo, em primeiro lugar, ao contexto universitário, no qual, «sendo a Bíblia o texto base para o ensino da teologia, os professores dedicavam-se a comentar cada uma das passagens tomando esses comentários a forma de *lectio*»¹⁵⁶. As obras científicas foram fruto de um longo processo que começava com o ensino, sendo a partir das aulas que «os apontamentos que os alunos tiravam durante a leção eram posteriormente recolhidos pelo docente»¹⁵⁷, ainda que, especificamente para São Tomás, fosse Reginaldo de Piperno, seu secretário, que se encarregasse de comparar os apontamentos dos alunos com os seus próprios, compilando-os, o que correspondeu às *lecturas*¹⁵⁸. Em último lugar, o próprio santo de Aquino corrigia os textos que lhe eram apresentados, redigindo novamente alguns deles, dando origem com estes à *Expositio*¹⁵⁹.

Os biógrafos de São Tomás questionam a autenticidade de alguns destes comentários, considerando, apenas como tal, os que são *Expositio*. J. Revuelta apresenta, como solução para essa dificuldade, o *corpus thomisticum biblicum* recorrendo ao catálogo original, a partir do qual, demonstra que todo o *Comentário à Carta aos Romanos* é autêntico¹⁶⁰.

Apesar de não se poder afirmar com absoluta exatidão a cronologia e o local em que os comentários de São Tomás foram escritos, visto que os seus biógrafos diferem entre si¹⁶¹, J. Revuelta apresenta o mesmo catálogo, onde se constata que o *Comentário à Carta aos Romanos* foi escrito em Paris, entre 1269 e 1272¹⁶², manifestando uma evolução doutrinal mais avançada que as restantes cartas¹⁶³.

São Tomás apresenta São Paulo no prólogo aos seus comentários às cartas, tomando como ponto de partida At 9, 15, e concluindo que a fé, por ele outrora transmitida, permanece actual e que é perene¹⁶⁴. Ele explica que o grande tesouro de que Paulo está cheio e, por isso, anuncia, é o próprio nome de Jesus Cristo. Assim, o cumprimento do seu apostolado,

¹⁵⁵ Cf. *In Ps.* 49 (9).

¹⁵⁶ R. FIGUEIREDO, *A caridade divina em São Tomás de Aquino*, 50.

¹⁵⁷ R. FIGUEIREDO, *A caridade divina em São Tomás de Aquino*, 50.

¹⁵⁸ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 547.

¹⁵⁹ Cf. B. SMALLEY, *The Study of the bible in the middle ages*, 201-208.

¹⁶⁰ Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 544-549.

¹⁶¹ Cf. F. HARKINS, *Docuit Excellentissimae divinitatis mysteria*, 240-242.

¹⁶² Cf. J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, 556.

¹⁶³ Cf. J.-P., TORRELL, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, 293.

¹⁶⁴ Cf. *In Rom.*, pról. à Carta (2-3).

concretizou-se pela exortação ao acolhimento da graça e misericórdia de Deus¹⁶⁵. Neste prólogo, ele «propõe um plano geral das cartas paulinas, segundo o qual cada uma responde a um desígnio específico»¹⁶⁶. No final do prólogo, o doutor angélico considera que o apóstolo ordenou a doutrina relativa à graça de Deus ao longo de todas as suas cartas: «Toda a sua doutrina é sobre a graça de Cristo»¹⁶⁷, sendo que, no que diz respeito à Carta aos Romanos, a graça é considerada em si mesma¹⁶⁸. De acordo com São Tomás, a doutrina sobre a graça é concebida de três formas: na sua própria origem que é Cristo; nos bispos, enquanto cabeça do corpo místico; e nos restantes membros que constituem a Igreja¹⁶⁹. A divisão que o santo de Aquino afirma ter sido feita por São Paulo é fruto da sua sabedoria, possibilitando-lhe ordenar «verdades divinamente reveladas a respeito de Cristo como fonte da graça, sacramentos como meios da graça e unidade eclesial como efeito da graça»¹⁷⁰.

São Tomás tinha intenção de, através dos seus comentários, realizar uma exegese doutrinal procurando, «em primeiro lugar, a doutrina contida nas palavras e frases e, então, tratando da sua aplicação à vida moral e espiritual»¹⁷¹. Neste sentido, o *Comentário* à Carta aos Romanos é um conjunto de breves lições de teologia dogmática e moral sobre «a pessoa de Cristo, o conhecimento natural de Deus e da lei moral, o mistério da encarnação, a relação entre a lei antiga e a nova, a predestinação e a eleição de Israel e dos gentios, a obra do Espírito Santo, a consciência, a liberdade cristã e os deveres da caridade»¹⁷². A Carta aos Romanos merece um lugar privilegiado entre os escritos paulinos, «não apenas porque a ordem do ensino requer que a graça seja considerada, em primeiro lugar, em si mesma, mas também, porque a mensagem da graça evangélica constitui uma repreensão para o orgulho mundano, simbolizado pelo império romano»¹⁷³.

¹⁶⁵ Cf. *In Rom.*, pról. à Carta (6).

¹⁶⁶ J.-P., TORRELL, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*, 298.

¹⁶⁷ *In Rom.*, pról. à Carta (11).

¹⁶⁸ Cf. *In Rom.*, pról. à Carta (11).

¹⁶⁹ Cf. *In Rom.*, pról. à Carta (11).

¹⁷⁰ F. HARKINS, *Docuit Excellentissimae divinitatis mysteria*, 246.

¹⁷¹ L. ELDERS, *Tomás de Aquino, comentador de San Pablo*, 941.

¹⁷² L. ELDERS, *Tomás de Aquino, comentador de San Pablo*, 948.

¹⁷³ Cf. *In Rom.*, pról. à Carta (12). Para um aprofundamento da ordem canónica das cartas do apóstolo Paulo, veja-se: B. CHILDS, *The Church's Guide for Reading Paul: The canonical Shaping of the Pauline Corpus*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008.

1.2.2. Nicolau de Lira

Nicolau de Lira (1270-1349) nasceu na Normandia e entrou em 1300 na ordem franciscana¹⁷⁴. Depois de ter feito os votos, foi enviado para a universidade de Paris, onde, em 1301, começou os estudos teológicos, tendo chegado a ser, nessa mesma universidade, professor regente¹⁷⁵. Enquanto membro do capítulo geral franciscano, em Itália, no ano 1322, escreveu o comentário a toda a Bíblia conhecido por *Postilla Litteralis*. Ao longo da sua vida, Nicolau foi uma referência teológica, tendo sido parte do grupo de vinte e nove teólogos que tomaram parte no debate entre Filipe VI de França e o Papa João XXII sobre a visão beatífica, tendo-se oposto Nicolau ao romano pontífice¹⁷⁶. O final da sua vida foi passado no convento de Cordeliers de Paris, onde foi sepultado em 1349¹⁷⁷.

É considerado um dos comentadores dos escritos paulinos mais conhecidos da idade média tardia e a obra pela qual ficou conhecido é um comentário bíblico intitulado *Postilla Litteralis* começado em 1322 e terminado em 1331. Nicolau teve de enfrentar críticas ao seu trabalho, tendo inclusivamente surgido uma obra escrita por Paulo de Burgos, intitulada *Additiones ad Postillas Nicolai Lyrani*, na qual, este último, corrige Nicolau¹⁷⁸. Esta emenda detém-se particularmente sobre o uso das fontes hebraicas e a interpretação feita da teologia de São Tomás de Aquino¹⁷⁹. Embora recorra a autores judaicos, Nicolau de Lira afirma que os judeus negam os seus próprios escritos ao recusar Jesus Cristo¹⁸⁰. A repreensão de Paulo de Burgos face à interpretação que Nicolau de Lira faz do doutor angélico deve-se ao facto de este último se fundamentar numa obra de teologia sistemática, como é caso da *Suma de Teologia*, para auxiliar o seu comentário bíblico¹⁸¹. Nicolau de Lira ficou conhecido pelos seus contemporâneos por empenhar as línguas originais da Bíblia, o que se reflete no seu conhecimento de hebraico, na consulta de fontes rabínicas e em ter São Jerónimo como referência. Não obstante a importância dada às fontes judaicas, Nicolau considera ser necessário

¹⁷⁴ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos) on the pauline epistles*, in S. CARTWRIGHT, *A Companion to St. Paul in the middle ages*, 39, Brill, Boston, 2013, 265.

¹⁷⁵ Cf. P. KREY, L. SMITH, *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Brill, Boston, 2000, 7.

¹⁷⁶ Cf. P. KREY, L. SMITH, *Nicholas of Lyra*, 7.

¹⁷⁷ Cf. P. KREY, L. SMITH, *Nicholas of Lyra*, 8.

¹⁷⁸ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 265.

¹⁷⁹ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 272.

¹⁸⁰ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 266.

¹⁸¹ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 265.

prudência no tratamento dos seus textos por poderem ter sido distorcidos no que diz respeito à divindade de Cristo¹⁸².

Antes de nos debruçarmos sobre os comentários de Nicolau de Lira às Cartas de São Paulo, consideraremos os seus princípios exegéticos. Ele estabelece uma diferenciação entre a Sagrada Escritura, identificada com a teologia, e os os livros filosóficos, identificados com a filosofia, denominando o conjunto dos livros sagrados como livro da vida [*Liber Vitae*] por ser «a chave que conduz à verdadeira vida para todos os crentes»¹⁸³. A grande distinção deve-se ao facto de a filosofia se ordenar a fins mundanos, enquanto a Sagrada Escritura «está orientada para a felicidade na vida futura e, por isso, ultrapassa as ciências humanas dos filósofos»¹⁸⁴. Deste modo, a teologia excede todas as ciências porque tem Deus por objecto e porque «todas as ciências humanas estão confinadas aos limites da razão humana»¹⁸⁵. Neste contexto, partindo de *Dt* 4, 6, Nicolau de Lira afirma que a Sagrada Escritura tem Deus por sujeito, o qual é designado pela sabedoria e, como tal, esta tem uma relação com as ciências que se ocupam das realidades divinas¹⁸⁶. Assim, se por um lado, os filósofos podem conhecer Deus de forma limitada pelas propriedades que são cognoscíveis pela razão e observação das realidades visíveis; por outro lado, os apóstolos pela revelação do Espírito Santo, têm conhecimento das propriedades divinas que os transcendem, como por exemplo, a Santíssima Trindade¹⁸⁷. É esta a razão pela qual ele considera que uma pessoa que contemple a Sagrada Escritura é colocada, acima de tudo, diante do amor de Deus¹⁸⁸. Desta forma, Nicolau de Lira afirma que tudo o que se encontrar em conformidade com a Sagrada Escritura é tido por verdade, de maneira que, também se verifica o contrário face à inconformidade com a Bíblia¹⁸⁹.

A abordagem que Nicolau de Lira faz aos sentidos da Sagrada Escritura é baseada em São Tomás de Aquino¹⁹⁰ e, neste sentido, atribui a existência de vários sentidos à autoria divina¹⁹¹. Nicolau aceita a existência de quatro sentidos: literal ou histórico, espiritual ou

¹⁸² Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 271.

¹⁸³ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 266.

¹⁸⁴ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 266.

¹⁸⁵ I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 267.

¹⁸⁶ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 267.

¹⁸⁷ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 267.

¹⁸⁸ Cf. *PLnm*, 26d-27a.

¹⁸⁹ Cf. *PLnm*, 27b.

¹⁹⁰ Cf. *STh*. I, q. 1, a. 10.

¹⁹¹ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 269.

místico, parabólico e analógico¹⁹². O sentido literal é o comunicado pelas palavras; o sentido espiritual ou místico é a dimensão interior da Palavra de Deus, «escondida e apenas revelada pelas coisas que são designadas pelas palavras»¹⁹³; o sentido parabólico é uma amplificação do literal, distinguindo-se pela forma de parábola¹⁹⁴; e o sentido analógico quando se encontra uma analogia na Sagrada Escritura. No entanto, aceita ser possível não existir sentido espiritual por já estar explícito no sentido literal, como por exemplo em *Dt* 6, 5 ou não existir sentido literal, mas apenas espiritual, como por exemplo em *Mt* 5, 29-30¹⁹⁵. Nicolau de Lira «desenvolveu um caminho engenhoso de balanciar os sentidos literal e espiritual»¹⁹⁶ e, no que às cartas de Paulo diz respeito, ele afirma não ser possível interpretar a sua doutrina começando por atender ao sentido espiritual, sendo sempre necessário observar primeiro o literal¹⁹⁷.

O comentário de Nicolau de Lira às cartas de São Paulo começa com um prólogo no qual menciona as qualidades específicas e propósitos do apóstolo¹⁹⁸. Ele refere que «a grande sabedoria de São Paulo consiste principalmente no seu conhecimento de que o Senhor Jesus Cristo morreu para redenção do género humano»¹⁹⁹. Nicolau aplica às cartas as quatro causas aristotélicas: a causa eficiente é São Paulo, enquanto escritor; a causa material é Jesus Cristo crucificado, sabedoria do ensinamento apostólico, no sentido de ser o objecto da escrita; a causa final é a utilidade desse ensinamento para toda a Igreja, no que à vida da graça diz respeito; e a causa formal é a forma do tratado [*forma tractatus*] e a forma de tratamento [*forma tractandi*]. O método *divisio textus* é também utilizado, à semelhança de São Tomás, por Nicolau de Lira, dividindo as cartas em três partes: saudação ou prefácio, exposição detalhada [*enarratio*] ou explicação verbal [*prosecutio*], e a consumação ou conclusão²⁰⁰. Na especificidade do comentário à Carta aos Romanos, destacamos a relevância que Nicolau dá, a respeito de *Rm* 1, 17, à fé formada pela caridade, como condição para a justificação. Esta última é definida por Nicolau de Lira aquando do comentário a *Rm* 5, 1, enquanto moção na

¹⁹² Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 269-270. Para um aprofundamento dos sentidos da escritura, segundo Nicolau de Lira, veja-se: P. KREY, L. SMITH, *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Brill, Boston, 2000.

¹⁹³ *PLnm*, 28c-29a.

¹⁹⁴ Cf. *PLnm*, 29c-30b.

¹⁹⁵ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 269.

¹⁹⁶ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 270.

¹⁹⁷ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 271.

¹⁹⁸ Todas as referências aos comentários de Nicolau de Lira às cartas paulinas são baseados em volumes não paginados, pelo que nos limitamos aos dados conhecidos. Veja-se: NICOLAU DE LIRA, *Postilla super Totam Bibliam*, 4 vols. Strassburg, 1492.

¹⁹⁹ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 273.

²⁰⁰ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 273.

direcção da justiça, ou seja, um movimento da culpa. No comentário a *Rm* 5, 12, é possível constatar a relação estabelecida entre a lei natural e o pecado original, considerando Nicolau que existe uma infecção na natureza humana originada pelo pecado de Adão, sendo Jesus Cristo que, pela graça, justifica o Homem do pecado original e actual²⁰¹. Por último, salientamos a soteriologia presente no comentário de Nicolau de Lira ao referir-se a *Rm* 8, 29 pelo encadeamento entre a presciência e a predestinação²⁰².

Deste modo concluímos o presente capítulo, de teor mais histórico, tendo objectivado, por meio da análise de alguns exegetas medievais que comentaram a Carta de São Paulo aos Romanos que, ao longo dos séculos mencionados, se verificaram profundas transformações na exegese bíblica em estudo. Assim, na primeira parte, destacámos a exegese monástica, na qual o estudo da Bíblia tinha o intuito de convergir para o crescimento espiritual daqueles que habitavam nos mosteiros, sendo grandes contributos para o aprofundamento bíblico e colectânea dos escritos dos padres da Igreja.

Concluimos que, de acordo com a segunda parte, as escolas urbanas foram uma mais-valia para a expansão do estudo teológico pois ultrapassaram o contexto monástico, permitindo aceder a novas técnicas e, conseqüentemente, ao aprofundamento da relação entre a teologia e a exegese bíblica. Este último contribuiu para uma maior criatividade na exegese, surgindo comentários da autoria dos próprios exegetas que já não se limitavam a compilar os padres da Igreja.

Da exegese universitária destacamos como fundamental a estrutura baseada na *divisio textus* e nas lições, e, de modo particular em São Tomás de Aquino, a centralidade da Sagrada Escritura para o aprofundamento integral da teologia por ele desenvolvida, não sendo possível afirmar um conhecimento pleno das suas obras sem a doutrina exposta nos comentários bíblicos. Deste modo, contribuindo para uma proximidade maior à teologia da graça por ele exposta, explanaremos de seguida, no II capítulo, o primado da graça no seu comentário à Carta de São Paulo aos Romanos, tendo sempre em vista a finalidade para a qual o Homem foi criado: a comunhão eterna com Deus, a qual é fruto da iniciativa gratuita de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo.

²⁰¹ Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 275.

²⁰² Cf. I. LEVY, *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos)*, 280-281.

2. O PRIMADO DA GRAÇA NO *COMENTÁRIO À CARTA DE SÃO PAULO AOS ROMANOS*

Neste capítulo vamos incidir sobre o *Comentário* de São Tomás de Aquino à Carta de São Paulo aos Romanos, explanando, no âmbito da antropologia teológica, a profunda importância da graça de Deus. Estabelecemos uma estrutura lógica, segundo os temas relativos à graça que o doutor angélico aborda na sua obra e, por isso, desenvolveremos a predestinação, a justificação e a graça que Deus nos outorga pelo Espírito Santo, assim como o efeito que a graça de Deus tem no Homem, quando este, por livre vontade, a aceita como realidade transformadora que plenifica a sua vida, nomeadamente a graça da adopção filial e a santificação.

A graça de Deus, tão presente nas cartas paulinas, especialmente na que dirige aos romanos²⁰³, como iremos aprofundar mais adiante na análise do *Comentário* de São Tomás de Aquino, é, essencialmente, estar na Sua presença. No Filho, verdadeiramente Deus e verdadeiramente Homem, Deus alcançou-nos uma realidade nova e eterna, face àquela que existia antes da encarnação do Verbo: «Se alguém está em Cristo, é uma nova criação. O que era antigo passou; eis que surgiram coisas novas» (2 *Cor* 5, 17). Assim é, pois, «a graça não destrói a natureza, mas aperfeiçoa-a»²⁰⁴.

²⁰³ Os autores que estudam o comentário de São Tomás de Aquino à Carta de São Paulo aos Romanos destacam a graça como o ponto mais importante da Carta e, como tal, aprofundam este tema de modo particular. Neste sentido mencionamos Leo Elders que distingue as acentuações que São Tomás faz entre os evangelhos e as cartas paulinas: «Enquanto que os evangelhos, diz Tomás, descrevem a origem da graça, as cartas de São Paulo propõem-nos a doutrina sobre a própria graça. Tomás vê-o da seguinte maneira: a graça considerada em si mesma é o tema da Carta aos Romanos» (L. ELDERS, *Tomás de Aquino, Comentarador de San Pablo*, 945). Miguel Ponces Cuéllar recorda também «que para o santo de Aquino o ponto fundamental eclesiológico [na Carta aos romanos] é a doutrina da graça, de modo que nesse clima eclesial a doutrina sobre Cristo é igual à doutrina da graça» (M. PONCES CUÉLLAR, *La naturaleza de la iglesia segun Santo Tomas: Estudio del tema en el comentario al "Corpus Paulinum"*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1979).

²⁰⁴ *STh.* I, q. 1, a. 8, ad 2.

Segundo Marcelo Sánchez Sorondo, «o ponto de partida para o entendimento de São Tomás acerca da teologia de São Paulo é a frase por ele proferida que, em Cristo, há uma nova criação (*καινή κτίσις*)»²⁰⁵. Entende-se por criação a transição do nada em ser.

O objectivo deste capítulo é compreender a Carta de São Paulo aos Romanos à luz da exegese que São Tomás de Aquino nos deixou no seu legado escrito. Deste modo, iremos recorrer, sobretudo, à obra de São Tomás e a algumas das suas fontes, mencionadas por ele no *Comentário*.

2.1. A graça que predestina

No capítulo 1, São Tomás considera três aspectos sobre Jesus: a Sua predestinação, poder e seus efeitos²⁰⁶. O doutor angélico começa por aprofundar a predestinação denotando que esta é uma palavra composta, cujo prefixo é *-pre* e a raiz é *destinação*, sendo por isso que «algo é dito ser predestinado enquanto destinado antecipadamente [...] [ou seja,] é nada mais que determinar de antemão no coração o que é para ser feito em relação a um determinado assunto»²⁰⁷.

Da mesma maneira que o Homem está predestinado a estar unido a Deus pela graça de adopção [*gratia adoptionis*], também Jesus está predestinado a estar unido a Deus pela graça de união [*gratia unionis*] em Pessoa: «constituído Filho de Deus em poder» (*Rm* 1, 4a). No entanto, em ordem a diferenciar a filiação adoptiva daquela que o é por natureza, própria de Jesus, São Tomás afirma que Jesus Cristo, sendo Deus, tem o mesmo poder do Pai: «Ele foi predestinado para ser Filho tendo igual, de facto o mesmo, poder de Deus Pai [cf. *Jo* 5, 19; *1 Cor* 1, 24], porque, como é afirmado: “O Cordeiro que foi imolado é digno de receber o poder e a riqueza, a sabedoria e a força, a honra, a glória e o louvor.” [*Ap* 5, 12]»²⁰⁸.

Predestinado para ser Filho de Deus por natureza, Jesus é, segundo afirma o santo dominicano, medida e regra da nossa própria vida e predestinação:

Nós somos predestinados à filiação adoptiva que é participação e imagem da filiação natural: “Porque àqueles que Ele de antemão conheceu, também os predestinou para serem uma

²⁰⁵ M. SORONDO, *Grace as new creation*, in *Doctor Communis* 1-2 (2009), 220.

²⁰⁶ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 3 (42).

²⁰⁷ *In Rom.*, c. 1, l. 3 (43). Assim o refere igualmente Santo Agostinho na sua obra *De Doctrina Christiana*: «referir algo a um fim para ser apreciado» AUGUSTINUS, *De Doctrina Christiana*, 1, 4, in *CCSL* 32, 8.

²⁰⁸ *In Rom.*, c. 1, l. 3 (47).

imagem idêntica à do seu Filho, de tal modo que Ele é o primogénito de muitos irmãos” [Rm 8, 29]. Então, tal como o homem Cristo não foi predestinado para ser Filho natural de Deus por causa dos méritos antecedentes, mas somente pela graça, também nós somos predestinados para ser filhos adoptivos de Deus, somente pela graça e não pelos nossos méritos [...]. Assim é claro que o objectivo desta predestinação é que seja um Filho de Deus em virtude [*Dei filius in virtute*]²⁰⁹.

Na Sua natureza humana, Jesus Cristo foi predestinado para ser Filho de Deus por essência devido à graça que o torna Filho Unigénito de Deus. Todo o Homem é predestinado para ser filho adoptivo de Deus, por pura graça. Deste modo, São Tomás, em contraposição à heresia cristológica proposta por Nestório²¹⁰, afirma a necessidade de existir uma filiação por natureza [*Filius Dei in virtute*], a qual é própria de Jesus Cristo, o Homem predestinado por natureza²¹¹.

O conceito de predestinação demonstra ser obrigatório existir uma realidade que lhe preceda e, neste sentido, São Tomás responde a vários hereges que se pronunciaram sobre a natureza do Verbo Encarnado, afirmando que Ele ser Filho de Deus não é um dado empírico, mas que se manifesta por graça inefável²¹². As duas naturezas de Jesus, humana e divina, nunca se diminuindo mutuamente²¹³, permitem que se possa fazer afirmações relativas à sua natureza divina e à sua natureza humana e, neste sentido, «a predestinação pode ser atribuída à Pessoa de Cristo enquanto Ele subsiste na natureza Humana e, como tal, não Lhe é atribuída enquanto subsiste na natureza divina»²¹⁴.

No que aos fiéis diz respeito, Deus predestinou-os desde toda a eternidade e, como tal, chama-os no tempo, santificando-os, conforme se afirma em Rm 8, 28-30. Esta predestinação acontece segundo o desígnio de Deus, que é a configuração à Sua vontade e, como tal, o chamamento de Deus está ordenado para a santificação, por graça de Deus, como é observável em Lv 2, 23.

²⁰⁹ *In Rom.*, c. 1, l. 3 (48).

²¹⁰ Cf. Nestório, patriarca de Constantinopla entre 428d.C e 431d.C, proclamou publicamente que a Virgem Maria não é Mãe de Deus, o que implicava na natureza do Verbo Encarnado. No seguimento destas afirmações foi declarado herege e, conseqüentemente, na ala conciliar do primeiro concílio de Éfeso, em 431, pronunciou-se em sua própria defesa, tendo sido retirado de Constantinopla. O nestorianismo ficou conhecido pela corrente teológica que deu continuidade à heresia defendida por Nestório. Veja-se: Cf. K. BAUS, E. EWIG, *Desde Nicea a Calcedonia*, in H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, II, Herder, Barcelona, 1980, 154-163.

²¹¹ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 3 (49).

²¹² *In Rom.*, c. 1, l. 3 (51).

²¹³ *In Rom.*, c. 1, l. 3 (52).

²¹⁴ *In Rom.*, c. 1, l. 3 (52).

A adopção filial é, como salienta o doutor angélico no capítulo 8, a conformidade com o Filho para O seguir²¹⁵. Deste modo, como menciona São Paulo em *Rm* 8, 29, participamos da imagem de Deus, pois a Sua bondade manifesta-se na comunicação que o Filho de Deus fez da Sua filiação pela dádiva da Sua graça. A predestinação começa com um chamamento, sendo esta condição necessária e fruto da graça de Deus e, tendo Deus como sujeito, é eficaz. No entanto, tal como menciona o apóstolo dos gentios em *Rm* 8, 30, o Homem é glorificado por Deus mediante o crescimento da graça de Deus em si pela fé, esperança e caridade.

São Tomás desenvolve no capítulo 9 a eleição de Deus, referindo que ela não acontece em função das obras e méritos humanos, mas por graça de Deus, ou seja, segundo uma geração espiritual, de tal forma que, da escolha de Deus, o Homem obtém uma grandeza espiritual²¹⁶. A palavra de Deus acolhe em si uma promessa e é por esta razão que São Paulo, em *Rm* 9, 9, recorre ao Antigo Testamento para demonstrar que o tempo da graça é-o pela presença de Jesus Cristo, o Messias esperado. A eleição de Deus acontece para que sejamos santos e verifica-se de forma espontânea não porque o sejamos à partida, mas, precisamente para que o sejamos²¹⁷. Assim, o santo de Aquino explica, ainda no nono capítulo, que a predestinação, enquanto promessa divina, é sinal da graça de Deus: «Em Deus, estas [predestinação e eleição] são realmente o mesmo, mas no nosso entendimento elas diferem - trata-se de amor de Deus na medida em que ele quer o absoluto para alguém; eleição na medida em que pelo bem ele quer uma pessoa preferindo-a a outra»²¹⁸.

São Tomás entende por predestinação o acto pelo qual Deus direciona uma pessoa para o bem que Ele pretende, amando e escolhendo, o que é notório no capítulo 9, onde explica o princípio de predilecção divina, segundo o qual, «a predestinação vem depois do amor, como a fixação da vontade num fim, [e, como tal,] naturalmente precede o processo de direcionar para esse fim»²¹⁹. Assim, não é pela virtude do Homem que Deus ama, mas pelo contrário, o Homem é virtuoso, porque Deus ama²²⁰, sendo conclusível que o amor conduz à predestinação. Um pré-conhecimento dos méritos não pode ser a razão para a predestinação, porque os méritos conhecidos estão sob a predestinação, no entanto, a presciência dos pecados pode ser uma razão de reprovação. Neste sentido, Deus pune, como causa

²¹⁵ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 6 (704).

²¹⁶ Cf. *In Rom.*, c. 9, l. 2 (748).

²¹⁷ Cf. *In Rom.*, c. 9, l. 2 (759).

²¹⁸ *In Rom.*, c. 9, l. 2 (765).

²¹⁹ *In Rom.*, c. 9, l. 2 (763).

²²⁰ Para aprofundar o princípio da predilecção, remetemos para o comentário de São Tomás de Aquino ao evangelho segundo São João, mais especificamente na sua exegese aos capítulos três e cinco, tomando como base *Jo* 3, 16 e *Jo* 5, 20. Veja-se *In Io.*, c. 3, l. 3 (477-480) e *In Io.*, c. 5, l. 3 (753).

primeira da vontade do pecador, pois Ele apenas reprova os maus pelos seus pecados como causa segunda. Pelo contrário, os justos são premiados pelos seus méritos, embora sempre na dependência da graça de Deus. Para Deus não há acepção de pessoas, mas justiça distributiva, ou seja, dá a cada um segundo lhe aprouver de forma a que, na diversidade de dons, resplandeça a sua glória e harmonia caracterizadas pela correspondência fiel de cada um aos dons que lhe foram confiados. Deus chama os pecadores ao arrependimento, não em função das suas obras, mas por graça (cf. *Rm* 11, 6).

Tendo sido explanado que a eleição de Deus não é em função das obras e méritos, mas por graça de Deus, São Tomás procede, ainda no capítulo 9, à explicação da justiça dessa mesma eleição que Deus faz. Deus escolhe e rejeita independentemente dos méritos humanos²²¹. Todos os nossos bens são devidos à misericórdia de Deus. Os méritos virem de Deus permite concluir que estes são posteriores à graça. Todos os benefícios de Deus são efeitos da predestinação pela infusão da graça santificante [*gratiam santificans*] e pelo exercício desta, ou seja, pela virtude²²². O próprio bom hábito do Homem proveniente da graça de Deus é graça santificante pela sua origem divina. Deste modo, a graça santificante não é supérflua, porque Deus age em tudo. Assim, «consequentemente, é impossível que os méritos decorrentes da graça sejam a razão para mostrar a misericórdia e a predestinação; a única razão é a vontade de Deus, segundo a qual, ele, com misericórdia, liberta»²²³. Neste sentido a misericórdia de Deus para com o Homem manifesta-se pela iniciativa divina que, ao perdoar, apresenta-se como justo e misericordioso²²⁴. Esta misericórdia é constituída pelo chamamento e justificação de Deus ao Homem predestinando-o, tendo para com ele compaixão e coroando-o de glória. O facto de Deus nos conduzir e a sua graça ter o primado sobre a vontade do Homem não anula a nossa liberdade e vontade visto que querer e agir depende do Homem como sujeito da acção livre, segundo Deus como motor primeiro²²⁵.

São Tomás conclui assim que Deus não é injusto e não causa o mal enquanto causa primeira, mas permite-o ao não dar a graça em função da vontade Humana que não se conforma à Sua vontade²²⁶.

²²¹ Cf. *In Rom.*, c. 9, l. 3 (763).

²²² Cf. *In Rom.*, c. 9, l. 3 (772).

²²³ *In Rom.*, c. 9, l. 3 (773).

²²⁴ Cf. *In Rom.*, c. 9, l. 3 (773).

²²⁵ Cf. *In Rom.*, c. 9, l. 3 (778).

²²⁶ Cf. *In Rom.*, c. 9, l. 3 (784).

2.2. A graça que justifica

São Paulo, em *Rm* 1, 7, começa por desejar aos seus destinatários dois bens: graça e paz. O santo de Aquino, no capítulo 1 do seu *Comentário*, afirma que a graça é o mais importante entre os dons de Deus, porque «por ele o ímpio é justificado: “Sem o merecerem, são justificados pela sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus” [*Rm* 3, 24]»²²⁷. O segundo é o seu último dom por ser a perfeição na felicidade (cf. *Sl* 147, 14). A paz será plena quando a vontade se configurar na totalidade com a excelência do bem²²⁸. Deste modo, por consequência directa, apenas entre a graça e a paz, todos os dons de Deus são compreendidos dado um ser o primeiro e o outro o último²²⁹. O apóstolo em *Rm* 1, 1-2 transmite aos romanos os ensinamentos do evangelho²³⁰, o qual é o evangelho da graça. A graça de Deus manifesta-se no Evangelho, em Jesus Cristo, pois revela ao povo o poder de Deus para a salvação, o perdão dos pecados, a obtenção da graça santificante e a condução à vida eterna²³¹.

O facto de a justiça de Deus ser revelada pela fé, enquanto dom de Deus para n'Ele acreditar, e, dado que se orienta igualmente para a fé, como afirma o apóstolo em *Rm* 1, 17, é ocasião para São Tomás comentar que a justiça é revelada ao crente, na sua plenitude, em Jesus Cristo²³² e, deste modo, é Deus quem justifica o Homem conduzindo-o, pela fé presente, à fé futura em Jesus Cristo²³³: «O justo viverá da fé» (*Rm* 1, 17b). Assim, é relevante compreender o que é a fé. No capítulo 1, São Tomás afirma tratar-se de uma graça dada por Deus ao Homem, o qual necessita de a cultivar. Enquanto virtude sobrenatural, precisa de ser exercitada pelo Homem:

A virtude é o princípio de um acto perfeito. O acto que depende de dois princípios não pode ser perfeito se a um deles faltar perfeição [...]. O acto de fé que consiste em crer, depende do entendimento e da vontade que mova o intelecto ao assentimento. Deste modo, o acto de fé será perfeito se a vontade se aperfeiçoar pelo hábito da caridade e o entendimento pelo hábito

²²⁷ *In Rom.*, c. 1, l. 4 (70).

²²⁸ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 4 (70).

²²⁹ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 4 (70).

²³⁰ A opção de escrever “evangelho” começando com letra minúscula significa que tratamos dos escritos evangélicos que constituem a Sagrada Escritura, o que é diferente de tratarmos Jesus por “Evangelho” enquanto a própria boa notícia que Deus nos revelou no Verbo Encarnado.

²³¹ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 6 (99).

²³² Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 6 (102).

²³³ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 6 (102-103).

da fé, mas não o será se faltar o hábito da caridade, pelo que a fé, formada pela caridade, é uma virtude²³⁴.

Dotado de corpo e alma, o Homem vive em graça, habitando Deus na alma pela fé: «que Cristo, pela fé, habite nos vossos corações» (*Ef* 3, 17a). Assim, a afirmação de que o justo vive pela fé deve ser entendida, considerando uma fé informada pela caridade dado que «não é uma perfeita inabitação, senão estando a fé informada pela caridade que nos une a Deus com vínculo de perfeição»²³⁵.

O apóstolo refere qual a fonte da justiça: «a justiça que vem para todos os crentes, mediante a fé em Jesus Cristo» (*Rm* 3, 22a), ou seja, a fé que Ele nos trouxe, pois é o seu autor e consumidor, de tal forma que «acreditar de coração leva a obter a justiça, e confessar com a boca leva a obter a salvação» (*Rm* 10, 10). A justificação não é resultado da fé como se por esta existisse merecimento humano, tal como afirmavam os pelagianos²³⁶, mas, como denota o doutor angélico no capítulo 3, porque, ao sermos justificados por Deus, o primeiro movimento da mente humana para Deus é causado pela fé²³⁷: «Ora, sem a fé é impossível agradar-lhe [a Deus]; e quem se aproxima de Deus tem de acreditar que Ele existe e recompensa aqueles que o procuram» (*Hb* 11, 6). Neste sentido, é possível aferir que a fé, impossível de ser informe, pois necessita das obras (Cf. *Tg* 2, 26) e, sendo formada pela caridade (*Gl* 5, 6), constitui-se como meio para a justificação do Homem, enquanto dádiva gratuita de Deus: «Porque é pela graça que estais salvos, por meio da fé. E isto não vem de vós; é dom de Deus» (*Ef* 2, 8). É por esta fé, a qual não existe sem caridade, que Cristo habita no coração do Homem: «Nós conhecemos o amor que Deus nos tem, pois cremos nele. Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele» (1 *Jo* 4, 16). Assim, a fé é purificadora e só sucede, porque «o amor encobre todas as faltas» (*Pr* 10, 12b).

O poder do evangelho da graça existe para todos os homens, orientando-os para a salvação. Segundo afirma o santo dominicano no capítulo 1, este foi necessário para os gentios, visto que «a sabedoria em que eles acreditavam não poderia salvá-los»²³⁸ e para os

²³⁴ *In Rom.*, c. 1, l. 6 (106).

²³⁵ *In Rom.*, c. 1, l. 6 (108).

²³⁶ Pelágio e os que o seguiam defendiam um ideal moral baseado num forte optimismo defensor da natureza humana e suas valências e, conseqüentemente, viam-se chamados a valorizar o esforço e realização da vontade, sendo que o cristão só será salvo se cumprir os mandamentos de Deus investindo todas as suas forças, depois de discernir entre o bem e o mal. Veja-se: Cf. K. BAUS, E. EWIG, *Desde Nicea a Calcedonia*, 263.

²³⁷ Cf. *In Rom.*, c. 3, l. 3 (302).

²³⁸ *In Rom.*, c. 1, l. 6 (109).

judeus «devido ao facto de a circuncisão, a lei e outros aspectos nos quais eles acreditavam não serem fonte de salvação»²³⁹. Considerando a relação de Deus com o pecado dos pagãos, é possível declarar que a ira de Deus é diferente da ira do Homem, sendo em Deus uma realidade vivida com tranquilidade: «Mas Tu [Deus], que dominas a tua força, julgas com bondade» (*Sb* 12, 18).

O Juízo divino afecta os perversos e os bons. São Tomás refere, no capítulo 2, os judeus como os primeiros e, só depois os gregos, pois «os judeus conheciam a vontade de Deus pela lei»²⁴⁰ e, do mesmo modo, os cristãos são punidos com maior severidade face aos não baptizados, pelo mesmo pecado. O juízo de Deus, como anteriormente referimos, também se refere aos que correspondem à prática do bem, tendo eles como recompensa a glória, a honra e a paz. Os principais destinatários destas graças são os judeus e depois os gentios que participam das promessas feitas aos primeiros.

As realidades das quais os judeus se gloriam, segundo o santo de Aquino, não são suficientes para a salvação: «Os judeus gloriavam-se de duas coisas: nomeadamente a lei e a circuncisão»²⁴¹. São Paulo critica a opinião dos judeus de que pela mera escuta da lei são salvos: «É que não são os que ouvem a Lei que são justos diante de Deus, mas os que praticam a Lei é que serão justificados» (*Rm* 2, 13). Assim, pela lei natural, são mais justos os que praticam do que os que ouvem a lei mosaica, independentemente de a terem recebido e escutado. O santo doutor demonstra, no capítulo 2, que são exemplificativos alguns gentios que, ainda que não tivessem escutado explicitamente os preceitos da lei de Deus, praticavam-na baseados na lei natural, embora não soubessem que estavam a praticar²⁴². A lei natural deverá ser compreendida enquanto reformada pela graça de Deus, como se observa pela conversão dos gentios «que começaram a obedecer aos preceitos morais da lei pelo auxílio da graça de Cristo»²⁴³.

São Paulo garante a universalidade da justificação (cf. *Rm* 3, 22) com o intuito de, segundo São Tomás no capítulo 3 da sua obra, ninguém afirmar que «apenas os judeus são justificados por meio desta fé»²⁴⁴. Não há, por isso, distinção sendo a justificação para judeus

²³⁹ *In Rom.*, c. 1, l. 6 (109).

²⁴⁰ *In Rom.*, c. 2, l. 2 (203).

²⁴¹ *In Rom.*, c. 2, l. 3 (210).

²⁴² Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 3 (213-215).

²⁴³ *In Rom.*, c. 2, l. 3 (216).

²⁴⁴ *In Rom.*, c. 3, l. 3 (303).

e gentios (cf. *Col* 3, 11). Deste modo, em ordem a denotar que a justificação transcende o poder e mérito humanos, São Paulo refere que a justiça de Deus é dada a todos os crentes, mediante a fé em Jesus Cristo (cf. *Rm* 3, 22).

Dada a condição pecadora do Homem, pois «todos pecaram e estão privados da glória de Deus» (*Rm* 3, 23), é necessária a glória de Deus, ou seja, a justificação que se inclina para ela, sendo, por isso, conclusivo que a segunda oração paulina citada é consequência da primeira e que «o Homem não deve atribuir a si mesmo esta glória»²⁴⁵, como tão claramente refere também o livro dos salmos (cf. *Sl* 115, 1; *Sl* 66, 2). O Homem, pecador, não consegue por si mesmo ser justificado, precisando de uma causa que lhe seja exterior para o tornar justo. São Paulo indica a realidade capaz dessa acção transformadora: «Sem o merecerem, são justificados pela sua graça» (*Rm* 3, 24a). No capítulo 3, São Tomás comenta que a justificação existe independentemente da lei e dos méritos adquiridos pelo trabalho segundo a lei, mas dependendo de uma gratuidade²⁴⁶ – a graça de Deus, a quem por isso é devida a glória – de tal forma que o apóstolo se define de acordo com essa doação divina: «pela graça de Deus, sou o que sou e a graça que me foi concedida, não foi estéril» (1 *Cor* 15, 10).

A graça de Deus é alcançada «em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus» (*Rm* 3, 24b). Para aprofundar a origem da graça da redenção, o doutor angélico recorrerá à condição humana anteriormente referida enquanto facto que a despoleta (cf. *Jo* 8, 34). A servidão do pecado é redimida satisfazendo-o, ou seja, tornando-o numa realidade ordenada. São Tomás, no capítulo 3, descreve uma história que melhor ajuda a compreender a situação descrita entre Deus e o Homem: um homem cometeu um delito e, por essa má acção, foi obrigado pelo rei a pagar uma multa e, como tal, quem lhe pagasse a multa seria tido como seu redentor por tê-lo liberto da dívida imposta. Remetendo para esta narrativa, compreende-se que, fora de ficções, no castigo que ao Homem é imposto, devido ao facto de estar afectado pelo pecado original contraído pelos primeiros pais, ninguém, senão Jesus Cristo, podia saldar tal dívida contraída, visto que Ele é imune de pecado, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem²⁴⁷. Assim, apenas Jesus pode adquirir a graça pela redenção por Si operada, sendo tudo o resto excluído como causa da justificação: «sabendo que fostes resgatados da vossa vã maneira de viver herdada dos vossos pais, não a preço de bens corruptíveis, prata ou ouro,

²⁴⁵ *In Rom.*, c. 3, l. 3 (305).

²⁴⁶ Cf. *In Rom.*, c. 3, l. 3 (306).

²⁴⁷ Cf. *In Rom.*, c. 3, l. 3 (307). São Tomás de Aquino aborda a possibilidade de satisfação, ou seja, em que medida pode um Homem satisfazer as suas dívidas diante de Deus. Veja-se *STh.* III, q. 13, a. 1, corp.

mas pelo sangue precioso de Cristo, qual cordeiro sem defeito nem mancha» (1 *Pe* 1, 18-19). Como afirma São Tomás no capítulo 3 da sua obra, a eficácia da salvação em Jesus Cristo fundamenta-se na própria vontade de Deus, pois «a satisfação de Cristo foi eficaz para justificar e redimir pelo facto de que Deus [Pai] o destinou para isto no Seu plano»²⁴⁸ e verifica-se pela fé com o intuito de manifestar a Sua justiça para a remissão dos pecados: «Deus ofereceu-o para, nele, pelo seu sangue, se realizar a expiação que actua mediante a fé; foi assim que ele mostrou a sua justiça, ao perdoar os pecados cometidos outrora» (*Rm* 3, 25). Este perdão engloba todos os pecadores, os que lhe antecederam e os que virão, mediante a disposição do Homem para acolher tal dom²⁴⁹.

O segundo capítulo da Carta de São Paulo aos Romanos termina apresentando, de forma semelhante, que a circuncisão física não é garante da salvação (cf. *Rm* 2, 25-29). Assim também no segundo capítulo da sua obra, Tomás de Aquino considera a necessária orientação para a circuncisão de coração²⁵⁰, começando por explorar o proveito próprio da circuncisão, enquanto sinal da aliança de Deus com Abraão e a sua descendência (cf. *Gn* 17, 9-14), para a remissão do pecado original. A circuncisão não é condição necessária para o cumprimento da lei, no entanto, o inverso verifica-se, ou seja, a necessidade do cumprimento da lei para que a circuncisão seja válida. No entanto, após a morte e ressurreição de Jesus Cristo verifica-se uma mudança, de tal modo que o apóstolo categoriza os que não se transformam como «estranhos para Cristo, vós, os que pretendes ser justificados pela Lei; abandonastes a graça» (*Gl* 5, 3-4). Do mesmo modo que os gentios cumprem a lei mesmo sem a conhecer, assim também, poderão ser considerados circuncisos de coração, ainda que não o sejam fisicamente, recebendo os seus benefícios pelo cumprimento da lei²⁵¹ e, sendo, por isso, julgados como tendo o sinal da aliança com Deus²⁵², pois Ele vê o oculto e recompensa em consonância com isso: «É que não é aquele que o manifesta exteriormente que é judeu, nem a circuncisão é aquela que se manifesta exteriormente na carne. Mas aquele que o é no íntimo, esse sim é que é judeu» (*Rm* 2, 28-29).

Desta maneira, é possível confirmar que a verdadeira circuncisão não é a da carne, mas aquela que é «operada pelo Espírito e não por causa da letra da Lei. Esse é que merece louvor,

²⁴⁸ *In Rom.*, c. 3, l. 3 (308).

²⁴⁹ Cf. *In Rom.*, c. 3, l. 3 (311).

²⁵⁰ Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 4 (240).

²⁵¹ Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 4 (240).

²⁵² Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 4 (244).

não dos homens, mas de Deus» (*Rm 2, 29b*). Deste modo, é fundamental a graça espiritual de Deus para a salvação, pois, sem ela, não existe a mudança de coração indispensável, independentemente da circuncisão física, para orientar a vida, correspondendo à aliança que Deus quer fazer com o Homem.

No capítulo 2, São Tomás prossegue afirmando que os judeus não são justificados pelo mero conhecimento da lei, nem pela raça, nem pela circuncisão, pelo que «não são dignos de privilégios, porque as coisas de que se gloriavam não são suficientes para a salvação»²⁵³. Alguns gentios, tendo conhecido a verdade sobre Deus, também a recusaram (cf. *Rm 1, 20*). Assim, como é notável em *Rm 2, 1*, podem não ser considerados inocentes por ignorância, pois, estando a julgar outro e cometendo os mesmos erros, estão a realizar um julgamento próprio, chegando inclusivamente a condenar-se a si mesmo, como conclui São Tomás²⁵⁴.

São Paulo compara o juízo de Deus e o juízo humano referindo que o primeiro, ao contrário do segundo, tem, como critério, a verdade (cf. *Rm 2, 2-3*). Deus, rico em misericórdia, bondade e paciência, concede-nos a graça do perdão ainda que dele nos afastemos por muitas vezes, levando-nos ao arrependimento. Dos pecados possíveis, segundo menciona o doutor angélico no capítulo 2, a ignorância aparenta ser o menos grave, porque aparentemente atenua o pecado pela falta de conhecimento. No entanto, neste caso, é mais grave pois, pertencendo à infidelidade, os que são ignorantes não procuram remédio para o mal ou não reconhecem as bênçãos de Deus²⁵⁵. Sendo possível este constituir-se entre aqueles que são denominados pecados contra o Espírito Santo (cf. *Mt 12, 32*), torna-se, nesse mesmo caso, irremissível pela dureza e impenitência de coração. No entanto, afirma São Tomás, é necessário considerar se o pecado dos judeus e gentios é ou não pecado contra o Espírito Santo e, de que maneira, é irremissível²⁵⁶. Assim, estes são os que atentam contra a esperança da divina misericórdia e o temor da justiça divina²⁵⁷, sendo, segundo São Tomás, pela fé e caridade que os pecados são purificados²⁵⁸.

²⁵³ *In Rom.*, c. 2, l. 1 (170).

²⁵⁴ Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 1 (169).

²⁵⁵ Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 1 (185). São Tomás questiona, em *STh.* I-II, q. 76, a.1, a.3, corp., quais as circunstâncias em que a ignorância pode ser causa de pecado e ele próprio responde afirmando que «é claro que nem todos os tipos de ignorância são causa de pecado, mas apenas os que removem o conhecimento que poderia prevenir um acto pecaminoso» devido à vontade humana.

²⁵⁶ Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 1 (187).

²⁵⁷ Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 1 (188).

²⁵⁸ Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 1 (188).

Na vida presente, a graça que Deus concede ao Homem é desproporcional às obras, como é visível pelo próprio exemplo de São Paulo que era perseguidor e agia contra Deus e, no entanto, Deus concedeu-lhe a graça da conversão, como constata São Tomás no capítulo 2 da sua obra²⁵⁹; no entanto, no dia do juízo final, será proporcional, de acordo com a correspondência do Homem à graça de Deus: «retribuirá a cada um conforme as suas obras» (*Rm* 2, 6). Na justa retribuição, não se verifica igualdade de tempo entre a contracção da culpa, por meio de uma acção pecaminosa, e a respectiva pena atribuída, de tal modo que alguns pecados graves demoraram pouco tempo a ser cometidos e, no entanto, a sua pena é eterna, ou seja, o castigo de uma culpa temporal é eterno. Esta justiça na relação com a pena infinita do pecado é, entre outros aspectos, definida pela dignidade do lesado, o qual, sendo Deus, infinito por essência, torna a pena infinita segundo a duração; pela vontade do pecador, sendo que o pecado mortal afasta do bem pela vontade de nele permanecer para sempre; e, pelo efeito do pecado, que se caracteriza pela perda da graça²⁶⁰.

O exercício virtuoso da perseverança na prática do bem ordenado para a incorruptibilidade, tem como recompensa a vida eterna (cf. *Rm* 2, 7) e é considerado pelo doutor angélico segundo o prémio e o mérito. A rectidão de intenção dos que buscam a vida eterna é também fundamental para que, nos males padecidos e nos bens realizados, esteja a eternidade como finalidade (cf. *Mt* 6, 33). O prémio é a glória, ou seja, o resplendor dos santos; a honra, a qual é a dignidade dos santos e a reverência que lhes é prestada; e, por último, a incorruptibilidade (cf. *1 Cor* 9, 25). No entanto, «para aqueles que, por rebeldia, são indóceis à verdade e dóceis à injustiça, será ira e indignação» (*Rm* 2, 8)²⁶¹.

A compreensão de *Rm* 3, 24, onde São Paulo se refere explicitamente à graça de Deus, exige a contextualização dos versículos que lhe antecedem, *Rm* 3, 21-23, especialmente a igualdade denotada entre judeus e gentios no que ao estado da graça diz respeito²⁶². Para esse efeito, o apóstolo aborda a relação entre justiça e lei; a causa da justiça, ou seja, a justiça divina; e o facto de esta ser para todos. A comparação demonstra que a justiça não é causada

²⁵⁹ Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 2 (190).

²⁶⁰ Cf. *In Rom.*, c. 2, l. 2 (192-194).

²⁶¹ Neste versículo é importante aprofundar a culpa e a pena de não seguir o bem que é Deus. No que à primeira diz respeito, salientamos que a rebeldia do Homem face aos benefícios de Deus é efeito da obstinação: «Pois eu [Deus] conheço a tua rebeldia e a tua dura cerviz. Se hoje, quando estou ainda vivo no meio de vós, já sois rebeldes contra o Senhor, que será depois da minha morte?» (*Dt* 31, 27); e a rebeldia do mesmo contra a fé; e, por último, a falta de caridade, coroa das virudes. A culpa deve-se à dureza de não corresponder à verdade da fé (Cf. *Jo* 8, 45), da justiça divina (Cf. *Ez* 18, 25) e da verdade da vida (Cf. *Jo* 3, 20), assim como à maldade.

²⁶² *In Rom.*, c. 3, l. 3 (299).

pela lei: «Mas agora foi sem a Lei que se manifestou a justiça de Deus» (*Rm* 3, 21). Cristo é o justo que cumpre, com a promessa, a justificação do Homem - a justiça de Deus é manifesta no tempo da graça pelos Seus ensinamentos, milagres e pela evidência dos factos de que muitos foram divinamente justificados²⁶³, não tendo sido necessária a lei numa relação de causa-efeito.

No entanto, a justiça não é contrária à lei, pois a primeira é testemunhada pela segunda e pelos profetas por meio da predição e prefiguração, «de facto, se acreditásseis em Moisés, talvez acreditásseis em mim, porque ele escreveu a meu respeito» (*Jo* 5, 46). São Tomás denota a existência de duas leis, sendo que uma é apresentada como causa de exclusão do motivo de glorificação para os judeus e outra que permite aos gentios igualarem-se aos judeus na possibilidade de justificação e salvação:

Pela lei das obras, é significada a antiga lei e pela lei da fé, a nova lei, pela qual os gentios se igualam aos judeus. [...] na antiga lei, a fé foi necessária, tal como na nova [...]. As obras também são requeridas na nova lei, nomeadamente os sacramentos, tal como se lê no evangelho lucano: «fazei isto em minha memória» [*Lc* 22, 19b] e as observâncias morais: «Mas tendes de a pôr em prática e não apenas ouvi-la, enganando-vos a vós mesmos» [*Tg* 1, 22]²⁶⁴.

São Paulo relaciona a lei antiga, a lei da fé e a lei nova, considerando que esta última confirma e plenifica a primeira, não a negando, pois o próprio Jesus afirma que leva a lei à plenitude (cf. *Mt* 5, 17). No capítulo 3 do seu *Comentário*, São Tomás de Aquino afirma que a fé em Jesus confere a graça de aperfeiçoar os preceitos morais da lei ajudando a conservá-los²⁶⁵. Assim, o primado da justificação encontra-se na graça que actua pela fé (cf. *Rm* 10, 10), sendo esta última inclusiva das obras²⁶⁶: «se ela [a fé] não tiver obras, está completamente morta» (*Tg* 2, 17).

Depois de mostrar o erro de os judeus se gloriarem pela lei, no início do quarto capítulo da sua Carta, São Paulo explana que a justificação também não acontece pela circuncisão, mas pela fé²⁶⁷. O apóstolo exclui a glória dos judeus face à circuncisão colocando em causa a sua utilidade, o que é relevante quando confrontado com o primeiro mandato de Deus

²⁶³ Cf. *In Rom.*, c. 3, l. 3 (300).

²⁶⁴ *In Rom.*, c. 3, l. 4 (315-316).

²⁶⁵ Cf. *In Rom.*, c. 3, l. 4 (321).

²⁶⁶ Cf. *In Rom.*, c. 3, l. 4 (317).

²⁶⁷ Cf. *In Rom.*, c. 4, l. 1 (323).

relativo à circuncisão, o qual foi dirigido a Abraão: «Eis a aliança estabelecida entre mim e vós, que tereis de respeitar: todo o homem, entre vós, será circuncidado» (*Gn* 17, 10). Sendo verdade que Deus justifica pela graça e não segundo a circuncisão, é legítimo questionar que benefício, a partir das observâncias corporais, trouxe Abraão, nosso pai segundo a carne²⁶⁸. Fundamentando-se no chamamento e promessa divinas, pois «não foi em virtude da Lei, mas da justiça obtida pela fé que a Abraão, ou à sua descendência, foi feita a promessa de que havia de receber o mundo em herança» (*Rm* 4, 13), o próprio apóstolo responde à questão por si colocada dizendo que Abraão não foi justificado pela circuncisão e trabalhos da lei, mas pela fé, dado que, se fosse pelas obras, não seria justificado diante de Deus (Cf. *Rm* 4, 2). No que à aceitação divina diz respeito, São Tomás, no capítulo 4, refere ser uma sugestão condicional²⁶⁹, comprovando-a pelo sucedido a David: «Aliás é assim que David celebra a felicidade do homem a quem Deus atribui a justiça independentemente das obras» (*Rm* 4, 6). Assim, é possível concluir que utilidade e glória tem Abraão com a circuncisão, devendo ser distinguida a glória humana da glória divina, dado não ser por esta última, como anteriormente referimos, que Abraão foi glorificado diante de Deus. O Homem detém-se apenas sobre as obras exteriores, ao contrário de Deus que vê o que está oculto, no mais íntimo do coração (cf. *1 Cor* 3, 21). A fé de Abraão é exaltada, porque «foi com uma esperança, para além do que se podia esperar, que ele acreditou» (*Rm* 4, 18). Recorrendo à autoridade da Sagrada Escritura, São Paulo demonstra que Abraão era glorificado junto de Deus pela sua fé, nomeadamente diante da provação (cf. *Gn* 15, 6). Abraão expressou a justiça relativa a Deus pela fé interior do coração.

A circuncisão não se apresenta, segundo o doutor angélico no capítulo 4, como causa, mas efeito da justiça, sendo a sua recompensa a paternidade espiritual de muitos: «Abraão, ainda incircunciso, foi justificado pela fé e, só mais tarde, recebeu a circuncisão. Ele obtém a honra de ser pai não apenas dos circuncisos, mas também dos crentes incircuncisos»²⁷⁰. A circuncisão física deverá ser sinal da circuncisão espiritual, a qual deverá manifestar-se, entre outros aspectos, pela remoção de desejos supérfluos do coração do Homem (cf. *Jr* 4, 4) e uma união a Cristo (cf. *Cl* 2, 11). A justificação verifica-se pela graça outorgada por Cristo e não pela circuncisão, pois, «se a graça justificante [*gratia justificans*] fosse pela circuncisão, a morte de Cristo não tinha propósito. Não pode ser assim, pois o pecado nunca

²⁶⁸ Cf. *In Rom.*, c. 4, l. 1 (322).

²⁶⁹ Cf. *In Rom.*, c. 4, l. 1 (323).

²⁷⁰ *In Rom.*, c. 4, l. 2 (344).

é perdoado sem a graça: “a fim de que, justificados pela sua graça, nos tornemos, segundo a nossa esperança, herdeiros da vida eterna” [Tt 3, 7]»²⁷¹. A graça de Deus afasta a culpa produzindo a justiça no Homem, o que se manifesta de forma particular na fé em Jesus Cristo, que remove o pecado original e confere a graça para actuar com rectidão²⁷². A graça de Cristo é sinalizada pelo baptismo, pois, por este sacramento, é concedida a graça maior da inserção no Corpo místico de Cristo, participando da Sua filiação divina. Assim, a promessa feita a Abraão para toda a sua descendência deverá ser entendida do ponto de vista cristológico: «Ora, as promessas foram feitas a Abraão e à sua descendência. Não se diz: “e às descendências”, como se de muitas se tratasse; trata-se, sim, de uma só: e à tua descendência, que é Cristo» (Gl 3, 16). Pela graça de Cristo, os cristãos constituem espiritualmente a descendência de Abraão²⁷³, logo não é possível afirmar ser pela lei que a promessa de Deus a Abraão é cumprida, mas pela fé (cf. Rm 4, 16).

Assim, conclui São Tomás, que a lei, sem o auxílio da graça, conduz ao crescimento da sua transgressão e à ira²⁷⁴. São Paulo demonstra que a promessa feita a Abraão e à sua descendência foi plenificada pela fé (cf. Rm 4, 16-25). Citando a primeira Carta joanina, São Tomás, corrobora o que afirma o apóstolo dos gentios sobre a necessidade de a promessa ser cumprida pela fé: «todo aquele que nasceu de Deus vence o mundo. E este é o poder vitorioso que venceu o mundo: a nossa fé» (1 Jo 5, 4); e solidificada pelo poder da graça de Deus²⁷⁵, a todos concedida, que nos livra da morte (cf. Rm 4, 17).

A ressurreição de Cristo justifica, porque foi entregue à morte e voltou, vitorioso sobre ela, à vida. A justificação acontece em função da ressurreição de Cristo: «Pelo Baptismo fomos, pois, sepultados com Ele na morte, para que, tal como Cristo foi ressuscitado de entre os mortos pela glória do Pai, também nós caminhemos numa vida nova» (Rm 6, 4). Assim, pela graça que Deus dá ao Homem, este último vive uma nova vida por ser pela morte e ressurreição que os pecados são perdoados: «A morte de cristo, pela qual a vida mortal foi extinta n’Ele, é a causa da extinção dos pecados. Mas, na Sua ressurreição, pela qual Ele volta à nova vida de glória, Ele é a causa da nossa justificação pela qual voltamos à nova vida da justiça»²⁷⁶.

²⁷¹ *In Rom.*, c. 4, l. 2 (349).

²⁷² Cf. *In Rom.*, c. 4, l. 2 (349).

²⁷³ Cf. *In Rom.*, c. 4, l. 3 (362).

²⁷⁴ Cf. *In Rom.*, c. 4, l. 2 (358).

²⁷⁵ Cf. *In Rom.*, c. 4, l. 3 (360).

²⁷⁶ *In Rom.*, c. 4, l. 3 (380).

Iniciando o capítulo 5, São Tomás afirma que a graça de Cristo é necessária, porque «sem ela nem o conhecimento da verdade beneficiou os gentios, nem a circuncisão nem a lei beneficiaram os judeus para a salvação»²⁷⁷. O dom de Deus que nos permite participar da graça de Deus é firme pela morte de Jesus Cristo. O pecado do Homem foi origem de uma desordem que, portanto, antes dele, não existia. A morte e ressurreição de Cristo são os sinais definitivos da aliança de Deus com o Homem permitindo que, a este último, seja possível a comunhão com Deus para a eternidade (cf. 1 *Pe* 3, 18). Esta entrega de amor de Jesus ao ponto de morrer e retomar a vida é, segundo São Tomás, «maravilhosa, se considerarmos quem morreu; também se considerarmos por quem morreu»²⁷⁸. O amor de Deus é manifesto pela dádiva do Espírito Santo e do Seu Filho único (cf. *Jo* 3, 16) atingindo o seu grau mais elevado na morte gratuita de Jesus por todos, justos e injustos, sem mérito da parte do Homem, pois ainda era pecador: «Mas é assim que Deus demonstra o seu amor para conosco: quando ainda éramos pecadores é que Cristo morreu por nós» (*Rm* 5, 8). Pela fé em Jesus Cristo, morto e ressuscitado, somos salvos da eterna condenação, pois «uma vez que a causa da inimizade, nomeadamente o pecado, foi removida, segue-se a reconciliação por Ele: “Pois foi Deus quem reconciliou o mundo consigo, em Cristo, não imputando aos homens os seus pecados, e pondo em nós a palavra da reconciliação” [2 *Cor* 5, 19]»²⁷⁹.

Considerados os bens que obtemos pela graça de Cristo, o apóstolo procede à enumeração dos males de que somos libertos (cf. *Rm* 5, 12-21) e, nesse sentido, comenta São Tomás, estrutura em três aspectos a libertação e o bem que nos são outorgados pela graça: «primeiro, ele [São Paulo] mostra que pela graça de Cristo [*Gratiam Christi*] nós fomos libertos da escravidão do pecado; segundo, ele mostra que pela Sua graça nós fomos libertos da escravidão da lei [...]; terceiro, ele mostra que pela Sua graça fomos libertos da condenação»²⁸⁰.

São Tomás desenvolve, no capítulo 5, a teologia do pecado original²⁸¹ na sua origem, afirmando que «(...) o pecado entrou neste mundo por Adão não apenas por imitação, mas também por propagação»²⁸². Este pecado é assim definido:

²⁷⁷ *In Rom.*, c. 5, l. 1 (381).

²⁷⁸ *In Rom.*, c. 5, l. 2 (395).

²⁷⁹ *In Rom.*, c. 5, l. 2 (403).

²⁸⁰ *In Rom.*, c. 5, l. 3 (406).

²⁸¹ Para um estudo sistemático sobre a doutrina do pecado original em São Tomás de Aquino, remetemos para a questão quatro das questões disputadas sobre o mal: *De Malo* q. 4; o comentário ao segundo livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo; o quarto capítulo da *Suma contra os gentios*; a segunda parte da *Suma de Teologia*; e a primeira parte do *Compêndio de Teologia*.

²⁸² *In Rom.*, c. 5, l. 3 (407).

Este defeito é uma carência da justiça original divinamente conferida ao primeiro pai não apenas como pessoa definida, mas também como origem da natureza humana – uma justiça que passou ao longo da natureza humana para os seus descendentes. Consequentemente, a perda desta justiça original pelo pecado foi passada aos seus descendentes. Isto é a perda que contém o aspecto de culpa nos seus descendentes [...]. Esta é a razão pela qual é dito que, no processo do pecado original, uma pessoa infectou a natureza, nomeadamente Adão que, ao pecar, viciou a natureza humana; mas, mais tarde, nos outros, a natureza viciada afecta a pessoa no sentido que, à descendência, esta natureza viciada foi imputada como culpa, no seguimento da vontade do primeiro pai²⁸³.

Este contexto do pecado original é relevante para a teologia da graça, necessitando sempre de ser compreendido com base no que fora explicado sobre os frutos adjacentes à graça de Cristo²⁸⁴ e, como tal, «este pode ser o primeiro elemento que podemos retirar da leitura do Doutor Angélico a respeito da doutrina do pecado original precisamente a partir da análise e meditação do texto bíblico: o pecado original entende-se à luz da obra da graça de Cristo»²⁸⁵. No que ao pecado original diz respeito, São Tomás aborda a história do pecado [*de processu peccati*] e a história da graça que o destrói²⁸⁶. A origem do pecado é tratada por São Tomás de Aquino pelo recurso a Aristóteles, o qual diferencia a alma racional da carne para indagar se a primeira está ou não marcada pelo pecado original, concluindo que a propagação não pode ser de origem carnal²⁸⁷. Deste modo, intenta suplantar a afirmação de que o pecado é originado pela carne e, para esse efeito, expõe que o pecado não é fruto da vontade pessoal²⁸⁸, mas da globalidade do género humano. Esta última é demonstrada pelo santo doutor por meio de uma analogia com o corpo humano:

O acto de pecado realizado por um membro, por exemplo, a mão ou o pé, não acarreta a noção de culpa para a vontade da mão ou do pé, mas para a vontade de toda a pessoa, a partir da qual como da fonte do movimento de pecado é passado para os vários membros. De forma semelhante, a partir da vontade de Adão, que foi o princípio da natureza humana, a desordem total daquela natureza trouxe a noção de culpa para todos os que obtêm aquela natureza precisamente como susceptível de ser culpada. E assim como um pecado actual, que é um pecado da pessoa, é atribuído aos vários membros por um acto da pessoa, assim o pecado original é atribuído a cada homem por um acto da natureza, que é a geração. Deste modo, na medida em que

²⁸³ *In Rom.*, c. 5, l. 3 (410).

²⁸⁴ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1-2 (381-405).

²⁸⁵ R. FIGUEIREDO, *A doutrina do pecado original segundo São Tomás de Aquino: a interpretação de Romanos 5, 12-21*, in *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE* 8 (2017) 186.

²⁸⁶ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 3 (406).

²⁸⁷ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 3 (408).

²⁸⁸ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 3 (408).

a natureza humana é obtida pela geração, então, também, pela geração é passado o defeito da natureza humana, que é adquirido a partir do pecado do primeiro pai²⁸⁹.

Esta comparação estabelecida permite uma maior noção de solidariedade universal que «serve para São Tomás oferecer um horizonte mais amplo da noção de pecado, entendendo toda a natureza humana como corpo e, portanto, como mútua referenciação entre todos os membros da mesma humanidade»²⁹⁰. O pecado, fonte de morte, é destruído pela graça de Cristo²⁹¹ e, como tal, também a morte é aniquilada por essa mesma graça que, consequentemente, é fonte de vida (cf. 1 *Cor* 15, 22) pela reconciliação que nos vem de Jesus Cristo. Deste modo, pela graça, é restituída ao Homem a justiça original, pois o pecado adâmico foi causa de perda dessa mesma justiça, sendo esse estado que é passado por geração, ao contrário dos pecados actuais, contraídos pela vontade humana²⁹².

Nesta lógica, seria legítimo admitir que Cristo deriva, na Sua origem, de Adão e, como tal, também Ele pecou em Adão. No entanto, o doutor angélico responde a esta possibilidade referindo-se a Santo Agostinho, o qual, no *Comentário* ao livro do Génesis, afirma que Cristo não estava em Adão, tal como todos nós, humanos, pois estávamos segundo a substância corporal e a razão exclusivamente humana e Cristo estava apenas no que ao corpo diz respeito não partilhando somente da razão humana²⁹³. Pela Sua divindade, Jesus Cristo não é descendente de Adão e, como tal, tem poder para nos transformar, por participação, na Sua natureza divina, pela qual também somos libertos do pecado original: «pelo baptismo, um Homem é liberto do pecado original [...], mas a infecção do pecado permanece no que à carne diz respeito»²⁹⁴. Deste modo, a marca de pecado original permanece, embora o pecado em si tenha sido destruído pela acção salvífica de Jesus Cristo. A relação do pecado com a lei de Deus é mencionada por São Paulo referindo-se à lei dada a Moisés (cf. *Rm* 5, 13-14). Esta última não removeu o pecado, no entanto, permitiu o conhecimento dele que antes não era reconhecido enquanto ofensa a Deus e, desta maneira, os pecados antes da lei não eram imputados. No entanto, ainda que os pecados não fossem imputados diante de Deus, pois não transgrediam os Seus mandamentos, «no tempo antes da lei, o pecado estava no mundo, tanto

²⁸⁹ *In Rom.*, c. 5, l. 3 (410).

²⁹⁰ R. FIGUEIREDO, *A doutrina do pecado original segundo São Tomás de Aquino*, 186.

²⁹¹ Cf. JOANNIS DAMASCENI, *De Fide Orthodoxa*, III, in PG 94, 1051.

²⁹² Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 3 (410-411).

²⁹³ Cf. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, in CCSL, XXVIII, III, 20, 86.

²⁹⁴ *In Rom.*, c. 5, l. 3 (420).

o original como o actual, mas isto não era reconhecido como algo a ser punido por Deus»²⁹⁵. O pecado original foi remido necessariamente por Deus, pois todo o Homem estava marcado por ele (cf. 1 *Cor* 15, 45-47).

Após discutir a entrada do pecado no mundo, São Paulo trata a história da graça [*de progressu gratiae*], pela qual o pecado é abolido, demonstrando como é que isso acontece, o que é muito importante, pois «é à luz da vida da graça e da instauração da graça de Cristo que São Tomás oferece a melhor leitura a respeito da doutrina do pecado original. Neste sentido, a partir da meditação a respeito de *Rm* 5, 15-19, introduz-se o tema da graça. Assim, começa por comparar a graça de Cristo com o pecado introduzido por Adão no mundo, concluindo que a primeira é mais poderosa no bem que este último no mal, não sendo, por isso, proporcionais. A razão da desigualdade é, de acordo com o *Comentário* de São Tomás no capítulo 5, o facto de o pecado provir da vontade humana ao invés da graça que vem «da imensa bondade divina que excede a vontade do Homem, principalmente na sua enfermidade»²⁹⁶.

A consequência do pecado de Adão foi a morte de muitos (cf. *Gn* 2, 17), o que manifesta a propagação do pecado original na natureza humana; mas, pela graça de Deus, muitos mais foram afectados, pois a sua acção é redentora²⁹⁷. «Foi a todos concedida em abundância» (*Rm* 5, 15), porque quanto mais potente é uma determinada realidade, mais ela é extensível, irradiando sobre um maior número de pessoas, levando muitos à glória. A riqueza referida pelo apóstolo remete, não só para a graça de Deus enquanto demovedora do pecado cometido por Adão, mas também de todos os pecados e para outorgar muitas bênçãos (cf. 2 *Cor* 9, 8). Assim, a graça de Deus vem também por um só Homem, Jesus Cristo, no qual se encontra a plenitude das graças (cf. *Jo* 1, 16), tendo um efeito diferente do pecado de Adão, dado a primeira ser imensamente maior²⁹⁸, pois, enquanto o pecado conduz à condenação, esta conduz à justificação (cf. *Rm* 5, 16), sendo por isso o Homem justificado pela graça de Deus.

Jesus Cristo é fonte não só da remissão dos pecados, mas também da vida eterna: «por meio de um só, Jesus Cristo, hão-de reinar na vida aqueles que recebem em abundância a graça e o dom da justiça» (*Rm* 5, 17). No entanto, afirma São Tomás no capítulo 5, que, por

²⁹⁵ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 4 (427); Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro IX, Quetzal Editores, Lisboa, 2012, 10.

²⁹⁶ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 5 (431).

²⁹⁷ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 5 (432).

²⁹⁸ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 5 (434-436).

um lado, ela é oferecida a todos, mas só recebem os crentes, dado que Cristo morreu e ressuscitou para benefício de todos, mas a vontade do Homem é requerida para a recepção da vida eterna, logo, apenas os crentes a recebem efectivamente. Estes últimos não são unicamente os que acreditaram n'Ele depois da Sua encarnação, mas também os que viveram antes na esperança da Sua vinda²⁹⁹. A fé manifesta-se pela obediência, a qual é vivida pelo Homem a partir da obediência de Cristo, e consistiu «em aceitar a morte para nossa salvação, segundo o mandamento do Pai»³⁰⁰.

Pela Sua obediência à vontade do Pai, Cristo devolve-nos a felicidade e a vida eterna, pois, como explica o doutor angélico no capítulo 5, a abundância do pecado «não foi obstáculo para o plano salvífico de Deus para os judeus e todo o Homem»³⁰¹, porque a graça de Cristo é maior. Em analogia com uma doença grave que só é curada por uma medicina especializada, também só pela graça é que os pecados são eliminados (cf. *Lc* 7, 47). O auxílio divino induz o pecador à humilhação pessoal pelos seus pecados de tal forma que alcança maior graça podendo reinar inteiramente em nós pela justiça produzida no Homem.

A justificação não poderia ser considerada por São Paulo por meio das obras, porque, «se o é pela graça, deixa de ser pelas obras; caso contrário a graça deixaria de ser graça» (*Rm* 11, 6). Neste contexto demonstra que, ao contrário da gratuidade de Deus, para quem exerce as obras, a recompensa eterna não é proveniente da graça, mas da dívida inerente ao labor dependente das obras exteriores, pois «o dom gratuito que vem de Deus é a vida eterna, em Cristo Jesus, Senhor nosso» (*Rm* 6, 23b). Com efeito, segundo São Tomás, a justificação pela fé é graça e não fruto do merecimento humano³⁰². Abraão, incircunciso, foi justificado pela fé, pelo que esta justiça divina pela fé, pela qual o pecado original e os pessoais são perdoados pela graça de Deus, não ocorre sob condição de circuncisão³⁰³.

Deste modo, é perceptível que o autor da justificação é Deus, no qual acreditamos com o coração, de acordo com o propósito da graça de Deus, ou seja, segundo o desígnio salvífico e gratuito de Deus, pelo qual somos chamados santos (cf. *Rm* 8, 28). O acto de fé é já o primeiro da justiça de Deus a trabalhar no Homem, de acordo com o pensamento tomista expresso no capítulo 4 da obra em estudo, «pelo facto de que ele [crente] acredita na

²⁹⁹ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 5 (444).

³⁰⁰ *In Rom.*, c. 5, l. 5 (446).

³⁰¹ *In Rom.*, c. 5, l. 6 (452).

³⁰² Cf. *In Rom.*, c. 4, l. 1 (329).

³⁰³ Cf. *In Rom.*, c. 4, l. 1 (339).

justificação de Deus, submete-se a essa justificação e então recebe os seus efeitos»³⁰⁴, realizando boas obras, pois a graça é uma realidade sem obras precedentes.

São Tomás relaciona a vida da graça com a felicidade e o pecado. Assim, como consequência pela felicidade proveniente do perdão dos pecados, conclui-se que esta não se deve às boas obras que conduzem à justiça, pois o que conduz à justiça é a graça. A libertação acontece pela graça de Deus, pois o Homem não pode, pelas suas próprias forças, libertar-se da corrupção do corpo nem da alma, ainda que decida com a razão ir contra o pecado, mas apenas pela graça de Deus: «se o Filho vos libertar, sereis realmente livres» (*Jo* 8, 36). Assim, é possível concluir que é pela graça de Deus, dada por Jesus Cristo, que o Homem é liberto e serve a Lei de Deus (cf. *Rm* 3, 24).

2.3. A graça que santifica

A santificação do Homem começa pela ressurreição de Jesus Cristo (cf. *Rm* 1, 4), quando Ele é glorificado, mas já antes dela o Homem recebia o espírito de santificação. No entanto, como explica São Tomás no capítulo 1, só desde o momento em que o Verbo Encarnado voltou à vida pela ressurreição, foi-nos outorgado o Espírito de santificação de modo mais abundante e habitual³⁰⁵.

O doutor angélico concebe duas formas de considerar a santificação do Homem por Jesus e pelo Espírito Santo: a primeira baseia-se Encarnação do Verbo; e a segunda na Sua ressurreição³⁰⁶. No que diz respeito ao ponto de vista da Sua geração, deu-se no seio virginal de Maria por acção do Espírito Santo; e, de acordo com a ressurreição de entre os mortos, Ele ressuscita o Homem na sua dimensão corporal e espiritual, ou seja, confere-lhe, por graça, um corpo glorioso e a purificação dos pecados (cf. *Mt* 27, 52).

Comentando *Rm* 1, 5, São Tomás de Aquino começa por definir o sujeito e objecto da graça, sendo importante, para tal compreensão, recorrer primeiro à análise do verbo que a toma por complemento directo: «por Ele recebemos a graça de sermos Apóstolos» (*Rm* 1, 5a). Encontrando-se na primeira pessoa do plural, esta forma verbal remete para o próprio São Paulo, mas abrange também todos que são «chamados a ser de Cristo Jesus» (*Rm* 1, 6b),

³⁰⁴ *In Rom.*, c. 4, l. 1 (331).

³⁰⁵ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 3 (58).

³⁰⁶ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 3 (59).

ou seja, todos os fiéis enquanto receptores, tal como refere o autor medieval em estudo, em conjunto com a menção Àquele que a detém e, gratuitamente, oferece: «ele [Paulo] considera-O [a Jesus] agora na sua liberalidade, o qual se revela pelos dons que confere aos crentes»³⁰⁷. Deste modo é possível concluir que o apóstolo considera a graça como dom de Deus Pai, por meio de Jesus Cristo (cf. *Rm* 5, 2), Seu mediador com o Homem, por ser verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, tal como também se verifica em *Jo* 1, 17. Este dom, cuja finalidade é conduzir outros à fé para maior glória de Deus, produz, de acordo com o que o santo de Aquino refere no capítulo 1, efeito naqueles que a recebem: «Um dos dons é comum a todos os fiéis, a graça, pela qual, somos restaurados»³⁰⁸. Neste sentido é inteligida a existência de duas realidades distintas entre si, cuja mudança de uma para a outra é operada pela graça de Deus, diferenciando-se pela carência, ou não, de reparo (cf. *Jo* 1, 3). Do mesmo modo que pelo Verbo tudo foi criado, porque próprio de Deus onnipotente, também, por Ele, sucede um restauro, cujo objectivo é readquirir o estado originário, tal como refere o apóstolo São Paulo na *Carta aos Colossenses*, a qual é citada por São Tomás³⁰⁹: «e, por Ele e para Ele, reconciliar todas as coisas, pacificando pelo sangue da sua cruz, tanto as que estão na terra como as que estão no céu» (*Col* 1, 20). É possível concluir que o sacrifício cruento de Jesus na Cruz, onde derramou o Seu Sangue, é fonte desta harmonização para todas as realidades criadas, tendo a paz como fruto.

São Tomás refere também o apostolado como graça de Deus, pois «“apóstolo” é o mesmo que “enviado”»³¹⁰, sendo eles investidos da total autoridade (cf. *Jo* 20, 21). Cristo é considerado apóstolo por excelência (cf. *Hb* 3, 1) e, como tal, todos os outros «secundariamente, por Ele, recebem o ser apóstolo: “Quando nasceu o dia, convocou os discípulos e escolheu doze dentre eles, aos quais deu o nome de Apóstolos” [*Lc* 6, 13]»³¹¹. Assim, é possível conceber esta missão como graça de Deus por Jesus Cristo, pois não é pelos méritos daqueles que o são, mas por doação gratuita de Deus, tal como refere São Paulo ao ter-se por indigno, segundo a sua vida moral, mas reconhecendo-se apóstolo por eleição de Deus (cf. *1 Cor* 15, 9-10); e porque a graça santificante é condição primeira para o apostolado (cf. *Ef* 4, 7).

³⁰⁷ *In Rom.*, c. 1, l. 4 (60).

³⁰⁸ *In Rom.*, c. 1, l. 4 (60).

³⁰⁹ *In Rom.*, c. 1, l. 4 (60).

³¹⁰ *In Rom.*, c. 1, l. 4 (61).

³¹¹ *In Rom.*, c. 1, l. 4 (61).

O amor de Deus é a fonte primária da graça, sendo, por isso, anterior ao amor do Homem por Deus (cf. 1 *Jo* 4, 10). São Tomás compara no capítulo 1 estes dois amores afirmando que, quando o sujeito é Deus, este «não é provocado pelo bem da criatura, tal como no amor humano, mas ele próprio causa o bem da criatura, porque amar é querer o bem para o amado; a vontade de Deus é a causa das coisas: “Pois tudo o que o Senhor quer, Ele o faz: no céu e na terra, nos mares e nos abismos.” [*Sl* 135, 6]»³¹².

Os alocutários a quem o apóstolo se dirige são chamados à santidade (cf. *Rm* 1, 7). Este chamamento é duplo: exterior, tal como aconteceu com Pedro e André (cf. *Mt* 4, 18-19); e interior, quando de acordo com uma inspiração interior (cf. *Pr* 1, 24). Nesta vocação à santidade encontra-se implícita, segundo São Tomás, a graça da justificação [*gratia justificans*], pois, por ela e, particularmente pelo sacramento da graça, são justificados³¹³. A graça de Deus, enquanto iniciativa de Deus Se doar gratuitamente ao Homem, constitui-se como condição de possibilidade para que o encontro entre Deus e o Homem se realize pela oração. Esta deve ser constante, pois, pela graça de Deus, eleva-nos para Aquele com quem nos encontramos, configurando mais a nossa vida à d'Ele (cf. 1 *Tes* 5, 7).

Existe uma identificação entre o ingresso do Homem em Deus por meio de Jesus Cristo e a relação da justificação com a graça, enquanto dom, pois é no estado de graça que o Homem passa a estar justificado, ou seja, na presença de Deus, por meio de Jesus Cristo. Esta graça é alcançada pela fé em Deus, o que não significa necessariamente que a fé preceda a graça, dado que, por outro lado, «o primeiro efeito da graça em nós é a fé»³¹⁴.

São Tomás aborda a virtude da esperança como resistência a realidades difíceis que permitem alcançar um bem maior³¹⁵. Assim, pelo exemplo do doente, dado por São Tomás no capítulo 5, que, em ordem à sua cura física, toma remédios amargos, também nós, cristãos, nos gloriamos nas tribulações que sofremos tendo em vista a futura comunhão com Deus³¹⁶.

³¹² *In Rom.*, c. 1, l. 4 (67). São Tomás responde na *Suma de Teologia* à pergunta se Deus ama igualmente a todos: «Como amar é querer o bem de alguém, pode-se amar mais ou menos num duplo sentido. Primeiramente, em razão do próprio acto da vontade que é mais ou menos intenso. Neste sentido, Deus não ama mais uns do que outros, pois ama a todos com um único e simples acto da vontade e sempre da mesma maneira. Em segundo lugar, em razão do bem que se quer para o amado. Nesse caso, dizemos amar mais aquele para o qual queremos um bem maior, ainda que não seja com vontade mais intensa. Deste modo, devemos necessariamente dizer que Deus ama certas coisas mais do que outras. Pois como o amor de Deus é causa da bondade das coisas, como foi dito, uma coisa não seria melhor do que outra, se Deus não quisesse um bem maior para ela do que para outra» *STh.* I, q. 20, a. 3, corp.

³¹³ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 4 (69).

³¹⁴ *In Rom.*, c. 5, l. 1 (383).

³¹⁵ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1 (385).

³¹⁶ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1 (386).

A razão pela qual isto acontece é o efeito virtuoso da tribulação, não enquanto causa, mas pelo facto de que, na vivência dela, o Homem se exercita na paciência e, deste modo, alcança a firmeza (cf. *Rm* 5, 3-4). Assim, prossegue o doutor angélico que, com o auxílio da graça, aceitamos com prontidão perder algo para alcançar o que amamos mais e, no caso da relação com Deus, «isto é uma prova suficiente para uma pessoa amar mais os bens eternos que os temporais»³¹⁷. Sendo a vontade humana firme na finalidade eterna a alcançar, então é possível esperar e concluir, por isso, que o sofrimento é caminho para a esperança presente dos bens eternos futuros. A possibilidade da certeza na esperança torna-se acto, pois «o amor de Deus foi derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado» (*Rm* 5, 5). Deste modo, comentando este último versículo citado, São Tomás conclui que, «pelo Espírito Santo, que é o amor do Pai e do Filho, que nos é dado, participamos no amor que é o Espírito Santo e, por esta participação, amamos Deus. O facto de O amarmos é sinal de que Ele nos ama»³¹⁸.

São Paulo demonstra que a graça de Deus, em Jesus Cristo, fortalece o Homem para resistir ao pecado (cf. *Rm* 5, 20). Assim, pela graça, os fiéis, isto é, os baptizados, estão mortos para o pecado (cf. *Rm* 6, 3)³¹⁹. O baptismo foi instituído por Jesus Cristo, conferido no Seu próprio nome e, por último, configura-nos a Ele, ou seja, como explicita São Tomás, torna-nos semelhantes a Ele³²⁰. Assim, sermos baptizados em Jesus Cristo significa tornar presente em nós mesmos a grandeza da morte de Cristo. Esta actualização acontece em virtude da Sua própria morte, pela qual somos baptizados e, como tal, mortos e sepultados para o pecado: «Pelo Baptismo fomos, pois, sepultados com Ele na morte» (*Rm* 6, 4). Do mesmo modo que uma pessoa é sepultada debaixo da terra, assim também os baptizados são submersos sob a água, a qual simboliza o poder de limpeza: «quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus» (*Jo* 3, 5). Deste modo, os sacramentos da nova lei

³¹⁷ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1 (388).

³¹⁸ *In Rom.*, c. 5, l. 1 (392).

³¹⁹ Na *Suma de Teologia*, São Tomás aborda os efeitos do baptismo no mesmo sentido que refere no comentário em estudo: «O Apóstolo diz: “Nós todos, baptizados em Jesus Cristo, é na sua morte que fomos batizados” [*Rm* 6, 3]. E mais adiante conclui: “Do mesmo modo também vós: considerai que estais mortos para o pecado e vivos para Deus em Jesus Cristo Nosso Senhor”. Assim se patenteia que pelo batismo o homem morre à vetustez do pecado e começa a viver na novidade da graça. Ora, todo pecado pertence à vetustez anterior. Por conseguinte, todo pecado é tirado pelo batismo» *STh.* III, q. 69, a. 2, corp.

³²⁰ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 1 (473). Também na *Suma de Teologia*, São Tomás refere que a instituição do baptismo é cristológica e que este sacramento confere graça e virtude: «Diz Agostinho: “O batismo tem o efeito de incorporar a Cristo os batizados como membros seus”. Ora, da cabeça que é Cristo deriva sobre seus membros a plenitude da graça e da virtude, conforme o Evangelho de João: “De sua plenitude todos nós recebemos” [*Jo* 1, 16]. Com isso se torna manifesto que pelo batismo se alcançam a graça e as virtudes» *STh.* III, q. 69, a. 4, corp.

produzem o que significam, logo, o baptismo constitui-se como causa da morte para o pecado, o que, segundo São Tomás, induz à afirmação de que o baptizado se configura a Cristo recebendo a morte para o pecado e seus efeitos³²¹, nomeadamente a semelhança à ressurreição de Jesus Cristo (cf. *Rm* 6, 5), de tal forma que «também nós caminemos numa vida nova» (*Rm* 6, 4b), a nova vida segundo o Espírito Santo.

Em ordem a alcançar uma vida livre de pecado, o doutor angélico procede à explanação prévia sobre o Homem velho, o qual é marcado pela corrupção do pecado. Este estado é transformado pelo Homem novo, Jesus Cristo: «a velhice é removida pelo poder de Cristo; porque foi inteiramente removida, a culpa e a mancha de pecado são inteiramente removidas no baptismo, ou porque a sua força foi sendo diminuída»³²². O perdão dos pecados passados e o cuidado pela vida vigilante futura sem pecado são efeitos da remoção dessa condição anterior à ressurreição de Cristo (cf. *Rm* 6, 6). Pelo baptismo, somos mortos com Cristo e justificados do pecado, sendo, por isso, transferidos para o estado de justiça: «Mas vós cuidastes de vos purificar; fostes santificados, fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito do nosso Deus» (1 *Cor* 6, 11). Neste contexto, expondo em que consiste a vida eterna, São Tomás afirma que, tal como Cristo ressuscitou da morte e vive para sempre, também quem morre para o pecado, vive para sempre pela graça alcançada pelo mistério pascal de Cristo³²³, o que significa que somos chamados a viver a vida da graça na vida terrena e na vida da glória no futuro³²⁴.

Jesus Cristo morreu para o pecado. No entanto é falso afirmar que morreu para o seu próprio, mas fê-lo de uma vez para sempre (cf. 1 *Pe* 2-3), em proveito do género humano que contraíra pecado para o eliminar como vítima. São Tomás conclui que a vida obtida pela ressurreição de Cristo é a conformação a Ele próprio, nomeadamente a *deificação* [*Deiformis*], pela qual possuímos uma vida imortal e, portanto, eterna³²⁵.

Tendo explicado que não é bom permanecer em pecado, São Paulo exorta a deixá-lo e a abandonar a própria vida em Deus pela razão da Sua graça (cf. *Rm* 6, 12-18). Neste sentido, no *Comentário* em estudo, observamos o facto de que nós não deixamos de estar inclinados para o pecado, mas, tendo sido libertados, podemos destruí-lo e não sermos por ele dominados³²⁶. Assim, já não vivemos segundo a lei, mas segundo a graça de Deus, o que

³²¹ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 1 (475).

³²² *In Rom.*, c. 6, l. 2 (480)

³²³ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 2 (484).

³²⁴ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 2 (486).

³²⁵ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 2 (490-491).

³²⁶ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 3 (493).

significa que observamos na mesma a lei, mas com a novidade da liberdade alcançada por Deus em Jesus Cristo, o que se concretiza na inclinação da vontade com o intuito de «observar a lei e cumprir os seus preceitos morais, motivados pelo amor»³²⁷. Consequentemente esta graça que nos torna livres é conferida por meio dos sacramentos da nova aliança instaurada por Jesus Cristo: «Alguém que se submeta aos sacramentos de Cristo obtém a graça do Seu poder, não estando já sob a lei, mas sob a graça, a não ser que se escravizem a si mesmos para o pecado pelas suas próprias faltas»³²⁸.

A graça de Deus é oferecida aos necessitados e enfermos, tal como São Paulo refere nomeadamente no que à carne diz respeito (cf. *Rm* 6, 19). As boas obras são extremamente importantes para servir a justiça que conduz à santificação, permitindo que Aquele que é santo por essência seja, por puro dom da graça de Deus, o Santo para a vida do Homem. O estado de graça é preferível ao de pecado, devendo ser mais bem preservado pelo hábito da graça, ou seja, da prática da justiça, face ao estado de pecado, pois do primeiro advêm-nos mais benefícios³²⁹. Assim como do pecado surge a morte eterna, longe de Deus, também, pelo estado de justiça e pelo hábito da graça, não consentindo no pecado, nos tornamos servos de Deus, ou seja, na melhor forma de servidão, pois a sua finalidade é a vida eterna³³⁰.

São Tomás conclui o seu *Comentário* ao sexto Capítulo da Carta paulina afirmando que a vida eterna só tem uma fonte: a graça de Deus, alcançada em Cristo Jesus, inclusivamente quando se verificam as boas obras meritorias do Homem, pois estas só acontecem pela presença primeira da graça de Deus³³¹.

No capítulo 8, São Tomás começa por afirmar que a identificação de Jesus Cristo com a natureza humana, embora marcada pela inexistência de pecado, mas pelas consequências do mesmo, produzem dois efeitos da graça de Deus: a remoção do pecado e a justificação³³² - pela justificação, a antiga lei é plenificada em Jesus Cristo, ou seja, aperfeiçoa os que se encontram numa vida segundo a graça de Deus, isto é, em Cristo Jesus. Assim, a encarnação e a morte do Verbo Encarnado foram necessárias, não sendo possível rejeitar a graça de Deus que delas nos vem, pois «se a justiça viesse pela Lei, então teria sido inútil a morte de Cristo» (*Gl* 2, 21).

³²⁷ *In Rom.*, c. 6, l. 3 (497).

³²⁸ *In Rom.*, c. 6, l. 3 (498).

³²⁹ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 4 (507-508).

³³⁰ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 4 (511-515).

³³¹ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 4 (517).

³³² Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (609-610).

Como objectivo e critério que conduz a realidade para a vida eterna, o bem espiritual é causa da graça e glória de Deus; e para a paz por ser um dom do Espírito Santo (cf. *Rm* 8, 6). São Tomás aborda no capítulo 8 a causa de adiamento da vida eterna, referindo-se ao facto de que, por ter de se sofrer na vida presente, a futura glória é superior aos sofrimentos e, como tal, não deverá ser imediata, pois a vida terrena constitui-se como via para a vida eterna³³³. Esta excelência da glória futura é demonstrada por São Tomás com recurso a quatro aspectos que são decisivos para a almejar: eternidade, dignidade, revelação e verdade³³⁴.

Ancorados em Deus, os que n'Ele crêem não devem temer qualquer acusação que lhes seja feita, pois não é nociva, em virtude de ser Deus quem justifica e nenhuma realidade mais para além d'Ele (cf. *Rm* 8, 33). Pela Sua divindade, o Verbo encarnado concede benefícios aos que vivem segundo o Seu espírito. Ele vence a morte morrendo para nossa salvação, dando-nos a vida corporal e espiritual pela Sua ressurreição, fazendo-nos participar da glória de Deus, tendo o próprio Jesus como advogado para repelir o demónio e qualquer acusação que nos pode ser feita. São Tomás reforça que «nós não vencemos pela nossa própria força, mas pela ajuda de Cristo»³³⁵, ou seja, em função do Amor de Cristo enquanto graça primeira, pois, como se lê em *Rm* 8, 39, é-nos dado por Deus, uno e trino, em Jesus Cristo, do qual nada nos pode separar.

No *Comentário a Rm* 12, São Tomás remete para a forma como a graça recebida deverá ser exercitada em resposta a uma instrução moral que conduz à perfeição de vida, a qual se identifica com a santidade e pela qual o Homem serve a Deus³³⁶. Somos santos na medida em que usufruímos da graça de Deus sendo que, para esse efeito, o Homem é justo tanto pelos actos interiores como exteriores, mas principalmente os interiores, por meio dos quais é possível acreditar, esperar e amar, o que difere de obras exteriores realizadas sem uma visão sobrenatural. Assim, sem os actos interiores é impossível existir uma relação com Deus, de tal forma que «uma pessoa não deverá definir limites à sua fé, esperança e caridade; mas, pelo contrário, quanto mais acreditar, esperar e amar, melhor será»³³⁷. Deste modo é possível compreender que «o sacrifício visível é, pois, o sacramento, isto é, o sinal sagrado do sacrifício invisível»³³⁸. Deste modo, São Paulo põe ao serviço a graça do apostolado que lhe foi confiada e que anteriormente referira aquando da sua apresentação no início que o marca de

³³³ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 4 (652).

³³⁴ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 4 (654-655).

³³⁵ *In Rom.*, c. 8, l. 7 (725).

³³⁶ Cf. *In Rom.*, c. 12, l. 1 (953).

³³⁷ *In Rom.*, c. 12, l. 1 (964).

³³⁸ AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, 10, 5, in *CCSL* 42, 277.

forma ontológica (cf. *Rm* 1, 1). Deste modo, Deus não dá os mesmos dons a todos nem na mesma medida e, segundo completa São Tomás, «não só dá as graças particulares para o serviço de forma medida, mas também segundo a fé que actua pela caridade de cada um»³³⁹.

Na Igreja somos membros uns dos outros, na medida em que cada um for fiel à graça específica que lhe foi concedida, pois, desta maneira, é manifesta a variedade de graças, o que se diferencia do mérito pessoal de cada um como critério primeiro (*Rm* 12, 6-8). Todos estes carismas serão pessoal e comunitariamente usufruídos se realizados com amor, dado que a caridade é graça concedida a todos, em parte para que estes carismas específicos sejam concretizados tendo em vista a sua finalidade: a comunhão com Deus e a vida eterna.

No capítulo 13, São Tomás desenvolve a relação entre a correspondência humana à graça de Deus e o amor ao próximo, considerando, em primeiro lugar, que a resposta a Deus nunca é suficiente, dado que o Homem estará sempre em dívida para com Ele, devido ao facto de a Sua graça ser gratuita e absolutamente imerecida. Enraizado no amor a Deus, o amor ao próximo é sempre uma exigência que nunca é plenificada na vida terrena, pelo que nunca poderemos recompensar suficientemente os outros³⁴⁰. Desta forma, o Homem nunca se verá confrontado com a suficiência do amor ao próximo, porque o cumprimento da Lei é o amor e, assim, este último constitui-se como critério de salvação (cf. *Rm* 13, 10). A justificação poderia então ser considerada como uma exclusividade do amor praticado para com o Homem, no entanto, isto seria redutor, pois o cumprimento da lei não ignora o amor a Deus na íntima relação que estabelece com o amor ao próximo: «o amor ao próximo pertence ao cumprimento da lei quando é um amor pelo qual o próximo é amado por Deus, tal como a causa está incluída no efeito»³⁴¹.

O amor é, então, uma urgência para quem vive orientado para a plena comunhão com Deus, razão pela qual São Paulo prossegue ao encorajar os seus destinatários: «já é hora de acordardes do sono, pois a salvação está agora mais perto de nós do que quando começámos a acreditar» (*Rm* 13, 11). Esta referência temporal, segundo o doutor angélico, no capítulo

³³⁹ *In Rom.*, c. 12, l. 1 (971). O apóstolo exorta à reforma de vida operada pela graça do Espírito Santo com o intuito de que ela seja verdadeiramente nova marcada pelo selo da graça de Deus e, por isso, São Tomás afirma que «uma pessoa cujas afeições são íntegras e sadias, o seu sentido foi renovado pela graça, podendo assim julgar bem» [*In Rom.*, c. 12, l. 1 (971)]. A conformação do Homem à vontade de Deus é o mesmo que configurar-se ao seu próprio fim e, para esse efeito, torna-se necessário atender aos dons de Deus, sendo essa a razão pela qual São Paulo, em *Rm* 12, 3-5, pela graça que lhe foi dada da parte de Deus, ensina os romanos a usar os dons que Deus concede a cada um de forma particular para o bem e serviço da comunidade [*gratia gratis data*], dado que todos formamos um só corpo em Cristo, não podendo viver de forma individualista.

³⁴⁰ Cf. *In Rom.*, c. 13, l. 2 (1047).

³⁴¹ *In Rom.*, c. 13, l. 2 (1049).

13, não se refere ao dormir meramente humano e natural, nem ao repouso da vida da graça nem, portanto, da glória eterna; mas, pelo contrário, urge adormecer o pecado para acordar para a vida da graça, o que é possível pela diminuição da culpa por meio da penitência e do exercício do bem³⁴². Deste modo, a nossa salvação está mais próxima e, como o Homem está orientado para a salvação, este aspecto da correspondência à vida da graça de Deus é de extrema importância. A encarnação do Verbo tornou a salvação mais perto de nós face ao tempo em que a humanidade esperava a vinda do Messias, ou seja, antes da Sua vinda ao Mundo. Isto foi sinal de salvação inaugurando um tempo de misericórdia que é concretizado quando nos decidimos a afastar dos pecados passados, de tal forma que a vida passe a ser marcada por uma fé viva³⁴³.

São Paulo estabelece, então, uma comparação por meio de sinais de luminosidade ou ausência dela: «A noite adiantou-se e o dia está próximo» (*Rm* 13, 12). A vida presente é associada à escuridão, em comparação com a vida futura e feliz marcada pela glória e esplendor de Deus que é a nossa luz³⁴⁴. São Tomás afirma que também pode ser considerada a noite como o estado de culpa devido ao pecado em que o Homem vive, ao contrário do dia, tido como o estado de graça devido à vida espiritual e justa; ou ainda, que a noite pode ser concebida como o tempo antes da encarnação do Verbo e, o dia, depois da mesma, em virtude da vida espiritual que dela dimana em vista da glória futura³⁴⁵. Dessa maneira, o tempo da graça de Cristo chega pela fé, devoção e arrependimento e, só assim, é possível entender que a vida eterna se aproxima.

São Paulo apresenta, de seguida, as virtudes como caminho para a vida da graça, incentivando, por isso, os romanos a que as pratiquem com o intuito de se revestirem de Cristo pela imitação (cf. *Rm* 13, 12), preferindo o que é próprio da vida espiritual à vida carnal, sem esquecer a necessária frequência dos sacramentos, como destaca o santo dominicano³⁴⁶.

São Paulo compara, em *Rm* 14, o Homem, a cujo mestre pertence tudo o que é seu, com a relação da servidão do Homem face a Deus. Esta última caracteriza-se pelo facto de que Deus não é beneficiado ou prejudicado em si mesmo pelo bem ou mal humanos, pelo facto de estes serem actos de justificação que dão glória extrínseca a Deus³⁴⁷. Assim, se alguém pecar, é possível retomar a vida da graça, o que irá acontecer em função do facto de

³⁴² Cf. *In Rom.*, c. 13, l. 3 (1062).

³⁴³ Cf. *In Rom.*, c. 13, l. 3 (1065).

³⁴⁴ Cf. *In Rom.*, c. 13, l. 3 (1066).

³⁴⁵ Cf. *In Rom.*, c. 13, l. 3 (1067-1069).

³⁴⁶ Cf. *In Rom.*, c. 13, l. 3 (1079-1080).

³⁴⁷ Cf. *In Rom.*, c. 14, l. 1 (1095).

ser predestinado e, como tal, se nos depararmos com o pecado de outrem, não devemos excluí-lo à partida, pois existe sempre a possibilidade de mudança, a qual deve ser presumida considerando o poder de Deus³⁴⁸. No âmbito da moralidade dos actos humanos face à consciência pessoal de cada um, São Tomás afirma, ainda no capítulo 14, que «quando um descrente realiza algo de bom pelo que dita a sua consciência e não o refere a um fim mau, ele não peca, no entanto, o seu acto não é meritório, pois ele não está envolvido pela graça»³⁴⁹.

Dentro da comunidade, refere o frade dominicano, já no capítulo 15, que, existindo quem seja espiritualmente mais forte, esses são capacitados e transformados pela graça de Deus para suportar os mais fracos, para que, também esses, cresçam³⁵⁰, sendo que, o exemplo a seguir é Jesus Cristo que não fez o que lhe apetecia, mas, pela graça de Deus, entregou-se ao Pai por amor dos mais fracos, por nosso amor, para que cresçamos na fé e, assim, sejamos salvos³⁵¹.

2.4. A graça da adopção filial

São. Tomás coloca a hipótese de a procedência do Pai se ordenar para a paternidade face a Jesus, a qual é por propriedade; e aos seres humanos, por adopção, como salienta o próprio Filho: «Subo para o meu Pai, que é vosso Pai, para o meu Deus, que é vosso Deus» (*Jo* 20, 17), aludindo ao facto de que o Espírito Santo não é explicitamente referido por Paulo, pois a Sua presença está nos dons de Deus – graça e paz – ou porque é considerado nas pessoas do Pai e do Filho, das quais é a união e o nexo³⁵².

Os efeitos da graça, como refere São Tomás no capítulo 5, ultrapassam a simples saída do pecado, mas, para além disso, acontece também a permanência firme orientada para o Céu por meio do amor³⁵³, ou seja, a «esperança da glória de Deus»³⁵⁴. Assim, o apóstolo dos gentios demonstra a grandeza da esperança na qual nos gloriamos que é medida de acordo com a magnitude da realidade esperada, neste caso é a glória dos filhos de Deus (cf. *Rm* 5, 2). É precisamente pela graça de Cristo que recebemos o Espírito de adopção filial e somos constituídos herdeiros de Deus, ou seja, da Sua glória (cf. *Rm* 8, 17). É possível denotar uma

³⁴⁸ Cf. *In Rom.*, c. 14, l. 1 (1096).

³⁴⁹ *In Rom.*, c. 14, l. 1 (1141).

³⁵⁰ Cf. *In Rom.*, c. 15, l. 1 (1142).

³⁵¹ Cf. *In Rom.*, c. 15, l. 1 (1144).

³⁵² Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 4 (73).

³⁵³ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1 (383).

³⁵⁴ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1 (384).

dimensão paradoxal entre o futuro e o presente que, respectivamente, remetem para a escatologia final e o presente da vida terrena, dado que esta última já contém em si a glória de Deus incompleta, como explica São Paulo em *Rm* 8, 24.

Assim, a grandeza da esperança é medida segundo o seu objecto e, considerando, em primeiro lugar que, sendo ele a glória da plena comunhão eterna com Deus, ou seja, a glória dos filhos de Deus e, em segundo lugar, que os filhos recebem a herança do Pai a qual é a própria glória revelada em Jesus Cristo, esta será, então, completa no futuro (cf. *1 Pe* 1, 3-4).

São Tomás de Aquino explica, no capítulo 8, que, pela graça de Cristo, estamos livres da condenação consequente da culpa e da respectiva pena. Deus concede para nosso benefício e, nesse sentido, ela é fonte da redenção que nos liberta corporal e espiritualmente da morte³⁵⁵. Este bem é garantido «para os que estão em Cristo Jesus» (*Rm* 8, 1b), ou seja, para os que, pela fé e pela caridade, se encontram incorporados e configurados a Ele, não vivendo de acordo com os desejos carnis (cf. *Gl* 3, 27).

O Espírito Santo, ou seja, o Espírito de Cristo, é recebido, por graça de Deus no baptismo, pelo que, por esse sacramento, somos tornados membros de Cristo e, não só membros, mas filhos de Deus (cf. *Rm* 8, 14). Desta maneira, tendo em nós o Espírito de Cristo, que é o mesmo Espírito do Pai, pois o Espírito Santo procede na eternidade do Pai e do Filho, pela graça de Deus estamos livres, no presente e no futuro eterno, do pecado, da morte espiritual e da morte corporal. A nossa pertença a Cristo, pela posse do Seu Espírito, acontece pela graça da fé n'Ele, ou seja, numa relação pessoal com Ele e não apenas numa crença sem obras, pelo que devemos ser conformes a Cristo³⁵⁶.

A antiga lei caracteriza-se pelo espírito de escravidão ao seu cumprimento que, exclusivamente por isso, era causa de justificação. No entanto, o Espírito de Deus revelado em Jesus Cristo e que nos torna filhos de Deus é diferente do espírito de escravidão³⁵⁷. Por esta graça de Deus, que é a filiação divina, nós podemos chamar a Deus por Pai, tal como nos ensina o próprio Jesus na oração do Pai-Nosso (cf. *Mt* 6, 9). Esta força de clamar pelo Pai é a graça de Deus que manifesta o temor e o amor filiais, no entanto, clamamos pelo Espírito que possuímos.

³⁵⁵ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (596).

³⁵⁶ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 2 (629). Esta configuração ao Filho acontece, pois, o Pai, pela força do Seu Espírito, opera em nós, Seus filhos adoptivos, o que operara no Seu Filho primogénito, o que significa a dádiva de vida, ou seja, do Espírito Santo, à integralidade da pessoa humana em todas as dimensões da sua vida.

³⁵⁷ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 3 (642-643).

A herança que Deus nos concede, a qual advém da nossa filiação divina, como anteriormente referimos, é, segundo o santo de Aquino no capítulo 8, o próprio Deus, porque Ele próprio é o bem que tem para nos dar³⁵⁸. Assim, somos co-herdeiros com Jesus Cristo, porque somos filhos pela participação na Filiação de Jesus Cristo. Esta herança é alcançada pela própria conformação a Jesus Cristo, pelo mesmo caminho que Ele percorreu: «Cristo, o principal herdeiro, alcançou a herança da glória pelo sofrimento»³⁵⁹ e, como tal, também assim conosco, filhos adotivos, é necessário passarmos pelo sofrimento, o qual só ganha sentido se unido ao próprio Jesus Cristo que nos concede a graça da vida gloriosa. Os sofrimentos que são oferecidos a Deus por amor a Ele obtêm-nos, de acordo com o *Comentário* de São Tomás de Aquino no capítulo 8, por graça de Deus, o mérito da vida eterna, se for unido aos méritos alcançados por Cristo no Seu mistério pascal³⁶⁰.

Esta vida gloriosa e futura, que toda criação aguarda em jubilosa esperança, unida ao Seu criador e redentor, é, para os Homens, espera da plenitude da filiação divina que também é aguardada pelos próprios apóstolos que receberam as primícias do Espírito Santo. A espera pela plenitude da filiação divina não sucede de uma só vez, mas caracteriza-se por ser um processo que cresce até à redenção do espírito e do corpo. Deste modo, a virtude teologal da esperança constitui-se, em conjunto com a fé e a caridade, como critério de salvação, ou seja, como presença necessária para que o Homem, na sua relação pessoal com Deus, seja salvo, como descreve o apóstolo em *Rm* 8, 24. Neste sentido, a salvação vem-nos pela esperança em Deus, pois esperamos a salvação que Ele nos quer oferecer e, então, existe uma relação íntima entre a fé e a esperança, pois «porque a esperança decorre da fé, ele [São Paulo] atribui à esperança algo que pertence à fé, nomeadamente, o que diz respeito ao que não é visível»³⁶¹. Na vida presente, veja-se em *Rm* 8, 26, o Espírito Santo ajuda a nossa fraqueza mesmo que não a remova totalmente e, por isso, a graça do Espírito Santo é necessária para a vida terrena do Homem. Deste modo, o auxílio do Espírito Santo faz-nos pedir o que Ele próprio põe no nosso coração, ou seja, desejar o que vem do amor, pelo que os nossos desejos são proveitosos para nós, porque dirigidos pelo Espírito Santo³⁶², o qual é eficaz na Sua acção de sondar os corações, como menciona São Paulo em *Rm* 8, 27.

³⁵⁸ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 3 (647).

³⁵⁹ *In Rom.*, c. 8, l. 3 (651).

³⁶⁰ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 4 (655).

³⁶¹ *In Rom.*, c. 8, l. 5 (684).

³⁶² Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 5 (693).

A graça de Deus é condição para que, confiando em Deus, possamos fielmente esperar no Amor, mesmo que muitas realidades se oponham: «Se Deus está por nós, quem pode estar contra nós?» (*Rm* 8, 31). Esta certeza é-nos confirmada pelo facto de que o Pai não poupou o Seu Filho do sofrimento e da morte, a qual aconteceu em benefício do Homem, para expiar os pecados. Tendo-se entregado o Filho de Deus por nós e para nós, explana o santo de Aquino no capítulo 8, todas as coisas nos foram dadas com Ele, incluindo as mais elevadas, como por exemplo, a relação com as pessoas divinas³⁶³.

No capítulo 11, São Tomás conclui que o dom de Deus constitui-se como promessa de eleição e chamamento, de tal forma que «pela graça baptismal o Homem é liberto não só das culpas, mas também das penas, em virtude da paixão de Cristo que satisfaz [transformando] todos os pecados»³⁶⁴ dando uma vida nova que requer uma morte, pois «o baptismo de Cristo é o baptismo para remissão dos pecados, de tal forma que a pessoa baptizada não mais deve qualquer satisfação pelos seus pecados passados e, por esta razão, não há necessidade da confissão vocal»³⁶⁵. Assim, concluimos que a misericórdia de Deus nos é concedida em virtude da graça de Cristo: «Ele salvou-nos, não em virtude de obras de justiça que tivéssemos praticado, mas da sua misericórdia, mediante um novo nascimento e renovação do Espírito Santo» (*Tt* 3, 5).

2.5. A graça do Espírito Santo

Jesus Cristo foi «constituído Filho de Deus em poder, segundo o Espírito santificador» (*Rm* 1, 4a). A santificação humana acontece pela doação divina do Seu Espírito Santo. É Jesus quem confere ao Homem o Espírito Santo, o que denota a Sua divindade, como evidencia o apóstolo João em *Jo* 15, 26. Neste sentido, a graça santificante que nos justifica advém-nos de Jesus e do Espírito Santo: «fostes santificados, fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito do nosso Deus» (1 *Cor* 6, 11).

Os romanos eram gentios e ignoravam a lei de Moisés e, como tal, aparentemente, esta não lhes dizia respeito. Assim, por esta razão, como comenta São Tomás no capítulo 7, alguns aplicaram a referência paulina à lei como sendo a lei natural³⁶⁶, a qual era conhecida por todos durante a vida, «no entanto, esta interpretação aparenta não concordar com a

³⁶³ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 6 (714).

³⁶⁴ *In Rom.*, c. 11, l. 4 (927).

³⁶⁵ *In Rom.*, c. 11, l. 4 (929).

³⁶⁶ Cf. *In Rom.*, c. 7, l. 1 (520).

intenção do Apóstolo que tem sempre em mente a lei de Moisés, quando fala sobre a lei sem a modificar qualitativamente»³⁶⁷. Desta maneira, é melhor afirmar que os cristãos romanos não eram só gentios, existindo entre eles muitos judeus³⁶⁸, e, assim, tem sentido a sua abordagem à lei, pois, quando aborda a lei de uma maneira absoluta e indeterminada³⁶⁹, refere-se sempre à lei de Moisés. A lei tem domínio sobre o Homem durante todo o seu tempo de vida e, como tal, é dissolvida aquando da morte. São Paulo, comparando com o matrimónio, afirma a morte para a lei com o intuito de poder existir uma entrega a Jesus ressuscitado de entre os mortos e, dessa maneira, ser frutuoso (cf. *Rm* 7, 4). Deste modo, comenta São Tomás no capítulo 7, sucede com os que integram o Corpo de Cristo e se tornam Seus membros, morrendo e sendo sepultados com Ele nas águas do baptismo e, morrendo para a lei, no sentido em que a obrigação da lei termina, podendo pertencer a outro, a Cristo, no qual, ressuscitando com Ele, recebemos uma nova vida³⁷⁰ e, como tal, «a obrigação da antiga lei cessa em virtude da morte pela qual nós morremos com Cristo»³⁷¹. Esta transformação opera uma mudança substancial na medida em que, antes dela, o Homem vivia exclusivamente segundo a concupiscência da carne produzindo frutos para a morte eterna e, depois, passa a viver segundo o Espírito que impregna todo o seu ser, produzindo frutos para a vida eterna (cf. *Rm* 8, 9).

A escravidão à lei de Moisés é inexistente ao dar lugar, pela graça de Cristo que é a fé, à servidão do Espírito que nos dá um coração novo e um espírito novo ao invés da velha lei, pela qual ninguém será justificado diante de Deus (cf. *Rm* 3, 20). A transformação da vida segundo a antiga lei para uma vida que se oriente, não já pelos desejos carnis, mas pela Lei do Espírito é operada por graça de Deus, pela força do Espírito Santo pois «a lei do espírito liberta o Homem do pecado e da morte, pois na lei do espírito está Cristo Jesus. Logo, pelo facto de alguém estar em Cristo Jesus, é liberto do pecado e da morte»³⁷². Consequentemente, como salienta o santo de Aquino no capítulo 8, «a lei do espírito é causa de vida; o pecado e a morte, que é um efeito do pecado, são excluídos pela vida, pois o pecado em si é uma morte espiritual da alma e, como tal, a condenação só se dá por meio do pecado e da morte. Então, nenhuma condenação existe nos que são em Cristo Jesus»³⁷³.

³⁶⁷ *In Rom.*, c. 7, l. 1 (520).

³⁶⁸ Cf. *In Rom.*, c. 7, l. 1 (520).

³⁶⁹ O termo grego *Nóμος*, lei, em *Rm* 7, 1, não é precedido de artigo, o que sugere tratar-se de uma lei indefinida ou qualitativa em vez de ser uma lei definida.

³⁷⁰ Cf. *In Rom.*, c. 7, l. 1 (527).

³⁷¹ *In Rom.*, c. 7, l. 1 (528).

³⁷² *In Rom.*, c. 8, l. 1 (601).

³⁷³ *In Rom.*, c. 8, l. 1 (601).

Desta maneira, como prossegue São Tomás no capítulo 8, a lei do Espírito [*lex spiritus*] pode significar, por um lado, o próprio Espírito Santo, sendo assim uma lei que é dada para o Homem ser induzido para o bem, pela habitação do Espírito Santo na mente para ensinar e instruir; e, por outro lado, pode significar o efeito do Espírito Santo, ou seja, «a fé operando pela caridade. Esta fé ensina o que deve ser realizado: “tal como a sua unção [de Deus] vos ensina acerca de todas as coisas” (1 Jo 2, 27) e inclina os afectos para a caridade: “Sim, o amor de Cristo nos absorve completamente” (2 Cor 5, 14)»³⁷⁴. A lei do espírito, também conhecida como nova lei [*lex nova*], é, por isso, o próprio Espírito Santo ou algo que o Espírito Santo produz nos nossos corações³⁷⁵.

São Paulo afirma, em *Rm* 8, 9, que, aqueles a quem escreve, vivem segundo o Espírito, e não segundo a carne e que, habitando, pelo amor, o Espírito Santo neles, é possível concluir que são templos de Deus (cf. 1 *Cor* 3, 16-17). Conclui o santo de Aquino, no capítulo 8, que os benefícios vêm para nós pelo Espírito Santo e que a ponderação de vida segundo a carne conduz à morte. Por esta razão, somos devedores a Deus pela sua graça imensa para conosco³⁷⁶, pois os que são filhos de Deus são herdeiros da vida gloriosa de Deus pelo facto de que o Espírito os ilumina, ou seja, «quem é conduzido [pelo Espírito Santo] não age por conta própria. O Homem espiritual não é apenas instruído pelo Espírito Santo sobre o que deve fazer, mas o seu coração é também movido pelo Espírito Santo»³⁷⁷. Isto poder-nos-ia levar a pensar que São Tomás afirma que o Homem perde a liberdade e vontade tornando-se numa mera marioneta nas mãos de Deus, no entanto, não é isso que acontece. Em ordem a responder a esta questão torna-se importante aprofundar os efeitos do Espírito Santo em nós: temor e amor (cf. *Rm* 5, 5). O temor não se identifica com o medo, mas, pelo contrário, trata-se do temor de ser condenado e perder o bem que é o próprio Deus conduzindo, por isso, o Espírito Santo, por meio do temor, ao amor a Deus. O temor como efeito do Espírito Santo é graça de Deus infusa no nosso espírito³⁷⁸.

³⁷⁴ *In Rom.*, c. 8, l. 1 (602).

³⁷⁵ São Tomás de Aquino trata em *In Rom.*, c. 8, l. 1 da concepção de graça incriada e graça criada, embora não as nomeie desta forma. Para compreender esta associação, torna-se importante considerar que ele aborda a graça como sendo o próprio Espírito Santo ou os seus efeitos e, em segundo lugar, qual a concepção da tradição teológica sobre graça incriada e criada. A primeira «é Deus mesmo, enquanto Ele prederterminou no Seu amor desde toda a eternidade os dons da graça, enquanto se comunicou a si mesmo (graça de união) na encarnação à humanidade de Cristo, enquanto mora nas almas dos justos e enquanto se entrega aos bem-aventurados para que a possuam e disfrutem pela visão beatífica (...) é incriado o dom que se confere à criatura por meio destes actos»; e a segunda, a graça criada, «é um dom sobrenatural distinto de Deus ou um efeito causado por Deus». L.OTT, *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona, 1966, 344.

³⁷⁶ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 2 (633).

³⁷⁷ *In Rom.*, c. 8, l. 3 (635).

³⁷⁸ *In Rom.*, c. 8, l. 3 (641).

O Espírito Santo ajuda, segundo São Paulo, na relação com os eventos exteriores ao Homem, dirigindo-os para o bem (cf. *Rm* 8, 28-32). Neste sentido, «sabemos que tudo contribui para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados, de acordo com o seu desígnio» (*Rm* 8, 28), inclusivamente no que aparenta ser mau, Deus consegue tirar daí o bem, pois ele quer o bem do universo. Poderia ser questionado em que situações os pecados se ordenam para o bem, no entanto, não existe nenhuma concretização em que tal facto se verifique dado que, como constata Santo Agostinho, «o pecado é nada e os Homens tornam-se nada quando pecam»³⁷⁹. O bem do Homem é o amor e a perseverança, pois «a fidelidade no tempo é o nome do amor; de um amor coerente, verdadeiro e profundo a Cristo»³⁸⁰. Deste modo, conclui São Tomás no capítulo 8, que «amar é querer o bem ao amado; mas para Deus, querer é fazer [...]. Logo, Deus converte todas as coisas para o bem daqueles que O amam»³⁸¹.

³⁷⁹ AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium*, Tractatus CXXIV, 1 §13 in *CCSL* 36, 8.

³⁸⁰ BENEDICTI PP. XVI, *Iter Apostolicum in Lusitaniam: Fatimae in Vesperarum celebratione apud ecclesiam Sanctissimae Trinitatis*, in *AAS* 102 (2010) 321-322.

³⁸¹ *In Rom.*, c. 8, l. 6 (699).

3. A TEOLOGIA DA GRAÇA NO COMENTÁRIO: SISTEMATIZAÇÃO CRÍTICA

No capítulo I procurámos demonstrar a importância da Carta de São Paulo aos Romanos no âmbito da exegese medieval, explanando as particularidades de vários autores que antecederam o doutor angélico, assim como as do próprio São Tomás de Aquino; no capítulo II, aprofundámos o próprio comentário na doutrina que nos apresenta sobre a graça divina, sendo amplamente abordada na relação com diversos aspectos doutrinários relativos à graça em si mesma, assim como à dádiva que Deus faz de Si mesmo ao Homem.

No presente capítulo, completaremos o segundo sintetizando o *Comentário*, de forma crítica e não recorrendo a ele e às suas influências de forma exclusiva, mas também a outras obras tomistas, nomeadamente a *Suma de teologia*, assim como a outros autores, aprofundando os dois aspectos que consideramos serem essenciais para a teologia da graça presente no *Comentário*: a graça do Espírito Santo e o primado da graça. Por último, mas não menos importante, apresentaremos a actualidade do *Comentário*.

3.1. O primado da graça: presença e união ao Espírito Santo

O tratamento paulino da graça e da vida cristã na Carta aos Romanos conduz inevitavelmente, como refere Gilles Emery, a que o apóstolo se refira ao Espírito Santo, estabelecendo, por isso, uma íntima relação entre os dois³⁸². A relação entre a graça e o Espírito Santo é considerada no *Comentário*, em primeiro lugar, por meio da relação mais directa e indispensável entre Jesus Cristo e o Espírito Santo e, conseqüentemente, na sua manifestação ao Homem³⁸³.

³⁸² Cf. G. EMERY, *The Holy Spirit in Aquina's Commentary on Romans*, in LEVERING, M., DAUPHINAIS, M., *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2012, 128.

³⁸³ Cf. G. EMERY, *The Holy Spirit in Aquina's Commentary on Romans*, 136.

Na estruturação da própria Carta de São Paulo, é possível denotar uma secção central, compreendida entre os capítulos 5 e 8, na qual é explanada a eficácia e o carácter plenificador da graça de Deus e, conseqüentemente, é, também, sobre esses capítulos que o doutor angélico desenvolve a sua teologia da graça, segundo uma perspectiva pneumatológica³⁸⁴. É possível dividir esta porção da Carta aos Romanos em duas partes: a primeira que aborda os bens que Cristo nos alcançou pela graça, sobre a qual São Tomás comenta a relação entre a caridade e o Espírito Santo; e a segunda sobre os males de que somos libertos pela graça, tendo o Espírito Santo um lugar primário nesta acção divina que, pela Sua relação com Jesus Cristo, nos vivifica³⁸⁵.

São Tomás considera que a causalidade de Deus sobre toda a vida sobrenatural é apropriada ao Espírito Santo como dom, enquanto dádiva gratuita e irretornável³⁸⁶. O amor é a razão pela qual Deus Se doa gratuitamente, sendo esse, precisamente, o primeiro dom [*primum donum*] pelo qual todos os outros nos são dados³⁸⁷. Deste modo, o Espírito Santo procede como amor³⁸⁸, o qual é derramado como graça³⁸⁹, possibilitando a participação humana desse amor, do próprio Espírito Santo, que nos torna naqueles que amam Deus [*Dei amatores*]³⁹⁰. Esta acção do Espírito Santo consiste na impressão da lei divina no coração do Homem³⁹¹. O doutor angélico denota, no capítulo 7 do *Comentário*, que «a nova lei não é apenas chamada espiritual, mas “a Lei do Espírito” [*Rm 8, 2a*], porque não é apenas dada pelo Espírito Santo, mas este imprime-a no coração em que Ele mesmo habita»³⁹², de onde se conclui que o amor de Deus impresso em nós nos aperfeiçoa nos nossos hábitos e actos de alma³⁹³.

O Apóstolo Paulo menciona o Evangelho como obra do Espírito Santo, o que, implicitamente, é perceptível, como comenta o doutor angélico, pelo facto de consistir na união com Deus, pela Sua Graça³⁹⁴, a qual pode ser entendida de três formas diferentes³⁹⁵.

³⁸⁴ Cf. G. EMERY, *Présence de Dieu et Union à Dieu*, Parole et Silence, Langres, 2017, 153.

³⁸⁵ Cf. G. EMERY, *Présence de Dieu et Union à Dieu*, 153.

³⁸⁶ Cf. *STh.* I, q. 38, a. 2, corp.

³⁸⁷ Cf. AUGUSTINUS, *Trindade – De Trinitate*, Livro XV, 19.34, Paulinas, Prior Velho, 2007, 1121-1125.

³⁸⁸ Cf. *STh.* I, q. 27, a. 4; q. 37, a. 1.

³⁸⁹ Cf. J. MEINERT, *The Love of God Poured Out: Grace and the Gifts of the Holy Spirit in St. Thomas Aquinas*, Emmaus Academic, Washington DC, 2018, 110.

³⁹⁰ *In Rom.*, c. 5, l. 1 (392).

³⁹¹ Cf. *STh.* I-II, q. 106, a. 1.

³⁹² *In Rom.*, c. 7, l. 3 (557).

³⁹³ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1 (382).

³⁹⁴ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 1 (23).

³⁹⁵ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 1 (24).

A graça da união [*gratia unionis*], consiste na união do Homem com Deus na pessoa do Filho pela Sua encarnação, constituindo-se a união hipostática como graça, e não mérito humano, acontecendo por obra do Espírito Santo, pois a concepção de Jesus Cristo na Sua humanidade aconteceu no seio de Maria por obra do Espírito Santo³⁹⁶.

A graça da adoção [*gratia adoptionis*] consiste na doação que Deus, em Jesus Cristo, faz aos crentes daquilo que, por natureza, Ele é, constituindo-os, pela graça, filhos adotivos. Jesus dá essa graça pela acção do Espírito Santo, por meio da qual somos divinizados³⁹⁷.

O último modo de união a Deus, a glória da fruição [*gloriam fruitionis*], preparada pela graça da adoção, completa-a, correspondendo à visão beatífica³⁹⁸. Esta máxima união com Deus é dada pelo Espírito Santo aos que se deixarem santificar pela graça da adoção. Assim, é possível concluir que, neste contexto, a graça toma uma importância acrescida e necessária, pois, sem ela, o Homem não pode corresponder a Deus que Se doa pelo Espírito Santo³⁹⁹ e, como tal, para a união do Homem com Deus, ela constitui-se como condição primeira.

A relação da graça com o Espírito é o elemento que melhor permite fazer uma leitura do *Comentário*, pois, como referimos anteriormente, a graça é concedida ao Homem pela força do Espírito Santo, o qual não é considerado na Sua imanência, mas, pelo contrário, na Sua economia⁴⁰⁰. São Tomás explica que o Espírito Santo é Deus, demonstrando que, na unidade ao Pai e ao Filho, Ele é fonte de um fim que plenifica o Homem, o qual encontra n'Ele a sua felicidade⁴⁰¹. O Espírito Santo procede como Amor do Pai e do Filho⁴⁰² e, como tal, é a comunhão entre os dois últimos. Apesar de mencionar a dimensão imanente, São Tomás aborda mais a economia do Espírito Santo enquanto amor que difunde para o Homem a caridade, unindo todos os fiéis ao Pai e conformando-os com o Filho⁴⁰³. O dom do Espírito

³⁹⁶ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 3 (46-47).

³⁹⁷ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 3 (46).

³⁹⁸ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 1 (24).

³⁹⁹ No final do comentário, São Tomás refere-se ao Evangelho, do qual se considerava servo, para concluir que este lhe havia sido revelado pelo Espírito Santo. Veja-se: Cf. *In Rom.*, c. 16, l. 2 (1224).

⁴⁰⁰ A distinção da imanência e economia em Deus é explicada por São Tomás de Aquino na *Summa de teologia*. Veja-se *STh.* III, q. 2, a. 6, ad. 1.

O estudo das missões divinas no âmbito da teologia trinitária desenvolvida por São Tomás de Aquino está explanada na revista teológica *The Thomist*: G. EMERY, *Theologia and Dispensatio: The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology*, in *The Thomist*, 74 (2010) 515-561.

⁴⁰¹ Cf. *In Rom.*, c. 15, l. 3 (1182). O santo de Aquino usa a expressão *ad fruendum* para afirmar que apenas uma pessoa divina pode saciar o Homem que goza do bem que é o Espírito Santo. Veja-se: *In Rom.*, c. 8, l. 6 (714).

⁴⁰² Cf. *In Rom.*, c. 11, l. 5 (949). Para um aprofundamento da doutrina de São Tomás sobre a procedência do Espírito Santo como amor remetemos também para *STh.* I, qq. 27-37.

⁴⁰³ Cf. G. EMERY, *Présence de Dieu et Union à Dieu*, 155.

Santo presentifica no Homem a vida divina pela identidade e obras de Jesus, assim como o amor do Pai⁴⁰⁴.

São Tomás considera a graça que é dada por Deus ao Homem como manifestação da relação entre Jesus Cristo e o Espírito Santo sendo, por meio dela, que a Igreja é constituída. No entanto, para chegar a esta conclusão, consideramos importante referir que o Espírito Santo é a força que Deus quer transmitir aos apóstolos para que apregoem Cristo morto e ressuscitado (cf. *Lc* 24, 49). Desta maneira, é-nos possível afirmar que a teologia da graça desenvolvida por São Tomás é pneumatológica, cristológica, mas também, eclesiológica.

Baseando-se numa acção que é exclusiva de Deus, a doação do Espírito Santo que santifica aqueles em quem é infundido, o doutor angélico demonstra a divindade de Jesus⁴⁰⁵. No entanto, seria um erro considerar este último somente segundo a Sua natureza divina na oferta do Seu Espírito, pelo que a humanidade de Jesus se constitui como instrumento de salvação na colaboração intrínseca com o Seu poder divino⁴⁰⁶. São Tomás refere-se ao Espírito Santo como Espírito de santificação [*Spiritum sanctificationis*], concebendo a doação deste como a missão própria de Jesus, pelo que, é «dando o Espírito santificante que Cristo nos santifica»⁴⁰⁷. Deste modo, a graça difundida pelo Espírito Santo ao Homem é a graça de Cristo. A participação do Homem na graça de Cristo realiza-se pela comunicação do Espírito Santo aos fiéis, os batizados, os que estão unidos a Cristo, cabeça da Igreja⁴⁰⁸, de tal forma que São Tomás identifica inclusivamente a graça de Cristo com o Espírito Santo⁴⁰⁹. O efeito da infusão do Espírito Santo àqueles que são filhos adoptivos de Deus é a Sua vida que nos liberta do pecado e da morte⁴¹⁰. Deste modo, é-nos possível afirmar que o Espírito Santo é princípio da vida divina para os crentes:

«Se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse não lhe pertence» [*Rm* 8, 9b]. Assim, tal como não é um membro do corpo o que não é animado pelo espírito do corpo, também não é membro de Cristo quem não tem o Espírito de Cristo [*non est membrum Christi, qui Spiritum Christi non habet*]. «Damos conta de que permanecemos nele, e Ele em nós, por nos ter feito participar do seu Espírito» [*1 Jo* 4, 13]⁴¹¹

⁴⁰⁴ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 2 (399).

⁴⁰⁵ Cf. *In Rom.*, c. 1, l. 3 (58).

⁴⁰⁶ Cf. *In Rom.*, c. 4, l. 3 (380).

⁴⁰⁷ G. EMERY, *The Holy Spirit in Aquina's Commentary on Romans*, 139.

⁴⁰⁸ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (605).

⁴⁰⁹ *In Rom.*, c. 8, l. 2 (628).

⁴¹⁰ A referência ao Espírito Santo como Espírito da vida é abundante na Sagrada Escritura. Destacamos as seguintes: *Ez* 1, 20; *Rm* 8, 2; *Jo* 6, 63

⁴¹¹ *In Rom.*, c. 8, l. 2 (627). Na sua obra sobre o símbolo dos apóstolos, São Tomás refere igualmente que a Igreja católica só é corpo de Cristo por ser vivificada pelo Espírito Santo: «Assim como vemos que num

Assim, para ser objecto da doação de vida que é operada pelo Espírito Santo, a união a Cristo é condição necessária. No entanto, para ser membro de Cristo é igualmente indispensável ter o Espírito de Cristo, tratando-se, por isso, de aspectos complementares⁴¹² e, assim, «a nossa relação com Cristo está na proporção da nossa relação com o Espírito e vice-versa»⁴¹³, porque «o dom do Espírito Santo inabitante leva consigo a graça e as virtudes»⁴¹⁴. Neste sentido, manifesta-se a eclesiologia baseada na cristologia e pneumatologia, na medida em que é indissociável afirmar que a Igreja é *Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo*⁴¹⁵. No *Comentário* a *Rm 12, 5*, São Tomás desenvolve que a graça que nos vem de Jesus pela força do Espírito Santo é fonte da unidade da Igreja, ou seja, somos corpo místico de Cristo pela graça que nos vem do Espírito Santo:

O apóstolo toca na unidade do corpo místico quando diz que somos um corpo: «para os reconciliar com Deus, num só Corpo, por meio da cruz» [*Ef 2, 16a*]. Este corpo místico tem uma unidade espiritual pela qual somos unidos uns aos outros e a Deus pela fé e pela caridade: «Há um só Corpo e um só Espírito» [*Ef 4, 4a*]. E porque o Espírito da unidade vem-nos por Cristo – «mas, se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse não lhe pertence» [*Rm 8,9b*] – ele acrescenta *em Cristo*, que nos une uns aos outros e a Deus pelo Espírito que Ele nos deu: «de modo que sejam um, como Nós somos Um» [*Jo 18, 22b*]⁴¹⁶

A relação dos crentes com Cristo e com o Espírito Santo acontece na conformação a Cristo, a qual consiste na vida do Espírito Santo em nós que nos chama a abandonar o pecado e a viver com a vida da graça pela santificação, chegando ao ponto de podermos afirmar que vivemos pela fé no Filho de Deus, como o apóstolo em *Gal 2, 20*, porque verdadeiramente «o justo viverá pela fé» (*Rm 1, 17b*). A santificação acontece pela conformação a Cristo,

homem existe uma alma e um corpo e, todavia, diversos são os seus membros, assim a Igreja Católica é um corpo e tem membros distintos. Mas a alma que vivifica este corpo é o Espírito Santo» *In Symb* a. 9.

⁴¹² Cf. G. EMERY, *Présence de Dieu et Union à Dieu*, 165.

⁴¹³ G. EMERY, *The Holy Spirit in Aquina's Commentary on Romans*, 141.

⁴¹⁴ M. PONCES CUÉLLAR, *La Naturaleza de la iglesia segun Santo Tomas*, 139. O dom do Espírito Santo inabitante refere-se à graça incriada, ou seja, o dom do próprio Espírito.

⁴¹⁵ Miguel Ponces Cuéllar menciona que «dizer que o Espírito é princípio da graça [principium gratiae] é o mesmo que afirmar que é o princípio da Igreja [principium ecclesiae]» M. PONCES CUÉLLAR, *La Naturaleza de la iglesia segun Santo Tomas*, 143. O mesmo autor relaciona o Espírito Santo com a Nova aliança de Deus com o Seu povo: «O sinal do novo povo é o Espírito Santo, pelo qual se distingue de qualquer outro, Ele é sinal dos que pertencem a Cristo. A eles dá-se-lhes o Espírito Santo como dom, sempre que chegem a amar Deus e o próximo» M. PONCES CUÉLLAR, *La Naturaleza de la iglesia segun Santo Tomas*, 145. O selo do Espírito Santo constitui os crentes em povo cristão, configurando-nos a Cristo. Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 14 (636).

⁴¹⁶ *In Rom.*, c. 12, l. 2 (974). Miguel Ponces Cuéllar aborda a relação que São Tomás estabelece, nos seus comentários bíblicos, entre o Espírito Santo e a unidade da Igreja. Veja-se M. CUÉLLAR, *La Naturaleza de la iglesia segun Santo Tomas*, 148-162.

operada pelo Espírito Santo, «a qual se realiza pelo conhecimento e amor de Deus, assim como, pela associação com os sofrimentos de Cristo, isto é, pela participação na Sua condição de santidade, mas passível que Cristo viveu durante a Sua vida terrena»⁴¹⁷. O Pai realiza em nós, batizados, aquilo que fez com Cristo, ou seja, ressucita-nos, o que é possível pela habitação do mesmo Espírito, ou seja, pela Sua força infundida⁴¹⁸. A nossa participação na ressurreição de Cristo é profundamente pneumatológica, cristológica e escatológica.

Como anteriormente referimos, o Homem recebe de Deus a graça da adoção [*gratia adoptionis*]. São Tomás de Aquino comenta *Rm* 8, 14-17 incidindo bastante sobre a filiação adoptiva, manifesta pelos dons do Espírito Santo, pela confissão do Pai e o testemunho do próprio Espírito⁴¹⁹. Ele é o Espírito da adoção filial (cf. *Rm* 8, 15), razão pela qual, aos que procuram a justificação pela fé, formada pelas obras, concede a graça da filiação divina. Deste modo, é possível afirmar que o Espírito Santo é a semente espiritual [*semen spirituale*] que procede do Pai e, pela qual, somos filhos de Deus⁴²⁰. Quem se deixa conduzir pelo Espírito Santo recebe a herança da vida eterna, o que denota uma dimensão escatológica, pois a vida da glória ou a glória da fruição [*gloriam fruitionis*], é-nos dada por meio do Espírito Santo⁴²¹. Essa herança, que é graça, recebemos os que somos filhos de Deus por adoção e é-nos já dada parcialmente na vida terrena pela fé que justifica, ou seja, não é exclusiva da vida eterna, quando Deus for contemplado e possuído pela visão beatífica. Este aspecto é relevante, pois «São Tomás sublinha constantemente a tensão escatológica da filiação divina»⁴²². O doutor angélico reforça que o Espírito divino é dador da vida da graça e da glória futura⁴²³. Esta última excluirá toda a mortalidade, tanto espiritual como corporal: «os nossos corpos mortais serão vivificados pelo Espírito Santo, quando a nossa enfermidade for removida»⁴²⁴.

A herança que Deus nos dá consiste numa auto-doação de Si mesmo, pois Ele é o sumo bem por essência⁴²⁵, o que significa sermos co-herdeiros com Cristo (cf. *Rm* 8, 17), pois, por participação, fruto da graça de Deus, somos filhos de Deus e, por isso, elevados à dimensão sobrenatural: «A adoção como filhos não é mais que a conformação, porque uma

⁴¹⁷ G. EMERY, *The Holy Spirit in Aquina's Commentary on Romans*, 143.

⁴¹⁸ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 2 (630).

⁴¹⁹ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 3 (634-651).

⁴²⁰ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 3 (636).

⁴²¹ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 3 (634).

⁴²² G. EMERY, *Présence de Dieu et Union à Dieu*, 169.

⁴²³ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 2 (633).

⁴²⁴ *In Rom.*, c. 8, l. 5 (687).

⁴²⁵ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 3 (647).

pessoa adoptada para a filiação divina é conformada ao verdadeiro Filho»⁴²⁶. A conformação a Cristo acontece pela graça do Espírito Santo englobando duas dimensões: ontológica e moral. No que à primeira diz respeito, o Homem, pelos dons da graça, recebe do Filho de Deus a comunicação da conformidade à Sua Filiação, o que é notável na definição de filiação adoptiva que dá São Tomás: «[a filiação adoptiva] é uma certa participação e imagem da filiação natural de Cristo, o Filho de Deus»⁴²⁷. No que à segunda diz respeito, a imitação de Cristo [*Imitatio Christi*] constitui-se como o meio de alcançar a herança da glória pelo sofrimento, associando-se à paixão sofredora de Cristo.

A filiação divina é tratada por São Tomás segundo os dons do Espírito Santo que dela advêm, nomeadamente o temor de Deus e a caridade. No *Comentário a Rm 8, 15* demonstra que os que recebem o Espírito Santo são filhos de Deus⁴²⁸. O santo temor de Deus [*sanctus timor*], causado pela caridade perfeita que produz a liberdade, teme apenas a separação de Deus e, como tal, provoca no Homem um «acto voluntário para honra de Deus – que é característico dos filhos»⁴²⁹. Deste modo, é pelo testemunho interior do Espírito Santo em favor da filiação divina que os filhos de Deus O tratam por Pai e, conseqüentemente, a filiação realiza-se pela confissão do Pai (cf. *Rm 8, 15*), ou seja, é do instinto do Espírito Santo [*ex instinctu Spiritus Sancti*] sobre o que fazer que Ele nos move a agir, segundo a Sua inspiração, pela iluminação da inteligência e a moção da vontade humana⁴³⁰.

São Tomás afirma o primado da graça⁴³¹, explicando que a acção do Homem é movida primeiramente por Deus: «a acção interior do Homem não é para ser atribuída principalmente ao Homem, mas a Deus: “Pois é Deus quem, segundo o seu desígnio, opera em vós o querer e o agir” [*Fl 2, 13*]»⁴³². Seria possível considerar que a acção de Deus anularia a liberdade humana, no entanto, não seria legítimo nem razoável, pois São Tomás salvaguarda tal possibilidade afirmando que não existe sobreposição, mas que o Espírito Santo, agindo como causa primeira e transcendente e, não obrigando o Homem a tal, produz um modo superior de agir, não sendo a moção de Deus e a liberdade humana da mesma ordem⁴³³. O Espírito Santo, dirigindo o Homem, habita n’ele difundindo a caridade e, por isso, o Seu

⁴²⁶ *In Rom.*, c. 8, l. 6 (704).

⁴²⁷ *In Rom.*, c. 1, l. 2 (48).

⁴²⁸ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 3 (637).

⁴²⁹ *In Rom.*, c. 8, l. 3 (641).

⁴³⁰ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 3 (635).

⁴³¹ Cf. *In Rom.*, c. 9, l. 3 (777).

⁴³² *In Rom.*, c. 9, l. 3 (777).

⁴³³ Cf. *In Rom.*, c. 9, l. 3 (778).

instinto corresponde, inseparavelmente, à caridade⁴³⁴ e à filiação pois «[ser filho de Deus] aplica-se aos que servem Deus por amor e são guiados pelo Espírito de Deus [*Spiritu Dei aguntur*]»⁴³⁵. O Espírito Santo concede a graça de julgar as realidades espirituais, tendo a conformidade à caridade como critério, o que é possível pela prudência, intrinsecamente relacionada com o instinto divino:

Existe prudência quando alguém, com o pressuposto final de um bem espiritual, toma conselho, ajuíza e impõe que as coisas sejam ordenadas para esse fim. Daí procede que a prudência é *vida*, ou seja, a causa da vida da graça e da glória: «quem semear no Espírito, do Espírito colherá a vida eterna» [*Gl 6, 8*]⁴³⁶.

Também a graça está relacionada com as virtudes teologais, pois, sob a acção do Espírito Santo⁴³⁷, permitem a união a Deus e são adquiridas por Ele. Referindo-se a *Rm 5, 1-2*, nota que a fé é o primeiro efeito da acção do Espírito Santo, alcançando o Homem a graça pela fé, o que não significa que a fé preceda a graça, mas, pelo contrário, «o primeiro efeito da graça em nós é a fé»⁴³⁸. Nada do que é próprio do Homem conduz à fé sem o Espírito Santo: «São Tomás insiste constantemente na acção interior do Espírito Santo, que ilumina a inteligência e move a vontade para aderir à fé»⁴³⁹, a qual, sendo recebida com caridade, presentifica o Espírito Santo e, então, a fé, enquanto efeito do Espírito Santo, animada pela caridade, alcança a justificação⁴⁴⁰. Deste modo, a fé, formada pela caridade, é condição para que se realize no Homem uma vida nova caracterizada pela habitação do Espírito Santo⁴⁴¹.

A esperança de aceder à herança da filiação divina na glória, ou seja, de receber o próprio Deus, é produzida pela fé. A certeza da esperança é mantida pelo dom da caridade, que é o Espírito Santo. Sendo o Espírito Santo o amor do Pai e do Filho, o dom da caridade advém-nos do Espírito Santo e, como tal é Ele próprio que é dado ao Homem, permitindo que este último participe do amor de Deus. Gilles Emery explica esta relação entre a caridade e o Espírito Santo ligando-os à dimensão da graça, salientando que «a graça incriada (o Espírito Santo em Si mesmo) é infundida nos nossos corações produzindo a graça criada

⁴³⁴ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 6 (699).

⁴³⁵ *In Rom.*, c. 9, l. 3 (777).

⁴³⁶ *In Rom.*, c. 8, l. 1 (610-618).

⁴³⁷ Cf. G. EMERY, *Présence de Dieu et Union à Dieu*, 175.

⁴³⁸ *In Rom.*, c. 5, l. 1 (383).

⁴³⁹ G. EMERY, *The Holy Spirit in Aquina's Commentary on Romans*, 149.

⁴⁴⁰ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (603); *In Rom.*, c. 1, l. 6 (108).

⁴⁴¹ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (603).

(caridade como uma participação no Amor)»⁴⁴². Assim, sucessivamente, o Homem é divinizado pela transformação que a caridade opera para melhor receber o Espírito Santo e, desta maneira, o Homem participa do Espírito Santo amando mais Deus: «pela participação no Espírito Santo, o Homem torna-se naquele que ama Deus. A caridade pela qual amamos Deus vem-nos pela caridade com a qual Deus nos ama»⁴⁴³. A caridade com a qual nós amamos Deus permite-nos esperar os bens eternos que Deus tem preparados para os que Ele ama⁴⁴⁴ e, desta maneira, da caridade procedem a paz e alegria espirituais, permitindo que, pelo Espírito Santo, os filhos de Deus se alegrem nos bens de Deus e do próximo⁴⁴⁵.

Por último, no que diz respeito à relação das virtudes teologais com a graça e o Espírito Santo, consideramos relevante constatar que a caridade difundida pelo Espírito Santo é fonte do mérito, sendo que a vida eterna só é dada pela graça do Espírito Santo, não sendo os actos humanos merecedores de tal dom pela exclusividade da sua própria natureza⁴⁴⁶. Neste contexto, São Tomás comenta *Rm* 8, 18 abordando os sofrimentos do tempo presente, menores que a glória futura, destacando o papel indispensável da caridade como critério de medição do mérito para a vida eterna⁴⁴⁷ concluindo que o Espírito Santo é o princípio interior do mérito, dado na medida do dom de Cristo (cf. *Ef* 4, 7), tal como o é da caridade, permitindo aos santos a participação na Sua propriedade pessoal que é o Amor⁴⁴⁸.

São Tomás desenvolve no seu comentário ao oitavo capítulo a doutrina relativa à lei do Espírito. Neste âmbito importa começar por considerar que ela é razão de ser da vida que exclui todo o tipo de pecado e morte corporal. Os que vivem em Cristo são os que Lhe estão incorporados pela fé e caridade⁴⁴⁹. Então, é pelo Espírito Santo que os pecados são remidos e importa compreender o que entende o doutor angélico por lei do Espírito [*lex Spiritus*].

Por um lado, afirma poder identificar-se com o próprio Espírito Santo que ilumina sobre o que fazer e conduz para agir bem, segundo Deus⁴⁵⁰. Neste sentido, a lei é o Espírito Santo que habita na alma com os Seus dons, actuando sobre a inteligência, a afectividade e a vontade⁴⁵¹. Por outro lado, a lei pode ser concebida como os efeitos do Espírito Santo, ou

⁴⁴² G. EMERY, *The Holy Spirit in Aquina's Commentary on Romans*, 151.

⁴⁴³ G. EMERY, *The Holy Spirit in Aquina's Commentary on Romans*, 151.

⁴⁴⁴ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1 (393).

⁴⁴⁵ Cf. *In Rom.*, c. 14, l. 2 (1128).

⁴⁴⁶ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 4 (517).

⁴⁴⁷ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 4 (655).

⁴⁴⁸ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 5 (677-678).

⁴⁴⁹ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (596).

⁴⁵⁰ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (602).

⁴⁵¹ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (602).

seja, a fé que actua pela caridade, pois, como acima referimos, a fé pela caridade é dom específico do Espírito Santo e, como tal, a graça e o Espírito Santo são inseparáveis dado que este último é a origem e o fim da graça divina⁴⁵². Desta maneira, o que difere entre a lei velha [*lex vetus*] e a lei nova [*lex nova*] é a graça do Espírito Santo, o que não significa necessariamente que a lei velha não seja espiritual (Cf. *Rm* 7, 14). No entanto, ao invés desta, a lei nova não é chamada de *lei espiritual*, mas *lei do Espírito* (Cf. *Rm* 8, 2). Esta, além de provir do Espírito Santo, imprime essa mesma lei na vida de quem Ele habita⁴⁵³. A libertação pela graça alcançada pelos méritos de Cristo e difundidos pelo Espírito Santo para o Homem na vida presente e na glória futura são, por isso, a acção conjunta do Filho e do Espírito Santo na fidelidade à vontade do Pai⁴⁵⁴. Deste modo, a finalidade da lei do Espírito é a ressurreição espiritual, sendo a graça um adiantamento da vida gloriosa pelo perdão dos pecados.

São Tomás considera que *Rm* 8, 26-39 se refere à ajuda que o Homem recebe do Espírito Santo devido à sua enfermidade na vida presente⁴⁵⁵ e demonstra que o auxílio do Espírito Santo permitirá que os que viverem segundo a vontade de Deus não sofrerão os males da punição e do pecado, não podendo nada separá-los do amor de Deus (cf. *Rm* 8, 39). A permanência do Homem junto a Deus acontece, como menciona São Paulo em *Rm* 8, 26-27, por meio da oração de petição, a qual manifesta, diante de Deus, os desejos humanos. No entanto, a sua eficácia está dependente do bem, ou seja, o Homem não pode desejar a iniquidade e pedi-la a Deus esperando que lha conceda. Por isso, é de extrema importância que rectifique o seu coração pela acção do Espírito Santo⁴⁵⁶. Em ordem a que o Homem peça bem, é preciso que saiba primeiro o que é necessário desejar para alcançar o bem⁴⁵⁷. Devido à distância entre Deus e o Homem, o Espírito Santo socorre o Homem, pois é «o próprio Espírito [que] intercede por nós com gemidos inefáveis» (*Rm* 8, 26b). A eficácia da ajuda do Espírito Santo consiste no cumprimento da vontade do Pai: Ele leva-nos a imitar Jesus Cristo na Sua relação com o Pai e, por isso, a acção do Espírito Santo em nós conduz-nos à perfeição da filiação divina.

⁴⁵² Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (603).

⁴⁵³ Cf. *In Rom.*, c. 7, l. 3 (557).

⁴⁵⁴ Cf. *In Rom.*, c. 13, l. 1 (1017).

⁴⁵⁵ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 2 (628).

⁴⁵⁶ Cf. *In Rom.*, c. 9, l. 1 (736).

⁴⁵⁷ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 5 (686-694).

3.2. A Actualidade do *Comentário da Carta de São Paulo aos Romanos*

O *Comentário* de São Tomás à Carta de São Paulo aos Romanos é uma obra que se apresenta actual e relevante para a teologia hodierna. Leo Elders considerou que actualmente estamos habituados a uma exegese histórico-crítica, correndo o risco de perder a forma doutrinal de interpretar os textos sagrados⁴⁵⁸. Nos seus comentários São Tomás recorre a muitos textos para explanar o seu objecto de estudo, particularmente à Sagrada Escritura, aplicando «o princípio hermenêutico segundo o qual uma passagem obscura de um autor deve ser interpretada pelo que escreveu noutras alturas e pelo seu pensamento teológico em geral: a Escritura é intérprete da Escritura»⁴⁵⁹. Neste sentido, um dos aspectos mais importantes e actuais do *Comentário* do doutor angélico é o seu conteúdo doutrinal, a partir da Palavra de Deus.

O *Comentário* desenvolve a «teologia dogmática e moral sobre a pessoa de Cristo, o mistério da Encarnação, a obra do Espírito Santo, a Lei Antiga e seus preceitos, a predestinação e eleição de Israel e dos gentios, a lei natural, a consciência, a liberdade, os deveres da caridade, entre outros»⁴⁶⁰. Esta exposição temática é realizada pelo método específico da divisão do texto, o que se apresenta vantajoso para analisar a ordem das ideias expressas, o que é adicionalmente importante no estudo da Sagrada Escritura, visto que «dispõe e ordena tudo com sabedoria»⁴⁶¹. São Tomás apresenta a graça de Deus em si mesma como o tema central do seu *Comentário* à Carta de São Paulo aos Romanos⁴⁶², o qual se pode constituir como critério para o discernimento eclesial actual, em fidelidade à revelação de Deus, visto que, pela graça, o pecado perde domínio e, conseqüentemente, liberta-nos em ordem à plena comunhão com Deus. Neste sub-capítulo abordaremos a actualidade do *Comentário* apresentando a teologia contemporânea sobre a relação da pneumatologia e graça, mencionando o contributo teológico de Yves Congar; e a relação entre as dimensões natural e sobrenatural do Homem, detendo-nos sobre a teologia desenvolvida por Karl Rahner.

⁴⁵⁸ Cf. L. ELDERS, *La actualidad de la carta de San Pablo a los romanos según la lectura super epistulam ad romanos de Santo Tomás de Aquino*, in G. ARANDA, J. CABALLERO, *La Sagrada Escritura, palabra actual: XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 441.

⁴⁵⁹ Cf. L. ELDERS, *La actualidad de la carta de San Pablo a los romanos*, 441.

⁴⁶⁰ L. ELDERS, *La actualidad de la carta de San Pablo a los romanos*, 441.

⁴⁶¹ L. ELDERS, *La actualidad de la carta de San Pablo a los romanos*, 441.

⁴⁶² Cf. *In Rom.*, pról. à Carta (11).

3.2.1. A Pneumatologia e a graça: contributos para a eclesiologia e antropologia

Y. Congar (1904-1995) nasceu em França e estudou no seminário maior em Paris, onde também realizou os estudos universitários. Em 1925 foi admitido na ordem dos pregadores em França e foi ordenado presbítero em 1930. O seu legado no âmbito da teologia contemporânea é grande, sendo conhecido como um dos teólogos católicos mais importantes do século XX pela sua obra no âmbito da eclesiologia e da pneumatologia, procurando recorrer às fontes bíblicas, patrísticas e medievais. Em 1960, o Papa São João XXIII convidou-o para servir como teólogo perito na comissão preparatória do Concílio Vaticano II, tendo contribuído para os documentos conciliares e, de forma particular, na teologia sobre o laicado e o ecumenismo. Em 1994 o Papa São João Paulo II nomeou-o cardeal e, assim, agregou-o ao colégio dos seus consultores⁴⁶³.

Estando consciente da dificuldade intrínseca da pneumatologia, Congar enfatizou que, mais do que explicar o mistério do Espírito Santo, visto toda a teologia ser inadequada para o fazer, é importante viver no Espírito⁴⁶⁴, como igualmente considerou o doutor angélico no *Comentário* e, de forma particular, na relação que estabeleceu entre a graça e o Espírito Santo entre os capítulos 5 e 8⁴⁶⁵. Neste sentido, Congar salienta uma pneumatologia vivida, remetendo para «uma atenção maior à presença do Espírito no coração humano, na criação e na história»⁴⁶⁶.

O contributo distintivo de Y. Congar no âmbito da teologia contemporânea sobre o Espírito Santo é o facto de ser desenvolvida no âmbito da eclesiologia e, assim integrar a «reflexão sobre a inabitação do Espírito Santo na pessoa com a reflexão sobre a actividade do Espírito Santo na Igreja»⁴⁶⁷, embora já São Tomás o tivesse expressado no *Comentário*:

Se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse não lhe pertence» [Rm 8, 9b]. Assim, tal como não é um membro do corpo o que não é animado pelo espírito do corpo, também não é membro de Cristo quem não tem o Espírito de Cristo [*non est membrum Christi, qui Spiritum Christi*

⁴⁶³ Os dados biográficos de Y. Congar foram por nós consultados em B. MONDIN, *Congar Yves*, in B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi*, Edizione Studio Domenicano, Bolonha, 1992, 188-192.

⁴⁶⁴ Cf. Y. CONGAR, *I Believe in the Holy Spirit*, Vol. 2., Seabury Press, Nova Yorke, 1983, 17.

⁴⁶⁵ Cf. *In Rom.*, c. 5-8, (381-734).

⁴⁶⁶ E. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 2004, 14.

⁴⁶⁷ E. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 4.

non habet]. «Damos conta de que permanecemos nele, e Ele em nós, por nos ter feito participar do seu Espírito» [1 Jo 4, 13]⁴⁶⁸

O desenvolvimento teológico de Congar foi fruto de uma reacção aos tratados teológicos produzidos após a reforma protestante, os quais separavam «a teologia da inabituação pessoal da eclesiologia sistemática»⁴⁶⁹. Deste modo é possível caracterizar a pneumatologia de Congar como antropologia espiritual e teologia da Igreja⁴⁷⁰, procurando ele um reforçado recurso à revelação bíblica, na qual não há divórcio entre a teologia da inabituação pessoal do Espírito e a teologia da Igreja⁴⁷¹. No que diz respeito às cartas paulinas, menciona: «No pensamento de São Paulo não há oposição, sistematização nem exclusiva prioridade entre a Igreja e o crente. Cada um necessita do outro e em ambos, o Espírito Santo é o princípio da vida»⁴⁷², ou seja, tanto cada pessoa como a Igreja no seu todo são templo do Espírito Santo⁴⁷³.

Congar não percebe a diferenciação entre a antropologia espiritual e a eclesiologia no período patrístico e em São Tomás⁴⁷⁴, elogiando-o pelo tratamento intencional, na *Suma de teologia*, sobre a Igreja na relação com o Espírito Santo, sendo a sua eclesiologia composta pela antropologia pneumatológica e cristologia⁴⁷⁵. A antropologia pneumatológica e eclesiológica de Congar expõe que, «assim como o Espírito Santo transforma a pessoa, unida ao Verbo eterno de Deus, de *forma servi* para *forma Dei*, assim também, o Espírito transforma as criaturas humanas, criadas à imagem de Deus, em membros do Corpo de Cristo»⁴⁷⁶, ou seja, em filhos de Deus, porque «a semente espiritual que procede do Pai é o Espírito Santo. Por isso, por esta semente, o Homem é gerado como filho de Deus»⁴⁷⁷.

Y. Congar considera que a inabituação do Espírito Santo é um mistério que eleva a humanidade a uma participação da vida divina mais elevada⁴⁷⁸, o que não implica aniquilar as capacidades humanas, mas, pelo contrário, elas são tomadas pelo Espírito, que é o

⁴⁶⁸ *In Rom.*, c. 8, l. 2 (627). São Tomás refere igualmente em *In Rom.*, c. 8, l. 1 (605) a relação necessária entre o Espírito Santo e o Homem para que este último seja membro de Cristo e, portanto, da Igreja.

⁴⁶⁹ E. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 5.

⁴⁷⁰ Cf. E. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 7.

⁴⁷¹ Cf. E. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 7.

⁴⁷² Y. CONGAR, *The Mystery of the Temple*, Burns and Oates, Londres, 1962, 153.

⁴⁷³ Cf. E. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 7.

⁴⁷⁴ Cf. Y. CONGAR, *Power and Poverty in the Church*, Helicon, Baltimore, 1964, 97.

⁴⁷⁵ Cf. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral*, in *L'Agire morale. Atti del Congresso internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario*, Edizioni Domenicane Italiane Naples, 1974, 5.

⁴⁷⁶ E. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 9.

⁴⁷⁷ *In Rom.*, c. 8, l. 3 (636)

⁴⁷⁸ Cf. E. GROPPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 9.

princípio da nossa deificação⁴⁷⁹. Do mesmo modo, São Tomás afirma no comentário ao capítulo 6 que, como fruto da ressurreição de Cristo, o Homem obtém uma vida conformada a Ele, pela *deificação* [*Deiformis*] operada pelo Espírito Santo, e assim, por graça de Deus, torna-se detentor da eternidade e imortalidade⁴⁸⁰. Assim, conhecemos e amamos com o conhecimento e o amor de Deus, conformando a nossa vontade à Sua, vivendo em comunhão com Deus, o que significa que a inabitação do Espírito Santo plenifica os nossos desejos humanos, de um modo que não poderia acontecer exclusivamente pela natureza humana⁴⁸¹, «produzindo frutos nas virtudes teologais da fé, esperança e caridade, nos dons do Espírito e no louvor e adoração a Deus»⁴⁸².

No comentário aos capítulos 5 e 8, São Tomás aborda a relação entre a graça do Espírito Santo e essas mesmas virtudes que plenificam o Homem, pois «o primeiro efeito da graça em nós é a fé»⁴⁸³, a qual, se informada pela caridade, apresenta-se como condição para a transformação de vida, por meio da habitação do Espírito Santo⁴⁸⁴. A esperança dos bens eternos que Deus promete permite que estes passem de potência a acto pela caridade com a qual nós amamos Deus na vida presente⁴⁸⁵. A caridade é, segundo São Tomás, principiada interiormente no Homem por acção do Espírito Santo, o qual possibilita a participação do Amor que é o próprio Deus⁴⁸⁶.

Por meio da sua obra teológica, São Tomás foi um mestre espiritual e teológico para Y. Congar⁴⁸⁷, o qual estudou a *Suma de teologia* e os comentários bíblicos às cartas de São Paulo⁴⁸⁸. Exporemos de seguida o que Y. Congar destaca como actual na obra de São Tomás e, embora este autor se detenha mais sobre a *Suma de teologia*, destacaremos esses mesmos aspectos presentes no *Comentário* e, assim, procuraremos mostrar a actualidade deste na relação entre a pneumatologia e a graça.

Neste sentido, importa compreender qual a interpretação de Y. Congar em relação à pneumatologia do doutor angélico, relacionando-a com a graça. Assim, ele destaca a centralidade das missões e inseparabilidade de Cristo e do Espírito, a processão deste último desde

⁴⁷⁹ Cf. E. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 9.

⁴⁸⁰ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 2 (490-491).

⁴⁸¹ Cf. E. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 9.

⁴⁸² E. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 9.

⁴⁸³ *In Rom.*, c. 5, l. 1 (383).

⁴⁸⁴ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (603).

⁴⁸⁵ Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1 (393).

⁴⁸⁶ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 5 (677-678).

⁴⁸⁷ Cf. E. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 36.

⁴⁸⁸ Cf. E. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 37.

o Pai e do Filho, a apropriação da graça e da santificação do Homem ao Espírito Santo, o Espírito Santo como nova lei e o carácter intrínseco existente entre a pneumatologia, eclesiologia e antropologia teológica⁴⁸⁹.

A centralidade das missões é considerada por Congar pela estrutura estratégica utilizada por São Tomás na *Suma de teologia*, o que permite que, no envio do Filho e do Espírito Santo, «Deus, de certa maneira, saia de Si mesmo para estar dentro do que é relativo e histórico, com o intuito de o conduzir a Si. Esta é uma actividade pneumatológica»⁴⁹⁰. Neste sentido, como menciona o doutor angélico no capítulo 13 do *Comentário*, pela encarnação do Verbo, obra do Espírito Santo, foi gratuitamente concedida ao Homem uma proximidade maior ao reino messiânico, para que a Ele fosse conduzido, mediante a graça e a posterior correspondência humana⁴⁹¹.

A inseparabilidade de Cristo e do Espírito significa que o que é realizado pelo Espírito Santo é-o também por Cristo e, como tal, as suas missões são absolutamente inseparáveis⁴⁹². Neste sentido, São Tomás desenvolve o conceito teológico *perichoresis*⁴⁹³, estabelecendo uma relação entre a trindade imanente e acção comum entre as três pessoas divinas, inseparáveis no dom de Si mesmas. Enquanto «agem inseparavelmente na economia, as três pessoas divinas também estão inseparavelmente presentes»⁴⁹⁴, ou seja, «o ser em [*esse in*] implica que actuem em comum»⁴⁹⁵. A *perichoresis* é assim estendida para a economia da graça pela presença viva do Filho nos crentes pela entrega do Espírito Santo:

⁴⁸⁹ Cf. E. GROUPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 37. Para uma maior compreensão da pneumatologia em São Tomás de Aquino, veja-se a bibliografia compilada por Arnaldo Pedrini: A. PEDRINI, *Bibliografia Tomistica sulla Pneumatologie*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1994.

⁴⁹⁰ Y. CONGAR, *Vision de L'église Chez Thomas d'Aquin*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 62 (1978) 525-535.

⁴⁹¹ Cf. *In Rom.*, c. 13, l. 3 (1065).

⁴⁹² Cf. *In Ef.* c. 2, l. 5 (121).

⁴⁹³ Para melhor compreender este conceito importa considerá-lo na sua origem. Em primeiro lugar, os Padres da Igreja enfatizaram a presença comum entre as pessoas divinas na unidade de natureza, ou seja, a consubstancialidade. A tradição teológica, iniciada por Máximo, o confessor, no âmbito da cristologia e, integrada no mistério trinitário por São João Damasceno, desenvolveu a noção mais ampla de *perichoresis* e, neste contexto, este conceito significa a comunhão imanente ou a recíproca interioridade das três pessoas divinas, ou seja, uma compenetração de cada pessoa que está contida nas outras. São Tomás não utiliza a expressão grega nem a sua tradução latina *circuminsessio*, mas, baseando-se na expressão bíblica presente em Jo 14, 10-11, usa o termo *esse in* para significar que cada pessoa é na outra. Para um aprofundamento deste conceito na sua história e no modo como São Tomás de Aquino o trata, veja-se: G. EMERY, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2007, 298-311.

⁴⁹⁴ G. EMERY, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, 310.

⁴⁹⁵ G. EMERY, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, 309.

Assim como o Filho actua, porque o Pai habita n'Ele pela unidade de natureza, assim também, os fiéis actuaem pela inabitação de Cristo neles pela fé, como está dito em Efésios, «que Cristo, pela fé, habite nos vossos corações; que estejais enraizados e alicerçados no amor» (Ef 3, 17)⁴⁹⁶.

Nesta perspectiva, a *perichoresis* é conhecida por divinização que consiste no «admirável comércio entre a trindade e os Homens na pessoa do Verbo Encarnado»⁴⁹⁷. São Tomás observa esta relação da trindade com o Homem apresentando os fundamentos para a unidade da Igreja pelo facto de esta consistir na participação da unidade do Pai e do Filho, pela unidade da natureza, mas também pela unidade do Amor que é o Espírito Santo⁴⁹⁸.

A eclesiologia de São Tomás é sustentada pela cristologia e coroada pela pneumatologia: «A Igreja é o corpo de Cristo e o Espírito é a alma da Igreja, e Congar enfatiza que esta descrição do Espírito como alma do Corpo de Cristo não é apenas uma metáfora, mas um factor técnico potente no pensamento teológico de São Tomás»⁴⁹⁹. Esta relação intrínseca de Jesus Cristo e do Espírito Santo na constituição da Igreja é igualmente notória no capítulo 8 do *Comentário*: «o Espírito é dado apenas aos que estão em Cristo Jesus. Assim como o espírito natural não preenche um membro que não esteja ligado com a cabeça, assim também o Espírito Santo não preenche um Homem não unido a Cristo, a cabeça»⁵⁰⁰.

A processão do Espírito desde o Pai e do Filho como amor foi, segundo Y. Congar, uma afirmação adoptada por São Tomás nos seus comentários bíblicos⁵⁰¹. Congar observa que São Tomás toma a teologia tradicional sobre o Espírito Santo enquanto mútuo amor do Pai e do Filho, o que é explícito no capítulo 5 do *Comentário*⁵⁰².

A graça e a santificação serem apropriadas ao Espírito Santo é igualmente um aspecto que Congar herda de São Tomás, pois, para o doutor de Aquino, o Espírito tem um papel fundamental na economia da salvação⁵⁰³. Embora Y. Congar, tal como São Tomás no *Comentário*⁵⁰⁴, afirme que a graça e a santificação são apropriadas ao Espírito Santo, não dissocia das restantes pessoas divinas, afirmando tratar-se de uma obra trinitária, ou seja, o

⁴⁹⁶ *In Io.*, c. 14, l. 12 (1898).

⁴⁹⁷ G. EMERY, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, 309. Para um estudo aprofundado sobre a salvação como divinização, veja-se: J. FARIAS, *A salvação como divinização*, in SEMANA DE ESTUDOS TEOLÓGICOS, *A salvação em Jesus Cristo*, Rei dos Livros, Lisboa, 1993, 219-233.

⁴⁹⁸ Cf. *In Io.*, c. 17, l. 11 (2214).

⁴⁹⁹ E. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 37.

⁵⁰⁰ *In Rom.*, c. 8, l. 1 (605).

⁵⁰¹ Cf. Y. CONGAR, *Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin*, 533. Veja-se também Y., CONGAR, *I Believe in the Holy Spirit*, 118–121, onde o autor se refere a *STh* I q. 36, a. 2, mencionando que São Tomás tratou a teologia da processão do Espírito Santo desde o Pai e do Filho de uma forma dialéctica e racionalizada.

⁵⁰² Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 1 (392).

⁵⁰³ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 3 (635).

⁵⁰⁴ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (605).

Espírito Santo não é sujeito exclusivo dessas acções, mas aparece enquanto sujeito de apropriação⁵⁰⁵.

O Espírito Santo como nova lei é uma afirmação defendida por Congar, referindo-se a São Tomás⁵⁰⁶, que defende que a lei do Espírito é fonte de vida⁵⁰⁷. Assim, o Espírito Santo é essencial na economia divina, pela qual o Homem é transformado ontologicamente e tornado membro de Cristo⁵⁰⁸, por meio da fé que actua pela caridade⁵⁰⁹. Assim, é possível afirmar que a nova lei é primeiramente a graça do Espírito Santo e, posteriormente, toda a realidade sobrenatural que dispõe o Homem para receber os efeitos dessa mesma graça⁵¹⁰.

Y. Congar apropria-se da teologia tomista no que diz respeito ao carácter intrínseco existente entre a pneumatologia, eclesiologia e antropologia teológica, pois, «para São Tomás, a pneumatologia não é uma teologia da terceira pessoa por si mesma, mas antes uma dimensão da eclesiologia que requer uma antropologia pneumatológica»⁵¹¹. Deste modo, é possível concluir que a relação contemporânea entre o Espírito Santo e a graça retoma muitos aspectos referidos no *Comentário*.

3.2.2. A relação entre a dimensão natural e sobrenatural do Homem

No âmbito da teologia contemporânea, vários teólogos procuraram aprofundar a possibilidade de conciliação entre natural e sobrenatural, ou seja, entre o Homem e Deus⁵¹².

⁵⁰⁵ Cf. Y. CONGAR, *The Idea of the Church in St. Thomas Aquinas* in *The thomist* 1, 31, The Thomist Press, Washington DC, 1939, 346. Embora defendamos que a relação do Espírito Santo com a graça seja de apropriação, apresentamos a interpretação de outros teólogos que, estudando o santo de Aquino, diferem de Congar, como é o caso de William Hill que afirma que São Tomás «clarifica que a presença do Espírito não é uma mera apropriação» W. HILL, *The Three-Personed God: The Trinity as Mystery of Salvation*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1982, 305.

⁵⁰⁶ Cf. E. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 38.

⁵⁰⁷ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (601).

⁵⁰⁸ Cf. E. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, 38.

⁵⁰⁹ Cf. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral*, in *L'Agire morale. Atti del Congresso internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario*, Edizioni Domenicane Italiane Naples, 1974, 13–14. Veja-se também: Y. CONGAR, *The Idea of the Church in St. Thomas Aquinas*, 336.

⁵¹⁰ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (602-603).

⁵¹¹ Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral*, 16.

⁵¹² Embora nos detenhamos sobre a teologia desenvolvida por Karl Rahner, referimos, entre outros autores, Caetano, Maurice Blondel, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar e Karl Barth, como sendo alguns teólogos que procuraram aprofundar a relação entre a dimensão natural e sobrenatural do Homem. Veja-se: J. FARIAS, *Antropologia e graça: ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011, 72-83.

K. Rahner (1904-1984) nasceu na Alemanha e, em 1932, foi ordenado presbítero na companhia de Jesus, ordem religiosa fundada por santo Inácio de Loyola. No decorrer dos estudos universitários foi influenciado pelo trabalho de Martin Heidegger, ainda antes de ser doutorado pela universidade de Innsbruck, onde lecionou. O seu legado foi grande e é considerado um dos teólogos mais importantes do século XX. Ficou conhecido pelas suas obras no âmbito da cristologia e sua integração na filosofia existencial do personalismo no âmbito da antropologia teológica⁵¹³.

Neste contexto, destacamos a teologia de K. Rahner procurando contextualizá-la e, posteriormente, estabelecer os pontos que o distanciam e aproximam do *Comentário* de São Tomás, com o intuito de mostrar a necessidade de a ele voltar, aproveitando os contributos rahnerianos, para destacar a ontologia da filiação adoptiva pelo baptismo, assim como o auxílio que Deus concede ao Homem como mediação para uma relação pessoal.

K. Rahner desenvolve a sua teologia segundo uma antropologia transcendental, interpretando o Homem na experiência que faz de Deus. Assim, «a antropologia torna-se o ponto de entrada para toda a teologia»⁵¹⁴, o que, pela sua metodologia transcendental, se caracteriza como a «possibilidade de um conhecimento *a priori* sobre Deus, sem exclusão de uma experiência *a posteriori* d'Ele»⁵¹⁵.

A intenção de Rahner é demonstrar «que a revelação, que é, em primeiro lugar, a auto-comunicação de Deus, é experimentada atematicamente como a consciência do ser ilimitado, contra o qual experimentamos todo o nosso limitado conhecimento categorial»⁵¹⁶. Este modelo teológico constitui-se como «um modo de conduzir a reflexão sobre a fé através da própria experiência, isto é, na relação com a própria vida»⁵¹⁷, o que se afasta dos modelos tradicionais⁵¹⁸. Neste sentido, o método rahneriano tem como fundamento a condição humana constitutivamente aberta à possibilidade de escutar a revelação de Deus, pretendendo o teólogo alemão, em primeiro lugar, com recurso a «Kant, Rousselot, Maréchal e Heidegger, a reformulação do tomismo – a sua epistemologia, antropologia filosófica e metafísica – em

⁵¹³ Os dados biográficos de K. Rahner foram por nós consultados em B. MONDIN, *Rahner Karl*, in B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi*, Edizione Studio Domenicano, Bolonha, 1992, 475-489.

⁵¹⁴ S. DUFFY, *Experience of grace*, in D. MARMION, M. HINES, *The Cambridge companion to Karl Rahner*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 43.

⁵¹⁵ F. MARCOS, J. FILHO, *O “Existencial sobrenatural”: O Homem como ser inundado pela graça (Karl Rahner e a sua teologia da graça)* in *Kairós* 9 (2012) 41.

⁵¹⁶ D. MARMION, M., HINES, *Introduction*, in D. MARMION, M., HINES, *The Cambridge companion to Karl Rahner*, Cambridge university Press, Cambridge, 2005, 3-4.

⁵¹⁷ A. ARANDA, *Las propuestas de Karl Rahner para una teologia trinitária sistematica*, *Scripta Theologica* 23 (1991) 76.

⁵¹⁸ Cf. A. ARANDA, *Las propuestas de Karl Rahner para una teologia trinitária sistematica*, 76.

filosofia transcendental»⁵¹⁹; e, em segundo lugar, «reescrever a doutrina católica como teologia transcendental»⁵²⁰ e, como tal, segundo o seu parecer, «temos de lidar explicitamente com as condições *a priori* do conhecimento de um dado objecto de fé; e esta reflexão tem de determinar os conceitos que usamos para descrever os objectos teológicos»⁵²¹.

K. Rahner não rejeita a concepção de natureza pura, mas toma-a como pressuposto para a auto-comunicação de Deus e, assim, sendo a natureza a condição de possibilidade para a auto-comunicação de Deus⁵²², afirma o teólogo alemão que a graça é a «condição última *a priori* do conhecimento»⁵²³. A auto-comunicação de Deus é a graça que Deus confere ao Homem, de tal forma que «a realidade comunicada é realmente Deus no Seu próprio ser e, desta forma, é comunicação que tem como objectivo conhecer e possuir Deus na visão imediata e no amor»⁵²⁴. O Homem é detentor de uma constituição transcendental, pela qual existe em si uma dimensão sobrenatural como algo absolutamente próximo que lhe é dado *a priori*, ou seja, Deus é acessível à existência do Homem, no seu íntimo⁵²⁵. Adaptando a terminologia de Heidegger⁵²⁶, Rahner utilizou o termo *existencial sobrenatural* para descrever a transformação da dimensão transcendental do Homem: «*sobrenatural* porque é o passo inicial da auto-comunicação gratuita de Deus, e *existencial*, porque presente, de forma permanente, para os Homens, o que inclui a totalidade da vida»⁵²⁷. O conceito *existencial sobrenatural* é de complexa compreensão, podendo auxiliar o entendimento do que não é para chegar ao seu conceito original:

O existencial sobrenatural é mais do que a potentia obaedientialis, no sentido tanto de uma capacitação para, como de uma disponibilidade essencial para acolher. O existencial sobrenatural é mais do que uma capacidade ou disponibilidade para a graça, mas, por outro lado, o existencial sobrenatural não se identifica com a graça. O existencial sobrenatural é o que resulta da dogmática da criação e da redenção, ou seja, da auto-comunicação de Deus na história (Trindade económica) nas missões do Verbo e do Espírito Santo. Em virtude do mistério da

⁵¹⁹ T. SHEEHAN, *Rahner's transcendental project*, in D. MARMION, M. HINES, *The Cambridge companion to Karl Rahner*, Cambridge university Press, Cambridge, 2005, 29.

⁵²⁰ T. SHEEHAN, *Rahner's transcendental project*, 29.

⁵²¹ K. RAHNER, *Theology and Anthropology*, in T. BURKE, *The Word in history – The St. Xavier Symposium*, Chicago, 1966, 1-2.

⁵²² Cf. F. MARCOS, J. FILHO, *O “Existencial sobrenatural”*, 43.

⁵²³ K. RAHNER, *Teologia e Antropologia*, São Paulo, Paulinas, 1969, 16.

⁵²⁴ K. RAHNER, *Foundations of Christian Faith: an introduction to the idea of christianity*, Crossroad, New York, 1987, 117-118.

⁵²⁵ Cf. K. RAHNER, *Foundations of Christian Faith*, 125-126.

⁵²⁶ Cf. S. DUFFY, *Experience of grace*, 46.

⁵²⁷ S. DUFFY, *Experience of grace*, 46.

Incarnação toda a realidade está marcada pela presença de Deus e é este horizonte que K. Rahner vai traduzir com a expressão *existencial sobrenatural*⁵²⁸.

O objectivo de K. Rahner ao usar esse conceito transcendental é «evocar a possibilidade de uma reconciliação entre dois pólos ou planos da realidade aparentemente distintos»⁵²⁹. No entanto, a relação do natural com o *existencial sobrenatural*, pela sua transcendentalidade, apresenta limitações devido ao consequente surgimento da afirmação dos cristãos anónimos, pela qual o autor «renuncia metodologicamente à metafísica»⁵³⁰, pois a sua dimensão transcendental engloba todo o Homem. Neste sentido, todos os Homens estão marcados pelo sobrenatural, de tal modo que «onde está a humanidade, aí está a graça, daí a revelação transcendental»⁵³¹. Consequentemente, «não pode ser desenhada uma clara divisão entre o natural e o sobrenatural»⁵³², confundindo o próprio Deus e as realidades sobrenaturais em «pura e simples antropologia fenomenológica»⁵³³ que «suprime a transcendência divina por reduzi-la ao horizonte da auto-transcendência humana»⁵³⁴. A aceção de que «o cristianismo, segundo Rahner, reconhece os devotos de outras confissões como pessoas que, porque podem viver implicitamente a fé, podem e devem ser entendidos como “cristãos anónimos”»⁵³⁵ leva-o a afirmar que «para ser cristão basta ser Homem autêntico, alguém que saiba que esta vida que está a viver pode ser também vivida por alguém que não seja explicitamente cristão e que não saiba, reflexivamente, que ele é um cristão»⁵³⁶, o que denota, na categorização de cristãos anónimos, uma desvalorização, ainda que implícita, da graça de Deus, pela qual o Homem é salvo, não sendo assim possível que o Homem viva uma inimizade com Deus e necessite de renunciar ao afastamento de Deus. Apesar de a consciência recta poder conduzir ao encontro com Cristo, este «nunca será anónimo ou simplesmente transcendental, mas sim pessoal»⁵³⁷.

⁵²⁸ J. FARIAS, *Antropologia e graça: ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011, 84.

⁵²⁹ J. FARIAS, *Antropologia e graça*, 89.

⁵³⁰ B. GHERARDINI, *Natura e Grazia: L'equivoco di Karl Rahner*, in S. LANZETTA, *Karl Rahner: un'analisi critica*, Cantagalli, Sena, 2009, 42.

⁵³¹ S. DUFFY, *Experience of grace*, 47.

⁵³² S. DUFFY, *Experience of grace*, 51.

⁵³³ B. GHERARDINI, *Natura e Grazia*, 43.

⁵³⁴ B. GHERARDINI, *Natura e Grazia*, 47.

⁵³⁵ S. DUFFY, *Experience of grace*, 53.

⁵³⁶ K. RAHNER, *Foundations of Christian Faith*, 430.

⁵³⁷ J. FARIAS, *Antropologia e graça*, 91.

Esta noção dos cristãos anónimos foi criticada por vários teólogos como Henri De Lubac, Hans Urs von Balthasar⁵³⁸, Joseph Ratzinger⁵³⁹, e, reconhecendo as dificuldades da sua própria teologia, Karl Rahner procurou contornar os seus efeitos⁵⁴⁰.

No sentido oposto, São Tomás afirma, de forma explícita no comentário aos capítulos 5 e 6, o carácter indispensável da graça baptismal. Assim, afirma o doutor angélico que a fé no Deus uno e trino nos é dada pela graça baptismal, em Jesus Cristo, o qual, capacita o Homem para viver ordenado à plena comunhão com Deus, assim como, para resistir ao pecado, de maneira que o baptismo nos configura a Ele, isto é, torna-nos semelhantes a Ele⁵⁴¹. Desta maneira, denota-se uma diferença entre o autor alemão e o santo de Aquino pois, na relação entre o natural e o sobrenatural, sermos baptizados significa, como afirma São Tomás, tornar presente nos fiéis a salvação alcançada por Cristo ressuscitado⁵⁴².

É possível estabelecer uma relação entre o *existencial sobrenatural* e a teologia da graça no âmbito trinitário⁵⁴³. O Homem relaciona-se com Deus pelo *existencial sobrenatural*, por meio da revelação económica da trindade, particularmente com o Verbo e com o Espírito Santo⁵⁴⁴. A relação do Homem com as pessoas divinas acontece na experiência histórica, pela justificação e santificação em ordem à glória futura, anteriormente explanadas de acordo com o *Comentário*⁵⁴⁵; mas também, na teologia de K. Rahner, tendo relevância o *existencial sobrenatural* pela presença de Deus na história. Neste sentido, encontramos uma semelhança entre a teologia de Rahner e o *Comentário* de São Tomás, visto que ambos valorizam a íntima relação da graça com a teologia trinitária, particularmente na revelação do Verbo e na doação do Espírito Santo ao Homem. Deste modo, o teólogo alemão contribui positivamente, em sintonia com o doutor angélico, no âmbito da estreita relação entre a graça e a trindade. No entanto, diferem na valorização dada à graça criada⁵⁴⁶.

⁵³⁸ A crítica de Balthasar à doutrina dos cristãos anónimos encontra-se em H. U. von BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes, Einsiedlen, 1987. Balthasar considera que a doutrina de Rahner é fonte de problemas para a fé cristã, na medida em que tende para a auto-afirmação desmedida sem deixar espaço para Deus, tendendo também para uma certa forma de reducionismo. Para um aprofundamento do diálogo entre estes dois teólogos, veja-se: K. KILBY, *Balthasar and Karl Rahner*, in E. OAKES, D. MOSS, *The Cambridge companion to Hans Urs Von Balthasar*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 256-268.

⁵³⁹ Cf. J. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, Paulinas, São Paulo, 1999, 202-210.

⁵⁴⁰ Cf. K. RAHNER, *Saggi di Antropologia Sopranaturale*, Paoline, Roma, 1965, 567-568.

⁵⁴¹ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 1 (473).

⁵⁴² Cf. *In Rom.*, c. 5, l. 2 (403).

⁵⁴³ Cf. J. FARIAS, *Antropologia e graça*, 84-85.

⁵⁴⁴ J. FARIAS, *Antropologia e graça*, 85.

⁵⁴⁵ Cf. *In Rom.*, c. 6, l. 2 (486).

⁵⁴⁶ Cf. J. FARIAS, *Antropologia e graça*, 134.

São Tomás, por um lado, no comentário ao capítulo 8, aborda a graça criada, como sendo os efeitos do Espírito Santo que conduzem ao encontro com o próprio Deus, ou seja, à graça incriada, nomeando a fé que opera pela caridade⁵⁴⁷, e, por isso, o doutor angélico não a considera de modo exclusivo, ao incluir a graça incriada⁵⁴⁸. Assim, não sustenta a graça criada como mera consequência da acção de Deus, mas como condição de possibilidade de acolher Deus, ou seja, mediação entre Deus e o Homem, sendo, inclusivamente, graça de Deus o acolhimento humano⁵⁴⁹ que o transforma ontologicamente⁵⁵⁰. Neste contexto, importa compreender de que modo acontece a inabitação trinitária no Homem, o que, segundo São Tomás, se verifica mediante a oferta pessoal de Deus enquanto objecto do conhecimento e amor humanos⁵⁵¹.

Por outro lado, K. Rahner considera que, na história, já se dá essa experiência da graça pela relação imediata com Deus que se auto-comunica ao Homem, desvalorizando a graça criada⁵⁵². Assim, «secundariza e prescinde mesmo da graça criada, como forma imperfeita e provisória de a teologia escolástica resolver o problema da relação do natural com o sobrenatural»⁵⁵³. Com o intuito de aprofundar a relação com as pessoas divinas, pela graça incriada, o teólogo alemão recorreu à causa formal, própria da teologia clássica, pela qual se expressam cada uma das pessoas divinas, não anulando a trindade⁵⁵⁴.

Para designar a analogia atribuída a Deus, visto tratar-se da relação com as próprias pessoas divinas, ele «prefere juntar à palavra causalidade a expressão *quasi formalis* que significa “como que formal”»⁵⁵⁵. Assim, por meio desta categoria, o teólogo alemão pretende demonstrar como sucede a relação com cada uma das pessoas da Santíssima Trindade e, em particular, com o Espírito Santo, o que é positivo no âmbito da graça incriada. No entanto, aparta-se da graça criada pela imediatez exclusiva da relação. Esta relação imediata defendida por Rahner é impossível, porque «toda a relação humana passa necessariamente pela mediação e isto por causa da nossa condição de seres corpóreos e espirituais»⁵⁵⁶. Neste aspecto existe uma distinção entre o doutor angélico e K. Rahner que procura o modo de relação

⁵⁴⁷ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (603).

⁵⁴⁸ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (602).

⁵⁴⁹ Cf. *In Rom.*, c. 8, l. 1 (603).

⁵⁵⁰ Cf. J. FARIAS, *Antropologia e graça*, 137.

⁵⁵¹ Cf. *STh.I*, q. 43, a. 3.

⁵⁵² Cf. K. RAHNER, *O Homem e a graça*, Paulinas, São Paulo, 1960, 60-61.

⁵⁵³ J. FARIAS, *Antropologia e graça*, 88.134.

⁵⁵⁴ Cf. H. GALVÃO, *Significado de Deus no Novo Testamento e teologia trinitária de Karl Rahner*, in *Theologica* 45 (2010) 442.

⁵⁵⁵ Cf. H. GALVÃO, *Significado de Deus*, 442.

⁵⁵⁶ J. FARIAS, *Antropologia e graça*, 135.

entre o natural e sobrenatural em que «o Espírito Santo não seja consequência da graça, mas sim a sua condição de possibilidade»⁵⁵⁷.

Apesar da virtude de Rahner em retomar a relação primordial entre a graça e a trindade na sua economia salvífica, importa retomar o *Comentário* de São Tomás pelo facto de a graça criada se constituir como mediação necessária ao Homem para o encontro pessoal com Deus. Ele cria as condições de possibilidade de captação do ser infinito por parte do Homem para assim «poder acolher, amar e ver a Deus, o que se dá não só na condição de peregrino, na condição de *homo Viator*, mas também na glória»⁵⁵⁸, como filhos de Deus, por participação, santificados pela graça até à vida eterna⁵⁵⁹.

⁵⁵⁷ J. FARIAS, *Antropologia e graça*, 85.

⁵⁵⁸ J. FARIAS, *Antropologia e graça*, 135.

⁵⁵⁹ Cf. C. BAUMGARTNER, *Grâce. Filiation adoptive*, in *DSp* VI, Beauchesne, Paris, 1967, 701-726.

CONCLUSÃO

A compreensão plena da gratuidade e do amor de Deus ao doar-se ao Homem, permitindo estabelecer consigo uma união de vida, apesar da ofensa contra Si contraída, nunca será alcançada até ao encontro definitivo e eterno com Deus. Não podemos deixar de notar o carácter de inefabilidade que contém o tema que nos propusemos tratar, como por exemplo no que concerne à inabituação do Espírito Santo que eleva a humanidade.

Neste sentido, toda a aproximação que façamos ao tema da graça de Deus é sempre incompleta. Poder-nos-íamos questionar sobre a subsistência do cristianismo sem a graça de Deus, no entanto, chegaríamos à clara conclusão de que, sendo nós predestinados à filiação adoptiva, pela participação da filiação de Jesus, em virtude da predisposição de Deus e não do mérito do Homem, sem a graça de Deus, não poderíamos ser capazes do bem e, como tal, a graça de Deus é indispensável.

Sendo a graça o mais importante dos dons de Deus e, tendo como efeitos, o perdão dos pecados, a santificação, a salvação e a vida eterna, importa que todo o cristão deseje e busque para si mesmo e para todos os que consigo convivam, o que São Paulo desejou para os romanos: graça e paz (cf. *Rm* 1, 7). Neste contexto, o nosso estudo investiga uma obra de um dos grandes teólogos da Igreja Católica, que se manifesta actual para o século XXI, e um dos temas amplamente debatidos ao longo dos séculos. Embora seja especialista em Sagrada Escritura, os comentários bíblicos de São Tomás de Aquino são pouco estudados entre nós, no entanto, no *Comentário* em estudo, ele aponta o primeiro critério de vida que o Homem contemporâneo deve recuperar: o primado da graça de Deus numa profunda relação com Ele, como via de felicidade plena. O santo de Aquino ajuda-nos hoje a recentrarmos em Deus, uno e trino, e no primado da Sua graça.

Ao longo do presente trabalho, concluímos que a primeira manifestação de Deus é a criação do Homem e, neste contexto, ele toma um lugar privilegiado, chegando, por iniciativa divina, a ser filho de Deus pela graça da adopção [*gratia adoptionis*], sendo predestinado à comunhão com Ele. Esta última acontece pela doação do Espírito Santo e união ao Filho

Unigénito de Deus pois é a partir da redenção por Ele realizada que a graça se constitui como garantia para o Homem.

A predestinação, pressupondo o amor de Deus para com o Homem, é uma eleição para a santidade, sendo o perdão a sua maior manifestação. No entanto, os efeitos da graça são mais do que o perdão dos pecados, o que se verifica nomeadamente pelo facto de ser pela graça de Cristo que o Homem recebe o espírito de adopção filial, ou seja, o espírito de Cristo, sendo constituído herdeiro da glória de Deus. Esta herança futura que aguarda o Homem é o próprio Deus que se doa como sumo bem.

É possível concluir que a entrega de Deus ao Homem é um rasgo de amor que transforma o seu ser mais íntimo, pois, «se alguém está em Cristo, é uma nova criação. O que era antigo passou; eis que surgiram coisas novas» (2 *Cor* 5, 17). Esta novidade salvífica que é a justificação do Homem, fruto da ressurreição de Cristo, pela qual é redimido e santificado, é fortalecida pela resposta que o Homem dá no exercício inseparável da fé, esperança e caridade, ou seja, pela fé em Jesus Cristo, informada pela caridade, o que permite esperar e vinculá-lo a Deus. Isto significa que, na relação entre Deus e o Homem, há um primado cronológico e soteriológico da graça de Deus e que o amor de Deus é o que primeiramente move o Homem para Deus. A justificação do Homem é concretizada, nomeadamente no sacramento do baptismo, pelo Espírito Santo que lhe é conferido, segundo a vontade do Pai e em virtude da ressurreição de Cristo, possibilitando passar da corrupção do pecado para o estado de justiça. Deste modo, é possível concluir que a graça de Deus é, na sua essência, trinitária.

Ao longo do I capítulo procurámos, de forma breve e sucinta, demonstrar a importância da Carta aos Romanos na exegese medieval. No entanto, deparámo-nos com a limitação de não termos exposto de forma concreta as principais fontes dos autores medievais, em particular de São Tomás, nomeadamente quais os padres da Igreja e em que aspectos doutrinários ou exegéticos mais influenciaram os autores medievais. Poder-nos-íamos questionar, por exemplo, sobre a possibilidade de compreender totalmente a doutrina da graça de São Tomás sem aprofundar primeiro a doutrina exposta por Santo Agostinho. Assim como se manifesta escassa a exposição das relações estabelecidas entre os vários comentários medievais. No entanto é perceptível que a graça de Deus era um tema predominante nos vários comentários bíblicos da idade média.

No II capítulo sistematizámos o *Comentário* de São Tomás em todos os aspectos doutrinários nele presentes que dizem respeito à graça de Deus em si mesma e na doação desta ao Homem. Deste modo, emergiram os temas da predestinação, da justificação, da santificação,

da adopção filial e da importância do Espírito Santo na entrega que Deus faz de Si mesmo ao Homem. Esta elaboração apresenta como aspecto positivo a compreensão concatenada de determinados temas, embora, não apresente uma leitura diacrónica do *Comentário*, não sendo por isso perceptível ao leitor deste estudo as acentuações que São Tomás faz no *Comentário* pela ordem que ele próprio escreveu.

No III capítulo destacámos, em primeiro lugar, o primado da graça de Deus e a graça do Espírito Santo como chaves de leitura do *Comentário*, recorrendo a autores distintos do doutor angélico. Todavia apresenta-se como desafio futuro a coordenação do tema da graça ao longo das várias obras de São Tomás, nomeadamente na comparação do *Comentário* com o tratado sobre a graça desenvolvido na *Suma de teologia*⁵⁶⁰. Na segunda parte examinámos em que medida o *Comentário* é ou não um contributo para a teologia contemporânea e, para esse efeito, necessariamente contactámos com alguns dos principais teólogos contemporâneos que, ainda hoje, aprofundam o tema da graça. Este diálogo permitiu-nos concluir, por um lado, que São Tomás permanece actual para a teologia contemporânea por demonstrar a importância de apresentar o conteúdo doutrinal presente na Sagrada Escritura, não se podendo a exegese bíblica reduzir a aspectos histórico-críticos.

O contributo de Y. Congar para a teologia da graça na sua relação com a pneumatologia, eclesiologia e antropologia manifestam a actualidade de São Tomás na medida em que aquilo que Congar refletiu no século XX, já se encontrava na teologia tomista. Como anteriormente referimos, Congar considera o *Comentário* actual valorizando as missões e inseparabilidade trinitária, a processão do Espírito Santo desde o Pai e do Filho, a centralidade da graça do Espírito Santo na santificação do Homem, o Espírito Santo como novidade da lei e a relação entre pneumatologia, eclesiologia e antropologia teológica. No entanto, é possível afirmar que Congar aprofunda a teologia tomista. Deste modo podemos concluir a actualidade do *Comentário* e a importância da teologia de Congar ao relacionar o Espírito Santo com a eclesiologia, reforçando a acção desta pessoa divina na Igreja, o que significa não existir separação entre a inabituação trinitária e a teologia da Igreja.

A teologia desenvolvida por K. Rahner salienta uma antropologia transcendental, partindo da antropologia. Esta perspectiva rahneriana que engloba um conhecimento *a priori* sobre o Deus trinitário encara a graça como a auto-comunicação do próprio Deus a todo o Homem, seja ele baptizado ou não. A consequente afirmação dos cristãos anónimos que

⁵⁶⁰ *STh.* I-II, q. 109-114.

daqui decorre é nefasta para a teologia e para a formação dos cristãos, na medida em que anula a graça concedida no momento do baptismo. Um cristão é aquele que é configurado a Cristo pelo baptismo e, como tal, aqueles que não são baptizados, ainda que sejam honestos e busquem a verdade e a autenticidade, não podem ser tidos como cristãos, embora os próprios não o saibam. Neste contexto, fundem-se a dimensão natural e sobrenatural, podendo tal concepção conduzir a um panteísmo. Assim consideramos a teologia tomista actual pela valorização da graça baptismal, em Jesus Cristo, que torna o Homem semelhante a Si, capacitando-o para viver orientado para a vida eterna junto de Deus, pelo combate contra o pecado. Assim, é possível concluir a necessidade de retomar a teologia desenvolvida por São Tomás no *Comentário* que não funde os planos natural e sobrenatural pela consideração de que pelo baptismo é concedido aos cristãos a salvação de Jesus Cristo ressuscitado. Assim como, também, a categorização da graça criada e incriada desenvolvida por São Tomás é relevante para um entendimento da acção de Deus. Enquanto K. Rahner rejeita a mediação da doação de Deus ao Homem defendendo a auto-doação do próprio Deus directamente infundido na alma humana, São Tomás manifesta a necessidade da mediação do sacramento do baptismo. No entanto, concluímos a importância de manter e desenvolver a relação entre a graça e a teologia trinitária apresentada por K. Rahner.

No decorrer da investigação deparámo-nos com alguns limites, nomeadamente a inexistência de edições críticas ao *Comentário* que nos permitissem analisá-lo de forma mais segura; a pouca recorrência às fontes de São Tomás; como referido anteriormente, a escolha intencional da compreensão sincrónica do *Comentário* à luz da graça de Deus; e a falta de recurso a outras obras do *Corpus Thomisticum*, o que nos ilucidaria sobre o tema da graça de forma mais abrangente no pensamento do doutor angélico ao longo dos anos.

Este estudo que marca o fim de um percurso académico, motivado pela valorização do primado da graça na nossa vida e na vida daqueles com quem contactamos, assim como, do estudo das unidades curriculares «Mistério de Deus» e «Soteriologia», conduziu-nos a juntar os dois temas do nosso particular interesse no âmbito da teologia, tendo-se constituído como uma mais-valia para o aprofundamento de Deus em Si mesmo e da inabituação trinitária na acção de cada Pessoa divina e, simultaneamente, da necessária interacção entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Esta investigação foi o início de um estudo aprofundado da teologia de São Tomás presente nos comentários bíblicos, considerando-os nós como tesouros escondidos no estudo da teologia em Portugal, visto ser um teólogo cuja teologia é fundamental para os dias de hoje, embora não lhe seja dada a devida importância, principalmente no que

aos comentários bíblicos diz respeito. Neste âmbito permanece o desafio de desenvolver o tema da graça abordado por São Tomás, num estudo mais amplo das suas obras, com o intuito de comparar e perceber as semelhanças e diferenças existentes. Ao longo do estudo do *Comentário* deparámo-nos com a não exclusividade do tema da graça, o que significa que surge a oportunidade de aprofundar outros temas, como por exemplo, no âmbito do diálogo inter-religioso, a relação actual entre judeus e cristãos à luz do *Comentário*.

Assim, com esta dissertação, procurámos enveredar por um tema actual da teologia que consideramos essencial, retomando um dos autores mais relevantes ao longo dos séculos da história da Igreja e que permanece presente pela doutrina que expôs. Isto significa que os teólogos contemporâneos podem estudar São Tomás como uma mais-valia para a teologia do século XXI.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1. Obras de São Tomás de Aquino

Commentary on the Gospel of John, 2, The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Wyoming, 2013.

Commentary on the Gospel of John, 3, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2010).

Commentary on the Letters of Saint Paul to Romans, The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Wyoming, 2012.

Credo, Assirio & Alvim, Lisboa, 2010.

Suma teológica, 9, Edições Loyola, São Paulo, 2001-2009.

Super Epistolas Sancti Pauli Lectura, I, Marietti, Turim, 1953.

1.2. Obras da Patrística e da Escolástica

AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, 10, 5, in CCSL 42, 277.

_____, *De Doctrina Christiana*, 1, 4, in CCSL 32, 8.

_____, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, 3, 20, CCSL, 28.

_____, *In Iohannis Evangelium*, Tractatus CXXIV, 1 §13 in CCSL 36, 8.

_____, *Trindade – De Trinitate*, Livro XV, 19.34, Paulinas, Prior Velho, 2007.

BERNARDO CLARAVAL, *St. Bernardi Opera*, Epistola CDX, 8, Editiones Cistercienses, Roma, 1977.

GUILHERME DE SAINT-THIERRY, *De contemplando Deo*, in *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 88, Turnholt, Brepols, 1989.

_____, *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia. Pars I: Expositio super epistolam ad Romanos*, in *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 86, Turnholt, Brepols, 1989.

_____, *Meditativae orationes*, 1.9, in *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 89, Turnholt, Brepols, 2005.

JOANNIS DAMASCENI, *De Fide Orthodoxa*, III, in *PG* 94.

NICOLAU DE LIRA, *Postilla super Totam Bibliam*, in *PL* 113, Paris, 1852.

PEDRO ABELARDO, *Opera theologica I: Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Apologia contra Bernardum*, in *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 11, Turnholt, Brepols, 1969.

PEDRO LOMBARDO, *Collectanea in Epistolas Sancti Pauli*, in *PL* 191, Paris, 187, 1297-1534.

1.3. Outras fontes

Bíblia Sagrada, Difusora Bíblica, Lisboa, 1998.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo (Gaudium et Spes)*, Editorial A. O., Braga, 1983.

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland, 26^a Ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

2. Bibliografia auxiliar

ARANDA, A., *Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática*, *Scripta Theologica* 23 (1991) 69-123.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro IX, Quetzal Editores, Lisboa, 2012.

BAUMGARTNER, C., *Grâce. Filiation adoptive*, in *DSp* VI, Beauchesne, Paris, 1967, 701-726.

BAUS, K., EWIG, E., *Desde Nicea a Calcedonia*, in H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, II, Herder, Barcelona, 1980, 154-163.

BENEDICTI PP. XVI, *Iter Apostolicum in Lusitaniam: Fatimae in Vesperarum celebratione apud ecclesiam Sanctissimae Trinitatis*, in *AAS* 102, (2010), 321-324.

BRADY, B., *Peter Lombard: Canon of Notre Dame*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 32 (1965) 277-295.

- CARTWRIGHT, S., *Introduction*, in S. CARTWRIGHT, *A Companion to St. Paul in the middle ages*, Brill, Boston, 2013, 1-9.
- _____, *The Romans Commentaries of William of St. Thierry and Peter Abelard: A Theological and Methodological Comparison*, Western Michigan University, Michigan, 2001.
- _____, *Twelfth-century pauline exegesis: William of St. Thierry's monastic rhetoric and Peter Abelard's scholastic logic*, in S. CARTWRIGHT, *A Companion to St. Paul in the middle ages*, Brill, Boston, 2013, 205-234.
- CEGLAR, S., *William of Saint Thierry: The Chronology of His Life with a Study of His Treatise "On the Nature of Love", His Authorship of the "Brevis Commentatio", the "In Lacu", and the "Reply to Cardinal Matthew"*, Catholic University of America, Washington D.C., 1971.
- CONGAR, Y., *I Believe in the Holy Spirit*, Vol. 2., Seabury Press, Nova Yorke, 1983.
- _____, *Le Saint-Esprit dans la théologie thomiste de l'agir moral*, in *L'Agire morale. Atti del Congresso internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario*, Edizioni Domenicane Italiane Naples, 1974, 5-16.
- _____, *Power and Poverty in the Church*, Helicon, Baltimore, 1964.
- _____, *The Idea of the Church in St. Thomas Aquinas* in *The thomist* 1, 31, The Thomist Press, Washington DC, 1939, 331–359.
- _____, *The Mystery of the Temple*, Burns and Oates, Londres, 1962.
- _____, *Vision de L'église Chez Thomas d'Aquin*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 62 (1978), 523-542.
- CUÉLLAR, M. PONCES, *La naturaleza de la iglesia segun Santo Tomas: Estudio del tema en el comentário al "Corpus Paulinum"*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1979.
- DAHAN, G., *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident medieval: XIF-XIV^e siècle*, Éditions du Cerf, Paris, 2008.
- DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, Paulinas – Edições Loyola, São Paulo, 2007.
- DOUTRE, J., *Romans as Read in School and Cloister in the Twelfth Century: The Commentaries fo Peter Abelard and William of St. Thierry*, in W. CAMPBELL, P. HAWKINS, B. SCHILDGEN, *Medieval Readings of Romans*, T&T Clark, Nova Yorque, 2007, 34-57.
- DUFFY, S., *Experience of grace*, in MARMION, D., HINES, M., *The Cambridge companion to Karl Rahner*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 43-62.
- DUPUIS, J., *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, Paulinas, São Paulo, 1999.

- ELDERS, L., *La actualidad de la carta de San Pablo a los romanos según la lectura super epistulam ad romanos de Santo Tomás de Aquino*, in G. ARANDA, J. CABALLERO, *La Sagrada Escritura, palabra actual: XXV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 441-454.
- _____, *Tomás de Aquino, Comentador de San Pablo*, *Scripta Theologica* 38 (2006) 941-963.
- EMERY, G., *Présence de Dieu et Union à Dieu*, Parole et Silence, Langres, 2017.
- _____, *The Holy Spirit in Aquina's Commentary on Romans*, in LEVERING, M., DAUPHINAIS, M., *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2012, 127-162.
- _____, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- _____, *Theologia and Dispensatio: The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology*, in *The Thomist*, 74 (2010) 515-561.
- FARIAS, J., *Antropologia e graça: ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011.
- FIGUEIREDO, R., "A doutrina do pecado original segundo São Tomás de Aquino: a interpretação de Romanos 5, 12-21", *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE* 8 (2017), 183-193.
- _____, *A caridade divina em São Tomás de Aquino segundo o comentário ao Evangelho de São João*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2016.
- GALVÃO, H., *Significado de Deus no Novo Testamento e teologia trinitária de Karl Rahner*, in *Theologica* 45 (2010) 435-452.
- GHERARDINI, B., *Natura e Grazia: L'equivoco di Karl Rahner*, in S. LANZETTA, *Karl Rahner: un'analisi critica*, Cantagalli, Sena, 2009, 41-49.
- GROPPE, E., *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- GWINN, R., *William of Saint-Thierry*, in GWINN, R., *The New Encyclopaedia Britannica*, 12, Encyclopaedia Britannica Inc., Londres, 1988.
- HARKINS, F., *Docuit Excellentissimae divinitatis mysteria: St. Paul in Thomas Aquinas*, in S. CARTWRIGHT, *A Companion to St. Paul in the middle ages*, Brill, Boston, 2013, 235-263.
- HILL, W., *The Three-Personed God: The Trinity as Mystery of Salvation*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1982.
- KREY, P., SMITH, L., *Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture*, Brill, Boston, 2000.

- LECLERCQ, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Éditions du Cerf, Paris, 1990.
- LEVERING, M., DAUPHINAIS, M., *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2012.
- LEVY, I., *Nicholas of Lyra (and Paul of Burgos) on the pauline epistles*, in S. CARTWRIGHT, *A Companion to St. Paul in the middle ages*, 39, Brill, Boston, 2013, 265-291.
- _____, *The Bible in Medieval Tradition: The Letter to The Romans*, Wm. B. Eedmans Publishing Co., Grand Rapids, 2013.
- LIERE, F., *An introduction to the medieval bible*, Cambridge University Press, Cambridge, Nova Iorque, 2014.
- MARCOS, F., FILHO, J., *O "Existencial sobrenatural": O Homem como ser inundado pela graça (Karl Rahner e a sua teologia da graça)* in *Kairós* 9 (2012) 41-62.
- MARMION, D., HINES, M., *Introduction*, in D. MARMION, M., HINES, *The Cambridge companion to Karl Rahner*, Cambridge university Press, Cambridge, 2005.
- MEINERT, J., *The Love of God Poured Out: Grace and the Gifts of the Holy Spirit in St. Thomas Aquinas*, Emmaus Academic, Washington DC, 2018.
- MONDIN, B., *Congar Yves*, in MONDIN, B., *Dizionario dei Teologi*, Edizione Studio Domenicano, Bolonha, 1992, 188-192.
- _____, *Rahner Karl*, in MONDIN, B., *Dizionario dei Teologi*, Edizione Studio Domenicano, Bolonha, 1992, 475-489.
- MÜLLER, G., *Dogmática: Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona, 2009.
- OTT, L., *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona, 1966.
- PII PP. XII, *Allocutiones, I. Moderatoribus, Docentibus, atque alumnis Pontificii Athenaei, quod «Angelicum» nuncupatur*, in *AAS* 50, (Ianuarii 1958) 151-152.
- RAHNER, K., *Foundations of Christian Faith: an introduction to the idea of christianity*, Crossroad, New York, 1987.
- _____, *O Homem e a graça*, Paulinas, São Paulo, 1960.
- _____, *Saggi di Antropologia Sopranaturale*, Paoline, Roma, 1965.
- _____, *Teologia e Antropologia*, São Paulo, Paulinas, 1969.
- _____, *Theology and Anthropology*, in T. BURKE, *The Word in history – The St. Xavier Symposium*, Chicago, 1966, 1-24.
- REALE, G., ANTISERI, D., *História da filosofia: Patrística e Escolástica*, 2, Paulus, São Paulo, 2003.

- REVUELTA, J., *Los comentarios bíblicos de Santo Tomas*, in *Scripta Theologica* 3 (1971), 539-579.
- ROSEMANN, P., *Peter Lombard*, Oxford University Press, Oxford, Nova Iorque, 2004.
- RYAN, T., *The Love of Learning and the Desire for God in Thomas Aquina's Commentary on Roman*, in W. CAMPBELL, P. HAWKINS, B. SCHILDGEN, *Medieval Readings of Romans*, T&T Clark, Nova Iorque, 2007, 101-114.
- SHEEHAN, T., *Rahner's transcendental project*, in MARMION, D., HINES, M., *The Cambridge companion to Karl Rahner*, Cambridge university Press, Cambridge, 2005, 29-42.
- SORONDO, M., *Grace as new creation*, in *Doctor Communis* 1-2 (2009) 219-236.
- TORRELL, J. P., *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: Sua pessoa e obra*, Edições Loyola, São Paulo, 2004.

ÍNDICE

Lista de siglas e abreviaturas.....	3
1. Livros bíblicos.....	3
2. Obras de Tomás de Aquino.....	3
3. Obras de outros autores.....	4
4. Outras siglas e abreviaturas.....	4
Introdução.....	5
1. Âmbito e tema.....	6
2. Fontes, estrutura e metodologia.....	7
3. Agradecimentos.....	9
1. A exegese medieval da Carta de São Paulo aos Romanos.....	10
1.1. Século XII.....	10
1.1.1. Guilherme de Saint-Thierry.....	12
1.1.2. Pedro Abelardo.....	16
1.1.3. Pedro Lombardo.....	19
1.2. Século XIII.....	22
1.2.1. São Tomás de Aquino.....	23
1.2.2. Nicolau de Lira.....	27
2. O Primado da Graça no <i>Comentário à Carta de São Paulo aos Romanos</i>.....	31
2.1. A graça que predestina.....	32
2.2. A graça que justifica.....	36
2.3. A graça que santifica.....	51
2.4. A graça da adoção filial.....	60
2.5. A graça do Espírito Santo.....	63
3. A teologia da graça no <i>Comentário</i>: Sistematização crítica.....	67
3.1. O primado da graça: presença e união ao Espírito Santo.....	67
3.2. A Actualidade do <i>Comentário da Carta de São Paulo aos Romanos</i>	77
3.2.1. A Pneumatologia e a graça: contributos para a eclesiologia e antropologia.....	78
3.2.2. A relação entre a dimensão natural e sobrenatural do Homem.....	83
Conclusão.....	90
Bibliografia.....	95
1. Fontes.....	95
1.1. Obras de São Tomás de Aquino.....	95
1.2. Obras da Patrística e da Escolástica.....	95
1.3. Outras fontes.....	96
2. Bibliografia auxiliar.....	96