

FLÁVIO SCHMITT

A CIDADANIA DA FÉ

Uma Releitura da Justiça de Deus em Romanos



FLÁVIO SCHMITT

A CIDADANIA DA FÉ

Uma Releitura da Justiça de Deus em Romanos

Editora Ilustração
Cruz Alta – Brasil
2024



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0>

Editor-Chefe: Fábio César Junges

Revisão: O autor

Imagem da capa: Freepik

CATALOGAÇÃO NA FONTE

S355c Schmitt, Flávio

A cidadania da fé : uma releitura da justiça de Deus em Romanos / Flávio Schmitt. - Cruz Alta : Ilustração, 2024.
300 p.

ISBN 978-65-6135-051-8

DOI 10.46550/978-65-6135-051-8

1. Carta aos Romanos. 2. Bíblia N.T. 3. Apóstolo Paulo.
4. Fé. I. Título

CDU: 227.1

Responsável pela catalogação: Fernanda Ribeiro Paz - CRB 10/ 1720



Crossref



Rua Coronel Martins 194, Bairro São Miguel, Cruz Alta, CEP 98025-057

E-mail: ilustracao@gmail.com

www.editorailustracao.com.br

Conselho Editorial



Dra. Adriana Maria Andreis	UFFS, Chapecó, SC, Brasil
Dra. Adriana Mattar Maamari	UFSCAR, São Carlos, SP, Brasil
Dra. Berenice Beatriz Rossner Wbatuba	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dr. Clemente Herrero Fabregat	UAM, Madri, Espanha
Dr. Daniel Vindas Sánchez	UNA, San Jose, Costa Rica
Dra. Denise Tatiane Girardon dos Santos	FEMA, Santa Rosa, RS, Brasil
Dr. Domingos Benedetti Rodrigues	SETREM, Três de Maio, RS, Brasil
Dr. Edegar Rotta	UFFS, Cerro Largo, RS, Brasil
Dr. Edivaldo José Bortoleto	UNOCHAPECÓ, Chapecó, SC, Brasil
Dra. Elizabeth Fontoura Dorneles	UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil
Dr. Evaldo Becker	UFS, São Cristóvão, SE, Brasil
Dr. Glaucio Bezerra Brandão	UFRN, Natal, RN, Brasil
Dr. Gonzalo Salerno	UNCA, Catamarca, Argentina
Dr. Héctor V. Castanheda Midence	USAC, Guatemala
Dr. José Pedro Boufleuer	UNIJUÍ, Ijuí, RS, Brasil
Dra. Keiciane C. Drehmer-Marques	UFMS, Santa Maria, RS, Brasil
Dr. Luiz Augusto Passos	UFMT, Cuiabá, MT, Brasil
Dra. Maria Cristina Leandro Ferreira	UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil
Dra. Neusa Maria John Scheid	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dra. Odete Maria de Oliveira	UNOCHAPECÓ, Chapecó, SC, Brasil
Dra. Rosângela Angelin	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dr. Roque Ismael da Costa Güllich	UFFS, Cerro Largo, RS, Brasil
Dr. Salete Oro Boff	IMED, Passo Fundo, RS, Brasil
Dr. Tiago Anderson Brutti	UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil
Dr. Vantoir Roberto Brancher	IFFAR, Santa Maria, RS, Brasil

Este livro foi avaliado e aprovado por pareceristas *ad hoc*.

*Se a maior miséria física é morrer de fome, então a
maior miséria espiritual é deixar morrer de fome.*

(Vitor Galdino Feller)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
PARTE I: O MUNDO DE PAULO	29
INTRODUÇÃO	31
1 O MUNDO JUDEU	35
1.1 Mundo Judeu em Romanos.....	36
1.1.1 Estrutura e linguagem	36
1.1.2 A Lei - Rm 2.17-24.....	37
1.2 O Mundo Judeu.....	39
1.2.1 População Judaica no Primeiro Século	39
1.2.2 Organização	40
1.2.2.1 Organização interna	41
1.2.3 Status e profissões.....	42
1.2.4 Atitudes pagãs	44
1.2.5 Religião	46
1.2.5.1 Sinagoga.....	46
1.2.5.1.1 Regras e ritos	47
1.2.5.2 A Lei	50
1.2.5.3 Correntes do Judaísmo	51
1.3 Paulo e o mundo Judeu	52
1.3.1 Judeu da Diáspora	52
1.3.2 Estilo de vida.....	53
1.3.3 Herança judaica.....	54
1.4 Conclusão	55

2 O MUNDO GREGO	57
2.1 Mundo Grego em Romanos	57
2.1.1 Estrutura e linguagem	57
2.1.2 Rm 1.18-32.....	58
2.2 Mundo Grego	61
2.2.1 Helenização.....	61
2.2.1.1 As cidades	62
2.2.2 Filosofia e religião.....	64
2.2.2.1 A religião.....	65
2.2.2.2 A Filosofia	68
2.3 Paulo e o mundo Grego.....	70
2.4 Conclusão	72
3 O MUNDO ROMANO	75
3.1 O mundo Romano em Romanos	75
3.2 Excurso: a comunidade de Roma.....	77
3.2 O mundo Romano.....	80
3.2.1 O Principado.....	80
3.2.1.1 A política.....	81
3.2.1.2 A economia	82
3.2.1.2.1 A produção.....	84
3.2.1.3 A estrutura social.....	86
3.2.1.3.1 O Imperador	88
3.2.1.3.2 Escravos e libertos	89
3.2.2 As cidades.....	90
3.2.2.1 A relação Império-cidades.....	90
3.2.2.2 Estabilidade e segurança	91
3.2.2.3 Cidade e migração.....	92

3.2.2.4 O funcionamento das cidades.....	93
3.2.3 A família	94
3.2.4 Religião e Ideologia	95
3.2.4.1 Legitimação religiosa da ordem romana.....	95
3.2.4.1.1 As Reformas	95
3.2.4.1.2 Pontifex Maximus	96
3.2.4.1.3 O exército	97
3.2.4.2 As religiões	98
3.2.4.2.1 Religiões orientais.....	98
3.2.4.2.2 Correntes filosóficas.....	98
3.3 Paulo e o mundo Romano	99
3.3.1 O trabalhador.....	99
3.3.2 O Viajante.....	100
3.3.3 O prisioneiro.....	101
3.3.4 O pensamento de Paulo	101
3.4 Conclusão	104

PARTE II: O EVANGELHO DE PAULO.....107

INTRODUÇÃO	109
1 A REVELAÇÃO DO EVANGELHO	111
1.1 Tradução	111
1.2 Questões literárias	111
1.2.1 Gênero	111
1.2.2 Estrutura Literária	112
1.3 Estrutura retórica	113
1.4 Romanos 1.16-17.....	115
1.4.1 O Evangelho (v.16)	115

1.4.2 A justiça de Deus (v.17).....	127
1.4.2.1 “Justiça de Deus”	129
1.4.2.2 Justiça e fé	137
3.5 Conclusão	143
 2 A JUSTIÇA DE DEUS EM CRISTO JESUS.....	147
2.1 Tradução	147
2.2 Questões literárias	148
2.2.1 Estrutura literária	148
2.2.1.1 Contexto	148
2.2.1.3 Estrutura	149
2.2.1.4 Gênero e estilo	149
2.3 Estrutura Retórica	150
2.4. Romanos 3.21-26.....	150
2.4.1 Justiça sem lei e através da fé (vv.21-22).....	151
2.4.2 Pecado e glória (v.23).....	162
2.4.3 Justos em Cristo (vv.24-26)	164
2.4.3.1 “Apresentados como justos”(v.24)	165
2.4.3.2 Libertação em Cristo (v.25a)	169
2.4.3.3 Para demonstração da justiça (vv.25b-26)	177
Conclusão	180
 3 VENCEDORES EM CRISTO.....	183
3.1 Tradução	184
3.2 Estrutura Literária	185
3.2.1 Delimitação.....	185
3.2.1.1 Contexto maior.....	185
3.2.1.2 Contexto menor.....	185

3.2.2 Estrutura	185
3.2.3 Gênero e estilo	186
3.3 Estrutura retórica	187
3.4. Perigos e poderes: Romanos 8.31-39	187
3.4.1.2 Quem ? (vv. 33-34)	193
3.4.2 O poder do amor (vv.35-39)	200
3.4.2.1 Nada separa do amor de Deus (vv.35-37)	200
3.4.2.2 O mundo aos pés de Cristo (vv.38-39)	207
Conclusão	213
PARTE III: A CIDADANIA DA FÉ	217
INTRODUÇÃO	219
1 DEUS POR NÓS	227
1.1 Deus por nós	227
1.2 Justiça de Deus e Injustiça	233
1.3 Deus por nós	236
1.4 Justiça de Deus e Dignidade humana	244
2 DE FÉ PARA FÉ	247
2.1 Fé e comunidade	251
2.1.2 Cidadania e solidariedade	258
2.1.2.1 Solidariedade de Deus	259
2.1.2.1 Solidariedade entre crentes	259
2.2 A cidadania da fé	261

3 QUEM CONTRA NÓS	265
3.1 Injustiça e impiedade: pecado	269
3.1.1 Discernimento do pecado.....	271
3.1.2 Acolhimento do dom do perdão.....	271
3.2 Cidadania da fé e escatologia	273
Conclusão	275
CONCLUSÃO	277
REFERÊNCIAS	283

INTRODUÇÃO

É impossível negar que uma situação como a de centenas de famílias de agricultores sem-terra clama por justiça. Acampados, dispersos pelos latifúndios e periferias de cidades, e em alguns casos até mesmo como assentados, essa gente vive, com toda sua intensidade, o lado da vida que revela dificuldades, miséria, fome e todo tipo de carência física e psicológica. Homens, mulheres, crianças e jovens de diferentes raças vivendo todo tipo de privação. Este quadro se torna ainda mais gritante quando se verifica que num país de dimensões continentais como o Brasil, apenas 1% dos proprietários detêm praticamente 50% das terras. Esta posse, propriedade, não está em função da sobrevivência, nem da produção de alimentos, tampouco da geração de empregos, mas em função do poder político, da possibilidade de influir politicamente na economia do país.

A partir de 1989, com a queda do muro de Berlim e o esfacelamento da ordem mundial que se consolidou a partir da Segunda Guerra Mundial, uma nova forma de organizar a vida pública dos povos passou a adquirir contornos mais nítidos em função da formação de grandes blocos econômicos. A globalização daí decorrente, a formação de grandes mercados politicamente determinados pela perspectiva neoliberal, trouxe novos desafios para a vivência do Evangelho e para reflexão teológica que se articula a partir da fé em Cristo.

Não obstante as exigências de justiça à nível de relações entre pessoas, grupos, classes e mercados, o mundo da pós-modernidade acredita poder se autogerir, solucionar seus problemas, conflitos, dificuldades e injustiças a partir de suas próprias contradições, dispensando mediações.

Neste contexto de sociedade cristã, ocidental e capitalista profundamente carente e necessitada de justiça e ao mesmo tempo

arrogante de sua própria justiça, capaz de dispensar a mediação da justiça revelada no Evangelho e prescindir dos gritos e exigências que brotam da multidão de excluídos, é que situamos a presente leitura da carta de Paulo aos Romanos.

Até certo ponto soa estranho que neste final de século e milênio se recorra à Bíblia para buscar referências e paradigmas para nortear a justiça e a possibilidade de vida abundante. Surpreende ainda mais o fato de se buscar esses referenciais no Novo Testamento, especificamente nos escritos de Paulo e precisamente em Romanos. Surpreende porquê aparentemente nestes dois mil anos de cristianismo já se disse tudo o que poderia ser dito e interpretado acerca do apóstolo Paulo e de sua herança teológica e literária legada à humanidade. E, de fato, a impressão que se tem é a de que não há mais nada para acrescentar ao que já foi dito, tamanha a quantidade, diversidade e qualidade de obras e perspectivas evidenciados na pesquisa e estudo, bem como na questões do cotidiano ligadas à vivência cristã.

No entanto, ciente das limitações e dos riscos, bem como das dificuldades em se aportar algo novo no cenário da pesquisa, ainda assim procuramos encarar este desafio. Por esta razão, este trabalho quer ser apenas uma releitura de Romanos, portanto parcial, limitada. E justamente por ser uma, não pretende entrar em discussão com todas as questões históricas, exegéticas e teológicas suscitadas pela carta no decorrer destes vinte séculos. Ao mesmo tempo que concentra seus acentos nesse aspecto, também evidencias suas deficiências. Porém, ainda assim pretende ser apenas uma releitura.

A história testemunha que os grandes momentos do cristianismo foram momentos paulinos.¹ Esta constatação pode ser evidenciada em, pelo menos, três momentos da história do ocidente. Num primeiro momento, quando a fé cristã se desloca da Palestina para a Ásia, do ambiente judeu para o cenário da cultura

1 Sebastião Armando Gameleira Soares. “Reler Paulo - desafio à igreja”. In: *RIBLA*, n. 20, p.30-52.

grega.

Aqueles primeiros crentes que haviam feito a experiência de que a vida de Jesus está para além da morte, continuaram a interpretar os fatos relacionados com Jesus dentro das categorias e parâmetro tradicionais do judaísmo. Para estes, a novidade do Evangelho apenas sublinhava a continuidade entre a comunidade cristã e Israel. Conforme Atos (2.46;3.1), a comunidade de Jerusalém não põe o Templo e a lei de Moisés em dúvida.

Ao assumir o apostolado depois de um encontro pessoal com Jesus ressuscitado, Paulo descortina novos horizontes para a tarefa missionária da igreja. Compreendendo que os gentios não precisam esperar pelo final dos tempos para participar da herança de Israel, e convencido de que o final dos tempos já chegou, em Jesus, e que por isso também já podem ter acesso às promessas de Deus desde já, este servo de Deus revoluciona o mundo.

Da convicção de que o evangelho poderia se encarnar em outras culturas e que o judaísmo era algo bom e querido por Deus, embora fosse uma experiência restrita a um determinado povo, cultura; Paulo desenvolve sua estratégia missionária que consiste em percorrer as várias regiões do império, privilegiando os grandes centros urbanos, para evangelizar e fundar comunidades. “O ministério de Paulo foi a primeira grande mudança radical na vida da igreja e em suas estruturas. Foi a primeira vez em que aparece com lucidez inaudita a distinção entre fé e cultura”.²

Esta experiência do cristianismo primitivo foi tão marcante que Paulo e sua literatura se tornaram referência até mesmo para os hereges. Depois de Jesus, Paulo é a figura maior do cristianismo.³

2 Sebastião Armando Gameleira Soares. “Reler Paulo - desafio à igreja”. In: *RIBLA*. n. 20. p.34.

3 Hereges gnósticos e marcionitas reivindicam a palavra de Paulo para legitimar sua perspectiva de fé. A figura de Paulo foi tão marcante que a tradição passou a lhe creditar a autoria de dezenas de cartas, das quais somente as chamadas deuteropaulinas se tornaram canônicas. Até mesmo a epístola aos Hebreus foi atribuída a Paulo pela tradição. Desde Clemente Romano a literatura cristã dos primeiros séculos tem em Paulo sua referência maior.

Um segundo momento forte do cristianismo aconteceu na época de Agostinho. Neste tempo (entre o século IV e V) o Império Romano vive uma grande crise e é anunciado um novo momento para a história mundial. Neste cenário em que o império se despedaça entre Oriente e Ocidente, Agostinho imprime traços ao cristianismo cuja influência chegam até nossos dias. Tanto a personalidade como as circunstâncias aproximam Agostinho dos conflitos e embates vividos pelo escravo maior de Jesus Cristo. Neste embate entre desafios históricos e a experiência pessoal e profunda do Cristo, Agostinho chama a igreja de volta ao Evangelho de Paulo tornando-se o “doutor da graça” e referência para a Igreja de todos os tempos.

O terceiro momento do cristianismo paulino encontra suas raízes no movimento que teve um de seus desfechos na chamada Reforma de Lutero. O cenário agora é a Idade Média e o movimento de renovação da igreja tem na sua contramão um jeito de ser igreja profundamente identificado com as estruturas do poder temporal.

As exigências evangélicas e populares contempladas na bandeira levantada por Pedro Valdo, Francisco de Assis e tantos outros a partir do século XII foram se avolumando e desaguararam na reforma do século XVI. Novamente estamos num mundo em crise. Desta vez coube a Lutero a sensibilidade de perceber e apontar para um novo jeito de viver e ser Igreja a partir do Evangelho de Paulo. Novamente a partir de uma profunda experiência de mundo e de Deus, Paulo passa a se tornar referência para convocar a Igreja a proclamar o evangelho da graça.⁴

Neste cenário em que Paulo sempre de novo é resgatado como referência para a caminhada da Igreja há que ter presente que em nosso contexto, tempo em que novamente “se trata de un

4 Neste século, pelas trilhas do protestantismo, o resgate de Paulo como referência aconteceu no contexto da moldura das duas grandes guerras mundiais, quando Karl Barth efetua uma virada na teologia alemã colocando um fim à perspectiva liberal e inaugurando a teologia dialética com o comentário a Romanos. No contexto do diálogo ecumênico, agora não mais sob o signo da divisão, mas da união dos crentes, cabe mencionar a tradução ecumênica da Bíblia em língua francesa (TOB) que iniciou com Romanos.

cambio de época y no apenas de una época de cambios”⁵ o maior desafio não é compreender Paulo, mas desfazer-se da compreensão na qual está rotulado. Sim, a perspectiva de Paulo está tão petrificada que antes de compreender é necessário empreender um redobrado esforço para desentulhar, abrir caminho e limpar o terreno. Este cerceamento do apóstolo e de sua literatura está ligado aos séculos de dominação cultural e econômica quando Paulo e sua teologia foram colocados à serviço dos poderosos deste mundo e seus interesses de morte.

Ler Paulo, como disse bem Ulrich Wilckens, exige “aprender paso a paso algo así como una inversión en la manera de pensar”.⁶ As implicações e consequências deste processo podem ser resumidas nas palavras de Rudolf Bultmann: “a ideia que fazemos de Paulo determina a ideia que temos do cristianismo primitivo”.

A história da interpretação das cartas de Paulo bem como a própria pessoa do apóstolo sempre foram e são objeto de controvérsia. Os diversos juízos a respeito de Paulo vão desde o revelador privilegiado do mistério de Deus (Colossenses e Efésios), o mestre da sã doutrina (Cartas Pastorais), testemunha de Cristo diante dos povos (Atos), o único e verdadeiro apóstolo da religião cristã do amor (Marcião), proclamador de um falso evangelho (judeu-cristãos tradicionais), propagandista da abstinência sexual e virgindade (Atos de Paulo), até o glorioso mártir em Roma (Clemente Romano e Inácio de Antioquia). Enquanto esteve vivo Paulo foi alvo de ameaças, contestações e personagem em muitos conflitos. Depois de morto teve fiéis seguidores, admiradores e adversários mortais.

Na pesquisa mais recente, Paulo foi situado historicamente como sendo o adversário de Pedro e seu partido. No início deste século W.Wrede qualificou Paulo de “o segundo fundador do cristianismo”. Já Albert Schweitzer viu nele o defensor da mística

5 María Arcelia González Butrón. “Desde el mundo de las excluidas para un mundo donde quepan todos y todas”. In: *Perfiles Teológicos para un Nuevo Milenio*. p.57.

6 Ulrich Wilckens. *Carta a los Romanos*, I. p. 10.

cristocêntrica. Nietzsche o denominou de “disangelista”, ou seja, o anunciador de más notícias.⁷

A existência de múltiplas imagens de Paulo de Tarso pode ser percebida no próprio Novo Testamento, oscilando entre as imagens que Paulo mesmo nos oferece de si em suas epístolas autênticas, passando pela imagem presente em Atos e demais epístolas. A esta variedade e diversidade do cânon podemos acrescentar ainda as perspectivas não canônicas. Todos estes diferentes retratos de Paulo somente vem sublinhar, em cores ainda mais nítidas, a excepcional riqueza de sua contribuição no conjunto das origens do cristianismo.

Contudo, esta diversidade de ângulos, perspectivas e imagens de Paulo muitas vezes tem suas raízes na forma como a pesquisa lida com as fontes de informação e como efetua sua interpretação. Nesse aspecto, duas constatações merecem nossa atenção.

Primeiro, pode-se verificar que hoje dispomos de excelentes e minuciosos estudos sobre as condições socioeconômicas da Palestina do primeiro século da era cristã. Porém, semelhante quadro de referência falta sobre a Ásia Menor nesse período, especialmente relacionando Paulo e o Império Romano. Dos EUA, através da Escola de Chicago, nos vêm estudos acerca das condições sociais e econômicas das comunidades acerca das quais temos escritos bíblicos. Porém, via de regra, estes escritos são lidos distantes da realidade que os gerou.⁸

Um segundo aspecto está relacionado com alguns anacronismos presentes na pesquisa. A falta de interesse em conhecer a situação real e concreta dos autores e contextos bíblicos por vezes está relacionada com o uso das informações disponíveis que mesclam traços e características de diferentes tempos e lugares. Em geral, as coordenadas de tempo e espaço são manejadas de acordo com os interesses. Existe sempre uma grande tentação de projetar o que conhecemos de uma época e lugar (Palestina,

7 Giuseppe Barbaglio. São Paulo. O Homem do Evangelho. p.9

8 Veja a crítica de Eduardo Arens. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*. p.17.

primeiro século) sobre outra e em outro tempo. Percebe-se uma tendência de nivelar todos os momentos sob diferentes condições a um mesmo denominador.⁹

No contexto latino-americano a iniciativa de maior envergadura no estudo de Paulo cabe ao teólogo Juan Luis Segundo.¹⁰ Com sua “clave de lectura antropológica” Segundo resgata Paulo da obscuridade dos porrões da reflexão teológica de nosso continente.

O estudo bíblico sobre Paulo ganha novos impulsos a partir de algumas contribuições da pesquisa do hemisfério norte (Lampe, Theissen, Meeks, Wengst, Crossan). Estes pesquisadores, em diferente lugares e ao longo das últimas décadas têm contribuído com informações substanciais especialmente no que diz respeito à perspectiva hermenêutica latino-americana. A Wayne Meeks, representante da exegese sociológica norte-americana, devemos o mérito de haver explorado a questão do ambiente urbano do cristianismo primitivo. Já os estudos sociológicos de Peter Lampe trouxeram novas luzes sobre a composição social da comunidade de Roma e sobre a inserção dos cristãos no contexto do Império Romano. Gerd Theissen toma a sociologia da religião como via de acesso ao cristianismo primitivo e por meio da teoria funcionalista da religião trata da relação entre integração e conflito nas comunidades primitivas. A Klaus Wengst devemos o esforço de descrever o reverso da dinâmica do Império Romano, desmistificando a

9 Isso acontece quando, por exemplo, não se percebe o pequeno detalhe, porém importante, de que o período helenístico anterior ao cristianismo não é o mesmo que no primeiro século. A Grécia clássica não cabe exatamente no primeiro século da era cristã. Por vezes se esquece que a escravidão na Antiguidade apresenta nuances diferentes da escravidão em Roma e esta, por sua vez, se distingue na república e no principado. Outra tentação forte é a de projetar a abundância de informações sobre as condições sociais e econômicas do Egito e Roma sobre a Ásia. A Ásia é diferente de Roma e Egito principalmente por sua proximidade com a Grécia. Em termos cronológicos, se recorre ao segundo século (acontecimentos e personagens) para explicar fatos (perseguição aos cristãos) do primeiro século.

10 As principais obras dos autores mencionados nesta pequena descrição da pesquisa podem estar relacionadas na Bibliografia, razão pela qual dispensamos sua menção nesta introdução.

realidade de “paz e segurança” (1 Ts 5.3) e resgatando a história social do cristianismo primitivo na perspectiva dos que tiveram suas vozes abafadas. Mais recentemente Dominic Crossan veio aportar consideráveis elementos à pesquisa ao fazer um estudo do Jesus Histórico tomando como critério a análise da sociedade do Mediterrâneo numa perspectiva antropológica e cultural.

Especificamente com relação à Asia Menor e sobre os testemunhos escritos por autores que falam do cristianismo primitivo merecem destaque as obras de Eduardo Arens, que escreve desde Lima, e da dupla italiana Giovanni Filoramo e Sergio Roda. Na discussão de questões cuja interpretação são polêmicas e por vezes delicadas, há que mencionar a contribuição oportuna do também norte-americano Neil Elliot.

Na contribuição acadêmica latino-americana ainda devemos mencionar o estudo sobre 1 Tessalonicenses do argentino Miguez Bonino. Miguez parte do contexto concreto da formação social para perscrutar sua dimensão sociopolítica. Propõe uma leitura do texto bíblico numa concepção contrahegemônica. Nesta perspectiva conclui que o cristianismo articula uma estratégia, ética e discurso próprios. A igreja se apresenta como uma estruturação social e ideológica alternativa.

Além dos muitos artigos e publicações avulsas voltadas para a pregação e vida eclesial, dos artigos publicados na revista Estudos Bíblicos e na edição número 20 da revista Ribla, cabe mencionar ainda a contribuição específica de Elsa Tamez sobre o tema da justificação pela fé em Paulo. Na tese doutoral “Contra toda Condena” Elsa propõe um ensaio de reconstrução teológica onde afirma que a justificação pela fé em Paulo, numa leitura bíblico-hermenêutica, corresponde, numa leitura teológica, a afirmação da vida. Coube a Elsa a tentativa de colocar Paulo novamente em sintonia com os grandes desafios deste final de século.

A presente pesquisa se inscreve no âmbito dos trabalhos com caráter de estudo bibliográfico, ou seja, é concebido como estudo de um tema específico (justiça de Deus) no marco dos referenciais da

exegese de textos de um livro (Romanos) do cristianismo primitivo e teologia neotestamentária (bibliografia); inserindo-se na linha de pesquisa da hermenêutica bíblica latino-americana.

Ao abordar um texto bíblico no contexto do cristianismo primitivo e da sociedade em sentido mais amplo, dois problemas de fundamental importância estão colocados, a saber: como extrair afirmações sociológicas relevantes dos enunciados sociológicos, históricos e simbólicos dos textos; e que categoria ou teoria empregar para coleta e análise das informações.¹¹

Na presente pesquisa vamos nos valer de conceitos da análise marxista da sociedade, destacando, como componente sócio-analítico, o conceito de formação social e econômica, modo de produção, classe social e bloco histórico.¹² Além disso, a pesquisa também incorpora a noção de estratificação social, *status* e a compreensão de processos sociais básicos, especialmente na descrição histórica da primeira parte.¹³

11 Questão colocada com muita precisão por Gerd Theissen. *Sociologia do Movimento de Jesus*, p.121.

12 O conceito de *formação social e econômica* oferece uma forma particular de compreender e aprender a realidade, pois coloca o objeto da pesquisa como uma questão histórica, cuja dinâmica procura elucidar. Aborda o conjunto social como algo dinâmico e estruturado, cujas partes formam um todo orgânico. Destaca que há uma relação estruturante entre pessoas, sistemas jurídicos e culturais, bem como como os modos e relações de produção. O conceito *modo de produção* identifica os mecanismos através dos quais uma sociedade produz seus bens materiais e simbólicos necessários à sobrevivência e reprodução. Tem a ver diretamente como o trabalho e os bens se organizam e distribuem. Na produção de bens interagem forças produtivas e relações de produção. O conceito de *classe social* define a posição que as pessoas ou grupos de pessoas ocupam em relação ao modo de produção. A classe aparece como resultado da divisão social do trabalho. A compreensão de *bloco histórico* ajuda a entender a dinâmica da superestrutura e a relação dialética entre superestrutura e estrutura. A infra estrutura e a estrutura social estão situadas no plano da produção material enquanto que a superestrutura se localiza no plano da produção simbólica.

13 A noção de “estratificação social” possibilita a análise das desigualdades na sociedade - distribuição desigual dos bens e serviços, direitos e obrigações, poder e prestígio. Também permite constatar o grau de mobilidade social. O fato de ser estratificada se refere a uma característica da estrutura da sociedade. Noção revela os mecanismos pelos quais a estrutura se mantém ou reproduz numa determinada sociedade. A noção de *status* pode significar: 1º a posição numa estrutura social, independente de considerações sobre igualdade e desigualdade; 2º posição numa estrutura social definida por privilégios e obrigações legais (Ex. escarvo ou homem livre); 3º posição

Como eixo metodológico aglutinador a pesquisa se vale do conceito de *excluídos*, resultado das contradições que se dão no plano material e simbólico. Desse modo, a teoria servirá de ferramenta de análise da sociedade na medida em que permite compreender e articular, num todo explicativo, os mecanismos através dos quais se dá a exclusão.

Por excluídos (no plural) se entende os mais diversos sujeitos sociais colocados à margem da sociedade, não se restringindo à exclusão apenas por motivos econômicos. No emprego do conceito é evocada uma relação de conflito e confronto. Nele está inserida uma forte carga de denúncia política. Trata-se de um conceito que qualifica sujeitos e ajuda a identificar mecanismos através dos quais se dá a exclusão.¹⁴

Do referencial teórico também faz parte a compreensão de *cidadania*. O conceito cidadania é empregado como eixo aglutinador na perspectiva da fé. Ao falar em cidadania não estamos propondo uma mera substituição da palavra excluídos. Cidadania quer destacar que não se trata de uma simples inclusão na ordem. Cidadania contesta a lógica de exclusão. Busca mecanismos e alternativas para participar dos espaços onde as regras do jogo são decididas. Cidadania enquanto direito a ter direito, direito de poder estabelecer as regras do convívio social partindo de princípios inclusivos e de valorização e defesa da dignidade da vida. A cidadania se apresenta como a grande estratégia política dos excluídos, pois expressa e corresponde ao conjunto de interesses,

ocupada numa escala hierárquica (administrador, por exemplo) ou num sistema hierárquico que abrange toda sociedade (status social = prestígio). A noção de processos sociais básicos considera a compreensão de interação social, isolamento, contato social, cooperação, competição, conflito, acomodação e assimilação. Pêrsio Santos de Oliveira. *Introdução à Sociologia*. p.71.

- 14 Refere-se à condição de excluídos na nova ordem sócio-política, econômica, cultural do neoliberalismo. Os excluídos não são figuras abstratas, tampouco apenas vítimas, mas trata-se dos vencidos, historicamente derrotados. Não se trata de uma categoria de análise, pois carece de explicitação sobre a natureza da exclusão. O conceito implica numa relação social de exclusão. Marco Antônio Valdebenito. "Excluídos: um conceito, alguns sujeitos, novos desafios". In: *Os Excluídos*. Ensaios de Pós-Graduação/Ciências da Religião. n.2. p.14.

desejos e aspirações de grande parte da sociedade.¹⁵

A estrutura da tese apresenta os seguintes passos: A primeira parte da pesquisa se caracteriza pelo aspecto histórico-descritivo. A descrição histórica do mundo judeu, grego e romano parte dos elementos que o próprio apóstolo oferece na carta aos Romanos, passa por uma caracterização dos mecanismos de exclusão e termina com a descrição da relação de Paulo com o mundo judeu, grego e romano.

Na segunda parte é feita a análise de três textos da carta de Paulo aos Romanos seguindo o procedimento da abordagem exegética dos textos.¹⁶ A análise exegética de Romanos 1.16-17, 3.21-26 e 8.31-39 tem como objetivo resgatar as principais coordenadas que permitem configurar o Evangelho de Paulo.

Em Romanos 1.16-17 Paulo anuncia a tese central da carta. Nesse aspecto a pesquisa tem revelado certa unanimidade. A justiça de Deus é a grande novidade revelada no Evangelho.

Depois de discorrer sobre a situação de gregos e judeus, analisados na perspectiva da morte e ressurreição de Jesus, Paulo volta a retomar o assunto enunciado em Rm 1.16-17 apresentando uma primeira amarração de sua argumentação na passagem de Romanos 3.21-26. Elevados ao mesmo patamar de dignidade a partir da ação de Deus em Jesus, os critérios e mecanismos da exclusão da salvação de judeus e gregos se tornam obsoletos. A revelação da justiça de Deus passa a ser o novo paradigma na relação de Deus com o mundo.

Em Romanos 8.31-39 temos mais uma amarração dos principais enunciados de Paulo. Agora o apóstolo apresenta um resumo conclusivo dos principais argumentos que vinha

15 Evelina Dagnino (org.). *Anos 90. Política e Sociedade no Brasil*. p.102s.

16 A exegese se orienta pela leitura sociológica da Bíblia. Além de incorporar noções fundamentais da exegese histórico-crítica, lhe acrescenta a perspectiva sociológica. Nesse sentido, a exegese aqui apresentada é sociológica na medida em que considera o texto como fruto de condições sociais, econômicas e políticas concretas. É histórica na medida em que a descrição sociológica acontece num contexto específico e num espaço de tempo delimitado.

apresentando à comunidade de Roma desde que anunciou o assunto da carta. Depois de destacar o papel de Abraão, Paulo retoma o tema da justiça de Deus em Romanos 5.1ss e finaliza com o hino de Rm 8.31-39. Depois dessa perícopes o apóstolo passa à descrição da condição e localização do povo eleito (Israel) no plano de salvação (Rm 9-11).

Por fim, na terceira parte da pesquisa apresentamos uma releitura da justiça de Deus. A manifestação da justiça de Deus em Jesus Cristo revela a ação misericordiosa de Deus no mundo. Ao revelar sua justiça manifestada em Jesus Cristo três dimensões de uma mesma realidade dialeticamente imbricadas - a pessoa, a comunidade e a história -, passam a ser constitutivas para a defesa e garantia da vida. Ao se revelar como um Deus que em Jesus assumiu a causa dos excluídos gratuitamente, por amor, Deus se apresenta como o parceiro histórico dos crentes na defesa da vida e dignidade humana. A justiça de Deus resgata a dignidade dos filhos e filhas de Deus. Esta justiça somente se comunica pela fé (segundo capítulo), ou seja, na resistência e fidelidade ao projeto através do qual Deus manifestou gratuitamente a sua justiça. No terceiro e último capítulo desta terceira parte a pesquisa resgata a relação entre manifestação da justiça de Deus em Jesus Cristo e escatologia.

A justiça de Deus manifestada em Jesus, que se revela no Evangelho, não é somente uma alternativa religiosa a mais para o mundo, mas o paradigma para a prática da justiça no qual a humanidade pode defender a vida de todos, garantindo dignidade aos seres humanos.



PARTE I

O MUNDO DE PAULO

INTRODUÇÃO

Há consenso na pesquisa neotestamentária acerca da importância e do papel que desempenha o estudo do contexto histórico-cultural do qual emerge a vida e literatura cristã. No entanto, permanece a discussão e controvérsia acerca do método e conteúdo a ser pesquisado.¹

O objetivo desta primeira parte da pesquisa é buscar no contexto histórico os elementos a partir dos quais o texto adquire sentido e significação. Para tanto vamos nos valer da palavra “mundo”². Vamos tratar do mundo judeu, do mundo grego e do

1 Veja as considerações sobre o assunto em: Wayne Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p.1-19. Gerd Theissen. *Sociologia da Cristandade Primitiva*. p.9-35. John E. Stambauch; David L. Balch. *O Novo Testamento em seu Ambiente Social*. p.5ss.

2 Tomamos como pressuposto que a compreensão de Judaísmo, Helenismo e Império Romano, embora incluídos, são conceitos que, por um lado, extrapolam o horizonte de abordagem a que nos propomos. Por outro lado, não configuram o objeto de nossa pesquisa. Por esta razão, e com o objetivo de projetar Paulo o máximo possível para dentro de seu momento histórico, empregamos a palavra **mundo**. O termo *mundo* desempenha um papel forte e ambivalente no NT. O próprio apóstolo emprega o termo mundo/“kósmos”, intercambiável com século/“aion”, para se referir ao tempo presente. Paulo constata a perversão do presente século/época (Gl 1.4). Ele tem seus próprios deuses (2 Co 4.4). Para este século mau, para este mundo/“kósmos” o apóstolo está crucificado. Da mesma forma como ele está crucificado para o mundo o mundo está crucificado para ele (Gl 6.14). Das várias acepções da palavra no grego clássico e na LXX, podemos destacar as seguintes: a) mundo como a humanidade estruturada numa ordem sócio-política injusta e religiosamente inimiga de Deus. b) mundo como espaço da violência e injustiça institucionalizadas, paradigma do sistema de morte. c) mundo como horizonte ao qual aderem os que aceitam a ideologia e o sistema de poder, a estrutura social injusta, a solidariedade no mal. Ao empregar a expressão “mundo judeu, grego e romano”, a palavra *mundo* é empregada para delimitar o ambiente (histórico, político, econômico, religioso, ideológico, social) judeu, grego e romano da Ásia Menor no período compreendido entre 14 a.C. e 70 d.C. As justificativas para o emprego desta palavra são as seguintes: Primeiro, permite distinguir diferentes processos e que são simultâneos num determinado contexto social. Segundo, resguarda o caráter interdisciplinar da tese. Terceiro, permite incorporar diferentes ferramentas de análise para análise de nosso objeto de estudo neste capítulo.

mundo romano.³ Ao propor esta abordagem estamos cientes de que uma análise puramente literária e o estudo das categorias teológicas empregadas pelo apóstolo Paulo não são suficientes para dar conta de sua interpretação.⁴

Empregamos a palavra “mundo” como chave de aproximação à realidade histórica. Por se tratar de uma realidade complexa, cuja estrutura e dinâmica está estruturada sobre uma base econômica na qual está constituída a conjuntura social e política em que está inserida a dinâmica cultural e religiosa, a análise da realidade a partir da palavra “mundo” pretende resgatar os diferentes sujeitos que protagonizam o processo histórico.

Em termos cronológicos situamos a análise ao período correspondente entre 14 a.C. - Império com Augusto -, e a destruição de Jerusalém em 70 d.C.⁵ Em termos geográficos limitamos a pesquisa ao Mediterrâneo, especificamente o contexto da Ásia Menor e sua ligação com a capital do Império e Jerusalém.⁶

Para desenvolver a pesquisa nos valem das fontes disponíveis. Partimos da própria carta de Paulo aos Romanos. À carta

3 Os três “mundos” se relacionam, complementam e contrapõe ao longo da história. Porém, a distinção permite verificar particularidades e mecanismos específicos. Com H.C. Kee devemos admitir que “não existiu, porém, um único ambiente de vida unificado nos inícios do mundo romano. Este autor, ao invés de avaliar o material do NT por seus próprios paradigmas, propõe descobrir qual a construção da realidade que está por trás dos escritos. H.C. Kee. *As Origens Cristãs em Perspectiva Sociológica*. p. 16, nota 26.

4 Via de regra, os estudos sobre Paulo e pesquisa de suas cartas incluem a conversão, a cidade de Tarso, a herança judaica, a passagem por Jerusalém, como chaves para entender o apóstolo. Sobre a história da pesquisa sobre Paulo veja: Giuseppe Barbaglio. *São Paulo. O Homem do Evangelho*. p. 277-291.

5 Mais precisamente esta pesquisa está circunscrita no tempo à segunda metade do século I d.C. e no espaço `região da costa ocidental da Ásia Menor, ou seja, o mundo das comunidades paulinas.

6 Embora Paulo esteja escrevendo para Roma, o cenário da Ásia Menor permanece como pano de fundo de sua argumentação. Por Ásia Menor entendemos a vasta região que inclui a Mísia, Lícia, Frígia e Cária, portanto diferente da Província Romana da Ásia. A maioria das cidades e povoados da Ásia Menor se encontram ao longo da costa do Mediterrâneo. Eduardo Arens. *Ásia Menor nos Tempos de Paulo, Lucas e João*. p.96.

incluímos o *corpus paulinum*⁷. Além da literatura neotestamentária, das fontes literárias de autores gregos⁸, latinos⁹ e judeus¹⁰, também procuramos nos valer dos resultados da pesquisa bíblica.

7 A autoria de Paulo é atribuída a treze epístolas do Novo Testamento. Segundo o consenso unânime dos especialistas, apenas a Primeira aos Tessalonicenses, as duas aos Coríntios, a epístola aos Gálatas, Filipenses, a Filêmon e aos Romanos são autênticas. Giuseppe Barbaglio. *São Paulo. O Homem do Evangelho*.p.202.

8 Por uma opção metodológica vamos considerar o resultado da historiografia acerca destes autores. Nesse sentido, vamos trabalhar com fontes de “segunda mão”. Porém, na medida do possível, as fontes serão consultadas. Entre os autores gregos podemos citar Estrabão (64 a.C.-21 d.C., obra: *Geografia*), Quinto Horácio (65 d.C -?, obra: *Sátiras*) e Apuleio.(*O Asno de Ouro, As Metamorfoses*).

9 Públio Cornélio Tácito (55-118 d.C., obra: *Anais*), Caio Suetônio (69-150 d.C., obra: *Vita de Caesaris*), Marco Túlio Cícero (106-43 a.C., obra: *Pro Flacco*). Cf. J. Comby; P. Lemonon. *Roma em face a Jerusalém*. p.10ss. Klaus Wengst. *Pax Romana*. p.208-213.

10 Fílon de Alexandria , Flávio Josefo, Textos de Qumran, Literatura Rabínica e apócrifos judaicos.

O MUNDO JUDEU

De modo geral, a pesquisa reconhece que ninguém pode compreender a forma peculiar do cristianismo paulino sem primeiro adquirir algum conhecimento do judaísmo que lhe é contemporâneo.¹ Da mesma forma, a pesquisa tem revelado a diversidade e as rápidas mudanças operadas dentro do judaísmo no Império Romano. Nem mesmo o judaísmo rabínico pode ser tomado como um todo monolítico e estático.²

Por outro lado, a pesquisa também revela as muitas tentativas de colocar Paulo e seu pensamento sob o pano-de-fundo de várias espécies de judaísmo. Ora Paulo aparece como rabino, ora como representante da apocalíptica judaica, ora do misticismo judaico, ora do gnosticismo. Tampouco está ausente a relação de Paulo com sua educação no judaísmo helenista.³ Neste contexto é importante observar o que Paulo mesmo diz acerca de sua relação com a herança judaica, o que outros dizem e o que lhe é atribuído. Educação e práticas judaicas rejeitadas podem nos dar uma ideia desse universo.

Portanto, o mundo judeu precisa ser percebido tendo como pano de fundo as contradições do mundo greco-romano e a dinâmica interna do judaísmo da diáspora no Mediterrâneo.

1 Wayne A. Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*.p.56.

2 Idem p.57.

3 Idem. p. 57. Segundo Meeks, todas estas “categorias convencionais sofrem de cunho vago, de anacronismo e de definição inadequada”. Paulo não se enquadra em nenhuma delas por completo (p.51).

1.1 Mundo Judeu em Romanos

Em primeiro lugar é preciso ter bem presente que a abordagem feita por Paulo em Romanos não é do judaísmo. Seu objetivo é claro: nivelar judeus e gregos. O apóstolo busca atribuir a ambos o mesmo status de dignidade salvífica (2.11,3.9). Além disso, Paulo não faz uma análise “científica”. Apenas se vale de constatações. Em terceiro lugar, Romanos não nos apresenta uma descrição sociológica, embora subjacente, do mundo judeu; mas apresenta uma radiografia em linguagem religiosa, portanto simbólica.⁴

A carta de Paulo aos Romanos é palco de um constante diálogo com o mundo judeu. No entanto, no segundo capítulo nos é apresentada uma abordagem mais sistemática. “Depois de arrasar com o sistema pagão”⁵, Paulo passa a tecer suas considerações sobre o mundo judeu.

1.1.1 Estrutura e linguagem

O capítulo dois de Romanos apresenta duas partes: 2.1-11⁶, 2.12-29⁷. Nestas diferentes partes chama a atenção a linguagem de Paulo. A fala do apóstolo é direta, mesmo havendo alternância no emprego do pronome pessoal. Em Rm 2.12-16, quando fala da lei, emprega a terceira pessoa do plural. Já nos versículos seguintes (2.17-24), quando fala da circuncisão, emprega o pronome na segunda pessoa do singular - “tu”. Na sequência volta novamente ao plural.

Paulo resume todo sistema judeu à lei e circuncisão. Este

4 Desafio é buscar uma correlação eficaz com dados sociológicos e perceber o conteúdo do simbólico em sua dimensão social, política e econômica.

5 Expressão usada por C. Mesters. *A Carta aos Romanos*.p.19.

6 A divisão do texto é polêmica. Paulo se refere ao gênero humano, pois fala do homem judeu somente a partir do v.17. A característica central destacada é que ao contrário dos gentios, os judeus têm uma lei externa, revelada por Deus. Juan Luis Segundo. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré*. p.419.

7 Em Rm 9.30-10.15 Paulo volta a apresentar uma radiografia do judeu.

é o crivo através do qual faz a leitura de toda tradição judaica. Fundamentalmente, o mundo judeu está baseado na religião.

1.1.2 A Lei - Rm 2.17-24

Paulo constata que os judeus transformaram em privilégio o que era uma realidade. Conclui que práticas religiosas não levam à salvação. A categoria religiosa dos judeus é caracterizada pela lei. A lei foi dada para ser cumprida, mas os judeus fizeram dela um privilégio distintivo, tomaram a letra pelo espírito da lei.

Os judeus que têm a lei, baseada na revelação bíblica, não se encontram em melhor condição que os gregos (2.11), tampouco gozam de alguma superioridade religiosa (2.17). Portanto, embora se julguem melhores que os outros, na verdade não o são.

Paulo resgata três exemplos de transgressão da lei para relativizar o privilégio da revelação: roubo, adultério e sacrilégio. Três “pecados” que não são atribuídos aos gentios. Enquanto no sistema gentio o apóstolo está empenhado em descrever a desordem global da conduta, aqui a atenção se volta para o modo como a lei é violentada.⁸ Os judeus têm a lei mas não a cumprem.⁹

8 Paulo não nega a validade da lei como um todo. Das violações à lei, um se refere à impiedade (sacrilégio) e outras duas à injustiça (roubo e adultério). A pesquisa procurou justificar a escolha levantando diferentes hipóteses. Primeiro, Paulo estaria mencionando os mandamentos expressamente proibidos na lei, no decálogo mosaico. Uma falta contra o primeiro mandamento, outra contra o sétimo e uma terceira contra o oitavo (Ex 20.3, 14-15) seriam tomados com exemplo. Uma segunda hipótese apela para a significação figurada. Adultério seria uma metáfora empregada no lugar de “idolatria”. No comportamento e pensamento o rosto do verdadeiro Deus é desfigurado. O roubo está relacionada com a prática de grupo que se aproveitam da piedade e religião do povo. O sacrilégio estaria ligado com os negócios da população judaica com animais para os sacrifícios pagãos. Uma terceira hipótese, defendida por Juan Luis Segundo (*O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*. p. 360ss), busca evidenciar o lugar que o mundo judeu ocupa no esquema global do capítulo segundo que repete o primeiro. O pecado reside na conduta dos judeus. Esta tese pode ser evidenciada nos três exemplos e na lista de conduta (3.9-19).

9 A crítica que Paulo faz aos judeus é, em verdade, uma autocrítica, portanto mais pesada e dolorosa. Assim como o fariseu Saulo outrora, o judeu não percebe a própria incoerência ao se acreditar melhor do que o resto dos homens (Lc 18.11).

A escravidão dos gentios consiste em “ter presa a verdade na injustiça”. A injustiça está distorcendo a verdade. Ela esta deshumanizando as relações sociais. Ao apresentar o judeu como alguém que “julga”, ele também é apresentado como alguém que despreza o resto de seus semelhantes.¹⁰ A partir de algo que lhes é próprio e exclusivo, os judeus se igualam aos gentios. Sua conduta religiosa desperta a odiosidade. Por isso a acusação generalizada em 2.24: “Por vossa causa o nome de Deus é blasfemado entre as nações”.

Ao invocar a lista de conduta, Paulo busca numa série de passagens bíblicas, os elementos para caracterizar a conduta deshumanizadora dos judeus.¹¹ Ao comparar a lista bíblica com a conduta pagã (1.29-31), verifica-se que o impulso inicial e o resultado último do mecanismo de escravidão é o mesmo tanto para judeus como para gentios.

Para os judeus, a posse da lei se tornou um privilégio que se funda em relações de desprezo para com os que não a possuem. Julgar os demais com a lei é uma distorção deshumanizadora do projeto de Deus. Por causa do desprezo, outros são julgados como cegos, desorientados e principiantes (2.19-20). Deus e sua lei são usados para dominar e discriminar.

Em síntese, ao discorrer sobre o mundo judeu, Paulo tem em vista a postura arrogante de privilegiados ostentada no comportamento dos judeus por causa de sua diferença religiosa em relação aos gentios. Ao não atentar para o espírito da lei os judeus se tornam semelhantes aos gentios, razão pela qual também não se encontram em situação melhor do que as pessoas a quem ofende. A

Uwe Wegner. “Considerações Éticas de Paulo em Romanos”. In: *Por Uma Ética da Liberdade e da Libertação*. p.95.

10 Juan Luis Segundo. *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*.p.362. O judeu não percebe isso como pecado porque seu desprezo vai unido à consciência de ter sido privilegiado pela revelação de Deus.

11 Paulo recorre ao argumento da Escritura. Para os gentios o argumento são os fatos, para os judeus a Bíblia. Lei aqui é empregada como sinônimo de Escritura e norma divina revelada a Israel. Juan Luis Segundo. *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*. p.363.

partir do evangelho o privilégio judeu perde sua razão de ser.

1.2 O Mundo Judeu

Num primeiro momento Paulo conheceu a comunidade cristã de Jerusalém, nascida pela vida, morte e ressurreição de Jesus. A esta comunidade conhecida também perseguiu. Por isso, importa enquadrar sua prática no contexto do mundo judeu que inclui a primeira geração de cristãos, e, em especial, o mundo judeu da diáspora.

1.2.1 População Judaica no Primeiro Século

Estima-se que de 10-15% da população geral, algo em torno de 50/60 milhões de pessoas, era constituída de judeus. No primeiro século, algo em torno de 4 a 5 milhões de judeus viviam na diáspora, ou seja, estabelecidos fora da Palestina. Em praticamente todas as cidades de certo porte que margeavam o Mediterrâneo, havia substancial população judaica. Josefo nos testemunha que “não é fácil encontrar um só lugar no mundo que não hospede este povo e onde não goze de autoridade”.¹²

A primeira referência à presença de judeus em Roma data do ano 161 a.C. (1 Macabeus 8.17-32; Josefo. Aj 12,414-419). Em 59 a.C., Cícero alerta para o grande número de judeus o que também aponta para o peso da comunidade judaica em Roma.¹³ Um século mais tarde é Fílon quem testemunha acerca da presença de judeus em Roma. Fílon fala do “vasto bairro de Roma, do outro lado do Tibre [...], ocupado e habitado pelos judeus [...]; a maior parte composta de libertos romanos [...] que possuíam sinagogas”.¹⁴

12 Flávio Josefo. Ant. Jud. 14,115.

13 “Sabes quão grande multidão formam eles, como são unidos, quanta influência têm nas reuniões” Cícero. *Pro Flacco* 66.

14 Fílon. *Caium*. 155-156. Judeus se achavam concentrados no Transtiberiano, bairro de Trestevere. Wayne A. Meeks. *Os primeiros Cristãos Urbanos*. p.52. A primeira migração de judeus para Roma ocorreu em 62 a.C. com os prisioneiros trazidos por

Por volta do ano 70 d.C., a população judaica no mundo pode ser estimada em mais de oito milhões de pessoas, dos quais um terço vivia na Palestina. Essa presença massiva de judeus levou Baron a afirmar que “em cada dez romanos um era judeu [...] e em cada cinco helenistas do mundo mediterrâneo oriental, um era judeu”.¹⁵

1.2.2 Organização

A organização da comunidade judaica na diáspora¹⁶ possui traços comuns com outras organizações, razão pela qual foi muitas vezes identificada com associações, grêmios e sociedades cúlticas.

Os membros de organizações judaicas se reuniam em lugar particular que servia para a realização de atividades cúlticas e sociais. Da mesma forma como as outras organizações com as quais a identificação por vezes parecia natural, os judeus também dependiam “de benefícios de patronos”¹⁷, providenciavam o enterro de seus mortos e possuíam oficiais e funcionários com títulos que imitavam a pólis.

Pompeu. Dez anos mais tarde houve novo afluxo de judeus prisioneiros para Roma. Josefo testemunha acerca de outra intervenção romana em Jerusalém em 55 a.C. que também resultou em prisioneiros. (Ant.Jud. 14,105-109). Depois da tomada de Jerusalém em 37 a.C. outra leva de prisioneiros foi parar na capital (Ant.Jud. 14,477-490). Por volta do ano 4 a.C., quando da morte de Herodes, a comunidade judaica em Roma era importante. Josefo fala em “mais de oito mil” pessoas (Guerra Judaica 2,80; Ant. Jud. 17,300). No ano 19 havia 4 mil jovens descendentes dos prisioneiros de Pompeu na idade de carregar armas. Mary Smallwood. *Jews*. p. 208. Além das migrações forçadas, o comércio, os negócios, também a diplomacia levou muitos judeus a Roma. André Paul. *O Judaísmo Tardio*. p.161-163.

15 S.W. Baron. *Historia I*. p. 232.

16 A diáspora judaica se apresenta como uma rede de colônias em formas diversas. Em ocasiões se apresenta como corporações comerciais, em outras como corporações religiosas (Roma), e, em casos mais raros, como corporações políticas (Alexandria). Marcelino Legido. *Fraternidad en El Mundo*. p.55.

17 Aos patronos a comunidade retribuía com títulos honoríficos (Pai ou mãe da sinagoga), inscrições e assentos especiais na sala da assembléia. Entre os patronos havia simpatizantes não-judeus e membros ricos da comunidade. Em Roma a sinagoga dos augustesianos honrava o imperador. Wayne A. Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p. 61. Veja bibliografia na nota 161.

“Como outros grupos imigrantes nas cidades, os judeus naturalmente se reuniam para continuar as práticas religiosas familiares, para gozar da convivência social com parentes e outros que tinham herança comum, para resolver discordâncias internas e para exercer pressão conjunta a fim de obterem direitos e privilégios da comunidade maior”.¹⁸

No entanto, ainda que a organização judaica aparentemente pudesse ser identificada com a organização de outros grupos, há elementos que a distingue profundamente. As diferenças são enfatizadas especialmente no papel político desempenhado pelas associações judaicas. Na maioria das cidades havia um poder central (*gerusia*) que falava em nome dos judeus nas negociações com magistrados da cidade ou com oficiais romanos. Além disso, alguns aspectos das crenças e práticas religiosas colocavam os judeus à parte dos outros cultos imigrantes, criando, inclusive atritos nas relações com grupos dominantes da sociedade local e autoridades imperiais romanas.¹⁹

1.2.2.1 Organização interna

Devemos partir do pressuposto de que a organização local da comunidade judaica variava um pouco, ao menos nos pormenores, de uma cidade para outra. Porém, em cidades onde o número de judeus constituía uma parcela significativa da população, se formava praticamente uma cidade dentro da cidade, denominada “*politeuma*”.²⁰

O *politeuma* era corpo reconhecido e semi-autônomo de residentes em cidade, que, embora não sendo cidadãos, participavam de alguns direitos especificados junto com os

18 Idem. p.59.

19 Idem. p. 59,61.

20 Segundo André Paul, “o *politeuma* oferecia e garantia a um grupo homogêneo de uma raça estrangeira a possibilidade de se integrar legalmente numa sociedade política dada, mesmo conservando sua diferença nacional, diferença que supunha laços instituídos e constantes com a nação-mãe”. André Paul. *op. cit.* p.118s.

cidadãos.²¹

Além de garantir a integração legal na sociedade política, mesmo que o grupo ou etnia estrangeira mantenha sua diferença nacional, o “politeuma” define e limita as qualidades cívicas dos judeus. Houve inclusive situações em que a cidadania era reconhecida pelo fato de pertencer ao “politeuma”²².

A organização do “politeuma” de Alexandria serve de modelo para o funcionamento de outros da diáspora. Esta organização era dirigida por um chefe, denominado “etnarca”, que atuava “como se estivesse à frente de uma cidade independente”.²³ Além do etnarca, havia ainda a “gerousia”, o conselho de setenta e um membros.²⁴

1.2.3 Status e profissões

As informações acerca do status econômico dos judeus nas cidades da diáspora dão conta de que na maioria dos lugares estes se achavam distribuídos por todos os níveis, condições sociais e ocupações.²⁵

Como a diáspora se compunha de escravos, militares, artesãos, camponeses e comerciantes devemos considerar que a situação dos judeus variava um pouco de lugar para lugar e se alternava consideravelmente de acordo com os recursos que possuíam e a classe a que pertenciam²⁶.

21 Victor Tcherikover. *Hellenistic Civilization and the Jews*. p.296ss.

22 É o caso do “politeuma” de Alexandria. Mary E. Smallwood. *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Dioclesian*. p.225. O reconhecimento da cidadania através da pertença ao “politeuma” serve de pano-de-fundo para compreender muitas das controvérsias e violência entre judeus e gentios.

23 Flavio Josefo. *Ant.Jud.* 14,117.

24 As reformas promovidas por Augusto fizeram a “gerousia”, que anteriormente estava sob autoridade do “etnarca”, atuar em nome do chefe. André Paul. *op. cit.*, p.119.

25 É particularmente notável o número de artesãos que aparece em inscrições, papíros e textos literários e legais. Há inclusive provas da ligação de associações de artesãos (tecelãos, fabricantes de tapetes) com as sinagogas. Martin Hengel. “Die Synagogeninschrift von Stobi” *In: ZNW*. p. 171ss. Já as referências aos comerciantes são mais raras, embora houvessem muitos negociantes entre os judeus.

26 Veja Giuseppe Barbaglio. *op. cit.*, p. 48. Wayne A. Meeks. *Os Primeiros Cristãos*

Do ponto de vista social, sempre que possível os judeus procuravam adquirir direitos idênticos aos dos cidadãos. Além disso, havia a reivindicação por garantias para preservar leis religiosas (sábado, regras sobre alimentos). Seu objetivo era serem dispensados dos cultos civis e permanecer judeus.²⁷

A vigilância no tocante ao exercício de profissões que rebaixavam socialmente os que as exerciam, parece ter sido menos rigorosa na diáspora. No entanto, a divisão religiosa entre os judeus continua a vigorar. Mesmo fora da Palestina vale a divisão entre judeus de origem legítima, de mancha leve e de mancha grave.

O clero com os israelitas de origem pura constituem o verdadeiro Israel. A eles cabe a santidade maior. O exercício dos direitos civis mais importantes somente é facultado a quem provar a legitimidade de sua origem.²⁸

Os judeus de mancha leve²⁹ são o principal alvo de privação

Urbanos. p. 68.

- 27 A busca pela cidadania pode ser compreendida pelo fato de que para participar da vida cultural e política era preciso ser cidadão da cidade grega. Devemos pressupor que muitos judeus tenham conseguido e mantido a cidadania grega sem se comprometer com atos considerados apostasia pela maioria dos judeus. As inscrições na sinagoga de Sardes ostentam com orgulho o fato de seus membros serem cidadãos e até magistrados da cidade. Wayne Meeks. *op. cit.* p. 63,65.
- 28 Via de regra, os casamentos dos israelitas de origem pura acontece entre famílias de sacerdotes. Casamentos com esposas que a Lei proíbe são severamente punidos. O casamento é declarado ilegítimo e os filhos são privados do direito de sacerdócio. Cf. Billerbeck III, p.343 b. Para preservar a pureza de origem havia critérios e condições especiais para escolha de esposas dos sacerdotes. Veja em Joachim Jeremias. *Jerusalém no tempo de Jesus*. p.295ss.
- 29 Joaquim Jeremias menciona três grupos de judeus atingidos por mancha leve: descendentes ilegítimos de sacerdotes, os prosélitos e escravos pagãos libertos. No primeiro grupo trata-se de crianças nascidas da relação de um sacerdote com uma mulher que não é de origem pura. Dentre os prosélitos há que distinguir entre prosélitos integrais e tementes a Deus. No caso dos prosélitos integrais ou “prosélitos de justiça” trata-se de pagãos convertidos ao judaísmo e que se submetiam à circuncisão, ao banho ritual e oferta de sacrifício. Já os “tementes a Deus” apenas aceitavam a profissão de fé monoteísta, se tornavam observantes de uma parte das leis cerimoniais e não se convertiam totalmente ao judaísmo. Perante a Lei eram considerados pagãos. Prosélito não desfruta dos mesmos direitos e privilégios de cidadania de um israelita. Além disso, havia também consequências religiosas para os prosélitos. Não participavam de modo algum dos méritos dos antepassados. Para ser justificado, o prosélito tinha apenas os seus próprios méritos (J. Jeremias p.435).

social e religiosa. Além de excluídos das alianças com famílias sacerdotais, também estão privados dos direitos civis judaicos, do acesso aos cargos honoríficos e de fazer parte das assembleias e tribunais.

O lixo da comunidade é constituída pelos judeus com mancha grave.³⁰

1.2.4 Atitudes pagãs

Admiração e hostilidade marcam a titude dos gentios em relação aos judeus da diáspora. A fé monoteísta da tradição judaica fascinou pessoas sensíveis ao declínio do politeísmo e da instrumentalização da religião do império, dos dominadores. A nobreza e seriedade da ética judaica encontrou adeptos e simpatizantes na medida em que a corrupção da época minava os frágeis padrões morais. Além disso, havia ainda os judeus destacados que alardeavam os valores universais do pensamento judaico.³¹

Cf. Billerbeck II, p.715-723. Emil Schürer. *op. cit.*, p.150. Sobre a situação jurídica dos prosélitos ver J. Jeremias. *op. cit.* p.428. Quanto aos escravos pagãos, além da mancha de origem pagã, deve ser acrescentada a antiga servidão. Em geral, trata-se de pagãos de nascimento que, escravizados e a serviço de um judeu, se submetem à circuncisão, ao banho dos escravos e em seguida são libertos. Somente escravos pagãos circuncidados podiam se tornar libertos. Cf. Billerbeck IV, 739-744. Condição jurídica do escravo judeu se diferencia dos escravos pagãos.. Billerbeck I, p.1054s. A situação ambígua dos escravos pagãos determina seus deveres religiosos e direitos civis. Pela “circuncisão era considerado filho da aliança”, mas enquanto não fosse liberto não pertencia à comunidade de Israel. Estava separado dos pagãos, mas ainda não incluído na comunidade de Israel. Sobre escravos judeus veja J. Jeremias. *op. cit.* p.414ss. Sobre direitos religiosos e civis, p.459ss.

30 Estavam privados do casamento com pessoas de origem legítima e descendentes ilegítimos de sacerdotes. Neste categoria estão incluídos dois grupos: os bastardos e escravos do templo, filhos de pai desconhecido, crianças enjeitadas, eunucos. No caso dos bastardos, trata-se de descendentes de uma união proibida na Torá (incesto, adultério) e que a escritura ameaça com extermínio. No século I também eram considerados bastardos as crianças nascidas da união de um judeu com uma mulher pagã. Havia uma preocupação especial com os israelitas de mancha grave no sentido de mantê-los afastados e privados de seus direitos. J. Jeremias. *op. cit.* p.446ss.

31 Possivelmente muitas das medidas restritivas das leis romanas estão relacionadas com o sucesso do proselitismo judaico. Veja Wayne Meeks. *op. cit.*, p. 63, especialmente nota 175.

Por sua vez, as razões da hostilidade aos judeus tem suas raízes, não tanto no caráter social e econômico, mas na natureza religiosa da comunidade. As qualidades acima mencionadas associadas ao tamanho e riqueza de muitas comunidades judaicas provocou ressentimento e inveja por parte dos não-judeus.³²

Com relação aos romanos é preciso dizer que os judeus da diáspora era beneficiados frequentemente pela política romana começada por César e que procurou harmonizar interesses locais fazendo-os clientes. Para os judeus da cidade, Roma era encarada como protetora³³.

A questão legal, quanto aos direitos especiais, não varia muito de uma cidade para outra. Os benefícios concedidos por Cláudio em 41 d. C. confirmando o direito do judeus de continuarem com os costumes de seus antepassados e a negação do direito de cidadania romana deve ter vigorado também em outras cidades.³⁴

O fato de se manterem separados, razão pela qual eram vistos como anti-sociais, e a especificidade moral e ritual dos judeus provocou mal-entendidos, suspeitas e ódios. “Terreno fértil em que germinaram frequentes manifestações de intolerância e violência”.³⁵

Cícero não apenas qualificou a religião judaica como “superstição bárbara”, mas afirma com desprezo que judeus nasceram para ser escravos.³⁶ No entanto, as palavras de Tácito sintetizam as afirmações mais significativas espalhadas pelo mundo

32 Histórias como a dos leprosos que saíram do Egito guiados por Moisés, a adoração de um asno indicam o grau de ridicularização a que chegou a religião dos judeus.

33 Judeus não somente adotaram como cultivaram o patrocínio imperial. “Relatos populares do cristianismo primitivo e do judaísmo focalizaram de maneira unilateral a Palestina e especialmente as revoltas fracassadas de 66-70 e 132-135 que começamos a pensar que Roma era o inimigo implacável dos judeus”. No entanto, os escritos de Josefo e Fílon sugerem o contrário. Assim Wayne Meeks. *op. cit.*, p. 66.

34 Idem p.65 Contudo, em tempo de distúrbios, os judeus somente podiam defender sua autonomia relativa apelando diretamente ao imperador. Wayne Meeks. *O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos*, p. 23.

35 As medidas restritivas tomadas por Tibério e Cláudio devem ser contadas dentro deste contexto. Assim Giuseppe Barbaglio. *op. cit.*, 51.

36 Cícero. *Pro Flacco*. 28,67. Autores como Juvenal e Horácio também falam dos judeus em tons pejorativos.

greco-romano a respeito dos judeus.

“Na terra da Judéia é profano tudo aquilo que para os romanos é sagrado, enquanto se permite ali tudo o que em Roma é abominável. Os judeus erigiram em um santuário, para lhes prestar culto, a efigie de um animal, um asno que os guiara e salvara da sede, mostrando-lhes que se tinham perdido no deserto. Alimentam ódio hostil a todos os outros. Entre eles nada é ilícito. Aos que se convertem ao judaísmo inculcam desprezar os deuses, renegar a pátria, considerar coisas vis os pais, filhos e irmãos. Os hábitos dos judeus são bizarros e dignos de desprezo. Trata-se de um povo sujeito à superstição e inimigo das práticas religiosas”.³⁷

1.2.5 Religião

No judaísmo da diáspora helenista a sinagoga joga um papel de fundamental importância. Para os judeus da diáspora a religião passa pela *sinagoga*. Nela permanece vivo o sistema da *lei*.³⁸

1.2.5.1 Sinagoga

Praticamente cada comunidade judaica, tanto na Palestina quanto na diáspora, tinha sua sinagoga. Cidades maiores podiam

37 Tácito *Histórias*. Apud Giuseppe Barbaglio. *São Paulo, O Homem do Evangelho*. p.60, nota 26. Hans Conzelman (*Heiden-Juden-Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*. p. 43-119), demonstrou que os romanos tomaram as principais colunas anti-judaicas dos gregos. Mnásias foi o primeiro a falar do culto ao asno. De Hecateu vem a acusação de ódio aos gênero humano. A Demócrito é devida a pecha de homicídio ritual.

38 Na importância atribuída à lei percebe-se uma notável influência do farisaísmo. Via de regra, os judeus da diáspora se sentem chamados a missionar entre os gentios, elaborando uma espécie de interpretação grega do judaísmo. Procuram inserir a história do povo escolhido na história universal, traduzindo a realidade transcendente de Javé em categorias mais antromórficas (razão, providências, força divina). Além da propaganda judaica sob máscara gentia (Oráculos Sibilinos, Fílon de Alexandria, Aristéas) os judeus assimilam elementos da cosmovisão helenista com bem mais amplitude e profundidade do que ocorre na Palestina. Marcelino Legido. *Fraternidad en El Mundo*. p.56.

contar, inclusive, com mais de uma.³⁹ A propósito da sinagoga diz Fílon: “Que são com efeito nossas sinagogas nas várias cidades senão escolas de prudência, de fortaleza, de temperança, de justiça, piedade e santidade e de todas as outras virtudes?”⁴⁰

As sinagogas são, acima de tudo, lugar de oração e centro da vida religiosa e social.⁴¹ Nelas acontece a leitura da Lei e o ensinamento dos mandamentos. As sinagogas também se tornaram lugar de proselitismo. Havia nelas diferentes tipos de convertidos: prosélitos⁴² e tementes a Deus⁴³.

1.2.5.1.1 Regras e ritos

O sábado, a circuncisão e as regras e orientações sobre pureza e impureza são a principal característica dos judeus na diáspora. A santificação ritual da vida cotidiana constitui programa obrigatório para todo judeu como forma de assegurar a própria identidade do povo. Com este programa, especialmente na diáspora helenista, o

39 Em Roma há vestígios arqueológicos de onze sinagogas, das quais cinco já existiam no tempo de Paulo. Cf. Giuseppe Barbaglio. *São Paulo, O Homem do Evangelho*. p.45.

40 Fílon. *De Vita Mose* 2 (3),216.

41 Fora do Templo, a sinagoga é a comunidade religiosa judaica mais importante. A distância do Templo efetivamente contribuiu para colocar o culto em segundo plano e privilegiar as exigências éticas da lei. Na sinagoga havia inclusive um tribunal próprio para que os judeus não estivessem submetidos, unicamente, à jurisdição dos gentios. Jürgen Becker. *Pablo*. p.65. Contudo, o judaísmo da diáspora se encontra em contato contínuo com o judaísmo palestinese. Em Jerusalém este contato é intensificado através das sinagogas dedicadas exclusivamente ao serviço dos judeus procedentes da diáspora durante as grandes peregrinações. Este contato se mantém principalmente na remessa dos dízimos exigidos pela lei, do imposto de duas dracmas para o Templo enviado por intermédio de mensageiros próprios, e a peregrinação a Jerusalém. Na medida em que estes laços são mantidos, também está assegurada a possibilidade de influência da Palestina sobre o judaísmo da diáspora. Garcia Martinez et alli. *A Bíblia e seu Contexto*. p.337.

42 Fazem parte da comunidade a título pleno pois se deixavam circuncidar, embora este fosse um rito desprezado pela sociedade. Os prosélitos eram excluídos da possibilidade de serem chefes da sinagoga. Cf. Joachim Jeremias. *Jerusalém no Tempo de Jesus*. p.398.

43 Os tementes abraçavam a fé monoteísta, assumiam os mandamentos éticos da lei e observavam as prescrições rituais.

judaísmo se apresenta com características específicas e contornos nítidos e visíveis frente aos não judeus.

Um dos temas mais importantes, por sua amplitude e significação, para a sociedade judaica diz respeito à lei que regula a observância do *sábado*. Da categórica proibição de trabalhar no sábado contida no Pentateuco (Êxodo 16.23-30) houve um processo de desenvolvimento até ser catalogado num tratado da Misná.⁴⁴

Os rabinos, buscando a máxima precisão no cumprimento da lei, julgaram oportuno especificar as atividades proibidas no sábado. As atividades proibidas no sábado totalizam trinta e nove. Cada uma delas, por sua vez, exige novos desdobramentos para especificar seu significado e alcance. Deste modo as proibições relacionadas com o sábado abrem caminho para a casuística.⁴⁵

Como exemplo pode-se citar a proibição de carregar peso de um lugar para outro. Por causa da elasticidade da ideia, ela oferece material para muita discussão. Por esta razão, houve a necessidade de complementar a orientação, determinando o volume proibido de ser transportado no sábado.⁴⁶

Além das proibições, havia ainda outras medidas restritivas tomadas como precaução para não profanar o sábado. Estas estão relacionadas com tarefas e atividades não contempladas nas

44 Apesar de que as autoridades citadas na Misná pertencem ao período compreendido entre 70-170 d.C., Schürer afirma que o direito misnaico não difere essencialmente da legislação vigente nas primeiras décadas do século I naqueles materiais que não foram afetados pela destruição de Jerusalém e das instituições do Estado judeu. Emil Schürer. *Historia del Pueblo judío en tiempos de Jesús*. v.2. p.606, nota n.21.

45 Atividades proibidas: 1) semear, 2) arar, 3) colher, 4) amarrar feixes, 5) trilhar, 6) aventar, 7) escardar, 8) moer, 9) cribar, 10) amassar, 11) cozinhar, 12) esquilar, 13) lavar lã, 14) cardar, 15) tingir, 16) fiar, 17) preparar la urdimbre, 18) fazer uma corda de dois cabos, 19) trenzar dos hebras; 20) separar duas hebras; 21) fazer um nó; 22) desfazer um nó; 23) dar duas pontadas; 24) cortar para dar duas pontadas; 25) caçar um cervo; 26) dar-lhe morte; 27) desollarlo; 28) salarlo; 29) preparar sua pele; 30) cortar o cabelo; 31) cortá-lo; 32) escrever duas letras; 33) raspar para escrever duas letras; 34) construir; 35) demolir; 36) apagar o fogo; 37) acender o fogo; 38) golpear com um martelo; 39) levar pesos de um lugar a outro.

46 Esta proibição era suspensa somente em casos de incêndio. Ibidem.

proibições, e estão relacionadas, especialmente, com as normas para os dias festivos.⁴⁷

Apesar da estrita obrigação de santificar o sábado, por causa de um mandamento ainda mais sagrado, foram introduzidas exceções. Assim como em Jerusalém nas operações para levar a cabo o culto no Templo, as festividades da páscoa e o ritual da circuncisão passaram a ser permitidos no sábado. Também se tornou permitido assistir a uma mulher reclusa e se estabeleceu que qualquer perigo de vida estava acima do sábado. Na diáspora, especialmente por causa do contato com o mundo grego, os judeus tornam a lei ainda mais flexível.

Já as normas que regulam questões de *pureza e impureza* causam impacto bem mais profundo na vida diária dos judeus que a própria lei do sábado. A própria Torá determina como impuras ou causadoras de impureza certos materiais sexuais e sintomas que aparecem em pessoas e coisas, cadáveres de pessoas e animais. Da mesma forma, o texto sagrado fornece instruções para anular a impureza.⁴⁸

Os principais tipos de impureza derivam dos mandamentos. Para determinar as circunstâncias em que a impureza é contraída, como e em que medida pode ser transmitida, os utensílios e objetos susceptíveis à impureza e os meios rituais exigidos para a purificação, cada mandamento é submetido à minuciosa investigação.⁴⁹

Às normas sobre pureza e impureza há que acrescentar as orientações acerca da maneira de eliminá-la com sacrifícios e oblações. No caso das oblações, a dificuldade maior consiste em determinar qual o tipo de água necessária para derramar sobre as

47 Idem p. 611. Nesse sentido deve ser interpretada a norma que proíbe ao judeu caminhar mais de dois mil codos de sua residência no início do sábado. Esta norma se tornou conhecida como o “limite do sábado” (cf. Ex. 16.29. Também At 1.12).

48 Normas detalhadas a respeito podem ser encontradas em Levíticos 11-15, Números 5.1-4 e capítulo 19.

49 Schürer nos informa que na Misná, doze tratados estão dedicados ao desenvolvimento destas normas. Idem p.616.

mãos, para lavar os utensílios e realizar o banho de purificação.⁵⁰

Outra prática exclusivamente judaica e que distingue o judeu dos demais povos é a *circuncisão*. Trata-se de um sinal distintivo que evidencia o verdadeiro sacramento de pertença à estirpe de Abraão.

1.2.5.2 A Lei

A distância do Templo de Jerusalém acabou colocando o culto em segundo lugar, privilegiando as exigências éticas da lei mosaica. Toda a vida dos judeus, até mesmo nos mínimos detalhes, está coberta pela lei, distribuídos entre 248 preceitos e 346 proibições e numerosas interpretações orais.⁵¹

Ao cidadão judeu cabia a tarefa de conhecer e colocar a lei em prática. Toda a vida devia estar modelada de acordo com seus preceitos e orientações. A obediência era vista pelos fariseus como único meio de praticar o mandamento divino (Ex 19.5). A submissão à Torá se converteu na parte essencial do judaísmo no primeiro século. Havia inclusive a crença de que a submissão à lei era a essência da religião, caminho para alcançar o prêmio, meio previsto por Deus para adquirir méritos. Por outro lado, o não cumprimento obviamente implicava em castigo.⁵²

A lei com seus costumes é o sinal que distingue os verdadeiros crentes dentro do povo de Deus e ao povo de Deus da gentildade extraviada.

50 A Misná disitngue seis tipos de água: água parada, água corrente da montanha, água recolhida em recipientes onde uma pessoa pode submergir para o banho de purificação, água que flui de um manancial escasso, água proveniente de fontes minerais ou quentes, água limpa de mananciais. As normas para a lavagem das mãos especificam o modo de derramar a água, o recipiente, que água e quem derrama e o quanto das mãos a água deve cobrir. Especialmente antes das comidas, as mãos devem ser lavadas. Veja também as normas quanto aos utensílios, material e formatos necessários para haver pureza. Schürer. *idem*. p.616.

51 Josef Holzner. *Paulo de Tarso*. p. 40. Todos os preceitos, seja relativos ao culto ou moral têm igual dignidade divina.

52 Concebida ao estilo judicial, a justiça divina é entendida como retribuição pelas ações legais ou ilegais dos indivíduos. Schürer menciona as sete transgressões e a retribuição apropriada. Vide. Schürer. *op. cit.* p.603.

1.2.5.3 Correntes do Judaísmo

Para enquadrar o movimento cristão no mundo judeu convém apontar para algumas coordenadas dentro das quais se movimentam as correntes religiosas judaicas.

Barbaglio assinala que as diferenças no seio do judaísmo “não eram nem poucas nem irrelevantes”.⁵³ Dentre as principais correntes do judaísmo no primeiro século cabe destacar a apocalíptica e a vasta literatura rabínica, resultado do trabalho prático e legalista dos intérpretes da Torá aplicada às mais variadas situações da vida.

A importância da apocalíptica⁵⁴ para o judaísmo e seu caráter literário podem ser constatados no grande volume de material. Os fariseus herdaram o interesse pelo século vindouro, o reconhecimento da supremacia da lei, a transcendência de Deus, a ressurreição, o misticismo e o zelo pela lei da tradição apocalíptica.

Como literatura da crise, a apocalíptica olha cheia de esperança para o fim do mundo presente, dominado pelas forças do mal e da morte, e aguarda pela vinda de um mundo novo em que reinará a paz e a justiça.⁵⁵

Em resumo, a descrição do mundo judeu da diáspora revela com maior nitidez o quanto os judeus se distinguem dos outros povos com os quais convivem. A causa distintiva fundamental está na lei, mediada pela sinagoga. Se por um lado a diferença (lei) e

53 Giuseppe Barbaglio. *São Paulo. O Homem do Evangelho*. p.46. Além dos diferentes grupos e facções (fariseus, saduceus, essênios, zelotas), antes e depois de Cristo, o mais rico e fecundo do judaísmo é a apocalíptica e a hermenêutica dos rabinos, cujo resultado escrito se encontra nas coletâneas da Mishná e do Talmude.

54 Caracterizar a apocalíptica no tempo e espaço delimitado por nossa pesquisa é tarefa árdua e sujeita a imprecisões. Uma definição nos ajuda a precisar os termos. Apocalipse se refere ao gênero literário que constitui uma espécie de literatura de resistência anti-helenista. Apocalipsismo diz respeito ao movimento sócio-religioso caracterizado pelo pensamento apocalíptico. Apocalíptica se refere à perspectiva religiosa acerca dos planos divinos e últimos para a história e se exprime na linguagem dos oprimidos e marginalizados. C. Timóteo Carrier. *A Apocalíptica Judaica e o Evangelho de Paulo*. p.3.

55 Dualismo e transcendentalismo marcam a apocalíptica. Giuseppe Barbaglio. *op. cit.* p.46. Para uma visão mais aprofundada sobre apocalíptica veja D.S.Russell. *Desvelamento Divino*. p.169-180.

exclusivismo dos judeus (politeuma) equivale à ridicularização e perseguição; por outro lado, mostra que mesmo internamente a organização dos judeus na diáspora reproduz os esquemas de discriminação que na Judéia são patrocinados pelo Templo. Os critérios da lei para classificar e orientar a vida diária dos judeus permanecem vivos mesmo em terras distantes.

1.3 Paulo e o mundo Judeu

Paulo foi judeu e viveu uma forte experiência do judaísmo. Esta afirmação pode ser evidenciada no que o apóstolo mesmo diz a respeito, na forma como encarna o “ethos” judeu e no pensamento do apóstolo.

1.3.1 Judeu da Diáspora

Paulo mesmo se apresenta como judeu originário de uma metrópole, da cultura urbana. Em Tarso viveu as primeiras impressões do mundo judeu. Num segundo momento de sua formação é instruído em Jerusalém, aos pés de Gamaliel.

É com orgulho que o apóstolo fala de sua origem judaica: “judeu israelita da tribo de Benjamin” (Rm 11.1; Fl 3.5),⁵⁶ da

56 A referência à genealogia é uma forma de provar a origem legítima. A prova da origem legítima era o verdadeiro fundamento da comunidade restaurada. Já no período pós-exílico, a indicação do nome do patriarca de uma das doze tribos indica a pertença. Isso significa que segundo o direito familiar judaico, Paulo era da tribo de Benjamim. A tribo de Benjamim, ao lado da tribo de Judá, aparece como uma das mais importantes da tradição judaica (Cf. Joachim Jeremias.*op. cit.*,p.370). A comprovação da pureza de origem garante direitos cívicos aos cidadãos. Só fazia parte do Israel verdadeiro quem conservasse a pureza de origem do povo (p.397).

descendência de Abraão (2 Co 11.22)⁵⁷, vivia no judaísmo⁵⁸ (Gl 1.13-14) e era fariseu (Fl 3.5; At 26.5-7).⁵⁹

1.3.2 Estilo de vida

Paulo herdou da tradição judaica o *zelo* pela lei e o hábito de ganhar o sustento com o próprio *trabalho*. Paulo procurou conciliar o trabalho com a atividade missionária. Renunciou ao direito de ser mantido para facilitar a aceitação do Evangelho (1 Co 9.15,18). Nessa opção é possível que também estivesse influenciado pelo ideal greco da autarquia (Fl 4.11-12).

Aqui é preciso destacar que a tradição judaica valoriza o trabalho manual positivamente, não imputando a ele nada de humilhante. Já o mundo greco-romano, onde o ideal consiste em dedicar-se integralmente à formação do espírito, deixando o trabalho manual para os escravos, vê com desprezo o trabalho

57 Muitos judeus arrogavam para si a descendência de Abraão (Idem p.402). A principal vantagem em ser de família pura e descender de Abraão se situa no campo religioso. Em primeiro lugar, “participar dos méritos dos ancestrais que se transmitiam aos filhos e tinham uma função substitutiva”. Essa participação se dá de duas formas. Por um lado, pela participação nos méritos dos patriarcas. Por outro, pela participação nos méritos dos antepassados justos (Billerbeck I, p.116-120). Em segundo lugar, somente as famílias de origem pura poderiam ser beneficiadas pela legitimidade de origem para participar da salvação messiânica. Da pureza de origem dependia a posição social e a certeza da participação na salvação de Israel. Cf. Joachim Jeremias. *op. cit.*, p. 400, 402. Filon, contudo, dentro do espírito do judaísmo da diáspora, defende a ideia de que a verdadeira nobreza não repousa sobre a origem, mas sobre a vida virtuosa. (Filon. *De Nobilitate*. 187,227).

58 A Bíblia de Paulo é a tradução dos LXX. Em 2 Co 11.24 Paulo nos informa acerca dos castigos judeus de que foi vítima.

59 “Segundo a lei, fariseu”. O zelo fariseu tornou Paulo irrepreensível pela justiça da lei (Fl 3.6). Também em Atos 26.5-7, diante do Sinédrio, Paulo invoca sua condição de fariseu: “fariseu e filho de fariseus”. A principal doutrina dos fariseus e o ponto de atrito com saduceus é a ressurreição dos mortos. A mensagem de Paulo, centrada na ressurreição de Jesus se situa na linha do farisaísmo. Assim José Comblin. *Paulo*. p.17. Fariseus também acreditavam na vinda do Messias. É possível que se não houvesse uma pré-compreensão de Paulo nesses dois aspectos, jamais teria reconhecido o Messias no Jesus ressuscitado. Os fariseus eram uma pequena elite do judaísmo (em torno de 6.000) que tinha prestígio e contava com o respaldo popular. Uma elite iluminada, mais identificada com o judaísmo do que com o restante do povo.

realizado por uma pessoa livre, seja como artesão ou operário.⁶⁰

1.3.3 Herança judaica

Não somente a cosmovisão de Paulo é judaica, também seu *pensamento* se orienta pelas coordenadas do judaísmo. A conversão operou em Paulo uma mudança de perspectiva da lei judaica. Provocou uma reformulação do lugar do gentio e do judeu no plano de salvação. Esta mudança também teve impacto na estratégia missionária do apóstolo. Porém, Paulo continuou com as raízes do judaísmo muito bem fincadas em seu modo de ver o mundo.

Especificamente quanto à apocalíptica, em termos formais, se há, há pouca influência do gênero em Paulo. Não obstante algumas passagens carregadas de linguagem apocalíptica, Paulo não escreveu nenhum apocalipse. Contudo, a grande influência da apocalíptica em Paulo pode ser sentida no emprego dos principais temas da literatura apocalíptica que povoam o pensamento do apóstolo.⁶¹

Em síntese, Paulo é judeu de nascimento. Como judeu gozou de todas as “glórias do judaísmo”. Boa parte de sua vida dedicou à educação segundo os padrões de sua raça e religião. Como judeu Paulo teve um passado impecável. Somente a revelação do evangelho veio jogar por terra tudo o que antes havia considerado lucro. Contudo, a forte experiência do judaísmo lhe serviu de caminho para abrir as portas à fé.

60 A *paideia* dos gregos e o *otium* dos romanos não encontra correspondente no mundo judeu. Giuseppe Barbaglio. *op. cit.* p.66.

61 Segundo Beker, as mudanças em relação à fé judaica não devem ser tributadas à influência helenista, mas à cosmovisão apocalíptica de Paulo. J. Christiaan Beker. *Paul the Apostle*. p.18. A apocalíptica costuma ser uma consciência de crise. Concebe a história terrena como história de perdição onde se oculta o sentido da ação de Deus. Para os fariseus a história é o tempo da paciência de Deus, tempo universal e estável, onde cada qual tem a possibilidade e o dever de cumprir a Torá para um dia poder prestar contas a Deus. Nesse sentido, J.Becker afirma que Paulo não é apocalíptico. J. Becker. *Pablo*. p.70-71.

1.4 Conclusão

Ao discorrer sobre o mundo judeu, Paulo tem em vista a postura arrogante de privilegiados ostentada no comportamento dos judeus por causa de sua diferença religiosa em relação aos gentios. Ao não atentar para o espírito da lei os judeus se tornam semelhantes aos gentios, razão pela qual também não se encontram em situação melhor do que as pessoas a quem acusam. A partir do evangelho o privilégio judeu perde sua razão de ser.

A descrição do mundo judeu da diáspora revela com maior nitidez o quanto os judeus se distinguem dos outros povos com os quais convivem. A causa distintiva fundamental está na lei, mediada pela sinagoga. Se por um lado a diferença (lei) e exclusivismo dos judeus (pliteuma) equivale à ridicularização e perseguição; por outro mostra que mesmo internamente a organização dos judeus na diáspora reproduz os esquemas de discriminação que na Judéia são patrocinados pelo Templo. Os critérios da lei para classificar e orientar a vida diária dos judeus permanecem vivos mesmo em terras distantes.

Ao enfocar o mundo judeu Paulo vai à raiz da questão no judaísmo da diáspora: a Lei. A Lei é o instrumento através do qual os judeus se diferenciam na sociedade. Pela lei e por causa da lei os judeus criaram mecanismos que os colocam numa situação de apartação social. Embora sendo minoria numa sociedade culturalmente grega e politicamente romana, privilégios religiosos e conduta ética exclusivista marcam as relações sociais e políticas.

Por um lado, os judeus vivem no contexto do império. Precisam se adequar às orientações e condições do mesmo. Nesse meio ambiente, internamente, os judeus cultivam um *modus vivendi* que discrimina, marginaliza e exclui. O mecanismo de exclusão é a lei e suas prescrições. No mundo judeu, a cidadania é facultada somente aos judeus de origem pura. A sinagoga é o espaço através do qual é articulada a restrição e negação do espaço étnico e religioso. Ela mantém vivo o sistema da lei, pois é na casa de oração dos judeus que a lei é ensinada e cultuada.

Capítulo 2

O MUNDO GREGO

A partir de Rm 1.18 Paulo faz uma descrição globalizante e completa do objeto da ira divina. O apóstolo tem em vista o gênero humano, mas começa pelos gentios.

2.1 Mundo Grego em Romanos

2.1.1 Estrutura e linguagem

No contexto de Rm 1.18-32, Paulo emprega dois termos para se referir ao mundo que não é judeu. Em 2.14 usa o termo “etne”/nação. Em Rm 2.9 e 11 emprega o termo “hellenos”/ - pagãos, gentios ou gregos.¹

Ao falar do mundo grego Paulo emprega o pronome pessoal na terceira pessoa do plural. Ele fala como se estivesse falando de alguém. A presença de elementos retóricos é clara.

A estrutura de Rm 1.18-32 apresenta o seguinte quadro:

v.18 - afirmação geral fundamentada em dois passos:

vv. 19-23 - culpa e pecado dos gregos

vv. 24-32 - castigo imposto aos gentios

vv. 24-25 - entregou à impureza;

vv. 26-27 - entregou à paixões;

vv. 28-32 - entregou a sentimentos.

1 Do ponto de vista religioso de Israel, a humanidade se divide em gregos e judeus. O termo “greco-romano” é empregado para referir-se a parte oriental do Império Romano, onde predominou a cultura de raiz grega. Ao empregar as palavras “etne” o apóstolo se refere a várias nações, etnias. Com o termo “helenos” menciona um grupo específico dentro da comunidade romana.

A segunda parte se subdivide em três unidades que iniciam cada uma com “por isso Deus os entregou”.²

2.1.2 *Rm 1.18-32*

A leitura que Paulo faz do mundo grego vem imediatamente depois de afirmar que na justiça de Deus se revela a boa notícia. Em oposição à revelação da justiça de Deus, constata a revelação da ira de Deus sobre a impiedade e injustiça. Injustiça e impiedade aprisionam a verdade.

Para Paulo esta situação mostra que o mundo está invertido. Aos gregos Deus havia se dado a conhecer (1.19,20), mas os seres humanos mudaram esse conhecimento (1.21,23,25) e praticam o que não convêm (1.21c, 22, 24, 26,27, 29-31). A verdade está cativa de tal modo que já não é mais possível discerni-la. Os ouvintes da carta são confrontados com uma situação praticamente sem saída: apesar de conhecerem o juízo de Deus, estão a aprisionar a verdade na injustiça (1.32).

Surpreende que Paulo, depois de haver enunciado sua tese central (1.16-17), passa a falar da ira de Deus.³ O pensamento do apóstolo sugere que a proclamação do evangelho precisa ter como pano de fundo a perspectiva do contexto, uma leitura do mundo. O evangelho abre os olhos para a realidade.

Paulo distingue entre “judeu” e “grego” porque os mecanismos de morte são distintos em cada mundo. Há uma profunda diferença entre uma lei que “vem de fora” e uma lei “inscrita no coração”. O apóstolo fala dos mecanismos de morte.

2 Gottfried Brakemeier. *Carta aos Romanos 1 a 6*. p. 47. Paulo não oferece uma análise objetiva da realidade do sistema grego. Vê o mundo grego na perspectiva de Rm 1.17. Aliás, Paulo ignora o que há de positivo entre os gregos.

3 Na estrutura da carta, o assunto de Rm 1.17 será retomado somente em 3.21, como indica o “nuni dê”- agora porém. Paulo fala de dois tempos: o antes e o agora. O apóstolo não quer justificar a necessidade da revelação, mas compreendê-la. Não parte da “perdição do mundo”, não começa com o mundo endiabrado, mas com o Evangelho. A partir do evangelho procura elucidar as dimensões da realidade humana.

Não pretende uma descrição sociológica. Procura mostrar que se trata de um mecanismo enganador e alienante, do qual as pessoas são vítimas, ainda que bem intencionadas. O mecanismo de morte do sistema grego põe em ação um processo que deforma o ser humano e o resultado é deshumano.⁴

Da perspectiva do decálogo, à descrição que aparentemente denigre o quadro da conduta dos gregos, faltam os seguintes elementos: falso testemunho, roubo, morte e adultério. No terreno da sexualidade falta a fornicação e adultério. Ao tratar da sexualidade Paulo emprega a categoria natural e anti-natural para falar do tipo de relações nas quais os gregos estão inseridos. O problema fundamental não parece ser a ofensa a Deus, mas a deshonra dos corpos.⁵

No estudo que faz de Romanos, Juan Luis Segundo defende a tese de que Paulo, ao falar de gregos e judeus, constitui dois quadros. O quadro dos gregos oferece duas possibilidades de leitura. Numa primeira leitura o mecanismo que produz a deshumanização fica claro no tríplice emprego do verbo entregar (1.24,26,28). Aqui figuram três vezes os três elementos numa mesma ordem: desvio do homem (atitude humana), entrega do homem (atitude divina) e comportamento deshumanizador. Dessa forma a leitura apresenta o seguinte esquema: idolatria - castigo - deshumanização.⁶

A segunda leitura, mais profunda, parte da afirmação do v.18. Nele Paulo fala do objeto da ira de Deus. A frase apresenta duas partes. Na primeira são citados dois mecanismos: os que concernem a Deus - que tratam da impiedade; os que concernem aos homens - tratam da injustiça. Na segunda parte Paulo suprime a impiedade, permanecendo apenas o mecanismo da injustiça. Desse modo, trona-se central no texto a oposição verdade-injustiça.⁷

O mecanismo que mata no sistema grego é a injustiça. A ela

4 Juan Luis Segundo. *O Homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/1. p.330.

5 Idem. p. 332.

6 Idem p.333.

7 Normal seria esperar que o contrário da verdade fosse a mentira e que em vez de verdade Paulo falasse em justiça.

cabe o papel de protagonista. Não à impiedade, nem à mentira.⁸ Se mudar a verdade pela mentira não é, em primeiro lugar, pecado contra Deus, mas esforço humano para enganar a si mesmo; então esse esforço deve ter alguma razão.

O auto-engano é meio para a injustiça. Nessa direção afloram os “desejos do coração”. Idolatria serve para, a partir do divino, justificar as relações deshumanizadoras.

Outro indício que confirma esta leitura aparece na lista de atitudes injustas. Somente uma trata da relação com Deus (1.30). Por isso, idolatria é meio, peça essencial no processo de auto-engano através do qual o ser humano assegura a deshumanização.

Por este motivo é preciso aprisionar a verdade. Ela incomoda ao que o ser humano deseja. Por essa razão, Segundo propõe mudar o esquema idolatria-castigo-deshumanização pelo esquema desejo de injustiça-raciocínios justificatórios enganosos (criação de ídolo que justifica) - injustiça e caída nas relações infra-humanas.⁹ Trata-se pois de um mecanismo/esquema que nega o projeto de Deus.

Em resumo, Paulo chama a atenção de seus ouvintes para o acobertamento da verdade pela injustiça. Por um lado a verdade é mascarada pela usurpação que o império faz dela. Por outro lado, a verdade é aprisionada na degradação das realções, tanto íntimas (1.26), como nas sociais (1.28-32).

O “pecado” não reside apenas em práticas, mas pressupõe um juízo invertido de valores (1.32). Além disso, a impunidade está solta. Ao fechar os olhos para o conhecimento de Deus (1.20), o coração e a mente (v.23,25) também ficam obscurecidos. A mente obscurecida distorce a verdade, inclusive a verdade de Deus.

8 Idem p. 337. Pecado contra Deus tem como base o pecado contra o homem. Em termos antropológicos, a injustiça é idolatria.

9 Idem p.342.

2.2 Mundo Grego

Existe um período de dominação grega na história da humanidade que se tornou conhecido por helenismo.¹⁰ Basicamente o helenismo consistiu na difusão do modelo de organização política e vida do povo grego.

2.2.1 Helenização

O método de helenização praticado por Alexandre consistiu na criação, fundação, reconstrução ou restauração de cidades pela transformação ou simples mudança de nome¹¹.

A cultura do “tempo de Alexandre”, em outras palavras, a língua grega, os costumes, os objetos, a arte, a literatura, a filosofia e a religião difundidos pelo Oriente Próximo e pelo Oriente Médio, da Macedônia até as fronteiras da Índia, da orla setentrional do Mar Negro e das margens do Danúbio até a Núbia e o Saara.¹²

No processo de helenização a urbanização constitui o carro chefe. Este processo que teve início na bacia do Mediterrâneo antes de Alexandre, foi acelerado durante os tempos imperiais helenista e romano¹³.

10 Cronologicamente trata-se do período que vai da derrota do Império Persa dos Aquemênidas, por Alexandre Magno (331 a. C.) até o fim do reino Ptolomeu marcado pela batalha de Accio (31 a.C.). Assim André Paul. *O Judaísmo Tardio*.p. 93.

11 André Paul. *op. cit.*,p.221, Mario Curtis Giordani. *História de Roma*. p.169.

12 Robert. M. Grant. *RGG3*.p. 209, apud André Paul. *O Judaísmo Tardio*. p.92.

13 Assim Wayne Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p. 47. A configuração nova de fatores da civilização permitiu o surgimento das cidades. As cidades helenistas do Mediterrâneo floresceram e alcançaram um nível de civilização que a humanidade somente voltou a alcançar na idade moderna. Gerd Theissen. *Sociologia do Movimento de Jesus*. p.93. Theissen chama atenção para o fato de que para esclarecer esta realidade não basta uma teoria sociológica-religiosa do conflito. Diante do quadro de “progresso” (paz, estabilidade, comunicação aberta e bem-estar) e para captar e ordenar os esparsos dados sociológicos propõe uma teoria sociológico-religiosa para analisar a sociedade sob a categoria de como ela integra e equilibra suas tensões. Segundo Schürer, o efeito duradouro e marcante da helenização foi a multiplicação das cidades gregas. Emil Schürer. *História del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús*. II., p.85-153.

A urbanização consiste em fundar ou reestabelecer cidades, estabelecendo nelas as instituições gregas incluindo num corpo de cidadãos (demos) formalmente alistados, um conselho governamental (boulé) e um sistema de educação centrado no ginásio¹⁴.

2.2.1.1 As cidades

A “pólis” foi uma invenção dos gregos.¹⁵ Na Cidade-Estado grega os cidadãos gozam dos direitos de cidadania.¹⁶ As cidades se autogovernam por uma assembléia (eclesia)¹⁷ de todos os cidadãos (demos)¹⁸ e um conselho (boulé) eleito por ela¹⁹.

A primeira condição para alguém conseguir a cidadania grega ou “politéia” é a educação recebida no ginásio. Porém, a grande fonte de orgulho dos cidadãos era autonomia política e auto-suficiência econômica da cidade. A “autarquia” dava liberdade para a cidade resolver seus problemas.²⁰

14 Wayne Meeks. *op. cit.*, p.25.

15 Wayne Meeks. *O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos*. p. 15. Porém, a cidade não nasceu por simples evolução das aldeias, da ampliação natural das comunidades elementares. Fatores materiais como a produção e distribuição dos produtos constituem elementos fundamentais na revolução urbana.

16 A minoria dos habitantes das cidades eram cidadãos que gozavam dos direitos civis. Atenas, por exemplo, a cidade grega ideal, a obra mestra da antiguidade, contava na época de seu esplendor (431) com cerca de 40.000 habitantes, homens livres, contra 150.000 pessoas sem direitos civis, estrangeiros, mulheres, crianças e 100.000 escravos. José Comblin. *Teologia da Cidade*. p.50. De modo geral, a constituição das cidades gregas reflete a composição social do corpo cívico e a maneira como a riqueza se encontra distribuída nela. O que de fato determina a cidadania é a riqueza. Assim Michel Austin; Pierre Vidal-Naguet. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. p.39.

17 Na concepção de Aristóteles, a “pólis” era uma comunidade cujo corpo de cidadãos - homens livres e proprietários - era bastante pequeno. Algumas “pólis” tinham apenas em torno de mil cidadãos. Wayne Meeks. *O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos*. p.16.

18 O “demos” era limitado aos homens, livres e proprietários.

19 O sinal da autonomia das instituições republicanas estava na cunhagem de moedas. Gerd. Theissen. *op. cit.*, p. 59. A vida nas cidades estava sujeita às leis. A cidade se apresenta como o lugar onde a civilização se apresenta como conjunto de atividades organizadas e coerentes, dotadas de finalidade. José Comblin. *op. cit.*, p.59.

20 Wayne Meeks. *O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos*. p.16. A grande maioria

A cidade atrai e integra pessoas de todas as tribos, de todas as línguas, de todas raças e de todas as classes sociais.²¹ A vida social urbana é feita sobretudo de associações de tipo secundário onde os vínculos são voluntários. Os cidadãos se associam segundo diversas necessidades ou aspirações. Associações culturais, econômicas, religiosas, políticas e de defesa de interesses estabelecem os vínculos que podem oscilar entre mais ou menos rigorosos. Na cidade grega o cidadão entra na vida urbana pela mediação das associações. Somente a participação ativa nas associações faz do indivíduo um membro da cidade.²²

A cidade grega é, acima de tudo, a cidade da alma da pessoa sábia. Enquanto a paisagem urbana das cidades antigas é dominada pela fortaleza e muralhas, pelas templos e palácios, pelas grandes avenidas dos desfiles e procissões, os gregos introduziram o ginásio, o teatro e a agorá.²³ Esta estrutura física forma o corpo e a alma da cidade. A cidade se confunde com a própria civilização.²⁴

“Cidades foram antes de tudo, lugar de concentração da riqueza”.²⁵ Porém, a vida nas cidades teria sido impossível sem as

dos habitantes da cidade - mulheres, escravos e estrangeiros residentes - estavam subordinados na pólis. Também André Paul. *op. cit.*, p.119.

21 As antigas solidariedades (raça, religião) não se desintegraram por completo, mas foram restabelecidas numa nova ordem onde a pessoa se encontra inserida. José Comblin. *cit.*, p.71.

22 Idem. p. 172. As associações formam a trama do tecido urbano (p.182). No mundo grego, a pertença à cidade é fenômeno comparável à pertença à família, etnia ou povo (p.176).

23 A cidade grega é um todo único. O espaço da cidade se divide em três zonas: áreas privadas, reservadas para as casas de habitação; áreas sagradas, destinadas aos templos; e áreas públicas, destinadas às reuniões cívicas, ao comércio e à participação esportiva.. Dentre os edifícios públicos o “teatro”, cuja origem remonta à dança em honra de Dionísio, é o espaço onde a cidade “toma consciência de si mesma”. O “ginásio” é destinado aos exercícios físicos. Associada ao ginásio havia a palestra ou academia ou ainda a escola de lutas. A “agorá” é a praça pública principal da cidade grega, centro comercial e social, lugar de reunião ou assembleia. É no espaço urbano onde tem lugar as reuniões políticas, as cerimônias religiosas e representações teatrais. Nas cidades do Mediterrâneo onde as cidades tinham apenas uma agorá, a mesma frequentemente incluía dentro dos limites de sua estrutura física os templos, bem como as fontes públicas e estátuas. José Comblin. *op. cit.*, p.76.

24 Idem. p.70.

25 José Comblin. *op. cit.*, p.44. Na cidade o cidadão encontra bens que pode comprar e

unidades de produção agrícola da área rural, a “chora”.²⁶ “A cidade é, pois, um mercado”.²⁷

Não obstante ser o homem um ser político (Aristóteles) e a cidade a personificação da civilização grega, a vida nas cidade não é uniforme. É foco de tensão.²⁸ A cidade nasceu marcada pela contradição. Ao mesmo tempo em que é portadora de esperança, também é instrumento de opressão.²⁹

Do ponto de vista econômico, o maior logro da cidade foi tornar possível a coexistência, frequentemente, de diferentes modos de produção. Nesse sentido, a produção de mercadorias por artesãos e camponeses se desenvolve paralelamente à economia escravagista.³⁰

2.2.2 Filosofia e religião

No sistema grego religião e filosofia desempenham o papel de condensadores do espírito da cidade. A “agora” com seus templos,

vender.(p.72). Com a cidade surge a propriedade privada e pessoal.

- 26 Para Comblin, o que distingue a cidade das comunidades elementares é a especialização dos ofícios e profissões e os intercâmbios de produtos e serviços. Cidades não produzem, armazenam. As cidades nasceram justamente no momento em que se pode conceber o comércio.
- 27 José comblin. *op. cit.*, p.69. A cidade se funda numa colaboração econômica que tem como catalizadores os “reis” e a religião.
- 28 A cidade mantinha as pessoas amarradas com tantos vínculos religiosos e civis que restava pouco tempo e recurso para as preocupações pessoais. Internamente as tendências conflitantes na cidade dizem respeito à tensão entre código familiar e regulamentações da “pólis”. Meeks aponta ainda para a tensão que sempre existiu entre a “chora” e “pólis”. Wayne Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*, p.33. Além disso, a polarização cidade-campo veio a ser um fator importante na evolução social. Assim Gerd Theissen. *op. cit.*, p.44.
- 29 Especialmente a vida religiosa desempenha um papel importante no sistema econômico antigo. As grandes liturgias coincidem com as grandes festas das cidades. Vide infra 2.2.2 - religião e filosofia.
- 30 Nesse contexto as tensões e conflitos entre classes são produzidas por duas diferentes linhas de ruptura, que se entrecruzam. De um lado há a contradição entre dominadores e dominados (senhores/escravos); de outro a contradição entre as classes dominantes dos diferentes modos de produção. Paul Singer. *Economia Política da Urbanização*, p.21.

juntamente com o teatro e estádio, são os lugares destacados na consciência espiritual da cidade. O contato físico com esses lugares renova o sentimento de pertença à cidade. “O que constitui o vínculo da cidade, o suporte de sua alma, a encarnação da sua totalidade são os seus lugares de reunião e encontro”.³¹

2.2.2.1 A religião

O mundo gentio do primeiro século é de intensa atividade religiosa. A intensidade pode ser verificada na quantidade de cultos e na presença marcante do elemento religioso em praticamente todos os setores da vida. Todos os setores da vida humana estavam, de alguma forma, sob a competência de um determinado deus. O ser humano, em geral, dependia dos deuses e jamais pode ultrapassar os limites por eles traçados.³²

As cidades gregas tinham, cada uma, suas próprias divindades. Por toda parte havia templos, estátuas e efígies de divindades. Às divindades eram reservados muitos dias festivos. As grandes liturgias coincidem com as grandes festas das cidades.³³

Uma característica fundamental da religiosidade grega é o sincretismo. Ao lado de religiões tradicionais, proliferam religiões

31 José Comblin. *op. cit.*, p. 177. Os templos têm a função de desempenhar o papel de renovar o sentimento de pertença à cidade.

32 A “hybris” - soberbia - é o pecado capital, castigado com duras penas pelos deuses. “O homem deve respeitar as ordens estabelecidas, honrar os deuses e praticar as virtudes por eles exigidas”. Sem o beneplácito dos deuses não há sucesso. Gotfried Brakemeier. *Mundo contemporâneo do NT*. v.2. p.195.

33 José Comblin. *op. cit.*, p.44-49. A religião é o grande estratagema pelo qual os habitantes chegam a se identificar com a cidade (p.47). Para os gregos, construir uma cidade é salvar o mundo do caos (p.48). Seu caráter religioso é o que mais scandaliza a cidade. A maior corrupção da sociedade se encontra na religião da cidade. O aparato religioso torna sagrado, imutável um sistema de injustiça, discriminação, agressão, auto-suficiência e orgulho. Os elementos clássicos das cidades pagãs não servem para o ser humano. A cidade abriga homens para servir-se deles e não para estar a seu serviço. A religião não apenas permite, mas exige tudo isso. Por toda parte podem ser encontrados restos de templos gregos. Porém, nada ou quase nada resta dos habitantes (p.49). Os deuses ignoram a pessoa humana.

orientais, astrologia e magia.³⁴ Uma expressão desse sincretismo religioso-filosófico pode ser encontrado na gnose.³⁵ Já a sobrevivência dos antigos cultos gregos pode ser verificada pelas numerosas festas e jogos que se instauraram e reorganizaram de maneira crescente, especialmente na Ásia Menor. Também as procissões, romarias, aniversários de templos e banquetes sacrificiais demonstram à capacidade de resistência e adaptação dos cultos gregos tradicionais a nova realidade marcada pelo sincretismo.³⁶

Uma das categorias de associação e liga religiosa mais frequente no cenário sincretista da cultura helênica são os “*tiasos*”.³⁷

A característica mais marcante das associações denominadas tiasos era que seus membros tinham traços étnicos iguais e, não raro, as mesmas profissões. Seus objetivos consistiam em amparar e cuidar de seus membros, bem como em praticar seus cultos familiares. No primeiro plano estava a religião. A princípio, os tiasos se formaram principalmente nos grandes centros comerciais. Eram compostos por estrangeiros ... Amiúde, as mulheres e os escravos desempenhavam um papel importante entre eles.³⁸

-
- 34 Em Corinto havia um santuário dedicado a Afrodite. Em Éfeso a padroeira é Artemis. Ao lado e paralelo aos cultos oficiais havia toda espécie de adivinhação e superstição.
- 35 O gnosticismo é um sistema que se caracteriza pela temática da contraposição entre mundo superior, pneumático e mundo inferior, regido por um segundo deus, um demiurgo. A mensagem gnóstica fala da origem divina do mundo (teogonia), do emaranhado trágico e fatal (cosmogonia) e o caminho em direção à origem divina (escatologia). Helmut Koester. *op. cit.* p.459.
- 36 Helmut Koester. *Introducción al Nuevo Testamento*. p.223. Em Éfeso foi edificado um templo dedicado a Artemis, em Didima a Apolo, em Pérgamo a Zeus e em Cos a Asclepio.
- 37 A pesquisa tem apontado para várias semelhanças na organização e nas instituições dos tiasos e do movimento essênico. A pesquisa trabalha com a hipótese de que os tiasos do mundo helenístico serviram de modelo de organização para a comunidade de Qumran.
- 38 W. J. Tyloch. *O Socialismo Religioso dos Essênios*. p. 107. O auge do desenvolvimento dos tiasos ocorreu no final do século IV e durante o século III a.C., quando, em consequência das conquistas de Alexandre Magno, ocorre uma ruptura na antiga ordem, surgindo novos sistemas políticos, reanimando as relações comerciais e provocando um desenvolvimento do cosmopolismo com o afluir de estrangeiros para os grandes centros comerciais e culturais da época (Atenas, Delos, Rodas, Alexandria). Após um período de declínio, os tiasos se desenvolveram com novo vigor no período do Império Romano quando se constituíram seitas de vários cultos

Os tiasos eram constituídos através do ingresso voluntário de pessoas aceitos de comum acordo pelos demais integrantes. Entre os membros podem ser encontrados homens livres, cidadãos ou estrangeiros, mulheres, libertos e escravos.³⁹ Dos candidatos era exigida a inscrição, uma prova perante a comunidade para verificar se o candidato era puro, devoto e bom, e o pagamento inicial de certa importância, conforme o estatuto. Posteriormente era submetido à decisão do conselho geral. Uma vez admitido no tiaso, o membro deveria prestar juramento de fidelidade, guardar segredo e levar uma vida em comum.

Em geral, o tiaso tem sua origem na pessoa de um fundador a quem é devotado o respeito de todos. Nas associações familiares o ato de fundação coincide com a elaboração de um testamento para assegurar o sustento material dos associados.

Através de reuniões (*ekklesia*) a comunidade escolhe seus oficiais e funcionários. O conselho geral é o órgão de direção. O sacerdote, superior principal, dirige a comunidade, as assembleias, administra os bens comunitários, dirige as festividades religiosas, sacrifícios e refeições.

O principal ato religioso do tiaso era o sacrifício durante a reunião e a posterior refeição dos elementos. Cortejos e procissões também fazem parte da vida do tiaso. Durante as reuniões eram lidos os livros santos e cantados hinos e bençãos. Textos lidos eram comentados. Também eram proferidos discursos glorificando a divindade protetora da organização.⁴⁰

Em geral, pode-se caracterizar a religiosidade grega, bem como a greco-romana como sincretista e popular. Além do povo expressar sua lealdade cívica apegado às divindades locais, a religião

de mistérios.

39 As mulheres não desempenhavam nenhum papel importante nos tiasos. Libertos e escravos eram considerados verdadeiros prosélitos, porém suas funções se limitam a servir de ajudantes para os funcionários.

40 Idem p. 112. Uma preocupação dos tiasos diz respeito à manutenção dos cemitérios. As reuniões ocorriam tanto em edifícios especiais da comunidade como em casas de seus membros.

helenista se caracteriza pela fascinação diante das “forças obscuras que regem o destino do universo, perante as forças da natureza e do mundo subterrâneo que se impõe implacavelmente ao homem, ante as forças da destruição e da morte”. Na piedade popular tem influência as crenças e práticas que permitem controlar a influência destas forças.⁴¹

Como religião cabe destacar ainda as *religiões dos mistérios*⁴², muito variadas e bastante difundidas no tempo de Paulo. O objetivo das religiões é a busca da salvação, entrar no mistério divino, “saber-se protegido pela divindade e destinado a estar com ela”. Esta salvação é garantida mediante a “participação em ritos, símbolos e fórmulas de culto”.⁴³ A meta é sempre alcançar a união entre divindade e seres humanos.

2.2.2.2 A Filosofia

Os limites entre religião e filosofia nem sempre apresentam contornos nítidos e definidos no mundo grego. Em muitas cidades a filosofia era a própria religião. Enquanto algumas religiões mostravam sinais de decadência, a filosofia florescia.⁴⁴

41 F.Garcia Martínez, J. Echegaray, et alli. *A Bíblia e seu Contexto*. 339-340. Nas práticas religiosas ‘ha deuses salvadores e taumaturgos que fazem curas (templo de Epidauro, dedicado a Esculápio onde Isis e Serápis aparecem como os maiores curandeiros). Às estátuas e imagens são atribuídas forças milagrosas. Também a magia grega que no primeiro século recebe novos impulsos da magia assíro-babilônica é bastante difundida. Esta prática está fundada na crença de que o mago, mediante ações e fórmulas adequadas, pode controlar as forças demoníacas. Neste elenco de práticas também cabe mencionar a astrologia popular, ligada às manifestações religiosas.

42 Quanto às diversas religiões místicas veja F.Garcia Martínez, J. Echegaray, et alli. *A Bíblia e seu Contexto*. 343-345. Também Emil Schürer. *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús*. I.

43 Deuses, mitos e ritos eram diferentes segundo as regiões e os segmentos da população. Os cultos a Cibele, Orfeu, Isis, Dionísio, Mitra, Sirápis e Elêusis estão entre os mais difundidos. Eduardo Arens. *Ásia Menor nos Tempos de Paulo, Lucas e João*. p.196.

44 Gotfried Brakemeier. *op. cit.* p.166. Os cultos tradicionais dos deuses do Olímpo e da Roma Monárquica e Republicana haviam entrado em profunda crise. Giuseppe Barbaglio. *op. cit.*, p.53.

Ao lado de escolas filosóficas clássicas (socráticas, platônicas, aristotélicas e epicureus) e suas academias, floresce a filosofia popular ministrada por cínicos e estoicos.⁴⁵ O estoicismo se caracteriza por se uma filosofia cosmopolita e panteísta. A pólis não é problema para os *estóicos*. A proeminência ética faz da virtude seu único bem. Todos os demais fins e motivações humanas (bens materiais, ambições políticas e paixões) são falsificações e perversões do destino moral dos homens.

O sábio estóico se caracteriza pela relação paradoxal com o mundo. Demonstra sua felicidade inserido nas atividades do mundo e não renunciando ao mesmo. Tem como norma a fórmula que também aparece em Paulo “como se não”. O sábio pode participar de maneira ativa dos acontecimentos sem que estes afetem seus fins específicos, pois a felicidade (eudaimonia) nada tem a ver com as circunstâncias externas da existência.

Com o objetivo de interpretar os mitos e apresentar a nova concepção de mundo como uma verdade já presente nas antigas tradições, os estóicos desenvolveram o método alegórico.

Os *cínicos* se caracterizam justamente pelas manifestações de protesto contra a sociedade greco-romana. Na pregação o filósofo cínico mendicante anuncia uma mensagem em forma de diálogo, dando origem a diatribe.⁴⁶

A mensagem de salvação anunciada por aqueles que haviam renunciado aos laços de família e sociedade para doar-se completamente ao serviço de deus, apresenta três dimensões.

45 Tanto o cinismo como o estoicismo se interessam pela condição desumana do pobre e lhe oferecem uma saída (filosófica) para a humilhação. Para o cínico a pobreza era a condição necessária para poder ser virtuoso. Para o estoico os bens materiais não deviam perturbar o homem para que ele pudesse encontrar a harmonia consigo mesmo e com o mundo. O estoicismo prega a total indiferença com as situações que pudessem afetar o ser humano. Eduardo Arens. *Ásia Menor Nos Tempos de Paulo*, Lucas e João. p.151.

46 Trata-se de uma pregação popular que despreza a linguagem especializada e vale de imagens e exemplos do cotidiano. Na diatribe aparecem piadas, exemplos dramáticos, citações, perguntas retóricas e objeções a adversários fictícios. Helmut Koester. *op. cit.* p.204s.

Em primeiro lugar, é uma crítica social que ataca principalmente a desintegração da família e as chagas sociais (luxo, riqueza). Em segundo lugar, é uma educação das massas. Esta se dá pelo ensino dos direitos e deveres para participar da vida pública. Em terceiro lugar, é um movimento religioso que busca a salvação do homem em duas dimensões: libertação e comunhão.⁴⁷

Na descrição do mundo grego pode-se verificar que se trata de um mundo localizado, circunscrito à cidade, suas leis, seus ritos e mitos. A “pólis”, pela sua função econômica, social e política se vale da religiosidade e filosofia para legitimar a discriminação a que a maioria dos habitantes da cidade são vítimas. O mundo grego exclui na medida em que somente uma pequena parcela da população, a que detem a riqueza, logra a cidadania. O mecanismo de exclusão é a própria cidade, sua organização e dinâmica.

2.3 Paulo e o mundo Grego

Paulo nasceu no berço do mundo grego.⁴⁸ Embora nunca tenha feito alusão a ela, sua cidade natal é Tarso.⁴⁹

A primeira fase da vida e educação de Paulo transcorreu em Tarso. Recebeu educação grega. Embora considere a sabedoria

47 A libertação é mais aceitação que luta, mais resignação que transformação. Falta ao cínico uma ação criadora que luta e transforma o mundo e a sociedade. Ao não poder mudar as coisas tal como se encontram, o cínico encontra a liberdade sob a providência de deus na aceitação do que lhe é imposto. Marcelino Legido. *Fraternidad en El Mundo*. p.44.

48 A data de nascimento não pode ser fixada de modo seguro. Devemos presumir que deve ter nascido ao redor do ano 5 d.C.. Para uma cronologia paulina vide: Giuseppe Barbaglio. *op. cit.*, p.27ss.

49 Paulo silencia com relação a sua cidade. Lucas atribui a Paulo a expressão de Atos 21.39: “cidadão de cidade não desprezível”. De fato, Tarso era uma cidade próspera e importante. Alguns historiadores lhe atribuem uma população de 300.000 habitantes. Situada na parte meridional da península, estava perto do mar e tinha um porto importante na embocadura do rio Cidno. Era parte da antiga província romana da Cecília. Grande centro comercial na rota que liga o Oriente ao Ocidente. A cidade de Tarso era célebre por causa da fabricação do “cilício” - tecido rústico feito de pelo de cabra -, e por causa de suas escolas de filosofia. Segundo o geógrafo grego Estrabão (Geografia, XIV,V,13), Tarso estava em condições de competir com Atenas e Alexandria. José Comblin. *Paulo, Apóstolo de Jesus Cristo*.p.12.

grega como loucura, está impregnado desta cultura.

Domina a língua e sabe usá-la. Domina a retórica grega tal como a ensinavam os professores gregos. Sabe argumentar da maneira como se ensina nas escolas gregas.⁵⁰

Paulo fala a língua grega⁵¹ e sabe escrever “segundo os melhores padrões estilísticos próprios da literatura helenística”.

Além de nascer e ser educado, Paulo viveu na e em cidades gregas. Sua experiência urbana é a do contexto e ambiente da “pólis”. Aí tomou contato com sua organização, sua estrutura política, dinâmica econômica e seu caldeirão religioso.

Como cidadão grego Paulo também tem conhecimento do pensamento grego, especialmente do pensamento filosófico.⁵² É bom lembrar que Paulo teve um êxito extraordinário na missão entre os gregos. Além disso, sua prática denuncia afinidades com o estilo e prática dos filósofos estoíco-cínicos que se dirigiam diretamente ao povo, indo frequentar as praças e falar nos lugares públicos. O acentuado interesse ético e humanístico do pensamento filosófico recebia expressão através da linguagem que se tornou conhecida como diatribe, e da qual Paulo se vale na proclamação do Evangelho.⁵³

A escola estoíco-cínica também se distingue pelo estilo de vida de seus simpatizantes: desapego ao dinheiro e conforto, recurso à esmola ou ao trabalho manual para ganhar a vida e testemunho vivo dos valores morais e espirituais que anuncia.⁵⁴

Em resumo, Paulo, apesar de sua descendência judaica, está profundamente familiarizado com o mundo grego. O apóstolo fala

50 Idem. p.16. Parece difícil explicar essa familiaridade com a arte da eloquência grega sem que Paulo tivesse passado pela escola grega.

51 Embora o grego fosse a língua da maioria dos escravos e libertos, quem não falasse o grego era depreciativamente incluído entre os bárbaros. Cf. Giuseppe Barbaglio. *op. cit.*, p.52.

52 Pelo discurso de Paulo em Atenas transmitido por Lucas, o apóstolo é conhecedor dos poetas gregos.

53 Linguagem direta e entremeada de perguntas e respostas. Idem. p.52.

54 Idem p. 53. Praticamente todo Império era percorrido por propagandistas de crenças religiosas e éticas novas.

grego e domina a escrita grega. Nasceu numa cidade que ostenta com orgulho sua herança grega. Além disso, Paulo viveu em cidades gregas e evangelizou pessoas impregnadas da cultura grega. Nas cidades por onde passou também conheceu o dinamismo da religiosidade grega. Sua prática missionária apresenta afinidades com estilo de vida de adeptos das filosofias gregas. Até certo ponto, Paulo inspira seu modelo de organização das comunidades nas inúmeras formas de organização e associação das cidades.

2.4 Conclusão

Ao falar do mundo grego na carta aos Romanos, Paulo chama a atenção de seus ouvintes para o acobertamento da verdade pela injustiça. Por um lado a verdade é mascarada pela usurpação que o império faz dela. Por outro lado, a verdade é aprisionada na degradação das relações íntimas e sociais.

O “pecado” dos gregos não reside apenas em práticas, mas pressupõe um juízo invertido de valores (1.32). Além disso, a impunidade está solta. Ao fechar os olhos para o conhecimento de Deus, o coração e a mente também ficam obscurecidos. A mente obscurecida distorce a verdade, inclusive a verdade de Deus.

Na descrição do mundo grego pode-se verificar que se trata de um mundo localizado, circunscrito à cidade, suas leis, seus ritos e mitos. A “pólis”, pela sua função econômica, social e política se vale da religiosidade e filosofia para legitimar a discriminação a que a maioria dos habitantes da cidade são vítimas. O mundo grego exclui na medida em que somente uma pequena parcela da população, a que detêm a riqueza, logra a cidadania. O mecanismo de exclusão se articula na própria cidade, em sua organização e dinâmica.

Nestas considerações acerca do mundo grego algumas pistas se evidenciam para caracterizar os excluídos e determinar os mecanismos de exclusão. Em primeiro lugar, na leitura que Paulo faz do sistema em Romanos, sua cosmovisão é judaica. Vê o mundo

grego como um judeu. Identifica os mecanismos de morte presentes no mundo grego. Estes, basicamente, se resumem à injustiça e impiedade.

Em segundo lugar, o sistema grego é excludente. De um lado temos a cidade como espaço geográfico e ideológico. Nela tem lugar o cidadão, a pessoa integrada em alguma das formas de organização da cidade, seja por vínculo profissional ou religioso. O poder na cidade é exercido pela assembleia. Porém, a participação na assembleia é facultada apenas a um pequeno grupo de cidadãos.

De outro lado, temos as muitas manifestações religiosas patrocinadas pelas cidades ou por grupos de pessoas organizados em associações. Também aí se evidencia um processo de exclusão. Nesse caso o mecanismo não é político, mas religioso.

Capítulo 3

O MUNDO ROMANO

Em nenhum lugar da carta Paulo faz uma descrição do mundo romano como o faz do judeu e grego. Ainda assim, a carta aporta indícios que apontam para a forma como o apóstolo percebe a realidade do império.

3.1 O mundo Romano em Romanos

Em primeiro lugar, podemos afirmar que ao descrever o sistema grego, Paulo entende que os romanos se encontram aí incluídos.¹ O que Paulo fala do mundo grego, também vale para o mundo romano.² No dizer de Meeks, Paulo “inclui os romanos

1 A descrição em Rm 1.25 onde Paulo critica a substituição da adoração da criatura em lugar do criador, pode ser uma alusão indireta aos adoradores do imperador. Também o v.23s pode ser entendido como uma denúncia do jeito romano de criar ídolos. A adoração de divindades na capital como nas províncias é uma realidade. Uwe Wegner. “Considerações Éticas de Paulo em Romanos”, *In: Por Uma Ética da Liberdade e da Libertação*. p. 94s.

2 Para Paulo o esforço dos maus para mistificar a injustiça mediante a religião se manifesta, em primeiro lugar na idolatria (1.19-22). A injustiça aliada à idolatria produz a perversão sexual (1.24-27). Nesse sentido, antes de condenar Paulo pela descrição que faz das perversões sexuais é preciso perguntar se elas correspondem à categoria moderna de “práticas homossexuais”. Importa resguardar que a crítica moral de Paulo se insere no contexto da injustiça. Nesta perspectiva, o apóstolo não está pensando em termos abstratos, mas de seres humanos que por sua injustiça suprimem a verdade. Por isso, sua radiografia veemente do mundo greco-romano deve ser percebida no contexto dos abusos sexuais. Ora, como diz Neil Elliot, no mundo de Paulo a sexualidade é percebida como meio de poder. Conforme Robin Scroggs no ambiente greco-romano as atitudes homossexuais acontecem no âmbito das desigualdades de poder: prostitutas, escravos e pederastia. Escritores judeus também não demonstram qualquer advertência de relacionamentos homossexuais mútuos entre adultos. Ao condenar os abusos sexuais Paulo está condenando práticas da cultura greco-romana patrocinadas pelo poder do império. Ao justapor a “insensatez da idolatria pagã com a descrição horrenda da perversão sexual”, Paulo evoca em seus ouvintes a “bancarrotada da própria casa imperial” em sua pretensão de ser porta-voz da justiça para o mundo. Que Paulo esteja se referindo às práticas das autoridades romanas fica evidente quando verificamos algumas informações acerca

entre os gregos”.³

Em segundo lugar, a carta é endereçada a Roma.⁴ Nesse sentido, há evidências diretas e vestígios do sistema romano ao longo da carta. Romanos 13, por exemplo, trata da autoridade romana. Romanos 14 pressupõe o sistema escravagista, a mobilidade física e estratificação social. Já o capítulo 16, não obstante a discussão acerca da pertença ou não ao corpo da carta, traz uma série de nomes de pessoas de origem latina.⁵

Por fim, o mundo romano é subentendido por Paulo quando fala de seus planos missionários no Ocidente. Seria impossível imaginar estes planos sem contar com a estrutura de transporte,

da perversão sexual praticada por Tibério, Calígula e Nero. Paulo escreve a carta aos Romanos tendo como pano-de-fundo os abusos sexuais de imperadores que haviam escandalizado a todos na capital. Segundo Suetônio (*Tiberius* 43) Tibério gostava de espiar trios “em todo ato não-natural imaginável”. Para isso o imperador abasteceu a ilha de Capri de escravos do sexo masculino e feminino, cujos talentos foram buscados em todo império. Calígula não se destacou apenas pelo seu desejo de autodeificação. Em nada deixa a desejar a seu antecessor em questões sexuais. “Não satisfeito com seus relacionamentos incestuosos com suas irmãs (Suetônio, *Gaius* 24), costumava arrastar as esposas de seus hóspedes da mesa, raptando-as ruidosamente para quartos vizinhos”. Entregou-se sexualmente a homens, inclusive a “reféns estrangeiros” (*Gaius* 36). Construiu um bordel imperial servido pelas esposas e filhos da nobreza romana. O que Paulo escreve em Rm 1.27, “homens impondo vergonha em homens” e “recebendo em seus próprios corpos as penas por seu próprio desvio” cabe bem no contexto da conspiração que assassinou Calígula quando um oficial humilhado sexualmente golpeou o imperador nos genitais (*Gaius* 56-58). O aparente alívio e “a relativa seriedade moral” da época de Cláudio não pôde ser mantido pelo sucessor Nero. Conforme Suetônio (*Nero* 26-29), o tirano Nero se valeu do rapto de esposas e filhos romanos, da manutenção de bordéis, do incesto com sua mãe e da entrega sexual a homens e meninos para a consecução de seus desejos hediondos. Sêneca, o tutor de Nero, conclui que Nero era “outro Calígula”. Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.353ss. Especial atenção merece a bibliografia comentada nas notas 35-37.

- 3 Wayne A. Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p.84. Enquanto que os judeus dividem o mundo entre judeus e gentios; os gregos entre gregos e bárbaros; os romanos, segundo Cícero dividem o mundo em três partes: a Itália, a Grécia e bárbaros.
- 4 No mundo mental de Paulo, Roma é central, ainda que vista desde o prisma das cidades do Oriente. Wayne Meeks. *op. cit.*, p.85
- 5 Muitos pesquisadores alegam que Rm 16 é um fragmento de uma carta paulina dirigida aos efésios. Quanto à argumentação veja Werner G. Kümmel. *Introdução ao Novo Testamento*. p.270. Para a presente investigação consideramos que a carta foi enviada a Roma e da forma como está escrita, ou seja, incluída a longa lista de pessoas conhecidas pelo apóstolo.

segurança e vias de comunicação do Império.

Em suma, a carta aos Romanos está impregnada do mundo romano. Ela o transpira. O pensamento de Paulo, sua linguagem e relacionamentos supõe as contradições do império.

3.2 Excurso: a comunidade de Roma

Quando Paulo chega a Corinto⁶ e permanece aí por alguns meses hospedado na casa de Gaio e escreve a carta “a todos os que estão em Roma” (1.7), provavelmente esta comunidade já existia há algum tempo em diferentes comunidades domésticas ou grupos de vizinhança, pois sua fé já era proclamada em todo mundo (1.8). É possível até que alguns cristãos vivessem isolados nesta grande cidade.⁷

A origem da comunidade cristã em Roma não nos é conhecida, embora seja prudente colocá-la em relação direta com a presença de sinagogas na capital. Pelas informações de Atos (2.10), alguns judeus residentes em Roma tiveram a notícia acerca de Jesus Cristo pela primeira vez em Jerusalém.⁸ Além de judeus cristãos, outros irmãos convertidos no Oriente vieram a compor o

6 Paulo escreve a carta entre o ano 57/58 depois de haver estado preso na Ásia, de onde após sua libertação viajou para Macedônia. Antes de retornar a Corinto escreve a *carta de reconciliação* (2 Co 1.1-2.13; 7.5-16; 8;9). O propósito de Paulo é seguir em direção a Espanha. Contudo, antes precisa passar por Jerusalém para levar a coleta recolhida na Macedônia e Acaia para os pobres de Jerusalém (15.24-26). Em direção ao destino pretende passar algum tempo em Roma para sentir o consolo mútuo da fé que lhe é comum com os irmãos de Roma (1.12; 15.28).

7 Ao dirigir a carta a Roma Paulo não emprega a mesma linguagem para os destinatários como costumava fazer com outras comunidades. Em Romanos emprega a palavra “colaboradores”/*synergós* (16.3) para se referir à comunidade que se reúne na casa de Áquila e Priscila. Este detalhe leva a supor que em Roma ainda não existia uma administração que abrangesse as igrejas de toda a cidade. Também não é costume de Paulo citar cristãos pelo nome, o que reforça a argumentação de que a reputação do cristianismo primitivo em Roma se deve mais à cidade onde se encontra do que ao seu número ou organização. James S. Jeffers. *Conflito em Roma*. p.29.

8 As primeiras evidências diretas da existência de cristãos em Roma são fornecidas pelas circunstâncias que envolvem a expulsão de judeus de Roma por causa do Édito de Cláudio. Vide supra “O Mundo Judeu”.

cristianismo romano.⁹

De acordo com Romanos 16.1-15, a relação de pessoas conhecidas de Paulo atesta a presença de um bom número de escravos e libertos cristãos que haviam afluído a Roma em busca de trabalho e se integraram na comunidade. Nesse sentido, a comunidade romana nasce da confluência, na cidade de Roma, do tráfego econômico, social, cultural e religioso do império.¹⁰

A igreja de Roma é uma associação de irmãos/ãs. Cada comunidade é uma “*kat’ oikon ekklesia*”, ou seja, um pequeno grupo de irmãos numa casa, formando uma família em trono da palavra e da eucaristia (1 Co 16.19; Rm 16.5).¹¹ O *status* social e as identidades específicas dos destinatários são sugeridas por Paulo em Romanos 16. Embora os nomes da lista¹² não sejam representativos do cristianismo romano como um todo, ainda assim possibilitam algumas conclusões. Primeiro, a lista fornece as primeiras luzes sobre as igrejas domésticas romanas. Segundo, Paulo conhece pessoas em Roma e tem um estreito relacionamento com as mesmas, o que sugere uma forte ligação entre cristãos de Roma e Oriente helenizado. Terceiro, Rm 16 reafirma a conclusão já estabelecida de que as congregações romanas incluíam um número considerável de judeus e gregos. Quarto, a lista confirma que entre os primeiros cristãos em Roma havia escravos e descendentes de escravos.¹³

9 Na década de 50 os gentios representam grande parte dos cristãos romanos. Os cristãos não judeus são provenientes dos grupos de estrangeiros. A expulsão dos judeus de Roma em 49 d.C. possibilitou o crescimento e predomínio dos gentios. James S. Jeffers. *Conflito em Roma*. p.30.

10 Paulo reúne nomes gregos, latinos e judeus numa relação multicolorida. Uma comparação de inscrições mostra que todos estes nomes eram difundidos naquele tempo, sendo comuns entre libertos e escravos. Pela lista de saudações Paulo estabelece uma estreita relação entre ele mesmo e a comunidade da capital. Há pessoas em Roma que não apenas conhecem Paulo, mas tomam parte em sua obra missionária. Otto Michel. *Römerbrief*. p.382.

11 José Bertolini . *Como Ler a Carta aos Romanos*. p.17.

12 Na lista são mencionados 28 pessoas, 26 delas pela nome. Peter Lampe. *Die stadtrömische Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. p.135-153.

13 James S. Jeffers. *Conflito em Roma*. p.36. Embora também estes nomes não possam ser tomados *stritu sensu* como representativos das igrejas romanas como um todo, a lista fornece traços da composição social do cristianismo. Um artigo de Uwe

Quanto ao motivo da carta, a argumentação de Neil Elliot não deixa dúvida de que Paulo escreve aos cristãos/ãs de Roma “para arrancar do império o direito de declarar onde se pode discernir a justiça”.¹⁴ A carga de argumentação do apóstolo pretende afastar os cristãos gentios de uma teologia que reduz os judeus a bodes expiatórios como vítimas de Deus e de Roma.¹⁵

A motivação fundamental de Paulo é fortalecer a esperança dos crentes de Roma numa vida de justiça, graças à morte e ressurreição de Jesus (Rm 4.17). Para alcançar seu objetivo desenvolve o sentido da justiça de Deus manifestada em Jesus, que por amor aos excluídos e marginalizados que sofrem por conta da injustiça e da lei, entrega sua vida para revelar ao mundo o caminho da justiça.

Wegner, baseado em informações encontradas em Atos, escritores extrabíblicos e arqueologia, bem como as informações da própria carta aos Romanos; conclui que não “há por que contar com representantes das classes média ou alta entre os cristãos que integram as comunidades de Roma nos primeiros dois ou três decênios de sua existência”. Além disso, a esmagadora maioria de cristãos residentes em Roma residia na periferia da capital e pertencia à classe baixa da população. Uwe Wegner. “Aspectos Socioeconômicos na Carta aos Romanos”. In: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, São Bernardo do Campo, São Leopoldo, 1990. n.25. p.43-57. Nesta direção já haviam apontado as investigações de Peter Lampe, para quem os cristãos da cidade de Roma nos tempos de Paulo viviam e se encontravam principalmente no distrito de Trastevere e na Via Appia. Trata-se dos lugares mais insalubres, mais populosos e transitados da cidade. Nesta região transitavam e se hospedavam comerciantes e marinheiros do oriente. Peter Lampe. *Die Die stadtrömische Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. p. 46ss.

- 14 Uma perspectiva centralizada na doutrina da salvação eclipsou a visão libertadora do apóstolo, empurrando o interesse ético e social para a periferia de seu pensamento. Praticamente desde os tempos de Lutero a carta foi lida “como esforço de Paulo para se referir à relação do evangelho cristão com o judaísmo” (p.282). A argumentação de Paulo visa mudar percepções e lealdades específicas. Quer mudar “a maneira de os cristãos gentios de Roma verem os judeus”. Além da maneira romana de ver os judeus, os próprios cristãos gentios conheciam judeus cristãos das comunidades. Não bastasse a aversão pública aos judeus, muitos deles retornados a Roma em virtude do rescrito de Nero, os cristãos gentios estavam por acrescentar uma legitimação teológica a eliminação por Roma dos judeus indigentes: assim como Deus puniu a Israel no passado por sua rebelião, assim o faz com Roma para julgar os judeus. Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.283.
- 15 Paulo inclusive chega a advertir os gentios para não caírem na presunção de imaginar que substituíram os judeus no favor de Deus. Apesar de tudo, ainda é vontade de Deus salvar todo Israel (11.13-32). Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.281.

Em resumo, Paulo vive num ambiente onde o mundo se apresenta como o mundo romano. Autoridades, instituições, relações econômicas e políticas são determinadas pelo império. Os próprios interlocutores da carta vivem no coração do império. Em fim, é impossível uma leitura de Romanos sem pressupor a dinâmica cotidiana do império, seja nas províncias, seja em Roma, na capital.

3.2 O mundo Romano

Introdução

O império não é uma inovação romana. Roma o herdou dos gregos e ampliou sua capacidade de dominar e integrar num único sistema de administração diferentes povos, culturas e nações.

3.2.1 O Principado¹⁶

O regime instaurado (principado) por Augusto (31 a.C.-14 d.C.), repousa na concentração do poder nas mãos de um só homem e na criação de órgãos de administração dependentes do *princeps*.¹⁷ Ao imperador cabe o exercício dos poderes políticos,

16 Nome dado ao regime que se instala em Roma depois da vitória de Otávio sobre Marco Antônio. Principado deriva de *princeps* - primeiro cidadão - e deu origem à designação. Cf. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.61. É possível localizar dois momentos no novo regime. O primeiro com Augusto (31 a.C.-14 d.C.) e o segundo com a dinastia Iúlia-Cláudia (14-68 d.C.). A esta dinastia pertencem os imperadores da *gens Iúlia* (Tibério [14-37], Calígula [37-41] e da *gens Claudia*, integrados por adoção a *gens Iúlia* (Cláudio [41-54], Nero [54-68]). Após o suicídio de Nero o Império vive dias de agitação sob Galba, Vitélio e Otão. A crise de 68-69 é superada com a dinastia dos Flávios (Vespasiano [69-79], Tito [79-81], Domiciano [81-96]) e dá início a um longo “período de prosperidade e estabilidade que, continuando sob os Antoninos, assinala a Idade de Ouro do Império Romano e dura bem mais de um século”. Idem. p.65-67.

17 O chefe de Estado podia ser designado de Imperador, Caesar e Augusto. O nome “imperador” significava que o ‘princeps’ (título recebido em 28 a.C.) detinha o “imperium” (imperium proconsulare em 27 a.C.) em seu tríplice aspecto: civil, militar e judiciário. A designação de “Caesar” passa de nome de família (cognome da gens Iúlia) para símbolo do poder imperial. O título “Augustus” (27 a.C.) faz do imperador uma pessoa sagrada. Em 12 a.C., torna-se sumo pontífice.

militares e religiosos.¹⁸

3.2.1.1 A política

Na política interna, as reformas introduzidas por Augusto dão uma nova configuração à dominação romana.¹⁹ No terreno administrativo, as reformas atingem o senado²⁰, os funcionários²¹ e governos das províncias²².

No que diz respeito às instituições, o regime de Augusto tratou de criar novas magistraturas, cujos titulares passaram a ser auxiliares designados diretamente pelo imperador. No senado, a crescente centralização do poder nas mãos do imperador, passou a limitar as atribuições do mesmo.²³ Inclusive o caminho para ingressar no senado passou a ser a magistratura ou a escolha do

18 Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p. 104. A *lex de imperio* concedeu poderes legislativos e judiciários. Além disso, o imperador detinha o comando das forças armadas, plenos poderes nas províncias imperiais e a supervisão das senatoriais. Como sumo pontífice e membro de todos os colégios sacerdotais, exercia seus poderes religiosos. Administração, exército e religião estão concentrados no imperador.

19 Augusto aumenta a receita do Império impondo um sistema metódico e controlado de arrecadação. Reorganiza os tribunais civis e criminais. Cria uma jurisdição imperial que dá ao imperador o direito de avocar a si qualquer causa. Estabelece o direito de apelação legal a César em todo mundo romano. Possibilita ao imperador a delegação de poderes jurisdicionais a membros da administração.

20 O número de senadores é reduzido para seiscentos e suas atribuições limitadas.

21 Augusto organiza um corpo de funcionários com prefeitos e procuradores, para atender às necessidades administrativas do vasto Império.

22 A organização da província era feita conforme a *Lex Provincialis*, segundo a qual, o território conquistado era considerado propriedade do povo romano. Idem p.107. No ano 27 a.C. o território provincial foi dividido entre o senado e o imperador. Foram criadas as *provinciae senatus* - **senatoriais** (pacificadas e eram governadas por ex-magistrados designados pelo senado) e *provinciae Caesaris* - **imperiais** (exigiam presença militar e eram governadas por delegados do imperador). O governador da província, em virtude do *imperium* de que estava revestido, possuía amplos poderes. Sua função era providenciar as requisições de homens e dinheiro exigidos por Roma, administrar a justiça e zelar pela segurança das fronteiras. Nas províncias senatoriais o governador era um procônsul. Nas imperiais, havia a presença de legiões e eram governadas por delegados pessoais do imperador e que detinham o comando em chefe de todas as forças armadas. Idem p.62,108.

23 O número de componentes foi reduzido e as atribuições do senado limitadas. Idem.p.105. Para rivalizar com o senado Augusto criou o conselho Imperial.

imperador.

Os instrumentos da política externa de Augusto são: um poderoso exército permanente, a conquista de fronteiras estratégicas e o emprego da diplomacia²⁴. O exército romano é por excelência, o instrumento de conquista do Império, da garantia das instituições, manutenção da soberania e da *pax romana* dentro das fronteiras do vasto Império.²⁵

A principal característica do exército durante o Império é que ele se torna permanente. Todos os cidadãos estão sujeitos ao serviço militar, embora o efetivo seja formado por voluntários recrutados nas províncias. O imperador tratou de criar corpos de milícias locais destinadas a fins específicos, como a guarda pretoriana. Também a hierarquia sofre alterações. O imperador é o general maior. A função do legado, representante do governador, se tornou permanente. O legionário não apenas é movido pelo dever, mas também pelo interesse.²⁶

Além do exército propriamente dito, os romanos dispunham da marinha para dominar o mar. Para proteger as embarcações contra o ataque de piratas foi criada uma frota dividida em oito esquadras.²⁷ Em fim, os romanos dispunham de um eficiente e bem treinado sistema de força militar capaz de fazer frente às necessidades mais imediatas do Império.

3.2.1.2 A economia

A primeira e principal fonte de recursos do Império são as guerras. Ao lado da agricultura, a guerra se tornou para Roma uma

24 A extensão da fronteira militar do Império no Oriente até o Eufrates está diretamente relacionada com a habilidade diplomática romana nas relações comerciais com os partos. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.63

25 Mário Curtis Giordani. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*..p. 112.

26 Militares participavam da presa de guerra e eram premiados por ocasião do triunfo. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*.. p.115.

27 Lídia, Alexandria, Síria e Ponto, no Oriente. Idem p. 118.

empresa financeira, tutelada por algumas centenas de famílias.²⁸

Após a conquista de novos territórios, uma parte deles era confiada aos cidadãos para ser explorada, devendo os mesmos pagar ao Estado uma porção em produtos. As vendas territoriais também constituem uma fonte regular de receita. Além disso, o Estado recebe pagamento pela locação e uso de lugares públicos (mercados, templos, salinas, minas, estradas, banhos, aquedutos, pontes). Nos portos e fronteiras são cobrados direitos alfandegários sobre produtos estrangeiros importados. A todas estas fontes devemos ainda acrescentar uma série de taxas especiais, como as cobradas em caso de manumissões.²⁹

Uma terceira fonte de receita são os impostos pagos nas províncias. Além dos impostos indiretos, os habitantes das províncias deviam pagar o *tributum*.

Na época de Augusto, o único imposto direto pago pelos cidadãos romanos é a “*vicesima hereditatis*”, ou seja, 5% sobre as sucessões. Sobre a venda de escravos também passou a incidir um imposto de 5% (*vicesima libertatis*). Nesta época também foi criado o *fiscus Caesaris*.³⁰

Entre os impostos indiretos constam os direitos alfandegários, a taxa de 1% sobre as vendas e as taxas sobre profissões, introduzidas por Calígula.

As províncias eram oneradas principalmente por dois tipos de impostos: o territorial e o individual. O *tributum soli* era um imposto sobre bens imóveis e vendas³¹ e o *tributum capitis* incide

28 Na época da República, por exemplo, Cartago teve que pagar um tributo anual de trezentos talentos durante cinquenta anos. Antíoco, rendeu duzentos milhões de sestércios aos cofres de Roma. A derrota de Perseu rendeu a mais considerável soma que entrou no tesouro romano: duzentos e dez milhões de sestércios. Cf. Mommsen. *Histoire*. t.3. p.261, citado por Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.120. A obra de Mommsen sobre a história de Roma data de 1822 e se constitui de 5 tomos.

29 Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.120.

30 Alimentada por funcionários designados pelo imperador. O caixa do príncipe salvou o Estado da bancarrota em diversas ocasiões. Piganiol. *Histoire de Rome*. p.223.

31 Os proprietários estavam sujeitos a minucioso controle, devendo declarar seus bens. Também o cidadão romano residente na província estava sujeito ao mesmo.

sobre todos os habitantes não cidadãos. Deste modo, “as províncias enriqueciam os romanos, os romanos ricos enriqueciam Roma”³²

O Império também criou um eficiente mecanismo de arrecadação. Para tanto, entre o Estado e os contribuintes, havia os intermediários, chamados *publicani*. Os publicanos arrendavam do Império o direito de recolher os impostos.³³

As despesas no Império correm por conta dos gastos administrativos, militares, religiosos, trabalhos públicos e alimentos necessários para a população, principalmente em Roma.³⁴

3.2.1.2.1 A produção

Praticamente toda a produção romana sob o principado está assentada sobre o sistema de exploração da mão-de-obra escrava. A exploração do trabalho escravo constitui a maior fonte de excedente econômico do principado. Esta produção escrava é importante em todos os setores da economia romana.

A prosperidade do Império estava baseada basicamente nas atividades da vida rural: agricultura e pecuária. Embora o número de pequenas propriedades tenha se multiplicado por interferência

A isenção somente existia quando a cidade tinha o privilégio do *ius italicum*, sendo equiparada ao solo italiano e com direito de cunhar moedas de cobre. Idem p.122

32 Paoli. *Urbs*. p.149.

33 A história registra a formação de sociedades especializadas na arrecadação. Estas sociedades representavam um poder respeitável e desempenhavam influência nos órgãos governamentais. As províncias sofreram muito com a eficiência de tais sociedades, haja visto que estavam mais preocupados em auferir lucros que em deixar as províncias em condições de pagar suas contribuições. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.123

34 O próprio Augusto fez questão de deixar registradas suas doações em dinheiro e trigo. Numa ocasião suas doações beneficiaram “nada menos que 250mil pessoas”. Quando foi cônsul pela décima terceira vez cada membro da plebe recebeu trigo público, sendo beneficiados 200 mil homens. Além de socorrer o erário público com o próprio dinheiro, Augusto também premiou seus soldados, construiu templos, organizou espetáculos e jogos, bem como financiou uma infinita gama de trabalhos de utilidade pública. (Cf. *Os empreendimentos do divino Augusto*, 15-23). Giovanni Filoramo; Sergio Roda. *Cristianismo e Sociedade Antiga*. p.165ss.

das autoridades³⁵, o Império não evitou a tendência para o estabelecimento de latifúndios.³⁶

Os romanos souberam valorizar e explorar as regiões dominadas por seus soldados. As províncias se tornaram prósperas graças às técnicas colocadas em prática por Augusto. A prosperidade, principalmente das províncias, chegou ao ponto da produção atender o consumo interno e dispôr de excedentes para exportação.³⁷

A produção industrial e comercial também são importantes. Para Roma afluem as riquezas de todas as nações e os escravos de todas as raças. O imperialismo romano não foi um imperialismo industrial³⁸. Ainda assim, produtos de toda parte, pagos a peso de ouro afluam para a capital do Império.³⁹

O comércio é favorecido, especialmente, pela *pax romana*. Tanto o comércio interno, entre províncias e dentro das fronteiras

35 Os irmãos Gracos, César e Augusto fizeram distribuição de terras.

36 Quando a administração imperial reduziu o saque nas províncias, o capital dos patrícios passou a ser empregado em fazendas de criação de gado, produção de azeite e vinho. Os homens da ordem senatorial e equestre aproveitaram seu dinheiro para adquirir latifúndios tanto na Itália como nas províncias. Esta situação se alterou somente no final do século I, quando o custo dos escravos se tornou alto demais e o fluxo de prisioneiros estancado pela paz. Os donos foram obrigados a subdividir seus latifúndios e arrendá-los aos *coloni* que pagavam renda com produtos ou trabalho. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p. 133 Na época de Nero, a província da África pertencia a seis proprietários. Plínio, o jovem, testemunha acerca de uma fazenda onde trabalhavam 4.117 escravos e 3.600 juntas de bois e que possuía 257.000 animais domésticos. Cf. Poulsen. *Vida e Costumbres*. p.155.

37 O florescimento da agricultura e sua prosperidade foram danosos para a agricultura na Itália. Columela critica seus contemporâneos por viverem entre quatro paredes nas cidades entregues ao ócio nas casas de banho e às bebedeiras. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.136.

38 Ao contrário da agricultura, a atividade industrial parecia contrária à dignidade e autoridade da classe dirigente que não manifestava interesse na atividade. Estava nas mãos de escravos e artesãos livres. O intenso fluxo de escravos é uma das razões do incentivo à indústria. Escravos era divididos de acordo com capacidade de produção em grupos chamados *colegia*, *classes*, *decuriae*. Idem p.137.

39 “O ouro entrou definitivamente no sistema monetário quando Augusto reservou para si e seus sucessores o direito da cunhagem de metais preciosos”. O ouro era arrancado das províncias em forma de impostos. Idem p.148.

do Império, como o exterior é intenso.⁴⁰

Especialmente desde que o Império deu ao mundo uma época de paz, e as províncias alcançaram o zênite do seu desenvolvimento, caíram as barreiras que antes separavam entre si os países, e a plena liberdade do tráfico pôde trazer seus benefícios. Sob o cetro daqueles magníficos imperadores, o Mediterrâneo converte-se em um lago latino, no qual se dava um intercâmbio universal de cultura, tanto na ordem espiritual como mercantil.⁴¹

3.2.1.3 A estrutura social

No início do reinado de Augusto, a sociedade romana se encontra profundamente abalada pelas lutas do último século a. C.

Para combater as ameaças de subversão dos antigos quadros sociais Augusto submete todo o corpo social a uma revisão, estratificando-o em camadas.⁴²

No topo da estrutura social piramidal do império encontramos o imperador. Logo abaixo vem as ordens: ordem senatorial⁴³ e equestre.⁴⁴ Abaixo da ordem equestre vem a grande

40 Muitos fatores contribuíam para o incremento do comércio. A redução e unificação da taxa alfandegária para 2 a 2,5 % nas fronteiras, a construção e manutenção de vias marítimas e terrestres. Especialmente nas províncias, onde os imperadores haviam dedicado especial atenção à construção de estradas e designado funcionários para zelar pelas mesmas. Também contribuiu o sistema monetário, navegação, transporte, segurança do exército, portos (porto de Alexandria maior porto do Império) e o intenso comércio com a Índia. Cidades da Ásia acusaram deslocamento quanto à influência mercantil. Na costa da Ásia Menor apenas os portos de Éfeso, Esmirna e Corinto apresentam grande demanda. Já Atenas, afastada das grandes vias marítimas, fica como metrópole intelectual. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.142.

41 Schmidt. *História do comércio*. p. 27.

42 Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.189

43 Cidadãos com fortuna estimada em um milhão de sestércios. A ordem tem o privilégio da hereditariedade. Os filhos dos senadores já começavam o serviço militar como oficiais. Somente membros das famílias podiam ser eleitos para as magistraturas romanas. Submissão ao *princeps* era condição para galgar altos cargos e menções honrosas. Giordani informa que as antigas famílias imperiais foram desaparecendo no decorrer da época imperial devido a perseguição de alguns imperadores e o decréscimo da natalidade motivado pela esterilidade das uniões matrimoniais na alta sociedade imperial. Idem p. 190.

44 A ordem equestre constitui a nobreza oficial. Não era hereditária. Seus membros

massa, dividida entre homens livres e escravos. Em função desta estrutura piramidal da sociedade romana à aristocracia pertencem os *honestiores*, enquanto que aos *humiliores* pertenciam os excluídos da família imperial e das ordens, senatorial, equestre, e os decuriões.⁴⁵

Abaixo da família imperial e das ordens, a sociedade inclui dois grandes grupos, a saber: homens livres e escravos, em geral designados apenas por humiliores.⁴⁶ Os homens livres se subdividem de acordo com o critério da fortuna pessoal e a lei penal. Entre os membros da *plebs* a fronteira é uma fortuna mínima de cinco mil sestércios. Nesta faixa podem ser encontrados pequenos artesãos, comerciantes e inclusive alguns libertos.

Na sociedade romana a liberdade é um condicionamento social mais importante até mesmo que a riqueza. Os nascidos livres estavam acima dos libertos e escravos. Além disso, os cidadãos⁴⁷ do lugar onde residiam estavam acima dos estrangeiros. Já os cidadãos

deviam possuir uma fortuna estimada em, pelo menos, quatrocentos mil sestércios. Vale lembrar que para os romanos, quem possuía vinte mil sestércios era tido como rico. Os cavaleiros tem direitos definidos na vida pública. São membros dos tribunais de juri, oficiais do exército, agentes financeiros do imperador e governadores de províncias. Via de regra, desfrutavam de rendosos cargos públicos, grandes negócios e honras especiais. Idem p. 192. No Império foram identificados quatro níveis de vencimentos na ordem equestre. Porém, dois níveis se destacam: os *centenarii* e *ducentarii*. Um oficial percebia um soldo variável de vinte a quarenta mil sestércios. Um governador de província de 60 a 100 mil sestércios anuais. No entanto, embora a carreira pública fosse bem remunerada, a maioria dos cavaleiros preferia atividades mais lucrativas como o grande comércio, transporte marítimo, indústria e agricultura. Idem p. 192. A ordem eram dispensadas honrarias especiais. No dia 15 de julho participavam de um desfile a cavalo em Roma, conduzido por jovens da nobreza.

45 Estima-se que na cúpula da pirâmide social, com exceção das famílias nobres das cidades das províncias romanas que constituíam algo em torno de 2% da população, em todo império não havia mais que 200 mil pessoas, ou seja, menos de 1% da população. Géza Alföldy. *Römische Sozialgeschichte*. p.124.

46 Distinção entre humiliores e honestiores é atribuída a Carcopino. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.192.

47 Inicialmente a cidadania romana era um privilégio. A partir da época de Cláudio passou a ser considerada também um instrumento para unir o império e assegurar a fidelidade dos estrangeiros, particularmente dos poderosos. No século II a cidadania romana era concedida mais para fins de proteção e para ter direito ao tratamento jurídico romano. Eduardo Arens. *Ásia Menor nos Tempos de Paulo, Lucas e João*. p.86.

romanos tinham uma vantagem sócio política ainda maior. Nesse sentido, a sociedade romana em muito se distingue da moderna, pois nela era possível “ser escravo e rico, liberto e pobre, mendigo e cidadão, rico e estrangeiro”.⁴⁸

Outro fator de distinção entre as camadas sociais é a lei penal. Basta verificar que os nobres estavam isentos de certos castigos, como o trabalho forçado nas minas. Já a plebe estava sujeita a penas mais severas, incluindo a crucificação, feras do circo e trabalhos nas minas.⁴⁹

3.2.1.3.1 O Imperador

O regime instaurado por Augusto repousa na concentração do poder nas mãos de um só homem e na criação de órgãos de administração dependentes do *princeps*. À autoridade máxima do Império são atribuídos os títulos de *Imperator*, *Augustus* e *Caesar*.⁵⁰

Imediatamente abaixo do Imperador e de sua família a hierarquia social romana apresenta as ordens: equestre e senatorial. A estes deve-se acrescentar os decuriões, um corpo hereditário de proprietários médios encontrados principalmente nas províncias.

Como uma camada intermediária entre os livres e escravos estão os chamados clientes. Trata-se de libertos que ainda continuam vinculados a seus senhores por alguma obrigação enunciada no ato

48 Aristocratas não tomavam parte em associações ou colégios. Os níveis superiores se distinguem por serem 1) ricos, 2) livres, 3) honoráveis, 4) por integrarem a administração e poder romanos. Os níveis inferiores se distinguem por 1) não possuir riqueza, 2) depender de outros ou trabalhar para outros, 3) não ocupar postos da administração municipal. A discriminação da sociedade greco-romana se evidencia no fato de nem todos serem admitidos em todos os lugares públicos. Os diversos níveis sociais somente se unem por ocasião do culto oficial, embora venerassem as mesmas divindades. Géza Alföldy. *Römische Sozialgeschichte*. p.125s.

49 Idem p. 193. Chama atenção que entre as leis de igualdade, as grandes famílias sempre conservam o poder. Aos cidadãos a lei protege, aos outros submete.

50 O nome *imperator* significa que o *princeps* detinha o *imperium* em seu triplice aspecto: civil, militar e judiciário. A designação de *Caesar* passa de nome de família para símbolo do poder imperial (cognomem da gens Iulia). *Augustus* faz do imperador uma pessoa sagrada. Cf. nota 16.

de alforia. Via de regra trata-se do *obsequium*.⁵¹

Na estratificação social da sociedade romana podem ser encontrados homens livres, semi-livres, entre a liberdade e escravidão; e escravos. Os livres eram classificados em *ingenuos* e *libertos*.⁵² Entre a liberdade e escravidão se encontram grande número de pessoas.⁵³

3.2.1.3.2 Escravos e libertos

No principado a escravidão está legalmente amparada. O mecanismo legal de escravidão é constituído pelo *ius gentium* e *ius civile*. Na *ius gentium* estão incluídos os prisioneiros de guerra e os escravos de nascimento. Também a captura em tempo de paz, salvo tratado com Roma, gerava escravidão. No nascimento a situação do pai não é levada em conta. Filho de escrava por ocasião do parto, é escravo. A condição da mãe no momento do parto é que determina a escravidão do filho.⁵⁴

Estima-se que havia em torno de 400.000 escravos em Roma. O tráfico de escravos era intenso. De toda parte se encaminhavam

51 Idem p.186 . Uma das obrigações através da quais o libertus continuava vinculado ao seu antigo dono é designado de *obsequium*. “o libertus devia, permanentemente, a seu ex-patrão, respeito e consideração, não podendo intentar contra o mesmo nenhuma ação injuriosa. Em caso de necessidade, o libertus que se encontrasse em melhor situação econômica, devia prestar auxílio alimentar ao antigo senhor”. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p. 201.

52 *Ingenuos* - pessoas que nunca haviam sido escravas ou, se foram, recuperaram a liberdade. *Libertos*, pessoas que já tinham sido escravas.

53 Nesta categoria estão incluídos: homens livres que desconhecendo sua condição serviam como escravos; *addictus* - o devedor que se recusava a pagar a dívida; *redemptus* - ex-prisioneiro de guerra; *auctoratus* - contratado para algum serviço; e pessoas in *mancipio* - submetidas ao poder doméstico. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p. 195.

54 O casamento entre um homem e uma mulher escrava não é reconhecido legalmente. A criança nascida de um homem livre e de uma mulher escrava é escrava. Já a criança nascida de um homem escravo e uma mulher livre é livre. Idem p. 196. Entre as causas da escravidão do *ius civile* podemos distinguir: falta das devidas declarações no recenseamento, não submissão ao serviço militar, desertor, ladrão apanhado em flagrante, o devedor, filho vendido pelo pai.

multidões de humanos escravizados para o mercado de Roma.⁵⁵ Além da presença de escravos, a presença cada vez maior nas cidades, principalmente na capital, de camponeses, migrantes e estrangeiros, muitos deles prisioneiros de guerra, culminaram em verdadeiros massacres, onde as autoridades sufocaram à força qualquer crise, seja ela social ou provocada pela fome.⁵⁶

3.2.2 As cidades

Para os gregos a cidade representava acima de tudo, a possibilidade de servir aos deuses pondo ordem no caos. Para os romanos, a cidade é transformada em “instrumento de ambição imperial”.⁵⁷

As cidades desempenham papel central na política e economia do principado. Com variados graus de vigor, os sucessores de Augusto prosseguiram a política de priorizar as cidades⁵⁸ de tal forma que a estrutura social do Império acaba se reproduzindo na estrutura social das cidades.

3.2.2.1 A relação Império-cidades

A relação entre império e cidade marca o principado de modo singular. A penetração de Roma no Oriente e o interesse

55 Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.205.

56 Klaus Wengst. *Pax Romana*. p.9-43.

57 Wayne Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p.25. Para fazer jus às diferentes realidades há que distinguir entre *polis* e *urbs*. Quando se fala de *polis* na antiguidade, trata-se de um território que constitui uma unidade política com extensão geográfica delimitada onde está incluída a área urbana e rural. *Polis* é mais que a simples cidade. Na *polis* cidade e campo estão integrados no aspecto administrativo e econômico. Povoados e campos integrados política e administrativamente pertencem à mesma *polis*. Esta cidade tinha um centro administrativo onde residiam os magistrados e onde também se encontravam as edificações em torno das quais se expressa a unidade dos cidadãos. Pois bem, a este centro os romanos chamam de *urbs*. Portanto, para os romanos cidade é a metrópole, o lugar onde se encontra o centro administrativo. Eduardo Arens. *Ásia Menor nos Tempos de Paulo, Lucas e João*. p.36.

58 Idem p.26.

pelas cidades teve como consequência que a sociedade urbana se tornou mais complexa do que se apresenta na era helenista. Com o império as cidades crescem em número e em poder.

A aliança entre o principado e as cidades gregas das províncias orientais injeta uma era de estabilidade e de oportunidade para a vida urbana numa região até então instável e traz mudanças significativas nas relações entre pessoas e classes.⁵⁹

O clima geral de estabilidade e segurança criado pelo principado para o povo urbano das cidades também reforça o governo local das cidades. O império passa a estabelecer uma relação de dependência com as cidades.

Augusto se valeu do “sistema de patrocínio” para construir uma “rede de dependência pessoal entre as classes superiores das cidades orientais e ele próprio”. Através desse sistema a honra e lealdade demonstradas pelos aristocratas locais é recompensada com proteção e incentivo imperial. Dessa forma os monarcas locais, reis clientes, ajudaram a promover o imperialismo romano e a urbanização.⁶⁰

3.2.2.2 Estabilidade e segurança

A versão econômica e política da *pax romana* se chama estabilidade e segurança para o povo.⁶¹ A cidade é o *locus* onde o Império se torna visível. “Era a cidade em que o Império residia e onde o futuro começava”.⁶² A intervenção institucional no campo econômico define o progresso técnico e a concentração

59 Idem p. 25,27.

60 O sistema de patrocínio era usado para alcançar objetivos específicos nas relações com estrangeiros. Ao escolher homens para a magistratura Augusto escolheu pessoas de significativa clientela no Oriente. As oportunidades favoreciam apenas alguns ricos, que se tornavam ainda mais ricos e poderosos. Wayne Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p.27.

61 “O Império Romano talvez tenha sido a mais ampla economia urbana pré-industrial que jamais existiu”, ou seja, uma organização da produção baseada na divisão do trabalho entre cidade e campo e entre diferentes cidades. Paul Singer. *op. cit.*, p.20.

62 Wayne Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p.32.

de capital. Mas nesse processo, a política romana também trouxe oportunidades econômicas para a população das cidades.

Construção e manutenção de estradas, estabilização e redução de taxas, estímulo às instituições gregas de governo local e educação, reforço do governo local, maior consistência no exercício da justiça via apelo ao imperador, despertaram expectativas e esperanças e se tornaram meio para conquista de poder social.⁶³

A economia das grandes cidades comporta uma indústria desenvolvida e integrada no sistema imperial. Como em Roma, a produção industrial das províncias está nas mãos de escravos e artesãos livres.⁶⁴

O que distingue consideravelmente a economia das cidades são os impostos e a condição jurídica das mesmas. Nas províncias havia cidades submetidas e que deviam pagar impostos e cidades livres com direito, inclusive, à cunhagem de moedas.⁶⁵ Esta aparente regularidade de critérios no trato administrativo possibilitou certa estabilidade e segurança.

3.2.2.3 Cidade e migração

O Império é um Império de migrantes. Prova disso é o que os estudiosos chamam de mobilidade física. As cidades são o espaço da migração.⁶⁶ O mecanismo que põe em movimento o fluxo migratório pode ser localizado nas transformações sócio-econômicas operadas por Augusto.⁶⁷

63 Wayne Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. p. 26.

64 Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.137.

65 Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.107.

66 A migração é o resultado de um processo global de mudanças (p.31). É um mecanismo de redistribuição espacial da população que se adapta ao rearranjo espacial das atividades econômicas. Paul Singer. *op. cit.* p.33.

67 Sucessivos movimentos migratórios são desencadeados, das áreas rurais para as cidades menores, das cidades menores às maiores. De um lado há pessoas e grupos forçados à migração devido ao aniquilamento de seus meios de vida. Por outro lado, há migrantes em busca de áreas que ofereçam oportunidades de integração na economia urbana. Idem p.53.

Entre os migrantes temporários podemos destacar os funcionários do governo e comerciantes. A migração é facilitada pelas estradas, o intenso comércio terrestre e marítimo e pela proteção romana ao longo das grandes vias de transporte e comunicação do Império.⁶⁸

Principalmente as cidades em crescimento são alvo de grandes levas de migrantes oriundos, principalmente, do campo,⁶⁹ de regiões em conflito e sem perspectiva de ascensão econômica.

3.2.2.4 O funcionamento das cidades

Os romanos impuseram uma dimensão maior de poder e autoridade às cidades. Vida civilizada significa vida nas cidades. É na cidade que a civilização pode ser experimentada.

Os romanos, à semelhança dos gregos, foram grandes fundadores de cidades, principalmente nas províncias. Ao fundar, restabelecer cidades e colônias, sempre que possível, as instituições, os monumentos e os cultos da *Urbs* são reproduzidos.⁷⁰

Além da língua, estrutura política e sistema econômico a população da cidade tinha ainda outras formas comuns de vida.

os conselhos da cidade anunciavam decretos, as associações honravam seus patronos, os que perdiam parentes comemoravam seus mortos da mesma maneira desde Alexandria até Tessalônica. De Atenas a Antioquia, os estudantes aprendiam as formas de estilo com os mesmos manuais de retórica. Os estilos de objetos de cerâmica e de vidro, da mobília, do pavimento e da decoração das paredes, da escultura e da pintura também passavam de uma cidade para outra.⁷¹

Templos importantes, edifícios do governo, a *agorá* ou

68 Klaus Wengst. *Pax Romana*. p.44-55.

69 Gerd Theissen. *Sociologia do Movimento de Jesus*. p.95.

70 O limite para a aceitação e respeito às tradições locais passa pela segurança do Estado. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.305.

71 Wayne Meeks. *Os Primeiros Cristãos Urbanos* p.31 Ao longo da bacia do Mediterrâneo existia uma concepção comum na maneira de ver como deveria ser a cidade.

forum, o ginásio, o teatro, os locais para banhos, estalagens, tabernas e lojas são ingredientes indispensáveis na autêntica cidade romana. Porém, é numa unidade social ainda menor que a sociedade romana se reproduz.

3.2.3 A família

“Uma das mais belas, importantes e decisivas instituições de Roma foi a família”. O sentido da família para os romanos pode ser deduzido das palavras de Cícero:

Existe algo mais venerado perguntou, existe algo mais protegido por toda a espécie de santidade que o lar de cada cidadão? Dentro do mesmo estão seus altares, seu fogo, seus deuses domésticos, seus cultos privados, seus ritos e cerimônias. Para todos nós, o lar é um santuário tão sagrado que arrancar dele um homem é fazer um ultraje à lei do céu.⁷²

A família reproduz a estrutura do império no ambiente doméstico. No mundo grego a família funciona como mecanismo da pólis.⁷³ No mundo romano a família está em função do principado. Cada *gens* possui seu culto familiar, sua sepultura comum, seu chefe e, ao lado do agrupamento familiar fundado sobre a natureza, os clientes, ou seja, um conjunto de pessoas colocados sob sua proteção e dependência.⁷⁴

O “*oikos*” é o espaço vital onde a família encontra sua identidade.⁷⁵ Esta estrutura familiar da casa é fundamentalmente patriarcal. Nela o *pater familias* é a autoridade máxima e todos os demais membros da casa, inclusive as mulheres,⁷⁶ ocupam seu lugar

72 Discurso de Cícero pronunciado no ano 57 a.C. depois que inimigos políticos destruíram sua casa e procuraram impedir sua reconstrução. Hugh Last. *La familia y la vida social*. p. 382, Apud Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.151.

73 Wayne Meeks. *O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos*. p.17.

74 Mário Curtis Giordani. *op. cit.* p.179. A própria cidade de Roma é considerada como uma reunião de duzentas a trezentas famílias em torno das quais se agrupam milhares de pessoas.

75 Joachim Gnilka. *Pablo de Tarso*. p.167.

76 A posição da mulheres na sociedade romana deve ser vista na perspectiva da família. Via de regra, a posição social da mulher está diretamente relacionada com seu lugar

em relação a ele.

A economia da família é constituída de pequenas unidades industriais de caráter artesanal, bem como negócios diversos. Basicamente é uma economia que gira em torno da casa, nela tem sua mão-de-obra e espaço produtivo.

3.2.4 Religião e Ideologia

Paralelamente e através do direito, do exército, das relações econômicas, da administração e da estrutura social, o sistema romano apresenta seu aspecto religioso. Ao lado da religião oficial coexistem as religiões lícitas e ilícitas, bem como uma diversidade de correntes filosóficas.

3.2.4.1 Legitimação religiosa da ordem romana

A época de Augusto é apontada como o “período mais próspero para a religião romana”.⁷⁷ Augusto promoveu a religião abertamente e acumulou em sua própria pessoa diversos sacerdócios, entre os quais o de *Pontifex Maximus*.

3.2.4.1.1 As Reformas

Ao restaurar templos, restabelecer antigas cerimônias, preencher cargos religiosos e mobilizar poetas, Augusto visa constituir uma religião nacional. O panteão greco-romano torna-se o panteão nacional. Ao fomentar a vida religiosa o soberano tinha

de nascimento e família. Paulo de certa forma assume esta visão, embora não se limite a ela. Eduardo Arens. *Ásia Menor nos Tempos de Paulo, João e Lucas*. p.76-79. Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.74-76. Quanto à questão da mulheres em Paulo veja: Elisabet S. Fiorenza. *As Origens Cristãs a partir da Mulher*. p.133-275. Ivoni Reimer Richter. *Mulheres na Prática da Justiça e da Solidariedade*. p.1-33. Aline Steuer. “Paulo é Antifeminista?”. In: *Reflexões da Brisa Leve*. p.111-122.

77 Mário Curtis Giordani. *História de Roma*.p.303. Por razões familiares e pessoais que incluem crença e supersição, Augusto rendia culto especial a Venus, Genitrix, Marte e Apolo.

em vista a restauração geral da moralidade, da paz e da autoridade em todo Império. O relevante papel desempenhado pela religião na vida pública e privada levou Cícero a afirmar: “pela religião é que vencemos o universo”.⁷⁸

Na medida em que a comunidade religiosa mais visível é aquela que se reúne em torno dos deuses tradicionais pode-se entender a preocupações das autoridades romanas em restaurar os cultos dedicados aos deuses do velho panteão.⁷⁹

3.2.4.1.2 Pontifex Maximus

Dois aspectos em particular marcam o culto ao imperador⁸⁰: a apoteose do imperador morto e a divinização do imperador vivo. Mais do que tudo, o culto ao imperador teve efeitos políticos. “Tornou-se como que um denominador comum a todos os habitantes do vasto império tão diversificado racial, linguística e espiritualmente”.⁸¹

78 Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.292. As cerimônias religiosas estão presentes tanto nos atos praticados no recinto do lar como em solenidades oficiais.

79 A comunidade se reúne em torno das principais divindades: Zeus, Apolo, Deméter, Dionísio e outros. Zeus vem a ser a divindade que representa e confirma a ordem estabelecida nas cidades e no império. Ao culto é associada uma dimensão política: a submissão ao destino histórico que consiste na *pax* e *ordo* na qual há que se integrar. Por isso o culto tradicional também é assunto político, razão pela qual é mantido pela administração ou por alguma escola. O senado da cidade é responsável pelo calendário litúrgico, pelo ritual dos sacrifícios e da administração do tesouro do templo. Marcelino Legido. *Fraternidad en el Mundo*. p.33. A fé tradicional tinha ainda a função política de conter a massa “que é frívola e cheia de paixões contrárias às leis”. Nesse sentido, é religiosidade da ordem estabelecida que necessita de inserção social e o faz encabeçando os cultos, fazendo doações, construindo templos e criando associações. Toda essa religiosidade carece de sentido comunitário e de esperança pela transformação do mundo. J. Leipoldt; W. Grundmann. *El Mundo del Nuevo Testamento*. I. p.75-109.

80 Sobre o culto ao imperador , cf. J. Leipoldt; W. Grundmann. *El Mundo del Nuevo Testamento*. I. p.141-158. Klaus Wengst. *Pax Romana*. p.70-76. No ano 17 a.C. Augusto permite que os gregos das províncias da Ásia e Bitínia construam um templo em Pérgamo e Nicomédia dedicado a deusa Roma e ao imperdor. A mesma honra é concedida em Esmirna no tempo de Tibério e em Éfeso na época de Cláudio. Cf. Tácito. *Anais*. 2,87. Filon de Alexandria. *Legadum ad Gaium*. 79, 149-151..

81 No culto a comunidade se reúne em torno do soberano proclamando e reconhecendo

Os romanos de valeram das assembléias provinciais para a celebração do culto a Roma e a Augusto. Na reunião anual em que as cidades enviavam seus delegados à capital da província, os romanos aproveitavam para renovar os votos de fidelidade e submissão ao Império.

O evangelho da paz que congrega os cidadãos identifica a salvação definitiva com a ordem política instaurada por Roma. Paz, ordem e segurança (também a *iustitia e fides*) são os elementos fundamentais da mensagem que legitima a dinâmica imperial.⁸²

3.2.4.1.3 O exército

Guerra, vitória e paz constituem o eixo em torno do qual o exército romano desempenha sua função.⁸³ A guerra que leva à vitória constitui o pressuposto do tempo de paz onde o imperador triunfante continua a assegurar a paz pela força de seu exército. Trata-se de uma paz de vencidos, de submissão. O poder romano primeiro “causa terror e insegurança para depois oferecer e agir como refúgio da paz”.⁸⁴

sua soberania sobre o povo e o universo. O culto consiste na entronização da imagem do imperador. Os crentes ao seu redor o reconhecem e aclamam como *senhor* e fazem sacrifícios, ofertas, dirigem orações e cantam hinos. Acima de tudo pedem a paz que está em suas mãos e é obra de seu senhorio. O imperador é o pai da pátria. Suas exigências políticas não permitem a existência de outra comunidade, nem de outro âmbito de poder diferente do senhorio do imperador. Klaus Wengst. *Pax Romana*. p.75.

82 Marcelino Legido. *Fraternidad en El Mundo*. p.38. O imperador é *senhor* da comunidade e do mundo, é o cabeça da comunidade reconciliada que haverá de reconciliar o mundo com sua paz. Para as classes dominantes, o culto ao imperador representa a forma mais expressiva para manifestar sua lealdade ao soberano e assim manter seu *status* social e privilégio econômico.

83 A construção do altar da paz a Augusto e o lugar da construção, Campo de Marte, estão impregnados de simbolismo: “o aspecto militar da paz está em primeiro lugar”. O altar da paz é o altar de holocausto. O Campo de Marte mostra que se trata de uma paz conquistada no campo de batalha.

84 Klaus Wengst. *Pax Romana*. p.25. Um sestércio de Nero, um de Cômodo e outro de Tito ilustram o aspecto bélico e humilhante da paz romana. Paz estabelecida e mantida por meios militares e acompanhada por rios de sangue e lágrimas. Veja também Eduardo Arens. *Ásia Menor nos Tamos de Paulo, Lucas e João*. p.88ss.

O aspecto mais cruel desta situação protagonizada pelo exército reside no fato de o estabelecimento da paz e da ordem sobre o mundo ser apresentado como sendo a vontade do destino divino, e, como tal, exige ações correspondentes.⁸⁵

3.2.4.2 As religiões

A restauração religiosa além de conceder novo impulso às crenças romanas tradicionais, também abriu caminho para que continuasse a infiltração de correntes filosóficas e cultos religiosos orientais. O fascínio e campo fértil que as religiões orientais encontram no Império, em especial em Roma, levou Ovídio a escrever: “Roma é um lugar digno de que para lá vá todo deus”.⁸⁶

3.2.4.2.1 Religiões orientais

Os cultos orientais se distinguem do culto oficial romano, porém asseguram seu sucesso por apresentar certos pontos em comum. Estes cultos se destacam pelos ritos de purificação, pela importância atribuída à vida futura, por despertar um sentimentalismo místico desconhecido dos romanos, pela “frequente preponderância do elemento feminino no número de adeptos e pela constituição de uma casta sacerdotal”.⁸⁷

3.2.4.2.2 Correntes filosóficas

A situação política e econômica do império também possibilitou o florescimento da filosofia. Além da helenização do pensamento filosófico romano podemos enumerar ainda as seguintes características: A filosofia abandona a escola e passa a ocupar o mercado das grandes cidades. Na época imperial o exército

85 Klaus Wengst. *Pax Romana*. p.26-27.

86 Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.292.

87 Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.304.

de filósofos ambulantes chegou a ser legião. Os filósofos procuram influenciar mais pela palavra que pela escrita. Trata-se portanto de uma filosofia retórica. Os filósofos não se dirigem apenas aos cultos e instruídos, mas às pessoas encontradas pela rua.⁸⁸

Resumindo, pode-se dizer que o mundo romano é um mundo plural. Economia, política e religião encontram na pessoa do imperador seu centro maior e elo catalizador da dinâmica do principado.

3.3 Paulo e o mundo Romano

Os contrastes e as contradições do império certamente não passaram despercebidas para o apóstolo. “Frente ao mundo romano, Paulo aprendeu a se comportar como todos se comportavam na diáspora”. Como cidadão de Tarso, cidade de uma Província romana da Ásia Menor, Paulo está plenamente integrado nas estruturas políticas que sustentam o império.⁸⁹

Na sequência trataremos de verificar a relação de Paulo com o mundo romano a partir da experiência do trabalho, das viagens, das prisões e pensamento do apóstolo.⁹⁰

3.3.1 O trabalhador

Ao renunciar ao direito de ser mantido como apóstolo para facilitar a aceitação e anúncio do Evangelho, Paulo se insere no mundo do trabalho urbano. Inspirado no ideal da “autarquia”, se coloca no nível dos filósofos estoicos.

88 Helmut Koester.*op. cit.* p.428.

89 Os privilégios a que tinham direito os judeus da diáspora, os colocam em outro nível de relação com os romanos. Enquanto na Palestina reina um clima de revolta e agitação, na diáspora as estruturas do Império são aceitas. Gerd Theissen. *Sociologia do Movimento de Jesus*. p.95,151.

90 Quanto à cidadania romana de Paulo (At 22.25), sua garantia dos direitos civis e jurídicos há muitas mais dúvidas que respostas. Pessoalmente suspeito que Paulo tenha conseguido a cidadania romana através do politeuma a que pertenceu em Tarso. Gioseppe Barbaglio. *São Paulo, O Homem do Evangelho*. p.58.

O trabalho possibilitou a percepção da dinâmica econômica do Império e ao mesmo tempo o situou na estratificação social do mesmo.

Como artesão, Paulo viveu a vida dos trabalhadores urbanos da bacia do Mediterrâneo do primeiro século. O próprio Paulo nos fala de situações que refletem as experiências comuns de muitos artesãos: “nossas penas e fadigas ... noite e dia trabalhávamos” (1 Ts 2.9); “trabalhos e fadigas, muitas vigílias, fome e sede, frequentes jejuns, frio e nudez” (1 Co 11.27).

Socialmente, a condição de artesão faz Paulo pertencer aos graus inferiores da escala social. Está incluído entre os *humiliores*.⁹¹

3.3.2 O Viajante

A vasta rede de estradas e caminhos construídos pelos romanos não servem apenas para o rápido deslocamento de legiões, mas também para viajantes. No império se viaja muito, seja pela via marítima ou terrestre.⁹²

Paulo também viajou e viajou muito: “por viagens sem conta” (2 Co 11.26). De cidade em cidade anunciava o Evangelho. Enraizado na cultura urbana e com a fluência da língua grega fez da cidade o espaço de missão e da viagens o meio de chegar a elas.⁹³

91 Conforme At 22.15-29, um testemunho isolado no contexto do NT, Paulo era cidadão romano por nascimento. Embora seja difícil colocar esta informação em dúvida, pois somente um *civis romanus* poderia exigir o julgamento em Roma como o faz Paulo (Epicteto 3,24,4 cf. Suetônio, *Claudius*, 25), Stegemann nega que Paulo tivesse cidadania romana. W. Stegemann. “War der Apostel Paulus römischer Bürger?” In: *ZNW*. 78 (1987), p.200-229. Apud J. Gnllka. *Pablo de Tarso*.p.27. O cidadão possuía privilégios legais, no plano privado, processual e político. Elsa Tamez. *Contra Toda Condena*. p. 60. Quanto à questão da localização social de Paulo, veja Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.82-86.

92 A via marítima oferecia algumas comodidades. Por terra, havia várias opções: cavalo, cadeira portátil, liteira, e os mais variados tipos de carros tracionados por animais. Os romanos viajavam para estudos, por razões militares, para exercer cargos públicos, comércio, turismo, expedições científicas. Mário Curtis Giordani. *História de Roma*. p.223.

93 Paulo não missionava nos lugares rurais. Algumas cidades eram-lhe representativas para o mundo todo: Corinto para Acaia, Éfeso para Ásia.

Em suas andanças, Paulo não apenas desfrutou da estrutura viária do império, mas pode perceber toda a dinâmica do mesmo. As diferentes cidades, cada qual com sua realidade; o deslocamento militar, a estrutura comercial com suas taxas, alfândegas, tributos; a circulação de moedas e mercadorias, a presença e mobilidade do aparato administrativo, o comércio de escravos e o vai-vem de viajantes dificilmente lhe fugiram da retina.

3.3.3 *O prisioneiro*

Via de regra as causas de prisão no império são a dívida, o roubo, crime ou escravo fugitivo. Embora não se enquadre em nenhuma destas categorias, Paulo também viveu a experiência de ser prisioneiro e réu. Por diversas vezes (2 Co 11.23) foi preso e levado aos tribunais.⁹⁴

Paulo sofreu o castigo na prisão com a flagelação romana.⁹⁵ Experimentou o sistema legal desigual. Devemos atribuir a familiaridade do apóstolo com termos da justiça legal devido a sua estadia na prisão e suas experiências diante dos tribunais.⁹⁶

3.3.4 *O pensamento de Paulo*

Há dois temas, em especial, com relação ao mundo romano que são considerados como pontos delicados no pensamento do apóstolo. Trata-se da percepção que Paulo tem das autoridades e a questão dos escravos.

94 Conforme o testemunho de Lucas, Paulo esteve preso em Filipos (At 16.16-38), Cesaréia (At 23.23-26,32) e Roma (At 27-28). Segundo o próprio Paulo, também em Éfeso (1 Co 15.32, 2 Co 1.8). Também compareceu diante do tribunal em Tessalônica (At 17.6-9).

95 Pouco sabemos sobre as condições das prisões e o tratamento dispensado aos presos. Via de regra o tratamento dependia do superior ou do subalterno competente e do poder de influência do preso. No sistema romano havia prisões do Estado e prisões privadas, localizadas na casa do magistrado da cidade. Conforme At 28.16, Paulo conheceu os dois tipos de prisões.

96 Elsa observa que a linguagem de Paulo tem tino forense. Elsa Tamez. *Contra Toda Condena..* p.63.

A questão das autoridades é suscitada no contexto da discussão em torno do pagamento de impostos de Romanos 13.1-7. Segundo Neil Elliot,⁹⁷ esta passagem deve ser lida no contexto da perseguição aos judeus.

Na mensagem dirigida a Roma, Paulo esperava desviar a população mais vulnerável da cidade da constante ofensiva anti semita, diante da possibilidade de surgimento de algum distúrbio popular contra impostos excessivos.

Alguns episódios violentos⁹⁸ poderiam ter levado Paulo a solicitar o pagamento de impostos para evitar ressentimentos, represálias e violência contra a igreja da mesma forma como a comunidade judaica já o havia experimentado.⁹⁹

Paulo, consciente da posição sensível ocupada pelos judeus, aliada à procedência e origem étnica de muitos cristãos, exorta ao pagamento de impostos às autoridades, inserindo esta prática na obrigação genérica de “não dever nada a ninguém, a não ser o amor mútuo”(13.8), “focalizada numa ética de não-retaliação numa situação virtualmente transitória”.¹⁰⁰

97 Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.291ss.

98 Existe inclusive a possibilidade de que Paulo tivesse em vista uma situação bem específica como a testemunhada por Tácito (Tácito, *Anais* 13,50). Trata-se de uma agitação pública em Roma por volta de 58 d.C., como protesto contra a corrupção das agências responsáveis pelos impostos agrícolas. Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p. 287.

99 O primeiro episódio aconteceu em Alexandria onde a população judaica foi mortalmente massacrada. A cena para a catástrofe é armada por Augusto ao impor o imposto por cabeça (*laographia*) à população judaica. Alguns judeus mais influentes procuraram obter a cidadania ao que foram brutalmente reprimidos em violenta campanha anti-semita. Quando Calígula chega ao poder, os judeus de Alexandria se recusam a oferecer culto ao imperador. Neste contexto, avalizados pelo procurador romano Flacco, os gregos de Alexandria investem contra os judeus provocando saques, torturas, destruição e assassinato. Embora Cláudio houvesse imposto uma trégua, não obstante tenha se negado a conceder a cidadania aos judeus, vemos nos episódios da época deste imperador que a “população judaica estabelecida podia facilmente se tornar bode expiatório de outros grupos ressentidos com a dominação romana”. (p.292). A comunidade de Roma, por ser menos organizada, era ainda mais vulnerável, como o demonstram as expulsões de judeus sob Tibério (19 d.C.) e Cláudio (49 d.C.). Além disso, as difamações anti-judaicas de Alexandria fizeram eco em Roma, de tal forma que as perseguições também continuaram na capital.

100 Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.293. Para o assunto em questão veja também o texto

Na questão dos *escravos* a postura de Paulo é considerada socialmente conservadora.¹⁰¹ Em primeiro lugar, Paulo fala explicitamente do assunto em duas oportunidades (1 Co 7.21 e Filemon), embora se utilize da própria linguagem dos escravos ao longo de praticamente todas as suas cartas (1 Co 12.13; Gl 3.28-29).

Em segundo lugar, a escravidão no início do império deve se analisada mais na perspectiva do *status* legal do que no nível sócio-econômico, pois a mesma pode abarcar uma grande diversidade de situações e circunstâncias, uma vez que a condição de escravo, por si só, não determina as condições de vida da pessoa.

Contudo, a vida em Cristo requer a renúncia às prerrogativas legais. O dever do dono para com o escravo inclui a manumissão como parte integral do Evangelho pregado por Paulo. Assim sendo, embora Paulo não contemple uma condenação da escravidão como sistema, a partir do Evangelho exige a superação das relações de escravidão.¹⁰²

Como amarração das ideias desenvolvidas na análise do mundo romano, resta sistematizar os mecanismos através dos quais este mundo exclui. Em primeiro lugar, Paulo vive uma experiência do principado. Percebe a realidade do império como judeu que vive em cidades profundamente caracterizadas pela cultura grega. Sua cosmovisão é a de um estrangeiro, de um migrante a peregrinar pelas metrópoles.

A análise do mundo romano revela uma estrutura de exclusão patrocinada pelo principado. Através do emprego da força, o exército garante que as conquistas do passado estão asseguradas e podem ser ampliadas. A política de Roma é a política da força. Neste

de Uwe Wegner. "Romanos 13,1-7: o cristão e as autoridades". In: *Ribla*. n.4. p.61-80.

101 Veja discussão em Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.47-77.

102 Uwe Wegner. "Os Evangelhos, Jesus, os Escravos". In: *Estudos Bíblicos*. n.18. p.53-72. Ovídio Zanini. "Opção Pelas Categorias de Marginalizados em Paulo". In: *Estudos Bíblicos*. n.21. p.56-69. José Comblin. "Os Escravos e o Evangelho de Paulo". In: *Estudos Bíblicos*. n.17. p.69-76.

contexto as cidades exercem um papel de fundamental importância. Elas reproduzem a estrutura de exclusão do principado e garantem a manutenção do sistema através de relações clientelistas.

Para completar o processo de exclusão o principado está ancorado na escravidão. Através da escravidão e do sistema legal que o justifica, algumas centenas de famílias gozam de luxo e privilégio, principalmente em Roma, mas também nas províncias, em detrimento da miséria e dificuldade da grande maioria da população excluída.

Todo esse mundo tem na religião e principalmente no culto ao imperador, a sua legitimação ideológica. Através de seus emissários, funcionários romanos, moedas, templos, espaços públicos, exército e aristocracia (imperador, senado, e clientela das províncias) a paz, segurança e justiça do império são propalados aos quatro ventos.

Paulo não vive à margem do mundo romano. Pelo contrário, justamente por estar inserido neste mundo, por conhecer seus caminhos e descaminhos, por sofrer na própria carne o destino dos excluídos, pode proclamar uma Boa Notícia com radical profundidade.

3.4 Conclusão

O mundo judeu, romano e grego, cada qual a seu modo e de forma imbricada, apresentam mecanismos de exclusão que são geradores de morte. No mundo judeu, o principal mecanismo é o *ethos* judaico amparado no sistema da lei. No mundo grego, embora nem sempre seja possível delimitar com precisão a fronteira com o mundo romano, o mecanismo fundamental de exclusão está na *pólis*. No mundo romano, a exclusão pode ser verificada no *principado*. O principado, como tal, é portador de mecanismos geradores de exclusão, principalmente para a grande massa de população do Império, os humildiores.

Neste contexto Paulo se revela como a síntese de duas

culturas. No ambiente doméstico Paulo é marcado pela cultura judaica. Já a cultura grega marca a vida do apóstolo de forma determinante no ambiente da cidade. Como viajante entre dois mundos Paulo pega carona no trem do mundo romano.

Com base nesta análise do mundo de Paulo e nas conclusões parciais que apresentamos, vamos proceder ao estudo de alguns textos-chave da carta aos Romanos para neles buscar o Evangelho de Paulo.



PARTE II

O EVANGELHO DE PAULO

INTRODUÇÃO

Na primeira parte da pesquisa verificamos o mundo no qual o discurso e a prática missionária de Paulo está inserida. Paulo está profundamente moldado pela *ethos* judaico, está impregnado da dinâmica da *pólis* grega, e inserido nos conflitos e ambiguidades do mundo romano patrocinadas pelo *principado*.

Na leitura do “Mundo de Paulo” tivemos como critério metodológico a perspectiva dos excluídos. Verificamos que tanto o “mundo judeu”, o “mundo grego”, como o “mundo romano”, cada qual, a seu modo, porém numa teia de relações que se trançam; desenvolve algum mecanismo de exclusão.

Os excluídos do “mundo de Paulo” são, em primeiro lugar, as próprias vítimas da sociedade imperial romana. Do ponto de vista social é excluída a imensa massa de *humiliores*. Da perspectiva econômica, com exceção de alguns escravos e libertos, toda a população do império que não está ligada à aristocracia, seja da capital ou das províncias, pode ser considerada excluída. O principado patrocina uma espécie de “exclusão hegemônica” através do poder político e econômico desenvolvendo para tanto uma teia de legitimação religiosa.

No contexto de ambientes mais localizados adquirem expressão os mecanismos de exclusão próprios da dinâmica das cidades e de suas organizações.

Os excluídos pelo “mundo judeu” estão mais circunscritos aos grupos étnicos e à organização dos judeus na diáspora. Por um lado, os judeus são excluídos por serem estrangeiros e *religio illicita*. Nesse sentido são vítimas da exclusão hegemônica. Por outro lado, também exercem uma exclusão interna, tanto à nível de raça como de religião.

Nesta parte da pesquisa vamos nos valer da metodologia exegético para verificar o Evangelho de Paulo a partir de Rm 1.16-

17; 3.21-26 e 8.31-39. A partir do estudo de textos representativos dos conjunto da carta, especialmente dos capítulos 1-8 de Romanos, pretende-se relacionar o mais possível a discussão de Paulo com as comunidades de Roma com o contexto histórico mais amplo verificado na primeira parte desta investigação.

A REVELAÇÃO DO EVANGELHO

Depois da ação de graças seguida de uma oração Paulo passa imediatamente para a apresentação do tema da carta. Ao compartilhar com as comunidades de Roma a fundamentação de sua plataforma missionária, o apóstolo abre caminho para a audiência da carta toda. Esta “chamada” de Paulo será objeto de investigação neste primeiro capítulo da segunda parte da pesquisa.

1.1 Tradução

v.16 - Não me envergonho, portanto, do Evangelho, pois é o poder de Deus para salvação a todo o que crê, ao judeu primeiro e heleno;

v.17 - Pois a justiça de Deus está revelada nele de fé para fé, conforme está escrito: *mas o justo de fé viverá.*

1.2 Questões literárias

1.2.1 Gênero

No v.16 com o “ou gap epaiscunomat” Paulo emprega uma fórmula num estilo conhecido por confissão. Ao falar em forma de *lilotes*, o apóstolo se vale de uma figura de linguagem onde a afirmação se dá pela negação do contrário.

Em apenas dois versículos a preposição gap aparece três vezes. No entanto, é no v.17 que gap reforça o fato do evangelho ser força salvífica de Deus para todo o que crê. Em Rm 1.16-17 o tema

pessoal dos versículos anteriores (Rm 1.1-15) de imediato dá lugar para as convicções teológicas fundamentais do apóstolo: evangelho é força de Deus, nele se revela a justiça divina como é confirmado pela Escritura.

1.2.2 Estrutura Literária

Os vv.16-17 estão inseridos na “introdução da carta” ou proêmio (1.1-17) constituída do encabeçamento ou prescrito (1.1-7), da ação de graças e do anúncio da visita (1.8-15) e da apresentação da temática da carta (1.16-17). Na estrutura da carta os vv.16-17 servem como uma espécie de guia de leitura e têm a função de preparar a audiência para ouvir a carta propriamente dita, na qual o tema anunciado será desenvolvido.¹

Em 1.1-7 Paulo segue a estrutura das cartas antigas complementada com suas considerações particulares. Depois do endereço e remetente, segue a saudação. Nos vv.8-15 Paulo fala do desejo de ver os romanos e exercer a reciprocidade do ministério (vv.8-12) e acentua sua disposição de anunciar o evangelho (vv.13-15). O v.15, que forma uma inclusão, antecipa o assunto a ser retomado pelo apóstolo em 15.22. No último recorte da introdução (vv.16-17) Paulo apresenta os temas que comportam a densidade teológica a ser desenvolvida ao longo da carta: evangelho, justiça de Deus, força de Deus, salvação, fé, revelar, vida, a dualidade judeu e heleno, o adjetivo justo e o apelo à Sagrada Escritura.

No v.18 Paulo já passa a desenvolver o tema anunciado principiando com a revelação da ira de Deus.

Gratificame os primeiros versículos apresentam o seguinte esquema:

1.1-17 - proêmio: introdução à carta

1.1-7 - prescrito: saudação

1.1-4 - remetente

1 Neil Elliot. *The Rhetoric of Romans*. p.86.

1.5-6 - saudação

1.7 - destinatário

1.8-15 - prólogo: ação de graças e oração

1.8-12 - desejo da visita e exercício do ministério

1.13-15 - projeto do apóstolo: anunciar o evangelho

1.16-17 - temática: revelação do evangelho.

1.3 Estrutura retórica

Para compreender a função retórica da carta partimos do pressuposto de que a atividade apostólica consiste em duas fases que se distinguem no conteúdo, objetivos e tempo. A primeira fase corresponde ao início da evangelização e termina com a fundação de uma comunidade e consequente partida do apóstolo. A segunda fase consiste no acompanhamento de comunidades já fundadas.²

As epístolas são parte da segunda fase, não são o anúncio do evangelho. Elas de fato - e não podemos desconsiderar isso - são dirigidas a comunidades já fundadas. Pressupõem nos destinatários o conhecimento, a acolhida e a prática dos princípios fundamentais do anúncio evangélico”.³

Os instrumentos fundamentais que estruturam a segunda fase da atividade apostólica são: 1º as visitas do apóstolo às comunidades fundadas; 2º a visita de colaboradores enviados pelo apóstolo; 3º a palavra direta do apóstolo a emissários das comunidades que lhe submetem assuntos particulares; e 4º o envio de epístolas.⁴ Esta multiplicidade de intercâmbios por

2 Esta é a tese defendida por Mauro Pesce. *As Duas Fases da Pregação de Paulo*. p.13.

3 Mauro Pesce. *As Duas Fases da Pregação de Paulo*. p.14.

4 No decurso da história as epístolas sofreram alterações pelo uso do texto na tradição. Primeiramente as epístolas extraíam as normas de interpretação dos critérios orais. Eram interpretadas com base no querigma oral da primeira fase e no contexto dos desdobramentos da atividade apostólica desenvolvida na segunda fase. Com a fixação do cânon, passaram a ser interpretadas no contexto dos demais escritos neotestamentários. Em decorrência, passaram a ser norma da pregação oral. Neste processo a relação entre *oral* e *escrito* se inverte. Mauro Pesce. *As Duas Fases da*

meio de visitas e epístolas constituem os principais instrumentos de comunicação e são determinados essencialmente pelo caráter itinerante da pregação apostólica.⁵

A esta linha de compreensão que resgata a função retórica do escrito há que acrescentar a tese de que Paulo é mais apóstolo que teólogo sistemático. Paulo está mais interessado em levar pessoas a agir em conformidade com sua visão do futuro triunfo de Deus do que em ver suas ideias aceitas; mais interessado na persuasão, no apelo emocional e exortação moral, que na coerência acadêmica e consistência de pensamento.⁶ Porém, para compreender esta intencionalidade crítica retórica torna-se necessário o emprego de um método apropriado.⁷ A crítica retórica, ao enfatizar o caráter de discurso persuasivo, permite ouvir Paulo com base em insistentes argumentos vindos do chamado de Deus, da revelação, do trabalho duro e do modelo de Cristo.⁸

No contexto de uma carta dirigida à comunidade para ser lida na reunião dos fiéis, a passagem de Rm 1.16-17 ocupa uma posição retórica de inestimável destaque. A forma como Paulo introduz a carta, mesclando questões e posicionamento pessoal com relação ao evangelho, coloca o ouvinte em sintonia com o tema a ser desenvolvido.

Depois da apresentação pessoal do enunciado global do Evangelho de Deus e da ação de graças, Paulo expõe em resumo, os temas específicos a serem considerados na proclamação do Evangelho.

Em suma, Rm 1.16-17 é uma perícope que do ponto de vista literário está claramente delimitada tanto pelo contexto anterior (1.1-15), como pelo contexto posterior (1.18-3.20) e apresenta uma estrutura interna que lhe dá coerência e concisão. Do ponto de

Pregação de Paulo. p.17-18.

5 Mauro Pesce. *As Duas Fases da Pregação de Paulo.* p.15.

6 J. Cristiaan Beker. *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought.* p..59ss.

7 Neil Elliot. *Libertando Paulo.* p.115.

8 As cartas não pretendem ser autoridades por si mesmas. Sua autoridade reside no assentimento livre aos argumentos por seu poder de convencer.

vista do conteúdo, apresenta o tema a ser desenvolvido na carta. Na perspectiva retórica o texto cumpre o papel de servir de guia para a audiência da carta.

1.4 Romanos 1.16-17

O apóstolo afirma de saída que o assunto que haverá de colocar é uma questão pessoal. Estão em jogo as convicções pessoais do apóstolo. Diante do ministério apostólico foram muitas as reações, vindas dos mais diferentes grupos, especialmente judeus e gregos para quem a mensagem cristã não passa de escândalo e loucura, respectivamente. Paulo, no entanto, está firme em suas convicções. Ao compartilhá-las com seus irmãos em Roma apenas reafirma o que vem pregando acerca do Evangelho.

1.4.1 O Evangelho (v.16)

No v.16 Paulo inicia afirmando “não me envergonho” do evangelho. Que razões teria Paulo para estar envergonhado ou estar sendo acusado de estar envergonhado?

Em primeiro lugar, é preciso ter presente que já se passaram praticamente 27 anos do que aconteceu em Jerusalém, uma cidade de um dos pequenos reinos do Oriente pertencente ao Império Romano. Além disso, o Evangelho de Deus incorpora a morte de Jesus na cruz. É de certa forma lógico que houvesse alguma resistência e estranheza no fato de estar sendo proclamado como salvador universal um homem que morreu executado numa cruz. Como se não bastasse, os judeus tinham ainda suas próprias dificuldades para crer. A missão de Paulo, tanto entre judeus como no meio de gentios, mostrou que era preciso levar em conta tais dificuldades.

Eventualmente, a vergonha a que Paulo se refere poderia estar relacionada com sua opção pessoal. Paulo era judeu, havia sido um fariseu ferrenho, perseguidor inclusive dos cristãos.

Após a experiência de Damasco, mudou de lado. Além disso, nas comunidades fundadas pelo apóstolo, sua autoridade era inquestionável (1 Co 9.2). Já Roma é uma comunidade que não foi fundada por Paulo. Ali sua autoridade parece estar sendo questionada. No entanto, ao se apresentar com “escravo”, o “não me envergonho” de Paulo segue esta linha de compreensão desencadeada pela apresentação.

Outra possibilidade é que a vergonha esteja relacionada com sua visita a Roma. Paulo havia manifestado o desejo não apenas de visitar (1.11) a comunidade, mas lamenta não ter podido fazê-lo até o presente momento (1.13). Seria por vergonha de Roma? Afinal, Paulo está escrevendo à comunidade de Roma. Deseja visitar os cristãos de Roma. Porém, Roma é a capital do Império Romano. Roma não é apenas a capital, o centro, mas um esplendido teatro, onde todos os oradores e poetas se apresentam e onde encontram público para suas leituras e declamações”. Poderia ser este o temor causador da vergonha. Contudo, Paulo sabe que vai a Roma não para competir em estilo e sistemas filosóficos com quem quer que seja. Seu propósito é anunciar o Evangelho.⁹

Seria outra a razão da vergonha? Poderia a vergonha de Paulo estar relacionada com a situação descrita em Corinto (1 Co 1.17-2.16), cidade onde se encontra no momento em que está a escrever a carta? As dificuldades enfrentadas pela missão de Paulo entre judeus e gentios de Corinto o leva a escrever: *“Porque, na sabedoria de Deus, já que o mundo não conhece a Deus pela própria sabedoria, aprouve a Deus, pela loucura da pregação, salvar os que creem. Os judeus, pois, reclamam sinais, e os gregos buscam a sabedoria; nós, porém, anunciamos um Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os não-judeus. Mas, para os eleitos, judeus ou gregos, Cristo é o poder de Deus e sabedoria de Deus”* (1 Co 1.21-24).

Além de rechaçar as conjecturas acerca das causas que tornaram demorada sua viagem a Roma e introduzir o tema principal da carta, a expressão “não me envergonho” afirma positivamente a

9 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.59.

disposição de Paulo de anunciar o Evangelho.

O apóstolo está consciente das oposições e da resistência que tem encontrado, porém isso não o impede de seguir anunciando o Evangelho. Paulo tem o firme propósito de militar pelo Evangelho, onde quer que seja. Justamente por confessar o Evangelho, por ser ele a razão de sua existência, propõe um intercâmbio com os romanos.

A fórmula empregada por Paulo para fazer sua confissão inclui a utilização do verbo que é um equivalente intensificado de *omologeiv* – confessar. Por isso, a expressão “não me envergonho” tem a ver com confessar e negar. Assim como os discípulos confessam a Jesus diante dos homens (Mc 8.38, Lc 12.8s), da mesma forma Paulo, apóstolo do Ressuscitado (1.5), confessa o Evangelho.¹⁰ Quem anuncia o Evangelho está submetido a uma pressão de desprezo e inimizade social, de modo que não se envergonhar requer uma coragem especial.

Mais do que ser motivo de vergonha, anunciar o Evangelho, especialmente para os cristãos de Roma, é uma grande honra para Paulo.

Esta honra tem sua razão de ser no Evangelho. A razão para não estar envergonhado reside unicamente no Evangelho. Ao falar do Evangelho Paulo mesmo diz porque não se envergonha do mesmo. Evangelho é um poder. Não é apenas um poder, mas é o poder de Deus. Nisso reside o Evangelho. Esta é a razão que exclui a vergonha.

O emprego do verbo “evangelizar”/*euaggelizeiv* e do substantivo “evangelho”/*euaggeliov* se encontram no centro do que é o Novo Testamento. Além de estar presente na tradição sinótica,¹¹ ambos estão em passagens significativas do NT. Do

10 De Lucas 12.8s podemos concluir que *epaiscunesqai* é sinônimo de *arneisqai*. Em João 1.20 o não negar é equivalente a confessar.

11 Em Mc 1.14 a expressão é colocada na boca de Jesus e supõe a consciência da chegada dos últimos tempos e sua coincidência com o acontecimento Cristo.. O termo é empregado para fazer uma espécie de síntese da pregação e do ministério messiânico de Jesus.

emprego podemos concluir que se trata de termos empregados pela comunidade primitiva para expressar algo próprio do NT. Possivelmente o uso e uso generalizado do termo remonta à própria pregação de Jesus.¹²

O emprego neotestamentário do substantivo “evangelho” e do verbo “evangelizar” apresentam uma determinada relação com a linguagem do judaísmo contemporâneo. Porém, parece ser mais forte a tese de que o uso tem sua origem em algumas passagens do AT, especialmente da palavra profética.¹³ Na LXX¹⁴ o verbo “evangelizar” e o substantivo “evangelho” traduzem formas verbais derivadas da raiz “baschar” (Naum 2.1, Is 52.7-10; Is 41.27, 40.9), cujo significado básico é “transmitir uma mensagem”. A ausência da raiz euaggel- na literatura greco-judaica¹⁵ permite afirmar que a comunidade primitiva não tomou o substantivo emprestado do judaísmo helenístico, mas como tradição recebida do Deutero-Isaías.

Os textos que melhor ilustram a origem do uso do termo se encontram nos profetas Nahum (2.1) e Isaías (52.7ss). Em Naum o contexto histórico tem como pano de fundo o oráculo que anuncia o fim de um perigo e o começo de um novo tempo

Lucas 4.16ss emprega o verbo “evangelizar” no contexto da irrupção do ministério messiânico de Jesus. Aqui o verbo expressa a noção de “cumprimento” da palavra profética, embora também suponha a consciência da chegada dos últimos tempos que se dá no ministério de Jesus.

Em Mt 4.23, 9.35 e 24.14 o substantivo é especificado: é anunciado o evangelho de Deus.

12 Das 76 vezes em que o termo é empregado no Novo Testamento, 60 vezes é em Paulo. O mesmo acontece com o verbo evangelizar. Das 54 ocorrências, 31 vezes acontece nos escritos paulinos.

13 Assim P. Stuhlmacher. *Das paulinische Evangelium I* p.142-144.

14 A LXX emprega a raiz euaggel. somente ali onde se trata de boas notícias. Ao mesmo tempo delimita constantemente o termo mbaschar como euaggelizomenoV frente ao bom mensageiro euaggelloV em sentido helenístico geral. Cf. P. Stuhlmacher. *Das paulinische Evangelium I* p.159s. O substantivo euaggelion pode ser encontrado somente três vezes na tradição da LXX: 2 Sm 4.10; 2 Sm 18.27 e 2 Sm 18.31. Nos demais textos onde o Texto Massorético apresenta baschora a LXX emprega o feminino euaggelia (2 Sm 18.20, 22, 25, 27; 2 Rs 7.9). A LXX desconhece o emprego teológico da palavra evangelho. p.156.

15 O uso linguístico de Filo e Josefo nada tem comparável ao emprego no NT. Cf. P. Stuhlmacher. *Das paulinische Evangelium*. I. p.164-177.

de esperança. Já o Deutero-Isaías está anunciando o fim do juízo e castigo concretizados historicamente no exílio e a irrupção de um novo começo. Juízo e castigo tem como transfundo o contexto internacional. O anúncio do novo começo é dirigido a Sião.¹⁶ A comunidade de Qumran tomou esta tradição do mensageiro que anuncia boas notícias (Is 61.1) e a relacionou com o maestro da justiça (1 QH 18.14 - "para anunciar aos pobres a grandeza da tua misericórdia") ou com o profeta escatológico (1 Q Melch).¹⁷

De acordo com o AT, especialmente nos livros proféticos, no emprego do verbo e substantivo, muitos elementos confluem na palavra evangelho. Por exemplo: a chegada dos últimos tempos, a chegada do dia de Javé, próprio da literatura profética com o aspecto do juízo e salvação de Deus; o fim de um período, em linguagem apocalíptica, o fim do presente éon; a presença de uma palavra que traz esperança, alegria, consolação; a irrupção de algo realmente novo; a presença do reino de Deus e de Deus mesmo; a irrupção da paz e o anúncio do começo da salvação e redenção.¹⁸

Embora a palavra "evangelho" seja bem mais frequente no *corpus paulinum*, ocasionalmente pode ser encontrada também em outros escritos da comunidade primitiva. Ainda que o emprego pudesse remontar à influência da linguagem de Paulo, algumas passagens evidenciam seu caráter usual e tradicional (1 Pe 4.17). A presença do termo nos evangelhos de Mateus e Marcos não pode ser explicada como se fosse um empréstimo da concepção paulina, pois nestes escritos se refere à pregação de Jesus. Evangelho significa a soberania de Deus pregada por Jesus (Mc 1.14s). Com conteúdo semelhante Lucas (4.43; 8.1, 20.1; At 8.12) utiliza o verbo "evangelizar"/*euaggelizesqat*. Na linguagem missionária do cristianismo primitivo o termo normalmente significa a pregação

16 O uso helenístico de *euaggelion* no contexto do culto ao imperador não é provável. Primeiro, porque somente é empregado o plural *euaggelia* e não o singular técnico. Segundo, nos primeiros momentos do nascimento do uso cristão primitivo falta toda referência polêmica-política. Assim P. Stuhlmacher. *Das paulinische Evangelium*. p.204s.

17 Cf. P. Stuhlmacher. *Das paulinische Evangelium*. I p. 142ss, 144ss.

18 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.29s.

missionária (Lc 9.6;16.16; At 5.42, 8.4, 12.25; 1 Pe 1.22,25; Hb 4.2,6), de modo especial em Mt 11.5 e Lc 7.22 onde ressoa Is 61.1 (cf. Lc 4.18ss).¹⁹

Concluindo: Primeiro, Jesus se entendeu a si mesmo como mensageiro deuteroisasiânico da alegria. Segundo, a tradição judaico-cristã de Jesus designou a pregação de Jesus acerca do Reino de Deus como euaggelizesqat. Terceiro, o cristianismo missionário helenista deu o nome de “evangelho”/to euaggeliov para a tradição querigmática central da morte e ressurreição de Cristo (1Co 15.1).²⁰

Em apenas 16 versículos, Paulo emprega o substantivo evangelho 4 vezes. O verbo uma vez (1.15). Em 1.1 fala do evangelho de Deus. Em 1.9 evangelho de seu Filho. No v.15 e 16 apenas emprega o termo evangelho. Já na introdução (1.1) Paulo caracteriza o conteúdo e forma do Evangelho. Trata-se do “Filho de Deus” que pela ressurreição chegou a ser “Filho de Deus com poder”. Para Paulo “evangelho” é um conceito central e teologicamente rico para a pregação missionária. Paulo foi o primeiro a converter “o evangelho” num conceito teológico central. O termo pode designar tanto a realização prática da pregação como seu conteúdo.²¹ Tanto o conteúdo da pregação, - a morte e ressurreição de Jesus como acontecimento salvífico para todos os povos -; bem como o próprio ato da pregação é assunto de Deus.²²

Resumindo, podemos dizer que Evangelho expressa uma compreensão particular da morte e ressurreição de Jesus. Paulo recolhe esta compreensão da interpretação que a comunidade primitiva fez de Jesus a partir do AT, especialmente do profeta Isaías. É no Evangelho que o plano salvífico de Deus se comunica.

19 Por se tratar de *logion* que pertence a tradição das palavras de Jesus e por causa da referência a Is 61.1 existe a suspeita de que aqui possa ser encontrada a origem da utilização do grupo linguístico euaggel- pela comunidade primitiva.

20 . P. Stuhlmacher. *Das paulinische Evangelium*. I. p.286-289.

21 Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*. I. p. 96ss.

22 A expressão euaggelion tou qeou apraece 7 vezes e euaggelion Cristou 10 vezes. Cf. Ulrich Wilckens. *La Carta a los romanos*. I. p.97.

O evangelho é a força de Deus, “poder de Deus”²³. Nele Deus mesmo fala (2 Co 5.20). “Poder”/dunamuç e “glória”/doxα pertencem ao ser de Deus. O Evangelho não é uma mensagem, uma palavra. É palavra e anúncio de Deus (1.1) . Tem força criadora: realiza o que anuncia e faz existir o que afirma.

Na visão helenista as divindades e heróis demonstram sua força divina em determinados atos prodigiosos. De acordo com a fé veterotestamentária judaica a força de Javé se demonstra em ações histórico-salvíficas. A demonstração central do poder salvador de Deus é a saída do Egito (Dt 3.24s).²⁴

No AT a palavra “poder”/dunamiç é usada para traduzir os mais diversos termos. Quando se refere ao poder de pessoas significa a capacidade de fazer algo baseado na riqueza, no vigor físico, no número do exército e na habilidade. Quando se refere a Deus traduz o termo onipotência e descreve manifestações do poder de Deus na criação, mas principalmente em prodígios clássicos da história da salvação (Jr 16.21). Também se refere às intervenções providenciais de Deus contra os inimigos e a favor do povo (1 Cr 29.11; Jó 12.13, Sl 54.1).

No NT, um rápido exame do uso da expressão “poder de Deus”/dunamiç *qeou* permite constatar que se trata de um atributo de Deus (Lc 22.69). Em algumas passagens (Mt 26.64, Mc 14.62) Deus é designado pelo termo sem nenhuma especificação. Trata-se de um atributo de Deus tão evidente/claro que se pode ter um conhecimento natural dele (Rm 1.20).

A esperança escatológica do judaísmo incorpora uma manifestação deste atributo de Deus. Porém, o verdadeiro poder dos tempos escatológicos não se pode perceber com olhos meramente terrenos, uma vez que se trata de um poder capaz de ressuscitar a

23 O termo *dunamiv* ocorre 118 vezes no NT, com maior frequência nos escritos paulinos. Está totalmente ausente em Jo, 1 e 2 Jo, 1 Tm, Tt, Fm, Tg, e Jd. O. Betz. *dunamiv*, **In:** *DTNT*, III, p. 386-390.

24 W. Grundmann. “*dunamiv*”. **In:** *ThDNT*, II. p.284-317. e Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*. I. p.108.

Cristo e os crentes (Mt 22.29; Mc 12.24, 2 Co 13.4).²⁵

Em 1 Co 1.18, a passagem paralela mais significativa, Paulo fala que a pregação da cruz é força de Deus (cf. 2 Co 13.4; 1 Co 6.14). Na palavra do apóstolo está em ação a própria força que ressuscitou Jesus do reino da morte. O poder de Deus torna o evangelho dinâmico, suscitador de vida onde reina a morte (1 Ts 2.13).²⁶

Na carta aos Romanos Paulo emprega a palavra 5 vezes (1.16,20;8.38, 9.17,15.13,19). Nestas passagens expressa a relação existente entre “poder de Deus” e “salvação”. O poder de Deus é, em primeiro lugar, um poder que salva. Paulo fala do evangelho como poder de Deus para algo.²⁷ Poder que tem finalidade. Este poder está em relação com a palavra da cruz (1 Co 1.18). O poder de Deus também está em relação com a “palavra da verdade (2 Co 6.7) com o Evangelho (Rm 1.16) e com a fé (2 Co 2.5) . Em 1 Co 1.23s Paulo identifica o poder de Deus com o próprio Cristo. A finalidade do poder de Deus é sempre salvífica (Rm 1.16, 1 Co 1.18, 2,5; 2 Co 6.7,13.4). Convém lembrar que desde a saudação, onde Paulo fala do Evangelho de Deus e o identifica com seu Filho, o mesmo é apresentado como “constituído Filho de Deus em poder”.²⁸

Salvação é a salvação da ira de Deus, tanto no presente como no futuro. O que é ira de Deus ? O termo “*soteria*” ocorre 4 vezes em Romanos (1.16, 10.10, 11.11, 13.11). Aqui aparece pela primeira vez e está em relação com o Evangelho, com o poder de Deus e com a fé.

Quanto ao emprego do termo “salvação”/*swthriā*: pode-

25 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.60.

26 Giuseppe Barbaglio. *As Cartas de Paulo*. II. p.144.

27 Além de apontar para a finalidade, a preposição “*eiV*” também revela todo o dinamismo do processo na medida em que destaca o aspecto do movimento. Maximiliano Zerwick. *El griego del Nuevo Testamento*. p.57.

28 Idem p.61. Poder de Deus é semelhante a outras expressões como: poder do Espírito (Lc 4.14, Rm 15.13,19); poder de Cristo ou do Senhor (2 Co 12.9; 1 Co 5.4; 2 Pe 1.16; Lc 5.17).

se considerar o seguinte: No helenismo é usado para recorrer às divindades em caso de perigo causado por guerra, enfermidade, pelo mar, calamidades, especialmente em situações onde havia perigo de morte.

Durante o Império o conceito também aparece na religião dos mistérios onde salvação consiste na imortalidade, em escapar dos perigos do inferno e das ameaças do demônio, em purificações por meio de ritos ascéticos. A partir de Alexandre, o soberano recebe o título de “salvador”/swthp, sem conotação escatológica, apenas temporal. Na LXX o verbo “salvar/libertar”/swzeiv é empregado para traduzir vários verbos, principalmente os da raiz “iaschá”, porém com significado teológico. Somente Javé é “salvador” (Dt 32.15; Is 12.2, 17.10, 25.9, 45.15, 21.22; 62.11; Sl 23.5. Somente Deus dá a salvação (Is 49.6, 8; 45.17).²⁹

O termos traduzidos por “salvação” no AT oferecem diferentes matizes. Libertação de males temporais (Jz 15.18, 1 Sm 10.19; 2 Sm 22.3; libertação do povo eleito (Ex 14.13; 15.2; Is 45.17, 46.13, 52.10). Em alguns textos destaca a libertação do mal espiritual (Is 33.22; Ez 36.28s). Também significa a salvação messiânica.³⁰

A noção de “salvação” é muito frequente no NT, embora o emprego meramente profano seja raro (Mt 8.23, 14.30). O uso mais frequente, tanto do verbo, quanto do substantivo, indica a salvação messiânica, entendida como libertação do pecado e ao mesmo tempo, como a abundância de dons e possibilidades que Deus oferece ao ser humano em Cristo (At 7.25; Hb 11.17). Paulo sempre emprega o termo em sentido messiânico. Fundamentalmente, a salvação parece ser uma realidade essencialmente escatológica futura. A plenitude da salvação somente se alcança na ressurreição corpórea. No entanto, há passagens onde a salvação aparece como algo que já teve início (2 Co 6.1-2; Tt 3.4-7).³¹

29 Em Juízes 3.9, 15 e Neemias 9.27 os juízes considerados mediadores de Deus são chamados de salvador.

30 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.63.

31 Em Cl 2.12 e Ef 2.6, 5, 8 a salvação é apresentada no passado.

A tensão escatológica entre passado e futuro da salvação caracteriza o presente ético dos cristãos: cristãos já não estão na carne, mas no espírito (Rm 8.9), embora na carne (Gl 2.20). A salvação incubada traz consigo uma profunda mudança nos costumes, devendo também mudar a cidade terrena. Salvação inclui um aspecto terreno, temporal e histórico. Dela deve brotar a “vida celestial” (Cl 3.1ss). No v.16 Paulo especifica o alvo da salvação: “para todo o que crê”. Pela primeira vez na carta Paulo emprega uma forma verbal derivada do verbo *pisteueiv* – “crer”. Com o particípio é introduzido um dos temas centrais da carta e de toda teologia paulina, a saber: o tema da fé. O verbo formula a ação que o ser humano deve desencadear em relação com o poder salvífico do Evangelho.

Em geral, o verbo “crer”/*pisteueiv* é empregado para traduzir o verbo hebraico “aman”. Seu significado principal, em nifal, supõe a ideia de firmeza, consistência, segurança, de onde derivam os significados fidelidade, certeza, lealdade. No uso teológico no AT é empregado para descrever as características de Deus: fiel (Dt 7.9; Is 49.7; Jr 42.5; Os 12.1). Na forma verbal da conjugação hifil “heémin” é empregado para formular a ação de crer em Deus. Nesta forma verbal sugere o reconhecimento da insuficiência radical do homem diante da realização do projeto de Deus e o ato de apoiar-se em Deus, em colocar a firmeza, consistência, verdade e certeza em Deus. ao mesmo tempo ser fiel, constante e firme nesta decisão radical.³²

O verbo “crer”/*pisteueiv* também se encontra no centro do NT. De modo geral, nada acrescenta de novo ao significado do conceito no AT. Formula a reação, a resposta de toda pessoa a Deus, sua palavra, seu amor. A novidade é dar essa resposta e assumir uma atitude radical diante da intervenção escatológica

32 Por vezes tem como paralelo o verbo “batah”. Este verbo sugere uma relação de confiança total, abandonar-se por sentir-se totalmente seguro e certo de alguém. Acentua a relação mais pessoal, de inteira confiança. H. Wilberger. “aman”. In: *Dicionário Teológico del Antiguo Testamento*, I.p.(?)

de Deus em Cristo.³³ À primeira vista, “e todo o que crê” parece restringir o âmbito do poder de Deus no Evangelho e compromete a sua universalidade. Pois, se o poder de Deus se manifesta apenas para aqueles que creem, a fé estaria condicionando o agir de Deus. É preciso evitar dois equívocos. Primeiro, “todo o que crê” não limita a ação de Deus a um seletivo grupo de pessoas. Fé não coloca a salvação de Deus como refém do ser humano. Segundo, Deus não opera magicamente. A fé exige a responsabilidade humana. Portanto, a vontade salvífica de Deus é universal. Mas não é a fé que produz o poder de Deus. Ainda assim, esse poder somente se transforma em salvação nos que creem.³⁴

O partícipio “o que crê” recebe uma especificação: “do judeu primeiramente, mas também do grego” Além de classificar “o que crê” entre judeus e gregos, estabelece uma prioridade - “primeiro”/πρῶτον. Porém, a expressão linguística “e também”/καὶ + kat atrai a atenção para a igualdade fundamental entre judeu e gentio. A intenção de Paulo é declarar o mesmo acerca de ambos. Para Paulo, gregos e bárbaros descrevem o mundo gentílico. Judeus e gregos descrevem a humanidade toda. Por isso o apóstolo destaca a universalidade na expressão gregos e judeus.

A afirmação carrega uma polêmica muito forte. Por força do Evangelho as barreiras são derrubadas e o mundo dos pagãos passa a ser campo atual de manifestação da força salvífica. No entanto, continua a posição de precedência dos judeus em relação aos pagãos. Não há exclusão de ninguém. Também não há uma equiparação indiferenciada.³⁵ Se devemos entender o significado dos termos de acordo com 1 Co 1.22, então “grego” indica uma classe sociocultural de pessoas que rechaçam o Evangelho por considerá-lo um absurdo. Já “judeu” indica os membros do povo

33 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.68. A fé que para os judeus era teológica, sse concretiza hoje na salvação cristológica e na fé pascal.

34 Gottfried Brakemeier. *Carta aos Romanos*. 1-6.p. 37.

35 Giuseppe Barbaggio. *As Cartas de Paulo (II)*. p.145. Há quem veja na polêmica uma intenção voltada contra os ex-pagãos de Roma que desprezavam os irmãos vindos da circuncisão e “descuravam da ligação da fé cristã com a revelação divina feita a Israel.

eleito para quem o Evangelho é escândalo. Nesse caso, o adverbio *prwtov* não teria a função de designar o privilégio dos judeus enquanto povo escolhido, mas determinar o sentido de toda frase. Sendo assim, o Evangelho é o poder de Deus para salvação de todo crente, em primeiro lugar dos judeus que não consideram o Evangelho necessário para a salvação, mas um obstáculo para o mesmo. Depois, os gregos, incluindo aqui os bárbaros e demais gentios.

Tomando em conta o uso de Paulo em Romanos (2.9,3.9,10.12) segundo o qual Paulo emprega a frase para expressar a vantagem dos judeus, então com muita probabilidade também aqui quer destacar este privilégio. Para Paulo este privilégio tem sua razão de ser pois se trata da expressão de fidelidade de Deus para com seu povo (At 13.46; Rm 9.4-6; Ef 3.6). Para o israelita não é novidade ouvir que a salvação está relacionada com a fé (Is 7.9). A exigência da fé para os não israelitas também não é novidade, pois os judeus entendiam que toda pessoa que deseja a salvação deveria assumir a fé do povo eleito. Porém, a novidade novamente fica por conta do que Paulo já havia exposto anteriormente acerca do Evangelho. Se o Evangelho é acerca de “seu Filho”, a fé deve consistir exatamente em acolher o Evangelho de Deus no hoje escatológico de sua presença e oferecimento. Os primeiros que deveriam professar esta fé messiânica são precisamente os judeus. Paulo preserva a prerrogativa dos judeus, não renuncia à continuidade da história da salvação.³⁶ Se a promessa foi feita em primeiro lugar para os judeus, cumpre a eles acolher em primeiro lugar o cumprimento desta promessa. Essa compreensão insinua não apenas um certo direito, mas principalmente uma evidente obrigação, um dever frente a Deus. Além disso, assim como a oferta é hoje universal, também a resposta deve ser universal, razão pela qual também os gregos estão incluídos.³⁷

36 Para Paulo constitui um problema o fato de justamente o povo eleito rejeitar Jesus. O apóstolo luta com este dilema nos capítulos 9-11.

37 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.69. Contudo, não é possível esquecer a diferença entre judeus e gregos. Os judeus possuíam a revelação de Deus e haviam

Em resumo, podemos dizer que para Paulo o Evangelho tem por finalidade a salvação. Os destinatários da salvação não são apenas os judeus e gregos, mas todos os que creem. A fé redefine uma nova relação de pertença e inclusão - “os que creem” -, porém não exclui os primeiros destinatários da promessa.

1.4.2 A justiça de Deus (v.17)

O v.17 vem a ser praticamente uma explicação do que Paulo afirmou acerca do Evangelho no v.16. Trata-se de uma explicação com enfoque diferente. 1.4.2.1 - “Pois nele se revela” Paulo quer ilustrar a afirmação anterior. Por isso afirma “pois nele se revela”. “Nele” se refere ao Evangelho. O que se revela, se revela no Evangelho.

No contexto da carta o verbo “revelar”/apokalupteiv aparece apenas 3 vezes (1.17,18; 8.18). Este mesmo verbo também inicia a secção seguinte. Temos aqui o emprego do mesmo verbo para falar de dois objetos distintos de revelação: justiça e ira de Deus.

No emprego do verbo apokalupteiv está presente uma corrente de pensamento que tem suas raízes em alguns dos últimos escritos do AT, do NT, mas que tem representação especial nos escritos extra-bíblicos. Trata-se dos escritos apocalípticos.

A linguagem, os termos, os motivos, as características literárias, a mentalidade que sustenta algumas expressões destes escritos são relativamente fáceis de identificar. Uma das notas características da corrente apocalíptica é a insistência na “manifestação/revelação” de realidades que tem a ver com o ser humano mas que lhe são totalmente enigmáticas por estarem relacionadas com o mundo transcendente de Deus. Dentro desta

recebido as promessas de Deus. Deus havia selado um pacto com eles e eles haviam compartilhado uma história sagrada com Ele. De tudo isso os gentios estavam privados. Os judeus tinham a lei de Deus e eram zelosos pela justiça, enquanto os gentios estavam entregues à injustiça. Diante do Evangelho, todas estas diferenças reais e profundas desaparecem. Assim Anders Nygren. *La Epístola a los Romanos*. p. 67.

forma de compreensão o momento da revelação é acentuado de tal forma que parece tratar-se de um grande juízo de Deus onde tudo será descoberto: ao justo a sorte eterna, ao ímpio, a sua sorte. Objeto deste tipo de manifestação podem ser realidades cósmicas, acontecimentos e realidades da história, especialmente no que se refere “às obras humanas”. Neste tipo de revelações há mediadores especiais, visionários escolhidos.³⁸

Entre os textos extra-bíblicos citados na pesquisa com representativos desta corrente podemos mencionar: Henoque Etiope 38.1ss; 46; 48.2s; 49.2ss; 68.1; 69.26ss; 103-104; 106.19; 4Esdras 7.28; 7.33ss; 10.38; 13.32; 14.1-8; 1 Qumaran 1.21; 6.4; 12.34; 14.15s; 18.3; 18.19,24; 1 Qs 8.15s; 1QpHab 11.10; CD 2.2,14; 1QM 10.11. Nos escritos canônicos a corrente apocalíptica é identificado em textos como Daniel 2.28s,47. Vestígios desta corrente também podem ser encontrados em outros escritos de Paulo: Rm 2.5ss; 8.18; 1 Co 3.12ss; 4.5; 2 Co 2.14-16; 5.10; 5.16-21; Cl 1.26; 4.3s; Ef 1.9s; 3.9s; Rm 16.25; 1 Pe 1.5s, 20.

A apocalíptica apresenta alguns pontos em comum com a escatologia (profética) e apocalíptica: O “dia de Javé” projetado para a era escatológica em muitos escritos proféticos coincide com a clara consciência da chegada dos “últimos tempos” na corrente apocalíptica. Pelo menos em duas coisas há coincidência: na localização “nos últimos tempos” e na realização do “juízo de Deus”. O “Dia de Javé” terá dois aspectos: um salvífico e outro de juízo e castigo.³⁹

No contexto da carta de Rm a exposição da revelação do aspecto salvífico do “Dia de Javé” está enunciada no v.17 e desenvolvida em 3.21-31. Já o aspecto do juízo e castigo está formulado em 1.18-32 para o mundo pagão e 2-3.20 para o mundo

38 Em Qumrán o mediador é o Maestro da Justiça ou o Messias. No ambiente judeu há muita insistência na Lei, acompanhada de uma intenção parenética. Entre os judeus também é acentuado o princípio da retribuição. Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.71.

39 A partir de Amós 5.18-20 fica claro que este dia não será apenas de luz, mas também de trevas.

judeu.⁴⁰ As observações até aqui permitem concluir o seguinte: Primeiro, em 1.17 aparece com clareza a consciência e convicção da chegada dos últimos tempos e sua coincidência com a pessoa e obra de Jesus Cristo; Em segundo lugar, a apresentação do evangelho de Deus tem uma profunda relação com a palavra profética, mas pode ser perfeitamente formulada em categorias da corrente apocalíptica; Terceiro, desta realidade surge o definitivo e o perene, bem como a urgência de tomar a sério o hoje salvífico.

1.4.2.1 “Justiça de Deus”

O que se revela no Evangelho não é nada mais e nada menos que a “justiça de Deus”/dikaiousunη qeov. Justiça de Deus é um conceito central em Rm. Aparece em poucas passagens, mas em lugares importantes: Rm 1.17; 3.5; 3.21-26; 10.3. Nos demais escritos paulinos se encontra somente em 2 Co 5.21 e Fl 3.9. Fora do corpo paulino aparece apenas em Mt 6.33 e Tg 1.20.⁴¹ Na LXX a palavra “sedeq” é traduzida geralmente por “justiça”/dikaiousunη.⁴² No conceito do AT, justiça significa uma relação social e não uma norma jurídica.⁴³

O termo é empregado em forma negativa para descrever a prática de um grupo humano que rompe a solidariedade que o unia a outro grupo. Nesse sentido, justiça é empregada no âmbito de um determinado comportamento entre partes relacionadas:

40 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p. 73.

41 Gottlob Schrenk. “dikaïow, dikaïov, dikaïosunη . In: *ThDNT* II. p. 174-224. Das 92 vezes em que aparece o termo justiça, incluindo a especificação anterior, no NT; 65 vezes aparece nos escritos atribuídos a Paulo. O verbo dikaïow se encontra 39 vezes em todo NT, 25x nos escritos paulinos, 1x em 1 Tm e 1x em Tt. O adjetivo dikaïos se encontra 79x no NT e 19x em Paulo. Fundamental na noção de justiça de Deus é sua relação com o conceito de justificação.

42 “Sedeq” aparece 523 vezes no AT. É mais frequente em Isaías, Ezequiel, nos Salmos e Provérbios. A terminologia empregada pela LXX tem guiado o sentido de tal forma que o verbo hebraico é traduzido por “ser justo” e o substantivo por “justiça, direito”. K. Koch. “sedeq”. In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II. p.507-530.

43 Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*. I. p.262.

rei é administrador do direito e justiça para o povo (2 Sm 8.15; Dt 33.21; Jr 22.3). Justiça é um termo relacional que expressa um comportamento, uma conduta ou uma atitude que não emana de uma ordem jurídica externa, mas de um ser que se encontra numa relação especial com outro. O termo justiça não contém unicamente um simples comportamento ético, mas se refere ao resultado de expressão sadia e benéfica. Este aspecto está salvaguardado nos Salmos a ponto do substantivo ser traduzido como salvação. Também em Isaías 51.1-5 é comunicada a ideia de que buscar a justiça é buscar a Javé. Nesse contexto criação e eleição são expressões da justiça de Deus.⁴⁴

Como se trata de um conceito relacional, a expressão “justiça de Deus” pressupõe a relação de Deus com os seres relacionados com Ele. As relações fundamentais entre Javé e seus interlocutores se encontram na criação e na eleição de Deus em favor de Israel. Nesta relação se manifesta a justiça de Deus (Sl 36.6-13; 89). Inclusive, em alguns Salmos a noção de “justiça de Deus” está associada com valores como vida, prosperidade, salvação (Sl 65.6ss; 72.1; 103.6; 129.4).

Em termos gerais, a justiça provem e se fundamenta em Javé. O resultado do obrar justo de Deus é a salvação. No obrar de Deus, no qual é criada a salvação como consequência da justiça, consiste sua própria justiça como solidariedade e fidelidade em favor de seu povo escolhido.⁴⁵

Assim também se expressa Isaías ao mencionar a presença de Deus no meio do povo, sua solidariedade e disponibilidade para intervir em favor de Israel, mesmo num futuro remoto, como “justiça” (Is 41.10; 59.16-17).

Para a **apocalíptica** o conceito “justiça” adquire grande

44 Além disso, escritos gregos posteriores à tradução da LXX empregam uma terminologia diferente da tradução grega do TM. Da mesma forma, Filo e Josefo seguem outra linha de interpretação ao conceber a justiça no horizonte das doutrinas gregas da virtude (isothV), também onde se fala da justiça de Deus. Ulrich Wilckens. *La Carta a los romanos*. I. p.271.

45 Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*. I. p.262.

importância tendo em vista a salvação escatológica. Quando estiver vencido todo pecado e purificada toda a culpa, virá a justiça e se cumprirá toda profecia (Dn 9.24). No livro de Henoque a revelação dos segredos e da justiça está relacionada com a era escatológica e com a era messiânica (Hen 71.3-4; 91.14,17; Também em 4 Esdras 12.7 está presente a imagem do juízo escatológico de Deus, especialmente na intercessão em que se apela para a misericórdia de Deus (4 Esdras 8.31-32,36).⁴⁶

Para determinados círculos apocalípticos a questão do pecado de Israel se tornou o problema central para a compreensão da justiça escatológica de Deus. De acordo com 4Esdras são pouquíssimos os justos que receberão a salvação final. A grande maioria do povo perecerá em consequência de seus pecados, a menos que venham a se converter à justiça.⁴⁷ No judaísmo mais recente, o termo “justiça” tem um papel central nos escritos de Qumran. O organizador da comunidade nunca é chamado pelo nome, mas recebe o título de “mestre da justiça”. Por sua vez, os membros da comunidade são denominados de “filhos da justiça” (1 QS 3.20,22; 9.14). Os escritos de Qumran relacionam a justiça com o céu e o perdão dos pecados.⁴⁸ Para Qumran a expressão “justiça de Deus” designa o poder salvífico de Deus que fundamenta a justiça do ser humano.

Outra compreensão da “justiça de Deus” familiar para Paulo é oferecida pelos fariseus. Estes tem a compreensão de que a justiça de Deus se orienta unilateralmente na atuação judicial contra os injustos. Segundo este ponto de vista a ação é recompensada. É no

46 A perspectiva apocalíptica impõe uma limitação na medida em que estabelece uma seletividade no anúncio do juízo: somente os justos serão salvos.

47 A comunidade de Qumran é ainda mais radical. Para esta comunidade todo Israel falhou e está perdido. Mas Deus renovou sua aliança com alguns poucos escolhidos. Estes, pela sua justiça foram libertados da massa dos perdidos e transformados gratuitamente em justos. Trata-se da justificação do ímpio. Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*. I. p.273.

48 “Se desfruta da justiça nas alturas e todos os filhos de sua verdade gozam de seu conhecimento eterno” (1 QM 17.8). “E por suas justiças se apagará meu pecado” (1 QS 11.3). “Na justiça de Deus que permanece eternamente, estará o meu juízo” (1 QS 11.12s). Florentino García Martínez. *Textos de Qumran*. p.61.

horizonte de compreensão farisaica e helenista que justiça de Deus adquire o sentido de *iustitia distributiva*.⁴⁹ O ponto de referência para determinar o juízo de Deus é a lei. A lei, como critério, serve para distinguir a justiça da injustiça. Ela é o documento usado no juízo de Deus para fazer justiça e justiça escatológica-forense.⁵⁰ O significado da expressão no uso de Paulo em Rm e no corpo paulino pode ser sintetizado na seguinte citação:

La ‘justicia de Dios’ de la cual quiere hablar San Pablo es la que invocaba el salmista, la anunciada por Isaías, o sea, la actividad de Dios por la cual Dios es **justo**, no en cuanto que condena a los réprobos, sino la actividad de Dios por la cual **restaura** a su pueblo liberándolo de la servidumbre del pecado, uniéndolo nuevamente a Sí mismo; en otras palabras, la actividad de Dios por la cual **justifica**.⁵¹

Via de regra, o primeiro texto ao qual se recorre para buscar o significado do termo “justiça” é Fl 3.9. Nesta passagem a expressão “a justiça que é de Deus” é contraposta à expressão “justiça própria”. Neste caso designa uma qualidade humana e não um atributo de Deus. Isso supõe que justiça de Deus seja o mesmo que justiça que é de Deus (2 Co 5.21). No entanto, para determinar o sentido da expressão em Rm 1.17 é melhor buscar um texto paralelo na carta: 3.5,21-26. Na exposição que Paulo faz da revelação da “justiça de Deus” na perícopes central desta primeira parte da carta, podemos salientar os seguintes pontos: consciência da chegada dos últimos tempos que coincide com o acontecimento Jesus Cristo, a manifestação da “justiça de Deus” é um fato cumprido no passado com efeito no presente, está testemunhado na Lei nos profetas, se faz eficaz por Jesus Cristo que purifica os pecados, se trata de um acontecimento gratuito que se concentra na morte de Jesus na cruz.

49 Vide infra nota 59.

50 Esta proximidade da justiça de Deus com a lei tem como consequência a contraposição entre “justiça de Deus” e “misericórdia de Deus”. A misericórdia de Deus se orienta para os retos, justos, enquanto que a justiça está orientada para os injustos. Na literatura rabínica o conceito de justiça perde sua expressão teológica e fica reduzido à compreensão de esmola em contextos antropológicos. Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*. I. p.272.

51 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.87.

Nisto se revela a “justiça de Deus”.⁵² Ao abordar a “justiça de Deus” se impõe uma questão epistemológica.

“Justiça de Deus” trata-se de um conceito fechado, uma fórmula⁵³ ou seria correto reconhecer a diferenciação entre justiça de Deus e justiça da fé.⁵⁴ De acordo com Ulrich Wilckens, Paulo fala da justiça própria de Deus somente em duas passagens: 3.5; 3.25.⁵⁵ Estas passagens são o ponto de partida para interpretar as demais passagens onde “justiça de Deus” é determinada como justiça da fé: 1.17a “de fé para fé”/ἐκ πιστεως εις pisttiv; 3.21s “justiça de Deus” é determinada pelo “através da fé de Jesus”/διὰ πιστεως Iesou Cristoς touς pisteuontα; 10.3 onde é contraposta a “justiça de Deus” com a justiça “da lei”/ἐκ nomou.

Em Rm 3.5 o contexto evidencia que “nossa injustiça” assinala a ruptura da aliança com Deus. Já a “justiça de Deus” assinala a fidelidade demonstrada à aliança. Os substantivos indicam que Deus é reto enquanto todos os homens são justos. “Justiça de Deus” indica o fato de Deus ser justo. Em Rm 3.25 Deus demonstra sua justiça na expiação de Cristo. Deus é justo porque torna justo “o da fé”/tov ἐκ πιστεως. Aqui a atenção da “justiça de Deus não está centrada na ruptura e injustiça dos homens ou na fidelidade à aliança, mas na nova forma de justiça que acontece na ação expiatória da morte de Jesus. A eficácia desta justiça transforma os injustos em justos. Trata-se de uma justiça salvífica.

Nas demais passagens em que justiça de Deus é relacionada com a fé há que distinguir entre revelação da justiça de Deus no

52 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.88.

53 Assim E. Käsemann. “La Justicia de Dios en Pablo”, **In:** *Ensayos Exegéticos*. p.263-277 e P. Stuhlmacher. “The Apostle Paul’s View of Righteousness”, **In:** *Reconciliation, Law, Righteousness*. p.68-94. Stuhlmacher trata de demonstrar detalhadamente a partir da história da tradição que a fórmula tem sua origem no judaísmo apocalíptico.

54 O emprego que Paulo faz da expressão fala contra a tese da “fórmula”. Paulo emprega formulações diferentes em diferentes contextos. Uma simples inclusão de uma partícula exigida pelo contexto (gar 1.17; de 3.22) é o suficiente para demonstrar que não se trata de um estereótipo. Assim Ulrich Wilckens. *La Carta a los romanos*. I. p.262.

55 Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*. I. p. 252.

evangelho, o modo de sua recepção (ἐκ πιστewς) e sua direção (εἰς πιστewς). Em 3.21 Paulo indica o lugar de atuação da justiça de Deus. Justiça de Deus não é simplesmente a justiça da fé. Porém, a fé na atuação de Deus em Cristo como meio de fazer justiça precisa/ marca cristologicamente o aspecto teológico da justiça de Deus. Além de precisar o lugar de revelação da justiça, Paulo universaliza o efeito salvífico da justiça de Deus com “para todos os que creem”/ εἰς παντας πιστευοντας (1.17) e “para fé”/εἰς πιστιν (3.22).

O sentido de “justiça de Deus” em 10.3 se evidencia não somente pela oposição à “justiça própria”, mas também pelo fato de os judeus não tomarem conhecimento da justiça enquanto se esforçam por cumprir a própria justiça.⁵⁶ Fora da carta aos romanos, a única passagem em que Paulo fala da “justiça de Deus” é 2 Co 5.21.

À semelhança de Rm 3.25, o cunho tradicional do versículo determina a compreensão da morte de Cristo como acontecimento expiatório. Cristo que nada tinha a ver com o pecado foi feito pecado por Deus que o entregou à morte em nosso lugar. A morte expiatória de Cristo é a ação de Deus por nós. Por meio desta ação Deus fez justiça. Esta justiça é a “justiça de Deus.”⁵⁷ Fora do *corpus paulinum* a terminologia δικαιοσυνη teou se encontra somente em três passagens: Tg 1.20; Mt 6.33 e 2 Pe 1.1.⁵⁸

Em Tg 1.20 tem o sentido de “observar o direito de Deus” ou com “fazer a justiça de Deus”. A passagem de Mt 6.33 é interpretada como o dom de salvação da futura soberania de Deus aos discípulos no juízo final. Em 2 Pe 1.1 os cristãos são caracterizados como

56 Também em Fl 3.9 a justiça de Deus é oposta à justiça própria, justiça da lei. Paulo aqui persegue o mesmo objetivo de Rm 10.3, porém sob outro aspecto, a saber: o da conversão. Ulrich Wilckens. *Carta a los romanos*. I. p.256.

57 Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*. I. p.256.

58 A terminologia de Paulo se distingue claramente dos demais escritos. Em primeiro lugar, o adjetivo é bem mais frequente que o substantivo. Além disso, o substantivo é concebido a partir do adjetivo, ou seja, o contrário do que ocorre em Paulo. Justiça é o ser justo ou o atuar justo do justo (Mt 6.1; At 10.35; Tg 3.18; 1 Jo 2.29; Ap 22.11). Aqui não transparece o aspecto da gratuidade e da justificação do pecador. Para Paulo, o justo é somente o justo εκ πιστewV.

aqueles que alcançaram a fé na justiça de Deus.

Ao falar de “justiça de Deus” Paulo recolhe conceitos e pensa com textos do AT. As formulações de Paulo tem afinidade com as tradições históricas da apocalíptica.⁵⁹ A “justiça de Deus” é o poder salvífico escatológico da fidelidade de Deus com seu povo. ⁶⁰

Não obstante a busca do significado a partir da etimológica, no emprego do termo em diferentes épocas e contextos, na análise do uso que o próprio Paulo faz, a interpretação da expressão “justiça de Deus” continua sendo objeto de controvérsia.

A maior dificuldade na interpretação de “justiça de Deus” está relacionada com o genitivo “de Deus”.⁶¹ A pesquisa tem apontado para as diferentes possibilidades de leitura.⁶² Ainda que os ânimos estejam menos exaltados, se debate se nos salvamos pelas obras ou pela fé, se a iniciativa da salvação deve vir somente de

59 A concepção de Paulo se encontra relativamente distante do pensamento dos rabinos fariseus. Além disso, em nenhum lugar Paulo fala da justiça punitiva. Também a noção de justiça distributiva lhe é totalmente estranha, apesar de sua proximidade com o mundo helênico. Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.88.

60 Ao longo da história houveram diferentes formas de interpretar a justiça de Deus. O ponto de partida para a compreensão de justiça de Deus como **iustitia distributiva** é a compreensão do genitivo “de Deus” como *genitivus auctoris* interpretado desde Fl 3.9. Como justiça judicial, ou seja, justiça que exige justiça e que castiga a injustiça, Deus é apresentado como um grande juiz. Porém, Ele não executou no ser humano o castigo justo de seus pecados (esta justiça), mas em Cristo. Esta compreensão jurídica da justiça/expiação encontra suas raízes em Anselmo de Canturbary. Deus é o grande ofendido pelo pecado humano e exige, em sua justa ira, a expiação como forma de satisfação. Como os homens não estão em condições de oferecer esta satisfação, Deus apazigua sua ira pela substituição vicária de Cristo. Assim a cruz passa a ser pressuposto prévio da justificação de Deus. Contudo, as categorias da expiação não são jurídicas, mas cultuais. Este horizonte hermenêutico chegou até nós pela teologia medieval que recebeu este testemunho-expiação bíblico cristológico como herança da tradição ideológica greco-romana. Ulrich Wilckens. *La Carta a los romanos*. I. p. 242. Especialmente nota 551.

61 C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*. p.31-32 apresenta um resumo das questões de interpretação em torno das quais giram as alternativas para a compreensão da expressão “justiça de Deus”. Além de determinar o genitivo, também se discute se o sentido da justiça é forense, ou seja, ético-jurídica ou sacramental e mística; e se deve ser interpretada como dom (Bultmann) ou como dom e poder (Käsemann).

62 Para um resumo da pesquisa indicamos o artigo de Sam K. Williams. “The ‘Righteousness of God’ in Romans”. *In: Journal of Biblical Literature*. 1980. v.99, n.3. p.241-245.

Deus e não do ser humano, ou se Deus torna justo o ser humano no dom da justificação ou simplesmente o declara justo; ou se Deus necessariamente declara justo ao ser humano e este faz justiça ou se é declarado justo porque faz justiça. Embora seja esta uma discussão boa, como diz Elsa Támez, trata-se de uma discussão teológica de pouca relevância.⁶³

A questão que se coloca é como tornar a salvação que se revela no Evangelho operante e significativa para o ser humano, a comunidade humana e a sociedade marcados por profundas injustiças. A situação de flagrante injustiça da qual milhões de homens e mulheres são vítimas se apresenta como a negação da vontade salvífica de Deus, como a aniquilação da presença libertadora de Deus na história. A negação do direito e da justiça atenta diretamente contra a salvação realizada por e em Cristo e parece desmentir a soberania de Deus que vai se fazendo história em nossa história como misericórdia fiel.⁶⁴

A primeira dificuldade tem a ver com o grupo de palavras empregadas por Paulo. Nenhum dos modernos idiomas ocidentais dispõe de um conceito que reproduza adequadamente o significado da palavra *dikaiousunē*.⁶⁵ É evidente contudo, que apesar do emprego da palavra “justiça”, Paulo não tem em mente a virtude dos gregos nem o ideal latino de *iustitia*. As raízes do pensamento paulino não estão no helenismo, mas no judaísmo.

63 Elsa Támez. “Justificación”. In: *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. p. 665.

64 R. Aguirre; F.J. Vitoria Cormenzana. “Justicia”. In: *Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*. II. p.562.

65 Günther Bornkamm. *Pablo de Tarso*. p.188. Cumpre destacar que um juiz semítico declara uma das partes culpável (ímpia) enquanto a outra é reconhecida em seu direito e declarada justa. Acontece que nas línguas ocidentais se emprega o adjetivo justo para expressar a ação de quem *aplica* o direito enquanto nas línguas semitas o termo corresponde ao que *está* em seu direito. Como os tradutores da LXX somente dispunham do substantivo *dikh* e do adjetivo *dikaioV* para traduzir os termos hebraicos *sedeq* e *saddiq* tiveram que empregar a palavra *dikaiousunē*, acrescentando o sufixo de qualidade *sunē* ao adjetivo *dikaioV* para evitar que o leitor grego entendesse justiça como aplicação do direito, como a habilidade de um bom juiz, e não como a condição de alguém que está em seu direito e portanto, aceito, aprovado ou absolvido por Deus. Cf. Aecio E. Caïrus. *La Epistola a los Romanos*. p.12-13.

Segundo, a controvérsia é somente com justiça. As demais expressões onde Paulo emprega a mesma relação gramatical não é questionada: ira de Deus, por exemplo.

Terceiro, o Evangelho é revelação da justiça de Deus. Portanto, esta justiça tem a ver com impiedade e injustiça. Este será justamente o assunto a ser desenvolvido por Paulo assim que passa a falar da revelação da ira de Deus.⁶⁶

Até agora procuramos verificar como a expressão foi empregada no AT e NT. Tem suas raízes na mensagem dos profetas e recebe coloração especial na apocalíptica. Constatamos as diferentes formas de uso no NT. Percebemos que Paulo emprega a expressão com liberdade em diferentes contextos de seus escritos. Pontualizamos alguns acentos. A compreensão da expressão “justiça de Deus” em Rm será retomada em 3.21-26.

1.4.2.2 Justiça e fé

Ao falar da “justiça de Deus” o apóstolo a circunscreve como sendo a justiça que se revela “de fé para fé”/ἐκ πιστewς εις πιστιν. Diversas tem sido as explicações dadas à expressão ao longo de séculos de interpretação.⁶⁷ Via de regra, se procura distinguir entre as duas expressões como se Paulo ao dizer “de fé”/ἐκ πιστewς estivesse dizendo uma coisa e com “para fé”/εις πιστιν outra.⁶⁸ Nesse

66 Ao abordar Rm 3.21-26 o assunto da justiça de Deus será complementado.

67 Orígenes pensava tratar-se da fé do AT para a fé do NT. Embora este não seja o aspecto central, há efetivamente uma progressão da fé na passagem do Antigo para o Novo Testamento. Tertuliano, seguindo o raciocínio de uma graduação pensava tratar-se de uma “fé legal” para uma “fé evangélica”. Ambrosiaster pensava tratar-se da fé no Deus da promessa para a fé do homem que crê. Lutero entendeu tratar-se de uma fé fraca para uma fé forte. Alguns estudiosos têm pensado na graduação da fé como convicção para a fé como sentimento; de uma fé imperfeita para uma fé perfeita, da fé da Lei para a fé do Evangelho. Russel Normann Champlin. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. III. p.576.

68 Ek pistewV é a expressão empregada por Paulo para falar da justificação. Com ela pretende rechaçar toda ideia de justiça própria e por obras da lei. Sua intenção é colocar uma ênfase especial no termo fé. A fé é o principio e o fim. Anders Nygren. *La Epistola a los Romanos*. p.71.

caso a expressão não adquire uma significação própria, pois Paulo conta com um crescimento da fé.⁶⁹ A compreensão do significado está relacionada com a compreensão da construção. A construção se refere ao verbo ou está conectada à justiça de Deus? Parece mais óbvio que esteja relacionada com o verbo. Nesse caso a fórmula grega empregada por Paulo tem valor duplicativo. Ele acentua que é por força da fé e somente por ela que a justiça de Deus se realiza em nossa história.⁷⁰

Com base nas preposições *ek* e *eiς* significa apenas o termo “a quo” e o termo “ad quem”. Algo parecido Paulo expressa na formulação de 2 Co 2.16 - “da morte para a vida”. Com isso Paulo quer dizer que na revelação da justiça de Deus o que conta no ser humano é somente a fé. “A fé é o começo da salvação e da justiça e é seu fim. Entre os limites da fé está encerrada a salvação”. Se Paulo formula sua compreensão de justiça de Deus tendo como pano de fundo o contexto amplo do judaísmo contemporâneo é possível compreender porque a afirmação do apóstolo se polariza entre a

69 Assim Otto Kuss. *Der Brief an die Römer*. I. p.22ss. Cumpre destacar que o emprego de diferentes preposições não significa apenas uma “variação estilística da mesma ideia básica”. No jogo de preposições reside o destaque e a ênfase que Paulo quer dar à mensagem que está comunicando. D.A. Campbell. “The meaning of ‘*pistis*’ and ‘*nomos*’ in Paul. In: *JBL*. 111/1. p.96.

70 Trata-se de um semitismo conhecido em outras passagens dos escritos de Paulo (2 Co 2.16). Otto Kuss. *Der Römer Brief*. I. p.36-39 apresenta as várias opiniões da exegese. Anders Nygren argumenta que a expressão se relaciona com justiça de Deus. Reconhece que num sentido meramente linguístico seria natural relacioná-la com o verbo. Nesse caso teria a função de determinar com maior exatidão a forma como se efetua a revelação da justiça de Deus, ou seja, o que estava oculto se revela de fé para fé. No entanto, a palavra fé recebe uma ênfase especial pelo fato de que se repete com preposições diferentes. A isto devemos agregar que a expressão tem certo peso como algo relativamente independente na frase. Visto que o acento do versículo está no conceito “justiça de Deus” é natural unir o que se diz ao final acerca da fé. Buscando destacar mais o pensamento que a forma de expressão poderíamos dizer: no evangelho se revela a justiça de Deus, uma justiça por fé para fé. O autor reforça sua tese com o argumento de que em 3.21-22 Paulo retoma o pensamento de 1.17 e o relaciona com justiça de Deus, justiça de Deus por meio da fé em Jesus Cristo. Nesta direção também aponta a citação de Habacuque. Além disso, para Paulo *dikaioσunh* *qeou ek pistew* por vezes chega a adquirir ares de termo técnico (9.30; 10.6). Anders Nygren. *La Epistola a los Romanos*. p.73. Também C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*. p.34.

ênfase dada na função da fé e na necessidade de passar de uma fé genérica em Javé para a fé concreta em Jesus e tudo num processo que caminha em direção à plenitude. Uma vez que a justiça de Deus se revela no Evangelho, ou seja, no acontecimento da morte na cruz, a fé da qual Paula fala somente pode ser a fé pascal.⁷¹ Em nenhum outro contexto Paulo relaciona a fé com justiça da forma como o faz em Rm 4.1-25.⁷² Aí apresenta a prova escriturística para sua argumentação. Ao recorrer ao exemplo de Abraão, o apóstolo apresenta o justo para quem a fé foi imputada como justiça (4.3). Para Paulo, Abraão é o protótipo da fé.⁷³ Paulo opõe a figura de Abraão à figura de Moisés. Para o judaísmo Moisés encarna a lei. Abraão lhe é anterior e, de acordo com o modo de pensar antigo, também superior. No tempo de Abraão a lei não existia. Ainda assim Abraão foi aprovado por Deus. A razão desta aprovação está na fé de Abraão.⁷⁴ Abraão creu e isso foi imputado para justiça. Acima de tudo, ele acreditou na vida.⁷⁵ Paulo segue sua argumentação acerca da revelação da justiça de Deus baseado na Escritura: “como está escrito”/katwç gegrapta.⁷⁶ Esta argumentação se orienta na direção

71 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.92

72 Neste capítulo Paulo menciona dois personagens da história do AT: Davi e Abraão. A citação de Davi em 4.6 tem sentido provocatório. Com o patriarca Israel perde a prefiguração do rei-messias. Em conformidade com a norma rabínica, Paulo apresenta duas testemunhas para esta questão controvertida. Porém, a função de Davi não se iguala a de Abraão. Abraão está acima de Davi e de outros exemplos do AT. E. Käsemann. *Perspectivas Paulinas*. p.94.

73 Já Fílon se referia a Abraão como o protótipo da fé, no que seguia a tradição judaica que chama o patriarca de “nosso pai”. Nesse sentido, o recurso de Paulo se insere no contexto da tradição. Porém, diverge quando faz de Abraão o protótipo da fé cristã. E. Käsemann. *Perspectivas Paulinas*. p.93.

74 Paulo reúne uma coleção de textos bíblicos para sustentar a tese de que na figura de Abraão se encarna a fé. O texto que Paulo invoca tanto em Rm (4.3) como em Gl (3.6) diz que “Abraão teve fé em Deus e lhe foi creditada com justiça” (Gn 15.6). Abraão recebeu a promessa de descendência e apesar de todas as evidências em contrário, acreditou na promessa. Desse modo se tornou o pai da fé, pois também para nós a fé foi creditada como justiça. José Comblin. *Paulo, Apóstolo de Jesus Cristo*. p.94.

75 A tese de que esta é a chave para compreender sentido de pistiV em Paulo será retomada em Rm 3.21-26.

76 O fato de a passagem de Hc ser mencionada 3 vezes no NT mostra sua importância (Gl 3.11; Hb 10.38; Rm 1.17).

da importância e função da fé no processo de salvação. “Como está escrito” é uma fórmula de citação muito frequente em Paulo (2.24; 3.10; 4.17; 8.36). Ao citar a passagem do profeta Habacuque Paulo revela toda a liberdade com a qual lida com a Escritura. O apóstolo difere tanto do TM quanto da LXX em sua citação.⁷⁷

TM: “mas o justo por *sua* fidelidade viverá”

LXX: “o justo pela *minha* fé viverá”

Hb 10.38: “o justo *meu* pela fé viverá”.⁷⁸

Rm 1.17: “o justo pela fé viverá”

O sentido do original hebraico está relacionado com o contexto da profecia. O justo será preservado vivo por causa de sua fidelidade, sua firmeza. O profeta promete a vitória aos que vierem a colocar sua confiança em Javé. O justo conservará sua vida por sua integridade, por sua equidade.

Em Hb 2.1-5 temos o coração da profecia de Habacuque. Este cerne está localizado no contexto da segunda resposta de Javé ao profeta.⁷⁹ Deus profere a resposta que o profeta espera. O profeta, por sua vez, se identifica com a palavra de Javé. Como razão de sua profecia, de sua fé, Habacuque não pode abrir mão desta palavra.

Uma leitura atenta do TM mostra que no v.4a o sujeito é o ímpio. No v.4b o sujeito é o justo. Num mesmo versículo estão contrapostos dois destinos - “se decompôs” e “viverá” - que correspondem a dois sujeitos opostos: ímpio e justo.⁸⁰

O contexto da profecia é claro. No entanto, existe uma linha

77 O próprio texto hebraico apresenta problemas de crítica textual. No entanto, existe uma diferença entre o TM e a LXX. O TM e a LXX incluem os pronomes possessivos, “sua” e “minha” respectivamente, omitidos por Paulo. Estes pronomes permitem conectar “pela fé” com o verbo, enquanto que em Rm “pela fé” pode ser conectado com o termo “justo”. A LXX tende a entender a frase com referência ao indivíduo. Em lugar de “por sua fé” do TM apresenta “por minha fidelidade”, o que pode significar “por minha (*de Deus*) fidelidade” ou “pela fidelidade em mim (*em Deus*)”. C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*. p.35.

78 Esta também é a versão sugerida pelo manuscrito C* que inclui o pronome possessivo *mou* logo depois de *dikaioV*.

79 A primeira resposta está em 1.5-11.

80 Domingos Sávio da Silva. *O pobre oprimido reverte os rumos da história*. p.81

de interpretação que ancora a fé e esperança na dinastia davídica. A realza é vista como mediação da atuação libertadora de Deus em favor de seu povo.⁸¹ Isso significa que o profeta estaria postulando a reabilitação do rei deportado.

Domingos Sávio⁸² faz uma leitura que situa o profeta Habacuque inserido na situação aflitiva interna do povo eleito (1.4b) e opressão provocada pelo intervencionismo de uma nação estrangeira (1.13), tida como a mão justiceira de Deus na história do povo. Hc 2.4 é uma resposta de Deus para a situação interna patrocinada pelo ímpio compatriota (1.2-4) e para o ímpio externo que se serve da intervenção armada contra o povo eleito (1.5-11).

A resposta de Hc 2.4 é a resposta divina tanto para o ímpio interno quanto para o externo. Ambos tem a mesma sorte: “se decompôs”. Suas ações são merecedoras de semelhante desfecho. Sua decomposição é um auto-aniquilamento, uma vez que é fruto de suas próprias ações, por não ter agido retamente.⁸³

Em correspondência, o mesmo vale para o justo: “o justo em sua segurança viverá”. A “emuna” significa o comportamento no qual Deus se mostra de acordo com a natureza de sua divindade.⁸⁴ Somente a fidelidade pode pôr fim à violência perturbadora do ímpio. Onde a fidelidade é silenciada, o direito e a ordem se desmoronam. Fidelidade é o pressuposto para uma vida reta. O justo viverá por sua conduta firme e estável, pois Deus atua com fidelidade.⁸⁵

81 Nesse caso o ímpio seria o rei Joaquim, entronizado por Neco II, identificado como ímpio pela truculência de seu reinado. O justo seria Joacaz, deposto e deportado para o Egito pelo mesmo faraó.

82 Domingos Sávio da Silva. *O pobre oprimido reverte os rumos da história*. Tese de doutorado que apresenta uma releitura do profeta.

83 Quando a LXX em vez de “em sua fidelidade” (cf. TM), referida ao justo, traz “em minha fidelidade”, atribuída a Deus, coloca Deus em confronto com o ímpio. Nesse caso a sobrevivência do justo é garantida por Deus. Porém, não é Deus e sim o justo que está em confronto com o ímpio em Hc.

84 Domingos Sávio da Silva. *O pobre oprimido reverte os rumos da história*. p.86

85 Domingos Sávio conclui sua leitura afirmando que justo é sinônimo de pobre (Hc 3.14 = miserável). O justo de Hc é o oprimido econômica e socialmente, explorado, indigente e necessitado. Historicamente Hc deve estar se referindo aos levitas

No Comentário a Habacuque⁸⁶ encontrado em Qumran a palavra do profeta é dirigida a todos os cumpridores da lei na casa de Judá, - os justos - a quem Deus salvará do lugar do juízo por causa de seu serviço e fidelidade ao mestre da justiça (1 QpHab 8,1ss).⁸⁷No Talmud (Makkoth 24a) “o justo viverá por sua fé” é citado ao lado de Am 5,4 - “buscai-me e vivei” -, como exemplo de que toda a lei pode ser resumida em uma só sentença.⁸⁸

O sentido da interpretação judaica é relativamente constante seja no TM ou na literatura mais recente: por sua fidelidade a Deus o justo é justo e, como justo, participará das consequências de sua fidelidade: viverá! Este sentido judaico da citação é resgatado na interpretação da tradição cristã. Paulo conhecia da tradição este testemunho escriturístico tão central para sua compreensão do mistério da morte e ressurreição de Jesus. Por isso entende *εκ πιστεως* como uma determinação mais detalhada de “justo”/ *dikaioς*. Esta justiça fundamentada na fé, sem as obras da lei, e em contra da tradição exegética judaica e habitual da igreja cristã, coloca a passagem de Habacuque com *locus classicus* da fé que se revela na justiça de Deus.⁸⁹

Paulo cita Hc para fundamentar sua argumentação. Porém, não busca enfocar em primeiro plano sua definição de Evangelho, nem a revelação da justiça de Deus. Sua argumentação aponta para

empobrecidos.(p.223-224).

86 Florentino García Martínez. *Los Textos de Qumran*. p.239-243.

87 O mestre é o líder da comunidade e tido como inspirado e por isso autorizado a pedir fidelidade ao seu ensino.

88 O rabinismo parece recorrer a esta passagem de Habacuque por entendê-la como resumo de toda Torá. “Simlai (aprox. 250 d.C.) comenta: “Seiscentos e treze mandamentos foram ditados por Moisés [...] Veio Davi e os reduziu a 11 (cf. Sl15.1ss.) [...] Veio Isaías e os resumiu em seis (cf. Is 33.15s) [...] Veio Miquéias e os sintetizou em três (Mq 6.8) [...] Veio mais uma vez Isaías e os reduziu a dois (Is 56.1) [...] Veio Amós e os reduziu a um mandamento: Buscai-me e vivei! (Am 5.4)” (Talmud Babilônico). Na versão palestinese do Talmud, aparece, em lugar de Amós: “Veio Habacuque e os reduziu a um mandamento: o justo viverá por sua fé (Hb 2.4b)”. Renatus Porath. “Profetas, Interlocutores Indispensáveis Neste “Fim da História”. Um diálogo com o Profeta Habacuque”, *In: Estudos Teológicos*. São Leopoldo, 1993, n.1, p.27.

89 Ulrich Wilckens. *La Carta a los romanos*.I. p.117.

a importância e função da fé no que acaba de afirmar.⁹⁰ A fé é compreendida como fidelidade, perseverança fiel a Deus, mesmo na mais grave adversidade. Enquanto para a mentalidade judaica de Qumran a fidelidade se demonstra na observância da lei, Paulo faz de Jesus o crivo da fé.

Ao focaliza Habacuque e ver nas palavras do profeta a verdade central do Evangelho Paulo de forma alguma faz violência à intenção do profeta, mas resgata a validade de sua mensagem. Em resumo, para compreender a citação de Habacuque é preciso ter presente que Paulo fala em grego mas tem seu referencial no TM. Como tal compreende que o “justo” não se revela na obediência à lei (fariseus) ou na fidelidade ao mestre da justiça (Qumran), mas na fé em Cristo. O justo não é mais o povo messiânico seguro em Javé, mas o crente em quem o messianismo de Jesus se atualiza.

3.5 Conclusão

Em Rm 1.16-17 Paulo apresenta aos cristãos de Roma o tema de seu escrito: o Evangelho revela a justiça de Deus. A força de Deus revelada no Evangelho está voltada para a salvação. Trata-se, portanto, de uma força vivificadora, libertadora, orientada para a vida dos justos pela fé. Esta atividade salvífica de Deus é reconhecida por Paulo como sendo própria dos últimos tempos. Tem caráter definitivo.

A Boa-Nova em razão da qual Paulo não tem motivo para se envergonhar consiste na revelação da justiça de Deus. O apóstolo confessa que o evangelho é o poder de Deus. Por causa desse poder não há motivo para vergonha. Pelo contrário, para Paulo é uma honra confessar o evangelho, pois é nele que a justiça de Deus se revela.

Embora a palavra evangelho tenha seu emprego atestado

90 Cf. Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.92. Em Paulo é enfocada a questão de “como-tornar-se -justo”. Paulo acentua o momento do acesso. Já em Qumran a ênfase recai na evidência duradoura da fé. Klaus Berges. *Qumran e Jesus*. p.112.

no grego clássico e na tradução do Antigo Testamento para a língua grega, especificamente no contexto profético; é no emprego que Paulo faz do mesmo que este termo passa a designar tanto o conteúdo da pregação - o anúncio da morte e ressurreição de Jesus Cristo -, como o próprio ato da pregação no qual esta Boa Notícia é proclamada. É no evangelho que o plano salvífico de Deus em Jesus se comunica.

O Evangelho é poder de Deus. Este poder de Deus está relacionado com o acontecimento histórico da vida, morte e ressurreição de Jesus. O poder é um atributo de Deus ancorado na esperança escatológica. O poder de Deus é um poder dos tempos escatológicos por ser um poder que salva, liberta; um poder de vida.

O poder de Deus para a salvação presente no evangelho do qual Paulo não se envergonha tem como alvo a “todos os que creem”. Os destinatários da salvação não são os judeus nem os gregos. A salvação tampouco tem como alvo alguma classe, etnia ou religião específica. Esta universalidade da salvação Paulo já havia anunciado em Gálatas 3.28: “não há judeu nem grego, nem homem nem mulher, nem escravo nem livre. Na revelação do evangelho rompeu-se definitivamente o privilégio da salvação.

Esta nova realidade tem uma causa fundamental. Acontece que no evangelho se revela a justiça de Deus. Esta justiça de Deus desmascara a impiedade e a injustiça. Não se trata de uma justiça própria, seja do apóstolo ou de qualquer outra pessoa, nem da justiça da lei, mas da justiça de Deus. Nesta justiça está testemunhada a chegada dos últimos tempos e do juízo de Deus.

Agora a justiça de Deus não depende mais da lei, tampouco da legislação humana, romana. Esta justiça revelada no evangelho se comunica de fé para fé. A justiça de Deus revela a fidelidade dos que creem ao projeto de vida de Deus. O protótipo da fé é Abraão, mas quem dá as coordenadas para a compreensão desta fé é o testemunho do profeta Habacuque. Não é na fidelidade à lei que está a vida. Da mesma forma, não é na obediência à lei que o justo se torna justo. O justo se torna justo na fidelidade à vida. Paulo vê

nas palavras do profeta a verdade do evangelho que anuncia.

Os desdobramentos que se seguem à revelação da “justiça de Deus” no Evangelho serão desenvolvidos em Rm 3.21-26. Jesus é a referência de Deus, de seu poder. Esse é o Evangelho. Em Jesus a “justiça de Deus” alcança seu zênite. Esta justiça configura novos sujeitos que definem sua pertença e prática pela fé.

A JUSTIÇA DE DEUS EM CRISTO JESUS

No capítulo anterior verificamos como Paulo coloca seus ouvintes em sintonia com o assunto que irá desenvolver na carta, anunciando o fundamento de sua plataforma missionária: o evangelho é o poder de Deus, pois nele se revela a justiça de Deus.

Depois de apresentar o tema da carta, o apóstolo faz uma radiografia sombria da situação da humanidade (1.18-3.20), relendo seu contexto a partir da revelação da justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo. Em contraposição à situação da humanidade antes e sem Jesus, Paulo expressa o impacto da revelação do evangelho, onde Deus, definitivamente, crava seu sinal de justiça no mundo.

Este novo tempo histórico que irrompe na história para fazer justiça à humanidade que jaz na injustiça e impiedade será objeto de análise na sequência de nossa pesquisa.

2.1 Tradução

v.21 - Mas agora, sem lei, justiça de Deus foi manifestada sendo testemunhada por meio da lei e dos profetas.

v.22 - Justiça mas de Deus através da fé de Jesus Cristo para todos os que creem, pois não há distinção;

v.23 - Todos, porém, pecaram e estão destituídos da glória de Deus.

v.24 - Apresentados como justos gratuitamente na sua graça através da libertação/redenção a (que há) em Cristo Jesus.

v.25 - O qual proclamou o Deus propiciatório através da fé em seu sangue para demonstração da sua justiça através da anulação das faltas anteriormente cometidas;

v.26 - Na paciência de Deus para a demonstração da sua justiça

nesta ocasião para ser o justo e justificador, o de fé de Jesus.

2.2 Questões literárias

2.2.1 Estrutura literária

Nos vv.21-26 o tema da revelação da justiça de Deus é abordado 1) em relação à lei (3.21); 2) sua destinação universal (3.22); 3) sua necessidade (3.23); 4) sua natureza e gratuidade (3.24a); 5) seu modo de revelação (3.24b-25); 6) sua finalidade (3.25b-26).¹

Rm 3.21-26 retoma e desenvolve Rm 1.2 e Rm 1.16-17, acrescenta as observações de 3.23 como um resumo de 1.18-3.20 e em 3.24-26 menciona e reinterpreta uma fórmula pré-paulina sobre justificação, redenção e expiação.

2.2.1.1 Contexto

A partir de Rm 3.21 Paulo proclama a revelação da justiça de Deus em Cristo. Os capítulos precedentes serviram para mostrar que gregos e judeus necessitam desta justiça. Os versículos que seguem (3.27-31) são conclusivos, Paulo explica algumas consequências acerca do que vinha expondo sobre o evangelho de Deus². Perguntas vigorosas e respostas cortantes caracterizam o texto.

Rm 3.21-26 não é apenas o coração da secção que vai de 1.18-4.25. É o próprio coração da epístola e o cerne da teologia paulina. Nesta perícope Paulo explica a tese enunciada em 1.17. centro da carta aos Romanos. Todo o resto é preparação, fundamentação, explicação e desdobramento da teses aqui esboçadas. Nesse contexto

1 Fitzmyer que toma Rm 3.21-31 como uma unidade acrescenta ainda um sétimo tema (3.27-31) que trata das consequências da revelação da justiça de Deus. Joseph Fitzmyer. *Romans. Commentaries*.p.342.

2 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*.p.180.

se diz que Rm 1.18-3.20 forma um grande interlúdio.³

2.2.1.2 - Delimitação

A maioria dos pesquisadores incluem os vv.21-31 numa mesma unidade. Entre os vv.20 e 21 há uma quebra de sequência muito forte. O nunt δε assinala o início de algo novo. A expressão indica a transição de um assunto para outro. Uma nova perspectiva se abre. Paulo abandona a linha de raciocínio que vinha desenvolvendo e volta sua atenção à tese enunciada em 1.16-17.⁴ Do v.26 para o v.27 a quebra de sequência pode ser verificada na formulação retórica da série de perguntas que seguem.

2.2.1.3 Estrutura

Rm 3.21-26 Justiça de Deus: Jesus Cristo

v. 21-22 - justiça de Deus: sem lei, pela fé

v. 23 - pecado e glória

vv. 24-26 - justificados em Cristo Jesus

v. 24 - gratuidade da graça

v. 25-26 - libertação em Cristo

v. 25 - a justiça do sangue

v. 26 - o tempo da justiça do justo

2.2.1.4 Gênero e estilo

As frases são extraordinariamente concisas. Tem caráter expositivo, solene. Paulo está o tempo todo falando de Deus. Primeiro falou da ira, agora fala da justiça. Ao mesmo tempo fala do homem sob a ira e do homem sob a justiça.

Do ponto de vista gramatical chama a atenção a quantidade

3 Gottfried Brakemeier. Carta aos Romanos 1 a 6 . v.1 p.109.

4 Gottfried Brakemeier. *Carta aos Romanos 1 a 6*. v.1. p.108.

de preposições empregadas por Paulo, bem como a liberdade com que emprega as diferentes preposições num mesmo contexto e em associação com diferentes palavras. A preposição διὰ aparece 4 vezes, duas vezes associada com πιστις, uma vez com ἀπολυτρώσις e também uma vez com παρ᾽ ἐμοῦ. Já ἐν ocorre 3 vezes (para todos os que creem, para demonstração, para ser o justo e justificador), ὑπὸ uma vez (pela lei e profetas), ἐν 4 vezes (em Cristo Jesus, em seu sangue, na paciência de Deus, neste tempo), πρός uma vez (para a demonstração da justiça), e ἐκ uma vez (o da fé de Jesus).

2.3 Estrutura Retórica

Nesta perícope Paulo expõe de forma concisa e profunda em que reside o fundamento da “justiça de Deus” que se revela no Evangelho. O apóstolo pressupõe que seus ouvintes ainda estão familiarizados com o tema anunciado em Rm 1.16-17.

Romanos 3.21-26 retoma o assunto de Rm 1.16-17. Coloca a audiência da carta novamente em sintonia com o tema do evangelho. Do ponto de vista literário, trata-se de uma unidade, cuja delimitação anterior e posterior, revela o *proprium* desta perícope. O texto tem uma estrutura que dá concisão à frases formuladas a partir das categorias de tempo: “mas agora” v.21 e o “tempo do justo” v.26. O emprego de várias preposições realça a especificidade da argumentação de Paulo.

2.4. Romanos 3.21-26

Os vv.21-26 constituem a primeira de uma série de partes importantes da carta, nas quais é formulada a essência do Evangelho de Paulo: a salvação para toda pessoa por graça através da fé de Cristo.

2.4.1 *Justiça sem lei e através da fé (vv.21-22)*

Com a expressão *nunt de* “mas agora porém” o apóstolo inicia a exposição central da carta. Esta forma de iniciar demonstra que em toda secção anterior Paulo tinha sempre presente a tese central enunciada em 1.17: no Evangelho se revela a justiça de Deus. Evangelho e agora coincidem. Ambos se opõe e se distinguem do tempo anterior e do caminho da salvação daquele tempo. Este tempo já teve cumprimento (Mc 1.15 - *Peplhrwtai o kairos*, também Gl 4.4). O “agora” denuncia a certeza da presença do tempo escatológico.⁵ Este tempo é radicalmente diferente do tempo anterior (v.26).. Este tempo tem a plenitude que o anterior não teve. Toda a história anterior converge para o “agora”.

Depois do desespero dos versos anteriores (1.18-2.20), agora ressoa o grito de triunfo. O “agora fala da atualidade da salvação” nesta nova etapa de manifestação do projeto de Deus.⁶ O “agora” insinua o caráter decisivo do Evangelho. Fala de uma série de eventos nos quais o Evangelho se torna o ponto decisivo.⁷ A expressão *nunt de* assinala o início de algo novo, tanto no sentido lógico como cronológico (cf. 1 Co 15.20).⁸

Este “mas agora” também se apresenta como antítese do que haverá de seguir. A revelação da justiça de Deus sucede como contraposição à revelação da ira de Deus (1.18). Por isso ela também se dá de forma especial, particularmente para os ouvintes de Roma.

Diante deste contexto novo, há que especificar em que consiste esta novidade. Na sequência o apóstolo irá discorrer sobre a novidade do tempo novo. A primeira característica é que se trata da manifestação da justiça “independente da lei”.

Está patente que a compreensão de “justiça de Deus” precisa de mais esclarecimentos. Paulo procura resguardar à lei o lugar que

5 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*.p.157.

6 A expressão *nunti de* é frequente em Paulo (6.22, 7.6). Mais frequente é o *nun*: 5.9,11; 6.19,21; 8.1,18,22; 11.5,30,31; 13.11; 16.26.

7 C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*.p.75.

8 Gottfried Brakemeier. *Carta aos Romanos 1 a 6*.v.1 p.108.

lhe é devido no plano de salvação. Contudo, a partir de agora a lei não é mais mediadora da justiça divina. O estado de retidão que os judeus buscavam diante de Deus através da observância da Lei, agora é possível sem ela, ou seja, *cwriř nomou*.

O termo “sem”/*cwriř* significa a falta ou interrupção de um efeito determinado. O Evangelho interrompe, exclui o que a lei opera (3.20). Interrupção da lei é fundamentalmente a condição imprescindível para a justiça de Deus tornar justos aqueles a quem a lei declarou culpados, pecadores. Justiça de Deus do Evangelho opera justamente ali onde a lei maldiz o pecador. Evangelho elimina a maldição. A lei não tem força para eliminar seu próprio efeito. É justamente essa a nova atuação de Deus agora. Ali onde a lei só pode efetivar desgraça e acusar de desgraçado, a justiça de Deus intervem.⁹

A frase adverbial modifica o “foi manifestada”. Em 7.8,9 é empregada para mostrar a ausência da lei. Em Gl 3.13;4.4 Paulo mostra que a lei estava profundamente envolvida nos eventos do Evangelho. “Sem lei” quer dizer que a condição adquirida independe do cumprimento da lei pelos homens.¹⁰

É possível entender melhor o papel a que Paulo relega a lei, desautorizada como meio de revelação da justiça de Deus, quando levamos em conta a descrição que faz em 1.18-3.20. Numa sociedade onde a verdade se tornou prisioneira da injustiça, ninguém pode conhecer a Deus, e, em consequência, não pode haver nenhum justo.¹¹

O judaísmo tardio havia realizado uma complexa operação de redução da lei divina a uma norma absoluta, desligada da história de Deus com seu povo. A lei tinha validade por si mesma a tal ponto de a observância minuciosa das prescrições e proibições

9 Ulrich Wilkens. *La carta a los Romanos. 1-5.v. I.* p.231.

10 C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos.* p.76.

11 Ora, se a lei apenas revela o conhecimento do pecado (3.20), nem mesmo os judeus podem ser justificados ou se apresentar como justos diante de Deus pela obras da lei, pois a lei não conduz ao conhecimento de Deus que é a fonte da prática da justiça. Elsa Tamez. *Conta Toda Condena.* p.124.

substituir a vontade de Javé. A relação vital entre Deus e as pessoas cedeu lugar para a norma legal.¹²

Textos mais recentes de Qumran documentam a expressão “obras da lei” também empregada por Paulo (Rm 3.20,28). Em Qumran se lê: “E também nós te escrevemos alguns dos preceitos da Torá (obras da lei) que pensamos bons para ti e para o teu povo, pois vimos em ti inteligência e conhecimento da Torá” (4 QMMT 111-113).¹³ Conforme este texto, “obras da lei” não são os caminhos conhecidos para cumprir a Torá, que tivessem sido extraídos da própria Torá, mas uma “ação concreta de cumprimento da torá, um caminho concreto de observância da torá”.¹⁴

A compreensão de Paulo acerca da lei reflete o impacto e a contradição que significava para a comunidade primitiva o fato de Jesus, autor da vida, ter sido morto em cumprimento da lei, da lei de Deus dada para a vida. Para Paulo o cumprimento da lei leva à morte.¹⁵

Paulo tem consciência de que na lei cumprida atua o pecado (Rm 7.9--11). O pecado, por sua vez, atua na estrutura e vigência da lei e não simplesmente em sua transgressão. Por ser um ser

12 Giuseppe Barbaglio. *As Cartas de Paulo*. (II). p.173.

13 Cf 4 Q Carta Haláquica (4 Q 399 [4QMMt]). Florentino García Martínez. *Textos de Qumran*. p.128.

14 Klaus Berger. *Qumran e Jesus*. p.108. A fonte judaica pré-cristã de Qumran confirma que Paulo se vale de “expressões tipicamente judaicas” (p.109). Até agora, as analogias mais conhecidas sobre obras da lei em Paulo era o Apocalipse Siríaco de Baruque onde se fala das “obras dos mandamentos”. Os textos de Qumran também falam em “obras que justificam”. Todas elas têm a ver com oferendas sagradas e questões de pureza (4 QMMT. Frag. 1 Col.1,5-6. Florentino García Martínez. *Textos de Qumran*. p.122. Robert Eisenmann; Michael Wise. *A Descoberta dos Manuscritos do Mar Morto*. p.201. Por sua vez, as obras imputadas como justiça, contadas em justiça, aparecem “quando fizeres o que é reto diante dele para o teu bem e o de Israel” (4 QMMT 114-118). Florentino García Martínez. *Textos de Qumran*. p.128. Pelas evidências, Qumran e Paulo atuam em quadro ideológico semelhante. Cf. Robert Eisenmann; Michael Wise. *A Descoberta dos Manuscritos do Mar Morto*. p.191. Os problemas e o vocabulário de Paulo estão presentes no judaísmo contemporâneo. Klaus Berger. *Qumran e Jesus*. p.110. A diferença está na acentuada prioridade dada por Paulo à fé no Deus de Jesus.

15 Franz Hinkelamert. “La fe de Abraham y el Edipo Occidental”. In: *Ribla*. San José, 1989.n.3, p.72.

substantivado, uma estrutura, um poder, a lei mata. Como poder que atua no reino da morte a lei exige uma ética que lhe é própria: uma ética de morte. *“La ética de la ley es presencia de la muerte, porque mata”*.¹⁶ A própria ordem afirmada pela lei traz a morte. Portanto, o cumprimento da lei é incapaz de conduzir à vida. Por isso, a manifestação da justiça de Deus se dá sem lei. O caminho da afirmação da vida passa por outra mediação. Disso Paulo nos fala na sequência.

O critério de Paulo frente à lei é o fato de que a lei mata. O pecado que a lei revela está precisamente na identificação com o pecado substantivado, que usa a lei e sua estrutura para trazer morte. Ao reino da morte, que é a ordem da lei, o apóstolo contrapõe o reino da vida mediante a fé.¹⁷

Era preciso que Deus manifestasse uma nova forma de reconduzir as pessoas à vida. Diante da incapacidade da lei de garantir e promover a vida, somente uma manifestação de Deus poderia redefinir o papel da lei no projeto de vida de Deus. Nesse contexto Paulo vê a manifestação da “justiça de Deus”.¹⁸

Em Rm 1.17 Paulo emprega o verbo no tempo presente apokaluptetat “é revelada”. Agora emprega o verbo no pretérito perfeito pefanerwtat “foi revelada”. No primeiro caso é dito que a justiça de Deus se revela no presente, mediante o Evangelho. Aqui a justiça de Deus se revelou, através de Jesus Cristo. Em 1.17 Paulo fala do Evangelho. Em 3.21 tem em vista o acontecimento

16 Hinkelamerte caracteriza o pecado estrutural como sendo o poder que leva à morte afirmando uma estrutura determinada sob orientação de uma ética determinada cujo indicador é a morte. Nesse sentido, o pecado está na lei, age por meio dela e a usa. Isso não se restringe apenas à lei mosaica, mas a qualquer lei, em qualquer circunstância. “Siempre y cuando la afirmación de una estructura y el cumplimiento de una ley lleva a la muerte, actúa el pecado”. Franz Hinkelamert. “La fe de Abraham y el Edipo Occidental”. *In: Ribla*. San José, 1989.n.3, p.72.

17 Idem p.74.

18 Aqui se impõe uma questão metodológica: O que é mais prudente para a interpretação: adaptar o conceito de justiça de Deus à tradição ou buscar compreender os elementos da tradição na perspectiva da justiça de Deus? Embora uma alternativa não exclua a outra, procuramos tomar a segunda opção como ponto de partida.

histórico Jesus Cristo.¹⁹ Enquanto que o verbo de 1.17 tem mais o sentido de *revelar*, o verbo aqui empregado pelo apóstolo que significar *manifestar*, *tomar conhecimento*, *tornar público* na paixão, morte e ressurreição de Jesus.²⁰

A forma perfeita do verbo *pefanerwmat* mostra que a fé cristã se fundamenta em algo acontecido no tempo e no espaço. A revelação da justiça de Deus está relacionada com este acontecido. Paulo emprega o perfeito porque tem em vista o fundamento cristológico do Evangelho.²¹ O que foi revelado nos eventos do Evangelho permanece manifesto. O verbo no perfeito como “presente consumado” contem o presente em si, porém o difunde. A justiça de Deus que “se revela” (*apokaluptetai* 1.17,18) com a ira de Deus no ato da pregação do Evangelho “está manifestada” (*pefanerwtai* 3.21) no momento atual.²²

A justiça que se revela neste novo tempo evidencia que Deus estabelece uma relação totalmente nova com gregos e judeus. O “éon” da ira de Deus está suplantado. Somente a justiça de Deus pôde suplantar a impiedade e injustiça. À revelação da ira se opõe agora a manifestação da justiça de Deus. Enquanto a ira é revelada do céu, a justiça de Deus se manifesta em Cristo Jesus e no Evangelho que revela esta justiça.

Em Rm 1.18-3.20 Paulo prepara o terreno para lançar a semente de sua teologia: a justiça de Deus. Paulo procura evidenciar que a manifestação da justiça de Deus é uma resposta às injustiças humanas. Como a história do povo de Deus havia demonstrado (êxodo, exílio), não é a fidelidade de Deus à Aliança que determina sua intervenção, mas o clamor dos oprimidos por

19 Gottfried Brakemeier. *Carta aos romanos*. 1-6.v.I. p.109.

20 Este também é o sentido em 1 Co 2.14,4.2.

21 Enquanto o verbo no presente enfatiza a continuidade de um processo na proclamação do Evangelho, o perfeito dá ênfase ao fato de o processo ter sido desencadeado, teve seu início.Cf. Charles Kingsley Barrett. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. p.73.

22 Ulrich Wilkens. *La carta a los Romanos*. 1-5. v.I. p.230.

causa das injustiças dos homens.²³ O apóstolo sublinha que todos os homens, tanto judeus quanto gregos, estão potencialmente capacitados para cometer impiedade e injustiças e de aprisionar a verdade na injustiça.

Ao constatar a revelação da ira de Deus sobre toda impiedade e injustiça (v.18) Paulo apresenta simultaneamente a revelação da justiça e da ira de Deus.²⁴ A ira é provocada pelas ações injustas dos homens (1.18). A justiça é a resposta de Deus aos clamores dos injustiçados.

Paulo passa a dar consistência concreta às ações dos homens ao afirmar em 1.18 que a ira de Deus é inevitável e imediata porque os homens aprisionaram a verdade na injustiça. Ao contrapor a verdade e injustiça, Paulo qualifica a injustiça de mentira e a verdade de justiça. Dessa maneira põe à luz a gravidade da sociedade greco-romana em geral e do Império²⁵ em particular, que apresentava a injustiça como verdade, ou seja, como justiça, não permitindo que a autêntica verdade pudesse se manifestar.

Esta prática que mais adiante Paulo qualifica como *amartia* (pecado v.3.9), não agrada a Deus. O que interessa a Deus é a integridade dos homens (2.1-16, 17-3.19), a vida. No entanto, apesar de conhecer a Deus (1.19-20), os homens mudaram esse conhecimento (1.21,23,25) e estão a praticar o que não convêm (1.21,22,24,26-27,29-31).²⁶ Todos os que praticam a injustiça estão condenados à morte (1.32).

Além da prática da injustiça, Paulo também condena os que se creêm justos, tanto judeus quanto gregos, quando na verdade sua prática demonstra o contrário. Quem se crê justo e condena

23 José Porfirio Miranda. *Marx y la Biblia*. p.115. A injustiça dos homens realça a justiça de Deus (3.8).

24 Para C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*. p.39, a revelação da ira e da justiça de Deus são dois aspectos de um mesmo processo. Enquanto a ira de Deus revela a justiça de Deus, a justiça de Deus revela a ira de Deus. Ambos se revelam no Evangelho.

25 Conforme Primeira parte da tese.

26 Por isso “Deus os entregou” (1.21,23, 25): não o glorificaram como Deus, substituíram a glória de Deus e mudaram a verdade de Deus em mentira.

a outros mas na prática comete os mesmos crimes, não está em melhor condição que o acusado (2.1-8). Assim sendo, a lei da qual o judeu se orgulha, não lhe torna justo. Em consequência, também o judeu (2.9-29), valendo-se da lei, aprisiona a verdade na injustiça enquanto a lei se torna cúmplice da injustiça.

A conclusão a que Paulo chega é de que não há ninguém capaz de fazer justiça (3.10). Passa então a chamar esta realidade de pecado.²⁷ O pecado é um poder que se adonou do ser humano. Este poder encontra todo seu dinamismo na prática da injustiça.

No entanto, esta justiça que revela o pecado na injustiça e impiedade²⁸ já está atestada no plano salvífico de Deus revelado a seu povo no passado. Ao invocar o testemunho da “lei e profetas”, Paulo descobre na Escritura o pré-anúncio da justiça de Deus revelada no Evangelho.

O verbo “testemunhar”/martureiv tem significação forense. Duas testemunhas confirmam a revelação da justiça de Deus sem lei como ato jurídico-escatológico (Dt 19.15): a lei e os profetas, a segunda parte do cânon veterotestamentário.

Paulo se vale de um *topos* da tradição cristã primitiva: o que o Evangelho revela havia sido anunciado pelos profetas. Porém, o apóstolo acrescenta a lei nesta função dos profetas.²⁹

27 Doravante Paulo personifica a situação que vinha descrevendo. Descreve a situação metaforicamente como pecado, um poder que nasce das práticas dos seres humanos por causa da epitimia (cobiça), adquire autonomia e domina os homens em todas as suas relações, seja consigo mesmo, com seus semelhantes, com Deus e com a natureza.

28 José Luis Sicre no livro *“A Justiça Social nos Profetas”* chama atenção para “certa deformação cultural” que nos inclina a relacionar a impiedade (hanuppâ) com atitude religiosa diante de Deus. No AT, somente em duas oportunidades o verbo *hnp* (contaminar) é colocado em contato com idolatria (Jr 3,2 e 9), sendo que em 3,2 o que contamina o país não é só o culto pagão, mas a maldade ética. Nos demais textos do AT também predomina a relação entre “impiedade e injustiça”. Em Nm 35,33 o que profana o país são os assassinatos. Em Pv 11.9 e também em Jó o ímpio (*hanep*) é descrito como a pessoa que prescinde de Deus e concentra sua vida na riqueza conseguida à custa dos pobres. Por isso, impiedade tem a ver com delitos sociais. José Luis Sicre. *A Justiça Social nos Profetas*. p.497.

29 Aqui o sentido de nomoV é claro. Paulo tem em mente a legislação catalogada no Pentateuco. Sobre os diferentes usos do termo nomoV em romanos veja F.F. Bruce.

A lei de modo algum está contra as promessas (Gl 4.21ss). Paulo toma da lei a prova escriturística decisiva a favor da tese defendida em Rm 4.³⁰ “Independentemente da lei” não quer dizer que a lei está sem função. A lei tem a função de dar testemunho. Por isso a justiça está testemunhada na lei e profetas.³¹ P a u l o argumenta que a justiça de Deus que se manifesta e que está testemunhada na lei e profetas, se exerce mediante a fé. A fé é o meio através do qual a justiça de Deus se torna acessível. Fé é a condição para que a manifestação da justiça de Deus seja eficaz. Esta condição é única, sem distinção. O apóstolo repete a frase central com a inserção de um enfático de para destacar a explicação que segue. Ele repete o termo por causa da distância entre a primeira ocorrência e para enfatizar o aspecto da iniciativa divina. Emprega a expressão no mesmo sentido de 3.5, ao qual o versículo alude.

A partir da consciência de que a lei mata, de que nela atua o poder do pecado incapaz de promover vida, e de que a justiça se Deus se revela sem lei; Paulo reconstrói a relação com a lei. Para não matar é preciso ir além da lei. Disto resulta que somente a fé pode vencer a morte. Portanto, a fé está além da lei. Ela não pode estar no cumprimento da lei, mas coloca a lei sob seu juízo.

Em poucas passagens de suas cartas Paulo fala tão claramente da prática de Jesus como o faz aqui em Romanos. Ao empregar a expressão διὰ πιστewς Iesou Cristou o apóstolo confronta seus ouvintes com a fé de Jesus.

Paulo emprega agora a expressão “através da fé”/διὰ πιστewς, depois de já haver relacionado a “fé”/pistiς com “de”/ek e “para”/eiς em 1.17.³² Não tem em mente a fidelidade de Cristo para com

Romanos, p.46. E. P. Sanders. *Paulo, a Lei e o Povo Judeu*.

30 Ulrich Wilkens. *La carta a los Romanos*. 1-5.v.I. p.233.

31 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*, p.158.

32 Também aqui os pesquisadores têm debatido acerca da natureza do genitivo. Em se tratando de um genitivo subjetivo, Paulo estaria falando da fidelidade de Jesus, da obediência de Cristo ao Pai, até a morte e morte de cruz. Nesse caso se apela para 3.3 (“fé de Deus”), 4.12,16 (fé de Abraão) onde há menção da fé *de* um indivíduo e não da fé *em* um indivíduo. No entanto, como essa interpretação choca com a teologia de Paulo, a maioria dos pesquisadores (C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*;

o Pai nem propõe esta fidelidade como modelo de conduta. Cristo é a manifestação da justiça de Deus.³³

Ao mencionar Jesus Cristo, Paulo apresenta o lugar do encontro do ser humano com Deus: Cristo realiza a manifestação da justiça de Deus e é, ao mesmo tempo, objeto da fé. O encontro da revelação, do Evangelho com a fé a justiça de Deus aparece em toda sua claridade. A função da fé de Jesus no processo de revelação da justiça de Deus é uma função de mediação. A formulação sugere a fé como instrumento. Deus revela, porém o faz através da fé de Jesus. Jesus realiza plenamente a fé que Deus pede a seu povo no AT. Nele devem se encontrar todos os crentes. Para fundamentar em que consiste a fé dos que creem, Paulo recorre ao exemplo de Abraão. Para fundamentar o argumento de que a fé e não a lei torna justo, Paulo desenvolve todo capítulo 4 de Romanos. Abraão foi justificado porque creu no Deus que dá vida aos mortos e chama as coisas que não são para que sejam (4.17).³⁴ Em que, afinal consiste a fé de Abraão?

Ao analisar a fé de Abraão como mito fundante da sociedade judaica, Franz Hinkelamert verifica que o sacrifício de Isaque por seu pai Abraão é a parte do mito que recebe importância fundamental na constituição da sociedade cristã. Curiosamente trata-se de um assassinato que não se concretiza mas que em sua ambiguidade revela a decisão de matar, por um lado, e o impedimento do assassinato por uma força maior, por outro lado.³⁵

A fé de Abraão revela toda sua ambiguidade em não matar seu filho ao mesmo tempo em que demonstra sua disposição de matá-lo. Abraão parte com a decisão de matar seu filho porque

E.Käsemann. *An die Römer*; O. Kuss. *Der Römerbrief*; U. Wilckens. *Carta a los Romanos*) prefere o genitivo objetivo, ou seja, através da fé em Jesus Cristo, como e, 3.26; Gl 2.16,20; 3.22, e Fl 3.9.

33 Joseph Fitzmyer. *Carta a los Romanos*. p.126.

34 Milton Schwantes. “Vida de Criança e Interesse de Estado”, **In:** *A Família de Sara e Abraão*. p.85-90.

35 Franz Hinkelamert. “La Fé de Abraham y el Mito Occidental”. **In:** *Ribla*. n.3. p.59.

Deus exige este sacrifício.³⁶ Porém, ao escutar o anjo de Deus, recebe a ordem de não matá-lo. Ele obedece e isso leva à bênção. É abençoado porque não matou seu filho, porque não cumpriu com o que era lei de Deus em seu tempo: sacrificar o primogênito a Deus.³⁷

A surpresa na história de Abraão de fato fica por conta da intervenção do anjo de Deus. Ele pede a violação da lei, a transgressão da lei de Deus. A ruptura que o anjo pede a Abraão o coloca em rota de colisão com toda sua cultura. Porém, Abraão obedece ao anjo. Ao não obedecer à lei o patriarca se torna livre e se coloca acima da lei. A obediência o torna livre. A liberdade de Abraão é afirmada ao não matar o filho e enfrentar toda a cultura de sua sociedade. Nessa liberdade consiste a fé de Abraão. Ela reside em *não* matar o filho.³⁸

Abraão afirma sua liberdade confirmando a vida. Ao não sacrificar seu filho, o destina para a vida e descendência. Se o

36 Ao relacionar Gn 22 com a sociedade do século VIII a.C., Milton Schwantes constata que o sacrifício de crianças “está fundamentalmente no interesse do Estado social e essencialmente de suas instituições estatais”. Dois momentos especiais na era do Estado e dos reis de Israel requerem a morte de crianças: 1) para aplacar a divindade em casos de crise e dificuldades agudas, 2) para estabilizar as instituições do Estado. Milton Schwantes. “Vida de Criança e Interesse de Estado”, *In: A Família de Sara e Abraão*, p.89.

37 Para chegar a esta conclusão Hinkelamert exclui as palavras do anjo que em sua opinião inverteram completamente o sentido da história. O sacrifício do primogênito é uma lei geral da cultura do tempo do patriarca. Como é lei, é considerada lei de Deus. Abraão, como todos os pais de sua cultura, está disposto a efetuar o sacrifício. Embora do ponto de vista exegético este procedimento de Hinkelamerte seja questionável, do ponto de vista hermenêutico está em sintonia com as conclusões da pesquisa, ou seja, o sacrifício de crianças em função do Estado não é lógico nem necessário. No sacrifício de Isaque é declarada morte ao sacrifício de todas as vítimas, pois já no início da história de Israel Deus sai em defesa da vida.

38 A inversão da história coloca a fé de Abraão em sua disposição de matar o filho de boa vontade. Idem. p.61 A tradição oral mantinha o significado autêntico do sacrifício de Isaque. É possível que a inversão tenha se dado quando a tradição é escrita no tempo de Davi. (p.63). Os sacerdotes, ao afirmar a nova lei do Sinai, invertem o texto. Esta inversão joga a liberdade de Abraão contra sua finalidade. Transforma o patriarca em cego cumpridor da lei e inclusive, um criminoso. No NT esta disposição de matar ao filho é retomada em Tiago (2.20-23) e na carta aos Hebreus (11.17-19). Em ambas passagens Abraão é chamado justo por sua disposição de matar seu filho. Matar ao filho é obra de fé. Quem o faz é amigo de Deus (p.75).

sacrifício houvesse se concretizado, Abraão não seria livre, mas um escravo da lei e da morte e seu exemplo nada teria de novo, pois todo mundo em seu tempo sacrificava. Porém, em sua liberdade afirma a vida ao negar a morte.³⁹ Se Abraão tivesse obedecido, não teria fé. Ele foi obediente ao não matar. A lei lhe ordenou matar. Foi obediente não no sentido da lei, mas da liberdade. Não matou e destruiu a lei. Foi obediente e isso lhe tornou livre para a vida. Abraão, acima de tudo, afirma que Deus é um Deus de vida.

Abraão é abençoado ao ser livre para assegurar a vida diante da lei da morte.⁴⁰ Entrega seu filho a Deus ao não matá-lo. Porém, não o nega a Deus. Nega seu filho para a morte. O Deus de Abraão é o Deus da vida.

Paulo compreende que o cumprimento da lei, dada para a vida, mata o autor da vida. Esta constatação leva o apóstolo a reconstruir completamente a relação com a lei e a legalidade: a lei mata. Para não matar, para garantir a vida, há que ir além da lei. Somente a fé está para além e acima da lei. A fé vence a morte. Por isso, a vida não pode consistir no cumprimento da lei.

Ao mencionar “a todos os que creem”/pantaş touş pisteountaş Paulo enuncia um aspecto importante da manifestação da justiça de Deus. Ela tem como meta a todos os que creem. Destaca a universalidade. Dois aspectos transparecem aqui: Primeiro, sendo a fé a única condição para o ser humano, a justiça de Deus se revelará em qualquer pessoa que venha a ter fé em Jesus, independente de nacionalidade. Segundo, o “todos” elimina a distinção que se podia fazer entre judeus e pagãos. Agora não há distinção. Quem quiser ser justo diante de Deus deve fazer a opção de crer em Jesus.⁴¹ A

39 A atitude de Abraão constitui uma nova relação ética: nenhum filho deve ser matado e sacrificado em nome da lei. Ao ser livre, o patriarca não é arbitrário. Ele não faz o que tem vontade, mas sua liberdade consiste em não sacrificar e assim assegurar a vida de seu filho e de todos os primogênitos, pois Abraão destrói o próprio sacrifício do filho pelo pai.

40 A lei persegue quem se faz livre para defender a vida, colocando-se acima da lei. Por isso, Abraão muda para Berseba (p.62).

41 O judeu já se achava encaminhado para a salvação por ser crente em Javé e dispor da lei, mas não contava com a fé em Jesus. Segundo a mentalidade judaica, ao

justiça de Deus se destina a “todos” (panteç) mas é recebida apenas por aqueles que creem (pisteuonteç). Estes formam o novo povo de Deus. O critério da exclusão fica assim excluído.

Assim como não há distinção no pecado, assim também não há distinção em relação à justiça de Deus (10.12). Paulo pensa inicialmente em dois grupos da humanidade: judeus e gregos. Agora sua formulação absoluta denota a ideia de um todo individual, ou seja, judeus, gregos e bárbaros.⁴²

Sem a lei, também cai por terra a distinção entre privilegiados e prejudicados. Judeus e gregos são equiparados. Ambos (10.12) são chamados a crer. A humanidade também não se distingue no pecado. Judeus e gregos igualmente estão a praticar a injustiça. É na prática da injustiça que ambos se igualam ao perder o conhecimento de Deus.

Resumindo, sem lei não há distinção. Os privilégios religiosos que se desdobram em condições sociais perdem sua validade e vigência. Com a manifestação da justiça de Deus através da fé de Jesus, da prática de Jesus, a justiça de Deus encontra seu novo referencial, já testemunhado também na lei e nos profetas. Esta justiça tem como critério de igualdade a fé, ou seja, para os que creem que em Jesus a justiça de Deus se revela, conforme é anunciado no Evangelho.

2.4.2 Pecado e glória (v.23)

Com o versículo que segue Paulo indica o alcance do v.22b. O v.23 resume o argumento de 1.18-3.20. Com a repetição de “todos”/panteç Paulo dá ênfase na nova situação inaugurada com a manifestação da justiça de Deus no Evangelho com e a partir de Cristo.

pagão restava tornar-se judeu para ter acesso à justiça e salvação. Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.160.

42 Cf. Joseph Fitzmyer. *Romans. Commentaries*. p.346. Em 1.14,16; 2.9,10 são mencionadas ainda outras formas de distinção. A palavra diastolh aparece apenas três vezes no NT (1 Co 14.7; Rm 3.22; 10.12).

O sentido básico do verbo *amartaneiv* no NT é “errar o alvo”.⁴³ O “todos” mais uma vez destaca a universalidade (cf. 3.9,10,11,12,20,22). Paulo retoma o assunto desenvolvido anteriormente (3.9ss). A nivelção da “humanidade” no pecado é a condição para a universalidade da fé.

Paulo antes de tudo tem em mente os dois grupos históricos da humanidade: judeus e gregos. No entanto, a formulação absoluta transmite a ideia de “todas as pessoas”. A pergunta é: em que consiste o pecado? A esta questão somente é possível responder tendo o olhar voltado para a descrição da ira de Deus.

Pecado é antes tudo um poder.

Em consequência do pecado, subentende-se, todos estão privados da glória de Deus. O verbo *usterountat* não significa apenas “ter sido privado de algo”, mas “não ter algo”, “carecer de”, “ter necessidade de”.

A “glória”/*doxα* é um atributo de Deus. O cristão espera pelo revestimento da glória (8.17). Porém, como justificado, já é glorificado (8.30). Glória é o elemento divino no ser humano. Aqui Paulo não fala da glória futura, mas da glória que se perdeu. O tempo do verbo sugere que também os crentes estão privados da glória de Deus. Existe uma glória relativa que já ilumina a vida dos crentes, porém não plena (2 Co 3.1-8).

Segundo o pensamento judaico o homem possui a glória até apostatar de seu relacionamento com Deus que será novamente restaurado no futuro escatológico (5.2; 8.18,21,30). Adão, no paraíso, possuía a glória. Com a queda passou a ser privado da glória, acabou-se.⁴⁴ O apocalipsismo judaico chegou ao ponto de

43 No grego clássico e na LXX também tem o sentido de transgressão contra a divindade, os costumes e a lei. Fala das ações pessoais com que o ser humano pratica o mal. Não há alusão aqui ao pecado original. Cf. Grundmann. “*amartanw*.” In: *ThDNT*. I. p.308-313. O verbo também ocorre em 2.12; 5.12,16 e 6.15. Em 5.12 aparece com outro sentido.

44 O estado de glória de Adão no jardim do Éden é uma concepção comum na literatura rabínica e nos apocalipses. À glória futura corresponde a restauração da glória original. Charles Kingsley Barrett. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. p.74.

negar a imagem de Deus para pessoa caída. Já para o rabinismo, mesmo caído, o homem mantém a imagem de Deus. Para Paulo, em virtude do pecado, o homem perdeu a sua glória. De agora em diante a imagem de Deus é uma só: Jesus Cristo (2 Co 4.4).

Somente a justificação e ressurreição nos transformam em imagem de Cristo (1 Co 15.49).⁴⁵ A justiça de Deus é um acontecimento que recompõe a glória de Deus.⁴⁶

Portanto, para Paulo o pecado está fundamentalmente enraizado na compreensão de glória de Deus. A ira de Deus se manifesta sobre toda injustiça e impiedade (18-3.20) porquê corrompem a glória de Deus. Somente com a glória de Deus restaurada, o pecado pode ceder lugar para a justiça de Deus.

2.4.3 *Justos em Cristo (vv.24-26)*⁴⁷

Na primeira parte do v.24 Paulo retoma o que havia anunciado no v.22, a saber: a justiça de Deus se manifesta em Jesus Cristo. No v.24b o apóstolo especifica a manifestação dessa justiça.

45 Gottfried Brakemeier. *Carta aos romanos*. 1-6.v.2. p.120.

46 Otto Michel. *Der Brief an die Römer*. p.149.

47 Os pesquisadores têm discutido intensamente os versículos 24-26 de Romanos 3. O pivo da questão gira em torno do possível emprego de uma fórmula pré-paulina nesta passagem. Está em discussão se de fato é citada uma fórmula da tradição, onde ela começa e onde termina (24-26a cf. Bultmann, Käsemann, Kertelge, Stuhlmacher, ou 25-26a cf. K. Wengst), que partes são da tradição, qual o acréscimo paulino, e o que Paulo quer dizer com as palavras empregadas. Apresentamos aqui uma breve síntese do debate. De acordo com Bultmann, seguido por Käsemann, Kertelge e outros, trata-se de uma fórmula litúrgica do primitivo cristianismo judaico adotada por Paulo. Tais fórmulas também são mencionadas em Rm 1.3-4; 4.25; 10.9; 14.9 (Também em 1 Ts 1.9-10; 4.14-16; 1 Co 15.3-5). Outros argumentam a favor de uma composição paulina (Kuss, Ridderbos). Consideram a passagem uma composição paulina com emprego de linguagem da tradição. Outro grupo de exegetas argumenta que Paulo tomou a fórmula da tradição e acrescentou alguns termos (sua graça, gratuitamente, pela fé, para perdão). Com toda probabilidade Paulo se inspira na tradição da igreja primitiva da qual também é criador. Dada a variedade de opiniões, a dificuldade de circunscrever e definir a hipótese que sustenta tratar-se de citação de uma fórmula da tradição, optamos por considerar a passagem como paulina, pois sua interpretação não depende apenas da solução desta questão crítico-histórica. Assim Giuseppe Barbaglio. *As Cartas de Paulo* (II). p.177.

A justiça de Deus se manifesta por causa da “libertação em Cristo Jesus”/apolutrwsēws ths ev Cristō Iesou. Os vv.25-26 são uma explicação do v.24b.

2.4.3.1 “Apresentados como justos”(v.24)

O v.24 é uma oração participial⁴⁸ dependente de “todos” (v.23), que se refere ao “os que creem”/touς pisteuontaς (v.22) e visa explicar a expressão negativa “pois não há diferença”. Gramaticalmente está unido a “todos”/panteς pela questão da proximidade. Porém, para a questão de sentido é melhor relacioná-lo com pantaV, ou seja, todos os que creem “são apresentados justos”.⁴⁹

A palavra mais característica do vocabulário de Paulo é o verbo dikaiouv.⁵⁰ Este termo traduz o verbo hebraico “tsedek” em hifil, causativo.⁵¹ Dessa forma Deus apresenta como justos e torna possível que os seres humanos façam justiça.

A relação do réu e juiz cede lugar à relação entre Pai e filho. A imagem fiscal do Deus do judaísmo rabínico cede lugar à revelação da verdadeira face de Deus: o Pai misericordioso que por amor intervém em favor da humanidade que jaz na prática da injustiça.

Esta ação de Deus tem seu preço. Tem o preço do amor: a

48 A construção e conexão do particípio apresenta dificuldades. A hipótese de que o verbo não se refere ao que lhe precede, mas que inicia uma nova oração (um anacoluto) não é a mais apropriada para compreender o pensamento de Paulo. Veja as demais alternativas em William Sanday; Arthur C. Headlam. *The Epistle to The Romans*. p.85.

49 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.162.

50 A classe de verbos gregos (em ow) a qual pertence este verbo normalmente tem um sentido factitivo ou causativo. Algumas interpretações modernas alegam que quando o sufixo verbal grego é ow e está associado ao adjetivo, seu sentido denota uma qualidade moral (imputar, tratar como). Contra essa argumentação há que evidenciar que Paulo se vale de um verbo grego da LXX, ou seja, a tradução de um termo hebraico. Assim Charles Kingsley Barrett. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. p.75. Quanto ao vocábulo vide K. Koch. “tzedeq”. In: *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, II. p.507.

51 Ernst Käsemann. *An Die Römer*. p.90.

gratuidade. Ao empregar a palavra “gratuitamente”/dwrean⁵² Paulo resgata a compreensão semita de “*inab*”. Desta forma acentua a gratuidade do que Deus faz acontecer em Cristo. A justiça na qual a humanidade se encontra é um “dom”, é gratuita, que não pode ser merecida, nem com recursos próprios, nem pela lei.

No processo de salvação conduzido pela lei, havia a esperança de ser declarado justo no final. Agora, com a justiça da fé a pessoa é declarada justa no início do processo. Como é no início, não pode ser pela lei, mas gratuitamente, como ato livre da graça de Deus.⁵³

De acordo com a tese do judaísmo rabínico, a justiça de Deus está voltada para premiar os conhecedores e observantes da lei e castigar os não-observantes. Conforme a justiça retributiva de Deus vale a lei do que é devido. À esta concepção Paulo opõe a gratuidade.⁵⁴ Esta gratuidade está fundamentada na “graça de Deus”.

A expressão *th autou cariti* explica a razão da gratuidade e descreve a ação de Deus como um ato de graça.⁵⁵ A graça de Deus é a origem e instrumento da ação de justificar, ou seja, de apresentar como justo. Gratuitamente e por sua graça sustentam e confirmam um ao outro. Não fosse gratuitamente não seria graça. Não fosse graça, não seria gratuitamente. Ambos também apontam para a origem da graça, conforme a sequência do v.24: na libertação em Cristo Jesus. Portanto, “graça” significa o gesto de Deus marcado pela gratuidade.⁵⁶ Em suma, o pleonasma mostra onde está a ênfase. Gratuitamente e pela sua graça dizem a mesma coisa. No entanto, apontam para o fato de que a ação de manifestar a justiça é obra

52 Paulo se vale de um aspecto da justificação do cristianismo primitivo (Fitzmyer, p.347; Michel, p.149) presente também em Ap 21.6; 22.17. Paulo também emprega esta palavra em 2 Co 11.7; Gl 2.21 (Também ocorre em Mt 10.8; Jo 15.25 e 2 Ts 3.8).

53 F.F.Bruce. *Romanos. Introdução e Comentário*.p.84.

54 Giuseppe Barbaglio. *As Cartas de Paulo*. (II). p.173.

55 Esta conexão entre *cariV* e *dwrean* Paulo já havia introduzido em Rm 5.17.

56 Rudolf Bultmann. *Theologie des NT*. p.281. O aspecto do dom se evidencia duplamente. Uma vez em relação aos judeus por causa da lei como requisito para justiça (3.20,27). Por outro lado, inclui a todos que são incapazes de fazer justiça.

exclusiva e totalmente de Deus.⁵⁷

Historicamente acontece a intervenção mediadora que revela a justiça de Deus. Esta, por sua vez, está fundamentada cristologicamente. Na sequência o texto irá dizer o que acontece de graça, pela graça de Deus na cruz de Jesus.

Na segunda parte do v.24 Paulo vai concentrando mais a atenção em Jesus e mais precisamente no acontecimento da cruz. Acrescenta aqui mais um termo para falar do Evangelho de Deus: libertação. O v.24b explica em que consiste a “fé em Jesus” de 3.22a.

Para Paulo, justiça de Deus e libertação estão inseparavelmente unidos (1 Co 1.30: existe uma redenção operada em Cristo). A apolutrwsis ressalta o significado salvífico da morte de Jesus.

O termo “libertação”/apolutrwsis não apresenta um significado unívoco. Na linguagem profana o termo e outros afins é empregado para indicar a libertação de um escravo mediante o pagamento de resgate em dinheiro.⁵⁸ No entanto, o termo apolutrwsis aparece raras vezes no contexto da libertação de escravos cristãos.⁵⁹

Por sua vez, os termos “redenção/resgate”/lutrwsu/ lutrov são empregados na LXX⁶⁰ como conceitos centrais da redenção para descrever a experiência do Êxodo e a libertação do exílio, onde Deus em sua justiça irrompe para salvar o povo.

O NT resgata este termo técnico do AT (Lc 1.68; em

57 Gottfried Brakemeier. *Carta aos romanos*, 1-6. v.2.p.120.

58 Desta compreensão muitos intérpretes têm entendido a redenção como libertação de um escravo mediante o pagamento do resgate. Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*.164..

59 Ulrich Wilckens sugere prudência ao vincular a eleição do termo com a experiência social concreta de libertação de escravos. U. Wilckens. *La Carta a los Romanos*. 1-5. v.1.p.235. Quando Paulo fala de libertação de escravos 1 Co 7.21-23 emprega o termo eleuqeroV gignesqai e similares. Da mesma forma, onde Paulo fala da libertação do pecado tendo como pano de fundo a imagem da libertação de escravos também emprega o termo eleuteroun (6.18,20; 8.2; Gl 4.21-5.1).

60 Traduzem os termos “gaal”/redimir, salvar’ e “gadah”/“tirar” (Dt 7.8; 9.26; 13.6; 15.13; 21.8; 24.18; Ex 6.6; 2 Sm 7.23; 1 Cr 17.21; Ne 1.10).

contexto escatológico Lc 24.21) e o fixa em contextos litúrgicos da comunidade primitiva e atribui a palavra “libertação”/apolutrwsuç o sentido já expresso em Deutero-Isaías, onde vem unido ao perdão dos pecados: libertação dos pecados na conversão.⁶¹ Rm 3.24 retoma o motivo da tradição. Paulo, como o cristianismo primitivo, entende a experiência do perdão dos pecados como a redenção/êxodo.⁶² Em resumo, a libertação operada em Cristo é: libertação do pecado, haja visto que todos pecaram (v.23); é universal (pante); é gratuita (v.24); confere a glória (v.23); justifica (v.24); é para todo o que crê (v.22); se concentra em Cristo (v.24-26); e está testemunhada no AT (v.21).

“O termo *apolytrôsis* (= redenção) está carregado da cultura do clã. Expressa o resgate de uma pessoa, promovido pelos membros do clã ou da tribo, movidos pela solidariedade do sangue. Uma vez aplicado ao campo das relações religiosas, caracteriza a intervenção libertadora de Deus em favor do povo israelita, feito escravo no Egito”.⁶³

A ação de apresentar como justo ocorre por causa da redenção operada em Cristo Jesus. A ação de apresentar como justo, bem como a redenção aconteceu em Jesus Cristo. O “ev” se refere ao acontecimento. Como Paulo fala da ação de apresentar como justo, sem lei, tendo por base o pecado de todos (v.23) a redenção em Cristo, como fundamento da justiça de Deus, suplanta a condenação do pecado na lei. Como isso acontece será respondido no v.25 com mais um trecho da tradição.

Com a expressão διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ Paulo tem em mente o acontecimento da cruz.⁶⁴ A libertação se dá

61 Em Cl 1.14 a remissão é determinada mediante “perdão dos pecados”/afesiV amartiwn. Também em Ef 1.7 onde, à semelhança de Rm 3.25, se menciona o sangue de Cristo como meio de redenção. Ainda Hb 9.15; 1 Co 1.30 onde apolutrwsiv aparece junto com dukaiusinh e agiasmoV.

62 Assim Ulrich Wilkens. *La Carta a los Romanos*. 1-5. p.235

63 Giuseppe Barbaglio. *As Cartas de Paulo*. (II). p.178.

64 Otto Kuss. *Der Römer Brief*. p.115. Para Haussleiter em Cristw sempre fala do Cristo glorificado e não do Jesus histórico. Assim William Sanday; Artur C. Headlam. *The Epistle to the Romans*. p.87. Cf. E. Käsemann. *An die Römer*. p.90, não há porquê

através de Jesus Cristo.⁶⁵ De modo especial, ao empregar *ev Cristw Iesou*, Paulo expressa a mediação da libertação através de Cristo, ou seja, através da vida mortal de Cristo (3.25; 4.25; 5.9-10; 2 Co 5.19,21).

Resta agora perguntar pelo que é libertador em Cristo Jesus, sua vida, sua morte ou a ressurreição⁶⁶? Paulo emprega com frequência a palavra cruz em sentido simbólico. No entanto, se refere ao todo do acontecimento Jesus. Que o elemento histórico da vida de Jesus não é violentamente suprimido fica evidente na sequência. Morte é consequência da vida e não um fato pre-estabelecido que independe de ações humanas.

2.4.3.2 Libertação em Cristo (v.25a)

A pesquisa tem enfatizado que para fornecer a base cristológica da ação de apresentar como justo, Paulo escolhe um fragmento de uma tradição litúrgica da primeira cristandade.⁶⁷ Tradição esta proveniente da comunidade helenista e relacionada com a Santa Ceia. A justificativa para esta afirmação reside no fato de serem mencionados nestes versículos uma série de termos e conceitos que não são próprios de Paulo: *ilasteriov*, *paresis*, *aima*.⁶⁸

duvidar de que aqui está presente a teologia paulina.

65 A preposição *en* é instrumental.

66 A tradição teológica influenciada pela mentalidade grega vê o ponto decisivo, a libertação, na encarnação de Jesus. Na encarnação o Deus imortal e infinito se encontra com a criatura mortal e finita. Deus é o agente da redenção. Na tradição teológica influenciada pela mentalidade romana ético-jurídica o ponto decisivo da libertação está na paixão e morte de Cristo. A presença do pecado exige uma ação de reparação do mal causado pela liberdade humana. Deus intervém na morte de Jesus para restaurar a ordem corrompida. Leonardo Boff. *Paixão de Cristo, Paixão do Mundo*. p.110. A compreensão de *apolutrwsuV* esvaziada da vida concreta de Jesus de Nazaré reduz a ação de Deus na vida e morte de Cristo à duas grandezas independentes situadas no passado, sem relação com as mediações do presente.

67 Segundo Mauro Pesce, o objetivo de Paulo não é citar tradições por extenso, mas fazer alusão a determinados aspectos delas que, nos respectivos contextos, considerava útil. Mauro Pesce. *As Duas Fases da Pregação de Paulo*. p.25.

68 Outro indício seria o pronome relativo “onque aparece com frequência no início de fórmulas recolhidas da tradição.

A passagem apresenta um paralelismo duplo de três membros:

ov proeqeto o qeoꝥ ilasthrion	diá pistewV	ev tw autou aimati
eiꝥ endeixiv thꝥ dikaiosunhꝥ autou	diá thv paresin	
twv progegonotwv amarthmatwn		ev tñ anocñ autou

Novamente Paulo apresenta um concentrado de reflexão e formulação teológica semelhante à densidade dos versos anteriores. Começa destacando a ação de Deus em Jesus.

O verbo grego “propôs”/proeqeto⁶⁹ aparece apenas três vezes no NT: (1.13, Ef 1.9). Principais sentidos quando ocorre na voz média, como acontece nas passagens mencionadas, são: a) propôr a si próprio, tencionar, b) apresentar publicamente, exhibir.⁷⁰

Paulo quer acentuar que é Deus a origem da redenção levada a termo por Cristo. O sujeito da ação do verbo é Deus. A morte de Cristo não é somente uma manifestação da justiça de Deus, mas uma manifestação visível. Com o emprego do verbo, Paulo não tem em vista os planos divinos para a salvação, mas a crucificação (cf. Gl 3.1).⁷¹ A iniciativa é de Deus mesmo.

Paulo segue explicando a intervenção libertadora de Deus em Cristo recorrendo ao termo “propiciação”/ilasteriov.⁷² Com ele expressa o significado teológico da morte de Jesus na cruz.

69 Na LXX *protiquestai* não é um termo técnico para oferecer sacrifício, Porém, no contexto cômico expressa a exposição pública dos pães da propiciação. Peter Stuhlmacher. “Recent Exegesis on Romans 3:24-26”. In: *Reconciliation, Law, and Righteousness*. p.102.

70 Como substantivo cognato aparece 12 vezes no NT e destas, 8 vezes tem o sentido de apontar para o “objetivo”, Cranfield sugere interpretar o verbo com o primeiro sentido, pois “a referência ao objetivo eterno de Deus parece-nos mesmo mais adequada justamente aqui do que a referência aocaráter publico da ação de Deus na paixão de Jesus.p.78. C.E. B. Granfield. *Carta aos Romanos*. p.78

71 O verbo apresenta dois sentidos. Por um lado, significa “propor a si próprio” (Cranfield, p.78). Por outro lado, colocando a ênfase no prefixo “pro” então significa “apresentar publicamente (Käsemann, Kuss, Michel). No primeiro caso trata-se do plano divino de salvação. Na segunda alternativa, se refere à crucificação.

72 Se Paulo aqui recorre à terminologia sacrificial tradicional (Leonhard. p.102), como entender a morte de Cristo?

Um dos problemas de exegese mais difícil e discutido até hoje é a compreensão de *ilasthriov*.⁷³ A palavra pode significar tanto o acusativo masculino singular do adjetivo *ilastherios* - propiciatório - combinado com “a quem” (ov); quanto, o mais provável, um substantivo neutro de *ilasthriov* empregado na LXX para indicar o lugar de propiciação.⁷⁴

Para saciar a sede de compreensão desta passagem de Romanos e em especial o sentido de *hilasterion*, a pesquisa tem recorrido basicamente à duas fontes: Uma relacionada com o ritual de Expição de Levítico (16.3-19) e a outra derivada da concepção judaico-helenista relacionada à morte do mártir (4 Macabeus 17.22).

No AT “*hilasterion*” designa unicamente o propiciatório da arca da aliança.⁷⁵ O propiciatório servia como tampa para cobrir a arca da aliança. No grande dia da expiação esta tampa era aspergida de sangue pelo sumo-sacerdote a fim de conseguir a propiciação para o povo (Lv 16.17). Trata-se, ao mesmo tempo, do instrumento de expiação e lugar da presença de Deus. Porém, é descrito como se tivesse consistência própria, pois aparece como o objeto mais precioso que a própria arca e o mais importante no santuário.⁷⁶

73 Das 27 vezes em que a palavra ocorre na LXX, 21 se refere ao propiciatório. Também na única vez que ocorre no NT fora do contexto paulino, (Hb 9.5) também tem este sentido. No entanto, todas as vezes em que ocorre na LXX é usada com artigo definido ou é determinada pelo contexto. Em Rm 3.25 não há artigo, nada há no contexto que possa caracterizar sem equívocos que se trata do propiciatório. Contudo, é um paradoxo compreensível referir-se a Cristo como sacerdote e vítima ao mesmo tempo, vítima e lugar de aspersão, razão pela qual se propõe rejeitar o significado propiciatório. Cf. C.E. Cranfield. *Carta aos Romanos*. p.81.

74 F.F.Bruce. *Romanos. Introdução e Comentário*. p.86.

75 Trata-se do “*hakkaporet*” (22x), cuja descrição encontramos em Êxodo 25.17-22, cf. Nm 7.89; Lv 16.2,12-16.

76 A importância não se deve apenas ao fato da arca ser de madeira enquanto o propiciatório era de ouro. O propiciatório era o lugar mais sagrado. Nele Deus habita. Também é chamado de trono de Deus 1 Sm 4.4; 2 Sm 6.2; 2 Rs 19.15; Sl 80.2, 99.1). Por esta presença especial de Deus era proibida a entrada no propiciatório (Lv 16.2,12). Além disso, o propiciatório também é o lugar onde Deus se comunica com seu povo (Ex 25.22). Por fim, o propiciatório tem ainda uma função peculiar e específica no rito do dia da expiação “*yom hakkippurim*” (Lv 16.14ss). Conforme Lv 4, toda vez que se menciona o propiciatório, se trata da expiação de um “pecado

É compreensível que Paulo, ao recordar da morte de Cristo para o perdão dos pecados de todo gênero humano (v.24) faça referência ao propiciatório. Em consequência, a verdadeira expiação da qual o AT fala, se obtém agora em Cristo. Cristo aspergido na cruz com seu próprio sangue é, por antonomasia, o lugar da presença do Deus misericordioso e que perdoa os pecados.⁷⁷ Deus proclama a Jesus como propiciação para mostrar/revelar sua justiça.

A revelação da justiça de Deus manifestada no Evangelho também apresenta a figura de Cristo como propiciatório em outro sentido: o propiciatório já não é mais algo oculto, exibido apenas ao sumo sacerdote, mas exibido publicamente a todo gênero humano.⁷⁸

As tentativas de explicar o sentido de *ilasteriov* procurando analogia de sentido no objeto e no ritual mais tem confundido que explicado. Para uma melhor compreensão do termo há que situá-lo em seu contexto. Primeiro, em Rm 3.21-26 vemos que vários conceitos são tomados diretamente do AT: justiça de Deus, glória de Deus, redenção. Esta constatação permitem afirmar que a melhor compreensão para o termo deve ser buscada na mesma fonte que inspirou os demais sentidos.

Este indício pode ser reforçado com a grande correspondência que há entre Romanos e o texto de 1 Q S 11.13-15: *“me aproximará por suas misericórdias, e por suas graças introduzirá meu juízo; me julgará na justiça de sua verdade, e na abundância de sua bondade expiará para sempre todos os meus pecados; em sua justiça me purificará*

coletivo”, cujo rito de sangue podia acontecer também durante o ano. É o lugar por excelência onde Deus perdoava os pecados de seu povo, onde exercia sua justiça divina.

77 Cf. Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.172. Este tema está presente também em outras passagens: O acontecimento da cruz como reconciliação 2 Co 5.18ss. Em Jo 19.30, 13.1 se refere à morte de Jesus na cruz como demonstração especial do amor de Deus. Custa acreditar que Paulo tenha empregado o termo em analogia à tampa da arca. Seria Jesus simultaneamente o sangue nela aspergido e a própria tampa da arca. Dificilmente Paulo teria empregado o termo com esse significado. O termo significa “meio de expiação”. Cf. Ernst Käsemann. *Römerbrief*. p. 90.

78 Os sinóticos expressam essa ideia ao falar do véu do templo (Mt 27.51; Mc 15.38; Lc 23.45). Não há mais nada oculto.

da impureza do ser humano”.⁷⁹ Trata-se da justiça através da qual o homem é purificado de seus pecados e recebe a expiação de sua impureza.

Tanto “*hilasterion*” como “*sangue*” remetem para a questão da morte de Jesus. Porém, estaria contemplada aqui a ideia da morte de Cristo como sacrifício expiatório?⁸⁰ Em que sentido a libertação em Cristo Jesus é *hilastérion*? E mais, em que sentido é *hilasterion* pela fé?

Positivamente a propiciação pela fé mostra que a ação de Deus exige resposta. O benefício deve ser acolhido com fé. Negativamente significa que nenhum outro caminho está aberto para acolher este benefício. Toda possibilidade de mérito está excluída.

Ao falar do acontecimento no qual se revela a justiça de Deus e ao dizer que Deus exibiu a Jesus como *hilastérion*, Paulo diz que tudo isso é pela fé.

A justiça de Deus se manifesta na ação de Deus de apresentar como justo (v.23) aquele que vive da fé em Jesus. Isso implica em individualização e universalização da fé. Não somente o povo de Israel pode desfrutar da bondade de Deus, mas todo o que crê em

79 Florentino García Matínez. *Os Textos de Quman*.p.61. Justiça de Deus está unida à fidelidade e em paralelo com bondade e misericórdia. A diferença é que em lugar de justificação Qumran apresenta “juízo”. Qumaran ao que tudo indica aponta para o dia da expiação segundo a compreensão no AT.

80 Sacrifício no sentido de que o sacrifício de Cristo é apresentado como substituto entre Deus que é justo e os seres humanos que são pecadores. A vida de Jesus que se entregacobre o pecado de todas as pessoas perante Deus pelo derramamento de sangue e assim expia o pecado. Apesar de Paulo empregar apenas uma vez o termo “*hilasterion*” se argumenta que a ideia está presente em outras passagens. Ver Ridderbos p.201. Como argumento de que a ideia do sacrifício expiatório é inconfundível em Paulo se recorre a quatro argumentos: 1º p 201, 2º aquelas passagens onde Jesus é apresentado como cordeiro do sacrifício e seu sangue como sangue do pacto (1 Co 5.7, 11.25). 3º o caráter substitutivo da morte de Cristo na cruz quando emprega “por nós”: “morreu pelos nossos pecados”(1 Co 15.3; 2 Co 5.14), “morreu por nós” e “se entregou por nossos pecados” (Rm 4.25; 5.6,8; 8.32; 14.15; 1 Ts 5.10; Gl 1.4; 2.20). 4º a ideia da reconciliação como restabelecimento da relação rompida entre Deus e o mundo não contradiz a ideia de sacrifício expiatório que deve cobrir o pecado diante de Deus e expiá-lo. Em sua morte Cristo representa Deus diante dos homens e os homens diante de Deus (1 Ts 2.5).

Jesus. O alcance da revelação é universal.

Paulo acentua que o *hilastérion* de Deus na morte de Cristo abre a possibilidade da fé a todas as pessoas e alcança a todos os que creem.

Jesus é o *ilastheriov* pelo seu sangue, literalmente, “*em seu sangue*”. Sangue é alusão à morte de Jesus. Pela morte, Jesus se tornou aquele por meio de quem a redenção de Deus alcança a todos os que creem.

Cristo não é *hilastérion* no sentido de ser aspergido com o sangue de seres irracionais. Ele opera a redenção com seu próprio sangue, com o sangue do Filho de Deus.⁸¹ O objeto da fé tem a ver com a eficácia vicária da morte de Jesus na cruz ao verter seu sangue. Paulo estaria subentendendo uma compreensão sacrificial da morte de Jesus na cruz. Seria a forma de integrar a cruz ao núcleo fundamental do culto no AT (sacerdócio) e uma das grandes funções de ambos: o perdão dos pecados,⁸² uma vez que a aspersão do sangue constitui a parte central do ritual da festa de reconciliação⁸³. Nesse caso a justiça salvífica de Deus se tornaria um evento histórico no derramamento de sangue.

Depois deste nosso percurso pelas diferentes tentativas de compreensão e interpretação desta primeira parte do v.25 nos deparamos com uma constatação que praticamente torna inviável esta busca.

Via de regra, a pesquisa tem sustentado que nestes versículos está presente uma fórmula recolhida pelo apóstolo na tradição da Igreja Primitiva. Esta fórmula teria em si uma compreensão do mistério Jesus amparada no AT e que é retomada por Paulo. No entanto, o que vemos com maior regularidade é que os estudiosos procuram compreender o sentido destes versículos a partir do

81 É difícil precisar o nexo entre asperção de sangue e perdão dos pecados. contudo, sem asperção não há perdão (Hb 9.22).

82 Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*. p.174.

83 Após a imolação e a imposição da mão, a aspersão do altar com o sangue constituía o terceiro elemento essencial do sacrifício. Franz Leenhardt. *Epístola aos Romanos*. p.105.

significado particular de cada termo da oração. Nessa linha, o termo que recebe maior ênfase, acaba determinando o sentido de toda a ideia que o apóstolo procura comunicar. Não raro vemos a ênfase recair sobre a compreensão do termo *hilasterion*, de onde é derivada toda uma compreensão sacrificial da morte de Jesus vinculada ao ritual do Dia de Expição.⁸⁴

Nossa proposta é ler os versículos 25-26 como um todo, como uma ideia completa. Para comunicar esta ideia Paulo se vale de vários termos e expressões da tradição que se complementam uns aos outros.

No entanto, essa proposta de leitura não soluciona a questão do sentido sacrificial da morte de Jesus, haja visto que os termos, especialmente os ancorados no AT, têm seu emprego usual determinado por este contexto. Como diz Neil Elliot, “alguma lógica sagrada de expiação aparece na justaposição de “*hilastérion*” e “*sangue de Jesus*”.”⁸⁵ Resta-nos, então, determinar em que sentido Paulo entende a morte de Jesus. Se a imagem do sacrifício pode ser aplicada à morte de Jesus é preciso descobrir como se dá a passagem da morte para a vida nesse sacrifício.

A primeira impressão que o texto e a maioria de suas traduções deixa transparecer é que “a morte de Jesus não é mais entendida como consequência de sua luta contra a injustiça social e política na Judéia ocupada pelos romanos”.⁸⁶

O motivo da morte de Jesus é apresentado como sendo uma necessidade de Deus, pois foi Deus quem “apresentou” Jesus para ser morto. O sangue de Jesus proporciona expiação pelos pecados “anteriormente cometidos” e diante dos quais Deus havia “fechado os olhos”. Estes pecados estavam a desafiar a justiça de Deus. Somente o derramamento de sangue poderia satisfazer esta justiça.

84 Esta associação entre o ritual do Yom Kippur e a morte de Jesus não é feita por Paulo, mas pela carta aos Hebreus que faz desta associação sua tese principal. Do mesmo modo, em nenhum lugar Paulo articula a lógica sacrificial sustentada por Hebreus 9.22: “sem derramamento de sangue não há remissão dos pecados”.

85 Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.168.

86 Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.167.

Deus então ofereceu a Jesus como sacrifício para provar que Ele é justo. Com base nesta tradição teológica⁸⁷ esta passagem da carta aos Romanos é lida como se fosse o lugar da articulação paulina da compreensão da morte expiatória de Cristo.

A partir da estrutura retórica da carta, Neil Elliot argumenta que as interpretações na linha soteriológica de Romanos são “inexatas, desnorteantes e desnecessárias”.⁸⁸ Além disso, segundo este autor, o significado expiatório da morte de Jesus desaparece em Romanos 6, suplantado por um esquema apocalíptico de campos de poder.⁸⁹ Conclui que Paulo estava mais interessado no poder vivificante, desencadeado pela morte e ressurreição de Jesus, do que pela morte de Cristo como sacrifício expiatório.⁹⁰ Paulo não parte de uma situação (pecaminosidade sem remédio perante Deus) para a solução sacrificial (necessidade de morte para expiar pecados),⁹¹ embora não tenha rejeitado a perspectiva expiatória herdada do judaísmo.

A tentação de desgarrar a morte de Jesus da história real se reflete no símbolo que faz desaparecer a realidade. Ao contrário da noção jurídica da redenção,⁹² Jesus morreu como testemunha que

87 Nessa tradição a necessidade divina da morte de Jesus é apresentada como se Deus não tivesse outro meio para liquidar os pecados anteriormente cometidos a não ser pela expiação violenta. Esta tradição tem recorrido a categorias jurídicas (satisfação), rituais (sacrifício) e morais (mérito) para interpretar o significado redentor da morte de Cristo.

88 Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p. 169.

89 Em Rm 6 “o significado da morte de Jesus é que através do batismo ela faz o cristão morrer para o domínio do pecado, da mesma forma como Jesus morreu para o domínio do pecado (6.2,6-7, 11-14). Essa nova possibilidade não é criada somente pela morte de Cristo, mas pelo poder de Deus de ressuscitar o Jesus crucificado da morte”. Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p. 173. Não obstante Paulo tenha se apoiado em partes significativas de sua argumentação numa perspectiva fundamentalmente judaica, seu objetivo não é desferir um ataque frontal ao judaísmo ou às crenças judaicas.

90 Paulo não negou o significado expiatório da morte de Jesus, mas intuiu a possibilidade de percepção equivocada e abuso da mesma.

91 Paulo não contrasta apenas uma forma judaica de ser salvo: “pelas obras da lei” (3.20), com uma forma cristã: “pela graça tornada disponível na morte redentora de Jesus” (3.24).

92 Tese defendida desde Anselmo de Canterbury com seu *Cur Deo homo?* para quem o

simplesmente foi condenado, à semelhança de tantos outros antes e depois dele, por não temer situar-se com sua palavra e prática naquilo que acreditou ser a justiça e a verdade.

Ao falar de sangue Paulo revela o ódio⁹³ presente na morte de Jesus. Já não se trata mais de um ódio qualquer, nem de um ódio excepcional, mas da conjugação de interesses que vão desde a simples indiferença até o desejo de morte e morte violenta. A significação simbólica deste fato nos mostra até onde pode chegar o pecado.

Que a morte de Cristo seja por nós não quer dizer necessariamente que seja sacrifício. Ao empregar o termo *hilasterion* Paulo que destacar a ideia de mediação, do acesso a Deus. A libertação em Cristo via *hilasterion* não tem por finalidade aplacar a ira de Deus, nem satisfazer a justiça de Deus, tampouco compensar a desobediência humana, mas testemunhar/manifestar o amor de Deus.

2.4.3.3 Para demonstração da justiça (vv.25b-26)

Paulo na sequência expõe a finalidade para a qual Deus proclamou publicamente a Jesus Cristo como propiciatório. Em duas oportunidades seguidas diz que é para demonstrar com fatos a justiça de Deus. Por fim, conclui dizendo que nisso deve aparecer que Deus é justo e justificador de quem crê em Jesus (cf. 2 Co 8.24; Ef 2.7).

O termo “demonstração”/endeixis não significa uma prova lógica, mas a demonstração de um fato. A justiça de Deus é uma ação redentora e vicária. Por isso Deus é justo.

acontecimento da morte de Jesus está tão bem planejado por Deus que os personagens históricos que dela fazem parte não passam de figuras decorativas. Cristian Duquoc. *Cristologia*. p.423.

93 O ódio pode matar, mas não pode determinar o sentido da morte de quem é odiado. Enfrentar a violência e morte pela liberdade e pelo amor à justiça, e não entrar na lógica do poder de morte é algo que escapa do poder destruidor do ódio. O ódio pode matar mas nada pode fazer diante do perdão de Jesus que traduz o movimento do amor de Deus.

O termo “remissão”/paresiς⁹⁴ indica que a redenção realizada por Cristo tem eficácia retrospectiva e prospectiva. A paresiς não é apenas instrumento, mas expressa a meta de Deus ao demonstrar sua justiça.⁹⁵

A remissão dos pecados que Israel celebrava e proclamava para que Deus perdoasse seus pecados não era uma verdadeira remissão (afesiς), pois não comunicava ao ser humano um “coração novo” nem um “espírito novo” (Ez 36.25ss; 2 Co 3.3). Tal remissão, embora autêntica, era incompleta e constitui argumento suficiente para demonstrar a necessidade da anulação (paresiς) que somente Cristo pode dar.⁹⁶

De acordo com o contexto, o tempo anterior à vinda de Cristo é considerado como o tempo da “ira de Deus” (1.18-3.20), como um tempo no qual os pecados eram castigados. O tempo de “agora” é o tempo da remissão.

Chama atenção que em lugar da expressão “perdão dos pecados”/afesiς amartiwn Paulo emprega uma expressão rara: “remissão dos pecados anteriormente cometidos”/paresiς twv progegonotwv amarthmatwv. Esta expressão não é usual no contexto da absolvição dos pecados. Enquanto a primeira se refere mais ao aspecto individual da conversão, o *topos* da expressão empregada aqui, em contexto cultural, destaca o aspecto histórico-salvífico universal.⁹⁷ Paulo se refere a todas as transgressões cometidas antes da morte vicária de Cristo.

A ideia da paciência de Deus, o refrear de sua ira é familiar ao judaísmo. Deus não seria Deus justo se tivesse tolerado os pecados indefinidamente. Nesse caso seria conivente com o pecado e incompatível com sua justiça. Perdoar o mal seria uma negação da

94 Trata-se de um *hapax legomena* do NT. Termo mais comum é afesiV. Ao empregar este termo Paulo tem em vista uma remissão especial. Rudolf Bultmann. afesiV **In:** *ThDNT*. I. p.509-512.

95 Significado decorre do emprego da preposição com acusativo, embora linguisticamente, fosse possível (cf. E.Käsemann). Ulrich Wilkens. *op. cit.* p.244.

96 Assim Silvestre Pongutá. *El Evangelio de Dios*.p.179.

97 Ulrich Wilkens. *La carta a los Romanos. 1-5*.v.1.p.245.

própria natureza de Deus e cruel traição dos pecadores. Por ter como propósito libertar dos pecados de todos e de uma só vez, na cruz, Deus pode segurar sua mão e tolerar os pecados, sem comprometer sua justiça. Para que a justiça de Deus não fosse posta em dúvida “eternamente” pela tolerância dos pecados, Deus propôs a Jesus Cristo como ato decisivo de manifestação desta justiça.⁹⁸

No pensamento de Paulo podemos encontrar três momentos que não são necessariamente sucessivos, mas que caracterizam a relação humana com Deus: o tempo da ira, o tempo da paciência e o tempo presente. O tempo presente é o tempo da revelação da justiça de Deus. Cristo, como propiciatório da nova aliança, no tempo messiânico, no tempo escatológico, agora, obtém a verdadeira libertação dos pecados. Paulo na verdade apenas repete a ideia anterior e acrescenta “neste tempo”. O *kairos* não abrange apenas o tempo dos próprios eventos do Evangelho, mas também o tempo da “proclamação na pregação progressiva do Evangelho”.⁹⁹

A demonstração da justiça de Deus consiste em que Deus é reto enquanto torna justo a todo o que crê por causa da fé. Agora sim Deus é e se manifesta com plena verdade como justo e justificador dos crentes.

Ao falar de justo e justificador Paulo resgata dois elementos de importância decisiva para o “ser justo de Deus”. Paulo reconhece que era necessária a demonstração da justiça de Deus por causa de sua essência: ser justo, amoroso e misericordioso.

A partícula *kat*¹⁰⁰ apenas quer sublinhar a ação justa de Deus no próprio ato de apresentar como justo a Jesus, “ou seja, para que ele apresentasse como justo, justamente, sem comprometer sua justiça”.

A elipse *toῦ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* (cf. 4.16; Gl 3.7,9) aponta

98 C.E. B. Cranfield. *Carta aos Romanos*.p.79.

99 C.E. B. Cranfield. *Carta aos Romanos*.p.79.

100 A palavra pode significar “e” e “mesmo”. Ela não aponta para duas finalidades diferentes, uma para que fosse justo em si mesmo e outra para ser justificador.C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*.p.80.

para o fato de que somente quem é justo pela fé em Jesus reconhece a Deus como justo que se corresponde com sua justiça.

Deus agora se mostra como justo e justificador do que crê. Esta precisão quanto à fé é fundamental e é consequência da fé messiânica, da consciência da chegada dos últimos tempos e é parte da grande novidade do Evangelho. Aqui Paulo articula o vínculo do que passou com Jesus e nós.

Em Rm 3.24-26 Paulo recolhe elementos da tradição que já estão assentados na compreensão que a comunidade tem de Jesus. Inicialmente (v.24) Paulo fala da relação que há em ser apresentado justo gratuitamente por causa da graça que há na libertação acontecida em Cristo. Na sequência (v.25-26) conta o que Deus fez acontecer em Jesus, ou seja, a forma como Jesus veio a se tornar a libertação.

Por fim, o apóstolo fala da finalidade para a qual Deus propôs a Jesus ser a libertação. A ação de Deus visa o tempo presente. Inclui o passado e também o supera na medida em que este é considerado como tempo da paciência de Deus, tempo este em que o pecado não é levado em conta para que Deus pudesse demonstrar sua justiça no presente, manifestando assim que de fato, Deus é justo e justificador.

Conclusão

Paulo inicia a fundamentação cristológica da justiça de Deus negando a função mediadora da lei. A lei apenas testemunha o pecado. A justiça de Deus se revela sem lei, mas pela fé, tal qual havia sido testemunhada na Torá e profetas.

Esta revelação da justiça de Deus sem lei marca a novidade deste momento novo na história de Deus com o seu povo. A vida de Jesus passa a ser o critério e referência para a verificação da justiça de Deus no mundo. Já não há mais lugar para distinção étnica, racial, sexual, cultural e religiosa.

A justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo revela

que todos corromperam a glória de Deus ao praticar a injustiça e impiedade. Somente a fé de Jesus, ou seja, a maneira de Jesus corresponder ao projeto do Pai, poderia resgatar a glória de Deus ao revelar a justiça de Deus que acolhe os crentes pela fé.

Os crentes são apresentados como justos porquê Jesus se tornou a manifestação histórica da justiça de Deus. Por ser justo e justificador, Deus não levou em consideração a impiedade e injustiça, mas gratuitamente e de graça propôs a Jesus como libertação para todos os que creem. Deus demonstrou a sua justiça ao não considerar as faltas anteriormente cometidas proclamando o sangue de Jesus como o lugar da manifestação da justiça de Deus.

Em Rm 1.17 Paulo havia falado da justiça de Deus pela fé. O apóstolo fundamenta esta justiça com Cristo em Rm 3.21-26, e conclui que crentes são apresentados como justos mediante a fé no Cristo crucificado. “O da fé em Jesus” é uma explicação de “o justo da fé”. Na sequência da pesquisa vamos verificar como Paulo relaciona a justiça de Deus que se manifesta em Jesus com a vida dos crentes.

VENCEDORES EM CRISTO

No capítulo anterior verificamos como Paulo articula a justiça da fé com o acontecimento da morte e ressurreição de Jesus. A justiça de Deus é fundamentalmente cristológica. Na sequência nossa pesquisa haverá de analisar como o apóstolo articula a fundamentação cristológica da justiça de Deus com os desafios históricos que marcam o cotidiano da vida dos crentes.

Com uma pergunta Paulo introduz um pensamento novo que tem a função de ser um resumo conclusivo. Deus está a nosso favor porque na entrega de seu próprio Filho manifesta seu poder de defender a vida. O apóstolo descreve a atuação de Deus na vida, cruz e ressurreição como um “presente” para os herdeiros de Deus e coherdeiros de Cristo a ser desfrutado nas contradições do cotidiano.

A partir da tese afirmativa fundamentada na revelação da justiça de Deus em Jesus Cristo, Paulo passa a desenvolver o princípio de que não há quem possa fazer frente aos eleitos de Deus. No lugar de Deus como justo, agora se encontra Jesus. Justo é aquele que foi morto, foi ressuscitado, está à direita de Deus e intercede por nós. Por ser esta a forma de amar de Cristo, a demonstrada na cruz, nada pode arrancar os crentes desse amor, pois não há quem possa fazê-lo.

Na sequência o apóstolo descreve os diversos padecimentos/“ta paqhmata tou nun kairou” (v.18) que ousam fazer frente ao amor de Deus. Porém, assim como os justos padecem com Cristo, com ele também serão glorificados. Por isso, ainda que em meio aos sofrimentos do presente século, a vitória, inclusive sobre a morte, já está assegurada em Cristo por causa de seu amor por nós. Sua

força não apenas tem poder para fazer frente aos sofrimentos, mas supera todos os poderes que dominam a terra e seus habitantes. O apóstolo conclui que nada há neste mundo que possa arrebatá-lo os crentes do âmbito do amor de Deus.

3.1 Tradução

v.31 - O que, portanto, diremos diante destas coisas ? Se Deus por nós, quem contra nós ?

v.32 - Quem seu próprio filho não poupou, mas por todos nós o entregou, como não também com ele todas as coisas a nós dará de graça ?

v.33 - Quem levantará acusação contra eleitos de Deus? Deus o que apresenta como justo.

v.34 - Quem (é) o que julga? Cristo Jesus o morrido, muito mais, o que foi levantado, o que está à direita de Deus, o que intercede por nós.

v.35 - Quem nos separará do amor de Cristo ? sofrimento ou apuros ou perseguição ou fome ou nudez ou perigo ou espada ?

v.36 - Como está escrito: *por causa de ti somos mortos todo o dia, somos considerados como ovelhas de matadouro.*

v.37 - Mas em todas estas coisas somos mais que vencedores por causa do que nos amou.

v.38 - Estou convencido, pois, de que nem morte nem vida, nem anjos nem chefias, nem coisas presentes nem coisas do futuro, nem poderes;

v.39 - Nem altura nem profundidade, nem qualquer outra criatura poderá nos separar do amor de Deus , amor em Cristo Jesus nosso Senhor.

3.2 Estrutura Literária

3.2.1 Delimitação

3.2.1.1 Contexto maior

Rm 1.18-8.39 formam a grande unidade desta primeira parte da carta. Esta unidade está dividida em várias secções (1.18-3.20; 3.21-4.25; 5.1-8.39). A secção que integra nosso texto pode ser dividida em quatro partes, todas elas concluídas com a expressão: *ev Cristw Ihsou tw kuriw hmv* (5.21; 6.23; 7.25; 8.39). A unidade termina com o mesmo nome e título com que começou em 5.1.

3.2.1.2 Contexto menor

Rm 8.31-39 é parte da unidade que inicia em 8.1-39. Está dividida em três perícopes menores: 8.1-11, 8.12-30 e 8.31-39.

3.2.2 Estrutura

A subdivisão destes versículos não é de todo clara. Porém, apesar do v.35 ser introduzido com o mesmo pronome interrogativos dos versículos 33 e 34, parece começar uma nova unidade. A repetição da expressão “*cwriset apo ths agaphs*” no v.35 e v.39 mostra que se trata de uma unidade moldada pela expressão.

Já a fórmula “*upep hmv*” v.31b se repete no v.34b. Estes versículos se caracterizam por um grande número de perguntas. Já a característica principal dos vv.35-39 está no catálogo de sofrimentos e de poderes astrais. Na primeira parte as respostas são curtas em comparação com as contestações da segunda parte.

A relação entre as duas partes é polêmica. A segunda

parte é apenas uma ilustração da pergunta retórica formulada na primeira a partir de uma perspectiva diferente, ou trata-se de uma complementação progressiva do pensamento de Paulo?

1º Parte: 8.31-34 - plena apresentação: se Deus é por nós

Tema: vv.31-32 - Se Deus é “por nós”

I - Conclusão:

a. v.31b - “se Deus é por nós”

b. v.32 - “ação de amor de Deus”

Tema: vv.33-34 - “quem”

II - Condenação

c. v.33 - “quem acusará?”

d. v.34 - “quem condenará?”

2º Parte: 8.35-39 - Plena glorificação: quem contra nós!

Tema: vv.35-37 - nada pode separar do amor de Cristo

I - Quem separará?

a. v.35a - pergunta: “quem?”

b. v.35b - perigos e calamidades do mundo

c. v.36 - prova escriturística

d. v.37 - “vencedores” pelo amor de Cristo

II - Poderes?

e. v.38-39a - poderes do mundo

f. v.39b - amor de Deus

3.2.3 *Gênero e estilo*

Paulo segue o estilo pergunta - resposta. O sentido vale menos que o contraste. Peso está no contraste. Ao contrário das perguntas nos vv.33-34, a interrogação do v.35 não é retórica. Na primeira parte a resposta era “ninguém”. A partir do v.35 Paulo

enumera possíveis forças adversárias.¹ Chama atenção que o caráter da perícope é confessional, porém Paulo se expressa na primeira pessoa do plural.

Romanos 8.31-39 é considerado como um hino litúrgico. Reflete material histórico refletido e inserido por Paulo neste contexto.²

3.3 Estrutura retórica

Nesta perícope Paulo se vale da retórica grega para conferir maior vivacidade ao conteúdo presente na sequência do raciocínio que está a desenvolver. A presença da *diatribe* transparece nitidamente na sucessão de perguntas retoricamente formuladas e nas quais a resposta está implícita, necessitando apenas de um consentimento de parte dos ouvintes.

Em resumo, Rm 8.31-39 fecha a primeira grande unidade (1-8) da carta aos Romanos. O texto é uma amarração das principais ideias do apóstolo e se encontram estruturadas em duas partes maiores, a saber: vv.31-34 e vv.35-39. O estilo destes versículos se caracteriza pela sucessão de perguntas retóricas, onde a resposta, quando não vem formulada pelo apóstolo, está subentendida na compreensão dos ouvintes. A perícope é um hino litúrgico que exalta o amor de Deus revelado em Cristo Jesus.

3.4. Perigos e poderes: Romanos 8.31-39

A análise de Rm 8.31-39 permite verificar como Paulo relaciona a revelação da justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo com a vida dos crentes. Ao se tornar a justiça de Deus Jesus passa a ser o paradigma da vida dos que lhe seguem no exemplo de fidelidade. Por ser “por nós”, o poder do amor incorpora os crentes

1 Os vv.31-34 apresentam analogias sapienciais rabínicas. Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*.II.p.212. O autor supõe que Paulo escolheu uma forma estilística que costumava usar nos discursos litúrgicos.

2 Comparável a Ef 1.3ss e 1 Co 13. Otto Michel. *Der Brief an die Römer*.p.213.

na vitória da vida sobre sofrimento e morte.

3.4.1 - “Deus é por nós” (vv.31-34)

3.4.1.1 - “Por nós”(vv.31-32)

A própria pergunta de Paulo já indica que se trata de uma primeira amarração do pensamento que vinha sendo desenvolvido. “Que concluiremos, pois,” é uma pergunta retórica que conclui o pensamento dos vv.28-30 -onde apresenta o desígnio salvífico de Deus -, do capítulo 8, especialmente 8.18-30, da seção 5-8 que inicia a temática do amor de Deus (5.1.-11) e do bloco 1.18-8.39.

Nos capítulos 5-8 Paulo se propôs a demonstrar o que significa a afirmação de que o que crê em Cristo viverá. Agora chega ao final de sua exposição e trata de resumir o resultado. Anteriormente havia desenvolvido cada pergunta detenidamente. Agora resume a todas numa visão global do que foi dado por Cristo.³ Depois das cinco grandes afirmações dos vv.29 e 30⁴, como concluir? Paulo responde com cinco perguntas para as quais não há resposta, pois já estão, implicitamente, respondidas. Que concluiremos pois? Esta fórmula é empregada aqui pela quarta vez nestes capítulos (4.1,6.1,7.7)⁵ e apenas introduz uma conclusão. Depois de tudo o que foi dito, nada mais resta a dizer. A própria interrogação traz em seu ventre a resposta. Linguagem evoca o cenário de tribunal.

A conhecida fórmula “que diremos”/τι οὐκ εἰπόμεν do v.31a simplesmente introduz uma resposta à objeção/pergunta dos adversários.⁶ A expressão é usada para introduzir (9.30), não uma conclusão falsa e que pudesse ser rejeitada, mas a própria conclusão do apóstolo a partir do que vinha dizendo.⁷

3 Anders Nygren. *La epistola a los Romanos*. p.286.

4 Os que *conheceu*, destinou. Os que *predestinou*, chamou. Os que *chamou*, justificou. Os que *justificou*, também *glorificou*.

5 Em 3.1,9 Paulo também emprega a expressão “ti oun, porém sem o complemento verbal. Trata-se de um artifício retórico empregado pelo apóstolo para assegurar a atenção dos ouvintes e desenvolver amarrações nas ideias enunciadas.

6 Otto Michel. *Der Brief an die Römer*.p.279

7 C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*. p.200.

A que Paulo está se referindo com “estas coisas”/προς ταυτα? As cinco afirmações de 29-30? A todo o contexto? Certamente devemos admitir que Paulo tem em mente o acontecimento que vinha sendo abordado de diferentes ângulos.

A declaração “se Deus é por nós quem contra nós” (v.31b) é um resumo conciso do evangelho. Ela é decorrente de nossa filiação divina (8.14-17). A primeira oração declara ser um fato aquilo de que Paulo está completamente convencido. A segunda aponta para o fato de que há inimigos, cuja hostilidade não é preciso temer. Em consequência, nada há que possa estar “contra nós”.

A expressão “por nós”/υπερ ημων aparece três vezes no contexto dos vv.31-34 (v.31,32,34). A ênfase está no “por nós”. A moldura do texto é Deus “por nós”. Este é o amor de Deus. Trata-se de uma fórmula concisa que descreve todo acontecimento salvífico. Tudo o que Deus fez em Cristo é um acontecimento por nós. A situação forense transparece claramente. O “por nós” está diametralmente oposto ao “contra nós”.⁸

A expressão κατ ημων -“quem contra nós”- (v.31b) é retomada no v.35. Paulo fala do que pode separar do amor de Deus revelado em Cristo. De certa forma serve de introdução para os perigos e poderes mencionados pelo apóstolo na sequência.

No v.32 estão concatenadas uma série de expressões enfáticas. O versículo pressupõe a tese do v.31. Do lado de Deus e por meio de Jesus Cristo está a vitória, pois está assegurada por “quem não poupou”/“ος γε του ιδου ουκ εφεισατο” seu próprio Filho.⁹

A combinação do pronome interrogativo com a partícula enclítica ος γε reforça ainda mais a ênfase que o apóstolo pretende dar ao pronome: “quem realmente, quem de fato”. O sujeito da frase está subentendido: o mesmo Deus. Que Deus está a nosso

8 Otto Michel. *Der Brief an die Römer*. p.279

9 O verbo ejeisato é pouco frequente no NT. Seu emprego se restringe a Romanos e 1 e 2 Coríntios. Além de At 20.29 e 2 Pe 2.4,5, ocorre em Rm 8.32; 11.21; 1 Co 7.28; 2 Co 1.23; 9.6; 12.6 e 13.2.

favor está demonstrado na morte expiatória de Cristo. A série de relativos que este versículo abre irá culminar no v.34.

O verbo “poupar” *ejaisatō* evoca a passagem de Gênesis 22.16. Com os olhos em Gênesis, Paulo descreve a atuação de Deus na cruz de Cristo. Assim como Abraão não poupou seu filho querido, assim também Deus não poupa seu próprio filho (cf. Rm 8.3).

A expressão “próprio filho”/“*tou idiou uiou*” destaca a filiação de Jesus. Deus por sua vez “*paredwkeu autov*” - o entregou. Esta ação de Deus descreve o acontecimento da cruz como parte integrante da manifestação do amor de Deus por nós em Jesus.

No sentido profano o verbo “entregar”/“*paradidwmi*” significa entregar a um juízo ou castigo. Inclui desde o ato de rendição de um prisioneiro, passando pelo ato de abandonar ou entregar, até a reprovável ação de trair, por meio da qual uma pessoa inocente pode ser levada ao castigo e morte.¹⁰

No NT o centro de gravidade consiste na ação de entregar ao julgamento e morte (Mt 4.12; 5.25; Lc 21.12). Seu emprego é mais frequente nos relatos de paixão. Cumpre função especial nos anúncios da paixão (Mc 8.31-33; 9.30-32; 10.32-34). Tem o sentido de entregar a vida e morrer (Jo 19.30; 15.26). Fala do filho de Deus que se entregou a si mesmo (Gl 2.20, cf. Ef 5.25). No contexto da eucaristia se refere à morte redentora de Cristo (1 Co 11.23).¹¹

A importância do verbo em 4.25 e 8.32 é sublinhada pelo fato de o mesmo verbo ter sido empregado em Rm 1.24,26,28 para descrever a entrega do seres humanos ao julgamento divino.

Paulo entende a “entrega do Filho”, à semelhança de 4.25,

10 No NT o verbo ocorre 120 vezes (8 evangelhos, 13 em At, 19 nas cartas paulinas [6 em Rm, 7 em 1 Co, 1 em 2 Co, Gl e 1 Tm e 3 vezes em Ef] 3 em 1 e 2 Pe, uma em Jd, e está usente de Hb, Ap e cartas joaninas). H.Beck. “*paradidwmi*. **In:** *DTNT*, II, p.395

11 H. Beck. “*paradidwmi*, **In:** *DTNT*, II, p.394-395. Klaus Wegenast. “*paradidwmi*, **In:** *DTNT*, II, p.89-92.

a partir de Is 53.6. O termo evoca os acontecimentos relacionados à prisão, paixão e morte de Jesus. Estão em jogo os acontecimentos históricos relacionados com Jesus.

Porém, a entrega de Jesus tem uma finalidade. A ênfase está no todos. Neste contexto Paulo se vale de expressões universais, de palavras que excluem toda limitação.

À universalidade do efeito salvífico da morte vicária de Cristo (u^{pep} hmwv pantwv) corresponde a universalidade dos dons salvíficos. Salvação não é algo particular. O mundo pertence aos redimidos de Deus, à totalidade de sua criação.¹²

Diante de tamanha manifestação de amor por nós, pvc ouci -“como não nos daria” - (v.32), o que se pode esperar? Ora, se Deus agiu de tal maneira com Jesus, pela lógica do pensamento do apóstolo, somente resta concluir que agirá com o mesmo amor para conosco.

O verbo “dará de graça”/carisetat¹³ é reintroduzido no palco das ações para reforçar a compreensão paulina de “graça”. Aqui também está presente a compreensão paulina de Deus. Subentendida está a noção de Deus como Pai.¹⁴

Significado principal de carisetat é o dom gratuito de Deus. A partir da sentença absolutória declarada na ação fundamental protagonizada por Jesus (8.31), Paulo entende a graça como movimento total da vida cristã. Este dom de Deus que consiste na entrega de seu próprio Filho (Rm 8.32), inclui todos os demais dons.

O dom de Deus revelado no Evangelho tem destinatários

12 Por isso mesmo a criação inteira espera pela libertação dos filhos de Deus (v.19-21).

13 Este verbo é encontrado somente em Paulo (16 vezes) e Lucas (Lc 3 vezes e At 4). H. Hesser. “cariv.In: *DTNT*, II, p. 236-243.

14 Não é possível dizer de modo taxativo se devemos compreender o sentido do futuro de forma lógica ou autêntica. A favor de um futuro autêntico fala a situação do juízo final presente no v.33. Já a favor de um futuro lógico temos a comparação com 5.9s e os demais empregos do verbo carizesta (2 Co 2,7,10; 12.13; Ef 4.32 onde significa perdoar) bem como de cariV. Contudo, o contexto e o paralelo temático com 1 Co 3.21-23 sugerem trata-se aqui do sentido presentear, cf. C.E. B. Cranfield. *Carta aos Romanos*.p.200s.

privilegiados: umiv “a nós”. Aparentemente este dativo parece sem grande importância. No entanto, ele retoma o “por nós”. O “nós” perpassa todo o contexto a partir de 8.31. Ao mesmo tempo, remete para confissão de 4.25. Este “nós” não inclui apenas os escolhidos e chamados, mas denomina a nova humanidade que se reúne na comunidade de Deus.¹⁵

A consequência da ação vicária de Deus é que, como seus filhos (v.16) nos dá tudo - “τα πάντα” -juntamente com ele, seu Filho. A questão é se devemos compreender este “todas as coisas” se referindo, no sentido soteriológico, a todo o bem da salvação (cf. v.28 como em 2 Co 5.18) ou no sentido cosmológico, à totalidade da realidade, ao universo. A referência retrospectiva ao v.17c, bem como o uso linguístico de ta panta em outras passagens (1 Co 3.21-23), indica tratar-se do segundo significado, onde, no entanto, está incluído o significado soteriológico.¹⁶

A expressão “com ele”/“sun autō” resume uma particular concisão. Como devemos entender este versículo? Segundo Rm 8.17 somos co-herdeiros de Cristo como herdeiros de Deus.¹⁷

Em síntese, pode-se dizer que nestes dois primeiros versículos da perícope Paulo universaliza o dom salvífico de Deus manifestado em Jesus. O amor de Deus demonstrado na morte e ressurreição de Jesus quer alcançar a todos os crentes. Deus não apenas apresentou a Jesus como justo e em condições de praticar a justiça, mas quer estender este dom a todos os da fé. Diante da demonstração do amor de Deus nada mais poderá deter os crentes. Esta também será a ideia que o apóstolo irá desenvolver na segunda metade (v.33-34) desta primeira parte (v.31-34).

15 Otto Michel *Der Brief an die Römer*.p.280.

16 Ulrich Wilkens. *Carta a los Romanos*.II. p.214. O autor menciona 1 Co 8.6, 15.27s; Fl 3.21; Cl 1.16-20; Ef 1.10s, 23; 3.9; 4.6,10; Hb 1.2s; 2.8-10 onde também é empregada a expressão.

17 De acordo com Rm 8.17 há que entender a expressão sun autw no sentido de nossa vinculação com o crucificado (cf. Otto Michel. *Der Brief an die Römer*. p.215, nota 1). Já Käsemann propõe traduzir por “juntamente com”. Ernst Käsemann. *An die Römer*. p.236.

3.4.1.2 Quem ? (vv. 33-34)¹⁸

Nos vv.33-34 todos os verbos se enquadram na situação escatológica e forense: “acusar”/egkaleiv, “apresentar como justo”/dikaious, “condenar”/katakrineiv, “interceder”/ entugcaneiv. Para a frase que pergunta pela acusação, não há uma resposta direta. Deus é o que justifica. Paulo começa a desenvolver a tese do v.31b: quem pode estar contra nós? Pode existir algum tipo de acusador capaz de discutir no fôro do juízo final a participação na salvação universal dos escolhidos de Deus (vv.28-30)? A partir do v.32, a sucessão de perguntas tem como resposta nada e ninguém. Pois, na morte vicária de Cristo se tornou eficaz a justiça de Deus (3.21-26) de modo que Deus nos apresentará como justos contra toda acusação possível.

Diante da meticulosa pergunta em estilo de diatribe¹⁹ do v.33a, o v.33b responde de uma forma curta e concisa. A suscinta pergunta de 33a sucedida pela minunciosa resposta de 33b soa como um quiasmo. Solenemente a confissão aponta para Cristo, a respeito de quem são enunciadas quatro declarações (2 + 2). Os dois participios “morto”/apoqanwv e “ressuscitado”/egerqeis configuram um crescendo, como já o indica o advérbio mallov. Na sequência aparecem duas declarações indicativas (estiv e entugcaneiv).

Paulo tem diante de si uma tradição litúrgica que descrev

18 A pesquisa tem se debatido com a questão da pontuação dos vv.33 e 34. Além das duas perguntas “quem acusará os eleitos de Deus?” e “quem os condenará?” são sugeridas mais cinco perguntas: “será Deus quem justifica?”, “será Cristo Jesus aquele que morreu?”, “e mais, aquele que foi ressuscitado?”, “que está à direita de Deus?”, que intercede por nós?”. Além dessa proposta há ainda uma forma híbrida que omite a interrogação depois da morte, ressurreição e exaltação (cf. Kingsley Barret. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. p.172. A pontuação de Nestle (26ed.) tem o importante apoio de Orígens e Crisóstomo, além de apresentar um desenvolvimento mais simples e natural do pensamento de Paulo. Dificilmente Paulo estaria formulando todas estas perguntas de uma só vez. Assim C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*.p.202.

19 Ernst Käsemann. *An die Römer*. p.239.

a ascensão segundo o Salmo 110.1.²⁰ O v.33 tem presente a situação do juízo final. As afirmações cristológicas que seguem falam da validade escatológica da ação salvífica de Deus na morte e ressurreição de Cristo já agora no presente dos que creem.

Quem? Quem -“tiς”- se atreveria a empreender uma luta condenada ao fracasso? Quem se atreve contra os eleitos de Deus se opõe ao próprio projeto de Deus. A pergunta retórica equivale à enfática negativa de que ninguém o fará, embora a resposta à pergunta esta no v.33b e v.34.

Diante do tribunal²¹ acerca do qual Paulo está a discursar, ninguém se apresenta para levantar acusação, “acusará”/“egkalesei”. Este termo aparece apenas em dois livros do NT.²² Em geral, seu sentido é identificado com o sentido do verbo “acusar”/kathgoreō, empregado com frequência nos evangelhos para acusar Jesus (Mc 3.2; Lc 6.7; Mc 15.3-4; Lc 23.10-14). Em Atos o termo também é empregado por Paulo para se defender dos inimigos que lhe acusam (At 24.13,19). O sentido forense de kategoreō é evidente em Rm 2.15.²³

Paulo estaria privilegiando o emprego do verbo egkaleseiv em Rm 8.33 para se referir somente à acusação e não ao acusador. O que está em jogo é a acusação e não o acusador. Nesse sentido, o acontecimento da cruz e ressurreição inclusive anula a acusação de Deus mesmo.

O termo -eklektiv -“eleitos de Deus” retoma o pensamento do v.28 “chamados segundo o seu desígnio” e do v. 29 “os que conheceu de antemão”.²⁴ Este particípio substantivado é empregado apenas duas vezes em Rm (8.33 e 16.13).²⁵ Ele traz para a cena

20 Otto Michel. *Der Brief an die Römer*. 282.

21 Para o sentido forense de egkalein cf. At 19.38,40; 23.28s; 26.2,7.

22 At 19.38,40; 23.28,29; 26.2,7 e Rm 8.33.

23 H. Bietenhard. “kategorōV, **In**: *DTNTI*, p. 61-62.

24 C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*. p.202.

25 O termo ocorre 22 vezes no NT. Mt 22.14; 24.22,24,31 e paralelos; Lc 18.7; 23.35; Cl 3.12; 1 Tm 5.21; 2 Tm 2.10; Tt 1.1; 1 Pe 1.1; 2.4,6,9; 2 Jo 1.13; Ap 17.14. Alfred Schmoller. *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*. p.156.

o tema da aliança. Para Israel a consciência da eleição remonta à tradição dos patriarcas e do êxodo, mas somente encontra expressão definitiva no exílio e pós-exílio, com a ruptura da existência como nação e o consequente rompimento das fronteiras políticas e culturais.²⁶

No NT a comunidade é caracterizada como sendo os “convocados, chamados”. A palavra grega *klétoi* comumente traduzida por “chamados” tem um significado bem mais específico, a saber: “os convidados”, no sentido de hóspedes convidados para festa ou refeição (Lc 16.14ss).

Os textos de Qumrán também documentam o uso da palavra “chamados”, escolhidos, eleitos: “naquele tempo se reunirão os chamados”.²⁷ Os eleitos recebem um tratamento especial de Deus.

“Deus é quem os apresenta como justos” - “*qeoš o dikaivv*” - O verbo aparece 13 x na carta aos Romanos.²⁸ O sentido aqui visa reforçar o v.31b “por nós”. No entanto, aqui há novamente uma caracterização cristológica.

Até que ponto esta passagem faz eco a Is 50.8 não está de todo respondida. Porém, na imagem do servo de Deus Paulo não vê diferença entre o que sucedeu a Cristo (4.25) daquilo que sucede aos cristãos. No lugar de Deus como *dikaivv* se encontra Jesus Cristo como o crucificado (o *apoqanvv*). Depois de negar qualquer possibilidade de acusação para os eleitos de Deus, Paulo vai mais adiante e praticamente anula toda possibilidade de condenação. Ora, se não há como acusar, como então haveria

26 L. Coenen. “*eklektōi*”, In: *DTNT*, II, p. 62. O particípio no plural tem o sentido da tradição judaica, onde o objeto da eleição é um corpo ou um grupo humano (p.67).

27 Cf. 4 Q Pseudo-Daniel (4 Q 243 [4 Q Ps Dan]). Frag. 7,1. Vide Florentino Garcia Martínez. I *Textos de Qumran*. p.333. O contexto é o de um apocalipse histórico sobre o tempo final, semelhante ao que era conhecido no Documento de Damasco (CD-A), col IV, 3-4 “e os filhos de Sadoc serão eleitos de Israel, ‘os chamados pelo nome’, que se levantarão nos últimos tempos”... (p.78).

28 2.13,3.4,20,24,26,28,30; 4.2,5; 5.1; 6.7; 8.30,33. Das 33 ocorrências no NT, 6 são de Mt e Lc, uma de At, uma em 1 Tm e Tt, três em Tg. As demais ocorrências estão nas cartas de Paulo. Para o sentido forense cf. 3.4; 1 Co 4.4; 1 Tm 3.16.

condições para condenar. Certamente o apóstolo tem como pano de fundo de seu raciocínio os fatos que aconteceram com Jesus, ou seja, o levantamento de falsa acusação e a condenação injusta, bem como a própria dinâmica jurídica do império romano.

Na sequência Paulo irá falar (v.34) das “qualidades” de Jesus. O final do v.34 oferece ao apóstolo a oportunidade para um novo clímax em uma terceira investida para convencer seus ouvintes do amor de Deus. Esta é a única passagem em todo o NT em que estes quatro elementos (morte, ressurreição, direita de Deus e intercessão) aparecem concatenados. Eles constituem uma série ascendente de significação teológica. A fé deve focalizar a glória daquele que foi crucificado outrora. Desde o v.32 Paulo tem em mente a morte vicária de Cristo, porém aponta para a ressurreição como pressuposto de sua atual posição “à direita de Deus”, de onde “intercede por nós”.

A morte de Cristo teve o propósito justamente de libertar da condenação. Morte e ressurreição o expressam com toda clareza (5.10). Condenação tem a ver com a morte. Quem condenará à morte aqueles por quem Cristo já morreu?

O NT emprega um grupo muito amplo de termos relacionados ao campo semântico de “julgar”/κρίνω.²⁹ Com frequência é empregado no sentido estritamente jurídico.³⁰ Também é empregado para falar do juízo de Deus que é justo (2.2; 3.8). No entanto, o juízo divino que realiza a condenação é expresso com κατακρίνω (Rm 5.16,18; 8.1). A condenação incluída no juízo é expressa por este verbo.

O estilo participial e relativo que segue à pergunta é

29 Na LXX o verbo traduz o termo hebraico “din” que entre outros sentidos significa “fazer justiça (Gn 15.14; Dt 32.36; Jr 5.28), “rib” com sentido de disputar, pleitear (Gn26.21; 1 Sm 24.16) e “saphat” que expressa a atividade de julgar própria do soberano (Ex 2.14; 1 Sm 8.20). Esta atividade traz consigo a pacificação, salvação e libertação. W. Schneider. “krima, **In**: *DTNT*, II, p. 390.

30 W. Schneider. “krima, **In**: *DTNT*, II, p. 392. Além de constar 8 vezes nos evangelhos, mais Hb 11.7; 2 Pe 2.6, o verbo katakrinw ocorre em Rm 2.1; 8.3,34; 14.23 e 1 Co 11.32.

tipicamente hímnico.³¹ Paulo reflete ideias judaicas a respeito de Jesus Cristo como aquele que morreu,³² foi levantado, está à direita e intercede por nós.

No sentido profano o verbo *apokteinō* é empregado para designar a extinção da vida por meios violentos.³³ Já o verbo *apoqnhskō* designa (Homero) o ato no qual se sofre a morte.³⁴ No NT, as afirmações acerca da morte de Jesus representam o ponto central e quase sempre aparece em conexão com as afirmações acerca da ressurreição.

Para a compreensão de Paulo a morte de Jesus não é apenas um elemento biográfico. A morte de Jesus não é anunciada como a morte de um homem nobre, de um mártir que sofre por uma causa justa, como a de um chefe político, nem como um sacrifício de corrente de um erro de justiça, mas um ato salvador fundamental que ocorre uma só vez por todas e para todos (Rm 6.10). Antes de mais nada, Paulo reflete sobre a morte de Jesus como um fenômeno teológico de profunda significação para seus ouvintes.

Com a expressão *mallōv de*³⁵ estamos novamente em contato com o estilo propriamente paulino. A expressão prepara as duas frases relativas. Paulo procura evidenciar o caráter particular desta morte. Uma morte vitoriosa sobre a própria morte.

31 Ernst Käsemann. *An die Römer*. p.240. Barret supõe a dependência de uma fórmula cristológica. Os indícios estariam nos dois participípios paralelos (morreu e foi ressuscitado) e nas duas orações relativas com “*oV kai*” (p.173).

32 Alguns manuscritos maiúsculos (B D) omitem “*IhsouV*”.

33 Na LXX é utilizado mais de 150 vezes para traduzir os verbos “*harag*” - matar, e “*mut*” - morrer (Gn 4.8; Ex 32.27; Nm 31.7ss; Am 4.10). L. Cenen. “*apokteinw*,” *In: DTNT*, III, p. 113-114.

34 W. Schmithal. “*apoqnhskw*,” *In: DTNT*, III, p. 114-122. O verbo é empregado 113 vezes no NT, dos quais 6 vezes junto a *qnhskw* - morrer. O emprego com referência à morte de Jesus é raros sinóticos. Já em Paulo é bastante frequente (Rm 5.6,15; 6.2,8; 7.2; 8.13,34; 14.7,8,9,15; 1 Co 7 vezes, 2 Co 3 vezes e Gl 2 vezes), especialmente por causa da fórmula de confissão pré-paulina Cristo morreu por nossos pecados (1 Co 15.3; Rm 5.8) (cf. p.117).

35 Devemos entender “*mallōv de*” no sentido expresso em 5.9s. Está aqui subentendida a fórmula simples CristoV *apeqanen kai anesth* de 1 Ts 4.14, (cf. Rm 14.9; 2 Co 5.14s). Assim Ulrich Wilkens. *La Carta a los Romanos*. II. p.214, nota 782.

O particípio egerqeis - “que ressuscitou”³⁶ praticamente se tornou termo técnico de Paulo para falar da ressurreição de Jesus dos mortos.³⁷

Para falar da posição atual de Jesus, Paulo introduz o assunto valendo-se da expressão “oç kai”³⁸ Estar à direita é expressão de força e poder de uma pessoa. O lugar simboliza êxito, poder e consistência (Mt 16.5).

O “estar à direita de Deus” reflete a influência do Sl 110.1³⁹ (Is 63.10). No AT “à direita de Deus” é uma imagem para expressar a entronização e poder de majestade. É tratado como lugar de honra (1 Rs 2.19; Zc 3.1; Sl 45.10). Implicitamente há uma referência à exaltação de Cristo (Fl 2.9, At 2.33; Cl 3.1).

No Salmo 110.1 o rei, colocado à direita por Javé, é celebrado como o representante de Deus que acabará com o poder dos inimigos de Israel com uma vitória bélica. É possível que esta interpretação messiânica do Salmo já tenha acontecido até mesmo antes do NT. Jesus o pressupõe em Mc 12.35. Para o judaísmo estava claro que o messias haveria de tornar o reino de Deus visível sobre a terra. Em At 7.55 Estevão vê o messias como testemunha à direita de Deus. Embora haja uma tendência em destacar a função sacerdotal de intercessor celeste, Paulo parece mais preocupado em caracterizar a função de testemunha. À direita está aquele que testemunha, diante de Deus, em favor de suas testemunhas na terra.⁴⁰ Não é o exercício mundano do poder que está em suas

36 Alguns manuscritos e as versões coptas e etíopes acrescentam “ek nekrwn. É possível que se trate de uma adição explicativa do copista, haja visto que a forma mais curta se encontra em vários manuscritos e no papiro P46.

37 Só em Romanos Paulo emprega o verbo egeirein 8 vezes e sempre para falar da ressurreição de Jesus.

38 Ulrich Wilkens aponta para o fato de que apesar da boa testificação de oV kai, a variante certamente é secundária. Ulrich Wilkens. *La Carta a los Romanos*. II. p.214, nota 783.

39 Trata-se do versículo do AT mais repetido no NT. Cf. C.E.B. Cranfield. *Carta aos Romanos*. p.202. Está presente, entre alusões e citações, num total de 19 vezes (1 Co 15.25; Cl 3.1; Ef 1.20; Hb 1.3,13; 8.1; 10.12s; 12.2; At 2.34s; Mc 12.36 paralelos; 16.19).

40 Ch. Blendinger. “dexia. In: *DTNT*, III, p. 42.

mãos, mas o domínio daquele que se ofereceu a si mesmo e foi elevado acima de todos os anjos. A entrega a Jesus da soberania divina é sinal de sua condição messiânica.

Além de estar à direita, a condição messiânica de Jesus faz com que esteja “intercedendo por nós.”⁴¹ Não é somente o Espírito que intercede por nós 8.26-27, mas o próprio Cristo ressuscitado. Um tal ser exaltado não pode assumir o papel de acusador ou de alguém que queira condenar.⁴²

O verbo *entugcanein* ocorre somente 5 vezes no NT.⁴³ Porém, é mais normal que a função mediadora, defensiva e expiatória de Jesus seja explicitada com o emprego do termo *paraklhtōs* (Jo 14.26).⁴⁴

Em Rm 8.26 Paulo já havia argumentado que o Espírito intercede por nós. A diferença na função de Cristo e do Espírito está no fato de que o Espírito intercede por nós na terra, em meio aos gemidos inexprimíveis, enquanto Cristo intercede por nós na plenitude, a partir da vitória sobre o mundo. O Espírito empresta sua voz para eliminar a distância dos seres humanos de Deus, distância esta que somente se expressa no gemido.

Cristo como intercessor mantém assegurado um lugar garantido para os crentes. A intercessão de Cristo, no céu, é a garantia de que a participação dos crentes nos padecimentos atuais lhes habilita a participar na glorificação.

Cristo fundamenta a certeza da esperança em meio aos sofrimentos, enquanto o Espírito, como uma antecipação da realidade última, elimina a debilidade dos que padecem aqui e agora

41 O verbo “*entugcanein*” aparece apenas em At 25.24, Rm 8.27,34, 11.2 e Hb 7.25. Cf. Alfred Schmoller. *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*. p.172.

42 Em Hb 7.25 e 9.24 a intercessão está amarrada com o sacerdócio de Cristo.

43 At 25.24; Rm 8.27,34; 11.2; Hb 7.25. Em At fala da função desempenhada pelo procurador. Festo. Em Hb faz referência a Elias. Incluindo o verbo *uperentugcanein* do (v.26 - o espírito intercede), ocorre 3 vezes somente neste capítulo (Rm 8.27,34).

44 Prescindindo de 1 J 2.1, o substantivo ocorre somente no evangelho de João e no contexto dos discursos. G. Braumann. “*paraklhtōV*,” In: *DTNT*, II, p. 353-354.

e pela oração encontra o caminho onde o sofrimento é superado e transformado em júbilo (cf. Rm 5.2,11).⁴⁵

O pensamento de Cristo como intercessor está presente em 1 Jo 2.1.⁴⁶ Há quem veja aqui uma alusão ao terceiro cântico do Servo Sofredor onde o texto hebraico faz referência à intercessão do servo pelos transgressores. Cristo é o sujeito.⁴⁷ Ele intercede como um representante.

Em resumo, Deus é “por nós” por causa do amor manifestado no acontecimento Jesus Cristo. Não há quem possa condenar ou julgar os eleitos de Deus. Cristo, com sua morte, ressurreição, exaltação e intercessão é a garantia da presença da justiça de Deus entre os seres humanos. Todas as coisas dará Deus aos coherdeiros de Cristo.

3.4.2 O poder do amor (vv.35-39)

3.4.2.1 Nada separa do amor de Deus (vv.35-37)

Se a verdade escatológica enunciada em 8.1 - “não há nenhuma condenação para os que (estão) em Cristo Jesus” - assegura que o amor de Cristo demonstrado na cruz é indestrutível, isso tem como consequência o inverso, ou seja, ninguém pode ser arrancado desse amor.

Todo tipo de padecimentos (cf. v.18) que Paulo repetidas vezes teve de experimentar em diferentes ocasiões ao longo de sua atividade apostólica são considerados nestes versículos. Porém, para demonstrar que estes padecimentos não afetam apenas o apóstolo,

45 Ulrich Wilckens. *La Carta a Los Romanos*. II. p.215.

46 O poder de Cristo está presente por estar à direita de Deus e interceder por nós. A noção de Deus como intercessor aliada à ideia do sacrifício expiatório constitui um dos conceitos fundamentais da carta aos Hebreus. A ação salvadora de Cristo entre a ressurreição e parusia também está presente em 1 Co 15.24-28 (para evidenciar a a eficácia salvífica da eucaristia) e Ef 1.23.

47 Otto Bauernfeind. “tugcanw, **In:** *ThDNT*, VIII, p.243.

mas a todos os crentes em geral, Paulo cita o Sl 43.23.

Depois de constatar a inexistência de alguém que possa acusar aqueles a quem Deus apresentou como justos e de verificar que tampouco haverá alguém que pudesse condená-los, Paulo dá sequência à sua linha de pensamento e conclui com mais uma pergunta - “quem nos separará” ? - que nada poderá separar do amor de Deus.

Esta quarta pergunta da perícopa retoma o “contra nós”. Ao contrário do pronome indefinido da primeira parte, nesta parte Paulo elenca os obstáculos em número de sete. Trata-se de experiências dolorosas e humilhantes.⁴⁸ Com esta pergunta Paulo apresenta todos os contratempos que poderiam nos separar do amor de Deus. Paulo evoca suas próprias dificuldades, perigos e sofrimentos pelos quais teve ocasião de passar por causa de Cristo (1 Co 4.9-13; 15.30-32; 2 Co 4.8-11; 6.4-5; 11.22-28; 12.10; Cl 1.24).

O pronome interrogativo está no masculino, evidenciando dessa maneira que as provas são personificadas.⁴⁹ Mais uma vez são trazidas à luz as aflições do tempo presente.

Aqui Paulo já fala do que está convencido: “quem nos separará do amor de Cristo”⁵⁰? Pela lógica humana alguém poderia simplesmente dizer que, diante de circunstâncias e perigos tão graves, Deus abandonou seus eleitos. Contudo, a argumentação do apóstolo vai em sentido contrário.

Num primeiro momento podemos dizer que Paulo reflete sua própria experiência, embora a essa altura ainda não tenha experimentado a espada. Porém de modo geral, retrata sua própria insegurança, a da humanidade em geral, bem como

48 Giuseppe Barbaglio. *As Cartas de Paulo (II)*.p.257. A relação de perigos tem paralelo com o homem *estoico* que é chamado a superar as tempestades da vida.

49 Franz Leenhard. *Epístola aos Romanos*.p.232. Não há neutralidade. O gênero do pronome é um forte indício para afirmar que Paulo não pensa aleatoriamente em dificuldades, mas em questões bem concretas experimentadas no cotidiano.

50 As variantes que apresentam “apo thV agaphV qeou e apo thV agaphV tou qeou thV ev Cristv Ihsou (B) apenas procuram harmonizar a passagem com o v.39.

a impopularidade dos crentes.⁵¹ Os sofrimentos fazem parte das aflições do tempo messiânico.

Nesta passagem transparece a natureza da cristologia de Paulo. Ele fala do amor de Cristo. No v.39, como já o havia feito em Rm 5.5, fala do amor de Deus.⁵² Desta forma de falar do amor existem analogias com 2 Co 6.4ss e 11.23ss.

Em Rm 8.18 Paulo havia mencionado os padecimentos (τὰ παqhmata). Agora passa a enunciar, dar nome aos mesmos. Paulo mostra que o Evangelho não passa longe dos problemas do mundo, mas no meio deles. Aqueles a quem Deus apresentou como justos haverão de seguir o caminho de Cristo. Este caminho tem como porta de entrada o sofrimento.

O vocábulo - “qliyis”⁵³- pode assumir um sentido bem geral, referindo-se a qualquer forma de sofrimento e aflição. Na forma verbal está subentendida a ideia de uma circunstância estreita e apertada que sufoca a vida. A ideia da esperança em meio às tribulações, apontada em 5.2-4, já havia sido interpretada em 8.18ss, depois de comentar o dom do Espírito em 8.1-17.

Os termos hebreus equivalentes a *thlypsis* expressam uma situação de tribulação, apuro e miséria. Em Ex 3.9 há inclusive uma conexão entre tribulação e libertação. No mundo grego o sentido da palavra diz respeito à opressão, dificuldade e aperto. Já nos textos de Qumran o emprego de *thlypsis* está relacionado com a grande tribulação final (1 QM 1,12; 1 QH 5.12, 9.28).⁵⁴

As tribulações, segundo a concepção apocalíptica, precedem necessariamente a irrupção do tempo da salvação. A diferença é que o “tempo de agora” já está carimbado pela mudança histórica

51 Kingsley Barret. *The Epistle to the Romans*. p.173.

52 Assim C.E. B. Cranfield. *Carta aos Romanos*. p.203.

53 Palavra mencionada 45 vezes no NT e 4 vezes na carta aos romanos (2.9 e 8.35 em conexão com *stenoxoria*; 5.3 e 12.12). No corpus paulino é mais frequente em 2 Co (1.4, 8; 2.4, 4.17, 6.4, 7.4, 8.2,13). Ocorre ainda em 1 Co 7.28, Ef 3.13, Fl 1.17, 4.14; Cl 1.24, 1 Tm 1.6, 3.3,7; 2 Tm 1.4,6; Hb 10.33, Tg 1.27; Ap 1.9, 2.9,10,22; 7.14).

54 R. Schippers. “Tribulación”. In: *TDNT*, III. p.353-355.

manifestada em Cristo.⁵⁵ Para os crentes a tribulação está orientada para a meta da história, por isso nunca é estéril, mas está inflada de esperança (5.3-5).

Além da tribulação, também a “stenocwria”, angústia, aflição é uma situação que não passa à margem da vida dos crentes. A raiz deste substantivo significa um lugar estreito e apertado que dá a sensação de esmagamento.⁵⁶

Na sequência o apóstolo fala da “perseguição” - “diwgmoc” Paulo mesmo teve oportunidade de experimentar.⁵⁷ O verbo tem o sentido de perseguição física. Em geral o substantivo recebe o sentido de sofrimento provocado pelas convicções espirituais, por estar o sofredor identificado com Deus ou com Cristo.

No NT a perseguição pode ser um sinal de fidelidade a Deus (Mt 5.10,11). Ao esquivar-se da perseguição corre-se o risco de falsificar a mensagem (Gl 6.12). Por meio da perseguição a fidelidade do crente é colocada à prova. Paulo, mais do que ninguém sabe o quanto a perseguição lhe tem custado.

Ao mencionar a “fome” - “limoc” - como algo capaz de separar do amor de Cristo, Paulo aterrizava em cheio na calamitosa ambiguidade do Império romano no que diz respeito ao alimento da população expressada no dito “pão e circo”.⁵⁸ À primeira vista soa contraditório que crentes tenham que passar fome. Porém, seja em decorrência de circunstâncias naturais ou como consequência

55 Paulo é enfático ao falar desta mudança em 3.21; 7.6; 8.1, cf. também 2 Co 6.2. Ulrich Wilckens. *La Carta a Los Romanos*. II. p.187. O que a apocalíptica costuma dizer do sofrimento dos justos, agora se refere aos crentes, ou seja, eles não são nada se comparados com a glória de Deus revelada em Jesus.

56 Russel Norman Champlin. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. v.III. p.732. Esta palavra aparece apenas 4 vezes no NT. Em Rm 2.9 e 8.35 qliyiV e stenocwria são paralelos. Em 2 Co 6.4 está relacionada com anagkaiV (necessidades) e em 12.10 vem relacionada com diwgmoiV (perseguição).

57 Ele havia sido perseguidor da igreja (1 Co 15.9; Gl 1.13,23; Fl 3.6; 1 Tm 1.13). Agora ele mesmo sofre perseguição (Gl 5.11). G. Ebel. “Persecución”. In: *DTNT*, III. p.351-352.

58 Não fosse as dimensões da fome e a multidão de famintos, não haveria necessidade de benfeitores, nem na capital, nem na Ásia Menor, para oferecer alimento para o povo. Eduardo Arens. *Ásia Menor nos Tempos de Paulo, Lucas e João*. p.142ss.

da perseguição, ou ainda por procedimentos políticos, a fome é uma realidade do Império. 2 Co 11.27 mostra que Paulo mesmo sentiu fome.⁵⁹

Juntamente com a fome, a “nudez” - “*gumnothç*” -, denuncia a ausência das necessidades mais primárias para a sobrevivência e dignidade do ser humano. Ao falar em nudez Paulo tem em vista a realidade da insuficiência do vestuário. Conforme 1 Co 4.11 o próprio apóstolo sofreu a experiência da nudez e da falta de abrigo.

Do universo mais doméstico e pessoal, o apóstolo passa a mencionar com o termo “perigo” - “*kindunoç*” -, aquelas situações em que a vida é colocada em risco de forma especial. Em 2 Co 11.26 Paulo menciona onze perigos pelos quais passou por causa de seu zelo para completar a missão em favor de Cristo: águas de rios e mares, ladrões e inimigos em viagens, compatriotas e gentios, no deserto, no mar e nas cidades, perigos entre falsos irmãos. Paulo foi alvo do ódio de judeus incrédulos, da inveja de romanos e da obstinação de gregos.

Ao fazer referência à “espada” - “*macairα*” - Paulo traz para diante dos olhos da comunidade a brutal realidade de truculência e violência exercida pelas autoridades romanas, especialmente por meio de seus exércitos.⁶⁰

Em forma de resumo, Paulo exprime, com as dramáticas palavras do Salmo 44.23, o estado de maior abandono em que alguém possa vir a se encontrar. Com o “pois está escrito”⁶¹ mais uma vez Paulo procura vincular sua mensagem à comunidade de Roma ao AT. Desta forma reforça a tese da continuidade do plano de salvação iniciado por Deus no passado.

59 No AT a prosperidade é tida como prova da piedade. O NT a adversidade testemunha a favor da piedade. A palavra fome ocorre 12 vezes no NT. *Limós* indica a carência grave de alimentos, a calamidade da fome, a necessidade corporal mais elementar. W. Bauder. “Hambre”. **In:** *DTNT*, II. p.252-255.

60 W. Michaelis. “macaira”. **In:** *ThDNT*, IV. p.524-527.

61 “Como está escrito” aparece 17 vezes em Romanos: 1.17; 2.24; 3.4,10; 4.17,23; 8.36; 9.13,33; 10.15; 11.8,26; 12.19; 14.11; 15.3,9,21.

O recurso do apóstolo agora ao Sl 44.23 faz sentido⁶² Trata-se de um Salmo de súplica a Deus por rápido socorro num tempo de aflição para Israel. Este Salmo também foi aplicado pelos rabinos para falar do martírio da mãe e dos sete irmãos narrado em 2 Macabeus 7. Exprime o tema do martírio do homem piedoso que sinceramente se entrega a Deus.⁶³

Paulo cita o Salmo para mostrar que as tribulações que os cristãos encontram são as que sempre caracterizaram o povo de Deus. No Salmo Israel em peso lamenta diante de Deus confessando sua própria inocência (v.18). Provação sem culpa não é sinal do abandono de Deus, é condição do cristão (1 Ts 3.4). Esta citação do Salmo é usado por Paulo como prova para dizer que as tribulações não provam que Deus não ama os perseguidos. Pelo contrário, essas coisas são um sinal de seu amor.

No contexto do Salmo o “nos” da citação se refere ao “nós” dos que creem. Os cristãos chegam à morte diariamente (cf. 1 Co 15.31; 2 Co 4.10s) “por tua causa” ou seja, “por causa de Cristo”. São vistos como se se tratasse de ovelhas destinadas ao matadouro.

Paulo recorre ao Salmo em analogia à sua própria experiência. Já em 1 Co 15.31 havia declarado que sua vida é uma espécie de martírio: “dia após dia morro”. O perigo constante a que está submetido por causa do Evangelho o coloca à mercê da morte. Para Paulo este significado é profundo pois além de incluir seu próprio “martírio” confirma que muitos haverão de sofrer por causa da fé. Sofrer por amor de Cristo equivale a entrar em comunhão com os sofrimentos do próprio Cristo.

Ao invocar a palavra do Salmo Paulo identifica a vida do cristão com o destino das ovelhas. A expressão proverbial aponta para a impotência dos crentes. Além disso, assinala para a abundância da matança. Muitos são os abatidos. Perseguição e martírio são

62 Com exceção do verbo “eneka da LXX, a citação coincide completamente com a versão grega. Além de 2 Macabeus 7.9,11, a temática deste Salmo também é mencionada por Paulo em 2 Co 4.10s.

63 A citação não tem em mente apenas a “espada”, última inimigo, mas todas as situações enumeradas no v.35.

apontados. Também fica evidente a irracionalidade da matança. As ovelhas caem em massa, sem qualquer sinal de misericórdia.⁶⁴

Porém, aquele que padece tudo isso por causa de Cristo, a este os padecimentos do amor não podem separar do crucificado que tomou sobre si padecimentos e morte “por nós” (1 Pe 2.21-25). Efetivamente os cristãos padecem com Cristo para serem glorificados com Cristo (v.17). Este é o segredo da vitória sobre os sofrimentos. Uma vitória que supera todo padecer no presente.

A palavra “*upernikvmev*” “mais que vencedores” (v.37) é *hapax* no NT. O apóstolo venceu as dificuldades, mas não o fez sem tomar consciência da debilidade de sua resistência. Venceu pelo poder de quem o fortaleceu (Fl 4.13; 2 Co 12.10).

Paulo vê em Jesus o poder de Deus que não separa do amor e o expressa com “por meio daquele”. Este “por meio daquele que nos amou”/*diá tou agaphsantoç hmaç* pode ser tanto Cristo, como em 8.35, ou Deus, como em 5.5,8. O emprego do participio aoristo grego -“por meio daquele que nos amou”- indica que Paulo está se referindo ao ato histórico particular, aquele ato através do qual demonstrou seu amor “por nós” (cf. 5.6-8; Gl 2.20).

Entrincheirados apenas em suas próprias forças, os apresentados como justos estariam desbaratados. Sustentados por quem os ama, alcançam a vitória total e segura (2 Co 12.9). A força da vitória conseguida pelo Crucificado em seu amor “por nós” não é somente superior ao sofrimento de modo que este não pode nos separar deste amor (v.35), mas supera também os poderes que dominam a terra e seus habitantes.⁶⁵

Em resumo, a partir de sua própria experiência de dor e

64 Russel Norman Champlin. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. v.III. p.733.

65 Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*. II. p. 216. Via de regra, os estudiosos têm destacado que “todos os termos devem ser considerados em seu sentido mais geral, e não precisam de qualquer definição mais exata”, e que as expressões indefinidas têm por objetivo denotar tudo quanto se possa conceber, sendo somente uma paráfrase retórica de “tudo”. Cf. Russel Norman Champlin. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. v.III. p.735.

sofrimento Paulo procura convencer sua audiência de que nenhum perigo pode apartar o crente do amor de Deus manifestado em Jesus Cristo. Disso resulta que em Cristo os crentes são mais que vencedores, embora na condição de ovelhas conduzidas ao matadouro.

3.4.2.2 O mundo aos pés de Cristo (vv.38-39)

Nos vv.33-34 e 35-37 Paulo havia elencado duas séries de obstáculos que se opõe ao amor de Cristo ou de Deus. Agora é apresentada uma terceira série (vv.38s): Paulo enumera uma série de forças que no entender dos antigos eram considerados hostis ao ser humano (Cl 2.15; Ef 1.21).⁶⁶ O apóstolo se vale de várias antíteses que reportam aos a) acontecimentos humanos (vida e morte), b) esferas sobre-humanas (anjos e principados), c) o tempo (coisas do presente e do futuro), e d) o espaço (altura e profundidade).⁶⁷

Para concluir seu pensamento, Paulo acrescenta sua convicção pessoal: “estou certo de que” (v.38). Em tom de testemunho pessoal Paulo, a exemplo do que havia feito com os padecimentos (v.35), enumera os poderes de acordo com uma sequência onde o apóstolo se vale de “nem”/“outε” e não de “ou/ e”/“η” para introduzir a enumeração, destacando desta maneira a nulidade dos poderes, embora existentes.

Novamente Paulo arrola uma série de “elementos” do mundo, agrupados em pares. Potências cósmicas criadas por Deus.⁶⁸ Possíveis poderes cósmicos que poderiam se colocar entre Deus e o crente.

Paulo está completamente convencido de que nenhum

66 Joseph Fitzmeyer. *Carta a los Romanos*.169.

67 Russel Norman Champlin. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. v.III. p.735.

68 Rudolf Bultmann. *Teologia del Nuevo Testamento*. p.284. Se por um lado Paulo destaca que Deus coloca limites à atuação das potências, por outro lado presuppõe um âmbito da criação onde moram potências rebeldes, inimigas de Deus e do ser humano.

destes poderes têm força suficiente para nos separar do amor de Deus que se tornou eficaz e conseguiu uma vitória espetacular na morte e ressurreição de Jesus Cristo.

A série está artisticamente estruturada em pares que se sucedem:

oute qanatoç oute zwh
 oute aggelloi oute arcai
 oute anestyta oute mellonta
 oute dunameiç⁶⁹
 oute uywma oute baqoV
 oute tiç ktisiç etera ...

Paulo inicia falando dos poderes com a morte⁷⁰. A morte, o último dos inimigos (1 Co 15.26), aqui é o primeiro. Com a dupla “morte e vida” Paulo tem em vista toda a existência humana.

O temor da morte e o poder da morte perseguem a cada ser vivo de forma implacável. Vida e morte constituem os dois principais estados em que a humanidade pode se encontrar.⁷¹

Contudo, a segurança de Paulo está no fato de que “está certo de que nem morte, nem vida” tem poder sobre o amor de Deus. A palavra “vida” -zwñ - poderia indicar o “estar na carne” - sarξ - (v.8) o que provoca inimizade com Deus (v.7) e distancia do

69 Na tentativa de harmonizar a crítica textual com o texto, Paulsen. Überlieferung, p.149), sugere incluir oute exousia depois de oute arcai e colocar oute dunameiV depois de oute mellonta, enquanto que oute tiV ktisiV etera permanece na linha final. Deste modo, teríamos duas frases com dois elementos e duas com três. No entanto, haja visto que nas três primeiras linhas temos três pares de conceitos e que uywma e baqoV também formam um par, permanece oute dunameiV como membro único. Esta estrutura não justifica hipóteses nem nega a autoria paulina dos conceitos. No máximo podemos supor que Paulo estivesse querendo agrupar poderes com altura e profundidade procurando ressaltar que nenhum poder, seja na altura ou profundidade pode separar do amor de Deus. Assim Ulrich Wilckens. *La Carta a los romanos*. II. p. 217.

70 Vida e morte, presente e futuro também se encontram justapostos em 1 Co 3.22 o que sugere ser habitual em Paulo tal agrupação. Ulrich Wilckens. *La Carta a los Romanos*. II. p.217.

71 W. Schmithals. “Muerte”. *In: DTNT*, III. p.115-122.

Senhor (2 Co 5.6).

Tanto a totalidade da vida como cada momento pode se revelar imponente para atrair ou retrainir o amor de Deus. Tanto “morte”/qanatos como “vida”/zwn expressam a ideia de que não há poder cósmico ou natural ou adversário com poder para romper a união entre Jesus e os crentes. Nenhum extremo, nem mesmo os limites extremos da existência podem separar (1 Co 3.22).

Ao falar de anjos e chefias - aggeloi e arcai - “nem anjos”,⁷² “nem chefias” está em jogo a concepção de que anjos existem e tem poder para determinar a vida, da mesma forma como o fazem as autoridades. O judaísmo dos dias de Paulo pensava em muitos agrupamentos e ordens de anjos.

No judaísmo a doutrina dos anjos está amplamente difundida entre o povo, sendo rechaçada apenas pelos saduceus (Cf. At 23.8). A fé nos anjos é considerada a plenitude realizadora da religiosidade vetrotestamentária: anjos representam a onisciência e onipresença de Javé, formam seu cortejo e séquito; são seus mensageiros. Os anjos é que fazem chegar os mistérios de Deus aos homens no tempo e no espaço (1 Hen 6-16).

Nos escritos de Qumran o dualismo cósmico se expressa na doutrina dos anjos. Deus criou duas esferas (luz e trevas) e sobre cada uma delas colocou anjos (1 QS 3,20; 1 QM 13,10). Os anjos da luz são chamados de santos (1 QS 4,22) e filhos de Deus (1 QH 2,3). A guerra dos gigantes do céu no final dos tempos será entre Deus e os anjos da luz (1 QM 7,6) e os anjos das trevas (1 QM 1,10).⁷³

Ao falar de “coisas do presente”/anestvta e “coisas do futuro”/mellontα Paulo tem em vista o presente com sua instabilidade e o futuro com sua insegurança e incerteza. Paulo pensa no período romano no qual vive e no futuro que acredita ser iminente.

72 Em passagens como 1 Co 4.9; 6.3; 11.10; 2 Co 11.14; 12.7 e Cl 2.18 os anjos são nomeados como poderes inimigos de Deus.

73 H. Bietenhard. “Angel, Mensajero”. In: *DTNT*, I. p.129-131.

A que poder Paulo estaria se referindo ao empregar a palavra grega *dunameis* - comumente traduzido por “poderes”. Trata-se de outro espírito, agora designado como “poderes”, um termo usado para expressar seres celestiais como está testemunhado em manuscritos da LXX (Is 34.4) e Fílon.

Alguns estudiosos pensam que com “altura”/uywmα e “profundidade”/baqos ha uma alusão à vastidão do espaço. Nada existe na vasta criação que possa prejudicar a pessoa. Outros estudiosos pensam trata-se dos céus e o submundo ou *hades*. O próprio Paulo foi elevado aos lugares celestiais onde ouviu e viu coisas que não podia revelar (2 Co 12.2). Até mesmo Cristo atravessou todos os céus de modo que não há porque temer qualquer força que possa vir destas regiões (Rm 10.7).⁷⁴

Altitude⁷⁵ e profundidade provavelmente são termos derivados da antiga astrologia para designar a maior proximidade ou distância de uma estrela de seu zênite, através da qual era medida sua influência. Estas forças astrológicas não podem separar os cristãos do amor de Deus.⁷⁶

“Nem criatura qualquer” (v.39). Em Romanos temos o emprego de terminologia semelhante em 13.9. A razão pela qual Paulo faz a afirmação reside na certeza de que Deus está do lado dos

⁷⁴ Na pesquisa estes termos são considerados vagos e portanto sujeitos às mais diferentes interpretações. Alguns pensam que *altura e profundidade* significam céu e terra, felicidade e infelicidade, honra e opróbio, exaltação e humilhação, espíritos superiores e inferiores. Russel Norman Champlin. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. v.III. p.737.

⁷⁵ J. Blunck. “Altura”. In: *DTNT*, I.p.102-104. J. Blunck. “Profundidad”. In: *DTNT*, I.p.101-102. *Báthos* é a distância, a dimensão de algo em toda sua extensão espacial. Em conexão com *hypsos* designa a total compreensão de algo em qualquer aspecto. Em Qumaran ouvimos falar da produndidade dos mistérios divinos (1 QS 11,9; 1 QM10,11).

⁷⁶ Joseph Fitzmyer. *Romans*.p.534. Nos dias do apóstolo as posições das estrelas eram aceitas como algo que exerce influência sobre as vidas humanas a ponto de controlar o destino das mesmas. Na astrologia judaica antiga havia a compreensão de que estrelas são seres vivos de imenso poder, ou lugares de habitação de tais seres. Caso Paulo estivesse atribuindo tal sentido às antiteses, estaria confirmando a suposta influência das estrelas. Porém, nem mesmo este poder tem capacidade de separa-nos do amor de Deus em Cristo Jesus.

cristãos e que a influência divina não pode ser afetada por forças criadas.

O significado de *ktisis* é discutível. Pode designar 1) a totalidade da criação, incluindo os seres humanos, b) a criação não humana, c) a humanidade, e d) o mundo dos anjos. pelo contexto (8.18,19,23) pode-se concluir que os crentes não estão incluídos. Além disso, pode-se considerar fora de cogitação a aplicação do termo ao mundo dos anjos, pois em 8.39 os anjos são nomeados individualmente como criaturas.

A favor da aplicação do termo ao conjunto da humanidade fala a formulação de 8.22 - “toda criação”. Contudo, a ideia de que a humanidade não crente somente participará dos mistérios da salvação no final dos tempos, contradiz a concepção de missão a todos os povos.

Diante disso, pode-se dizer que na palavra *ktisis* estão incluídos todos os seres e criaturas criados por Deus e que lhe são inferiores. Toda criação extra-humana está aqui contemplada.⁷⁷

A expressão “nenhuma outra criatura” é utilizada “para encerrar a série e para não excluir, de forma genérica (cf.13,9), qualquer outra força hostil”.⁷⁸ Nada há na criação animada ou inanimada que possa separar o crente do amor de Deus.⁷⁹

Com a palavra “criatura”/*ktisis* Paulo não pensa em potências cósmicas. A criatura da qual o apóstolo fala é a escravizada sob a corrupção e anseia por libertação. Denota a terra e as criaturas subordinadas ao homem.

Paulo conclui a relação de poderes e abre caminho para a próxima ideia, já mencionada anteriormente no v.32. Nenhuma

77 A favor deste sentido fala o uso linguístico majoritário em 1.20,25, o emprego no restante do NT, na LXX e na literatura judaica extra-bíblica. Ulrich Wilckens. *La Carta a los romanos*.II. p.190. Veja também H.H. Esser. “Creación”, **In:** *DTNT*, I. p.343-350.

78 Teodorico Ballarini (dir.). *Introdução à Bíblia*.V/1. p.543.

79 A expressão tem por finalidade incluir qualquer coisa sobre a qual não tenhamos conhecimento nem consciência. Isso é o bastante para banir todos os temores. Nenhuma coisa criada poderá separar-nos do amor de Deus.

criatura “poderá nos separar” do amor de Deus. A separação aqui também significa o fim da vida para a pessoa.

O autor de Romanos emprega pela primeira vez este título - “em Cristo Jesus nosso Senhor” - em Rm 1.4. Cristo Jesus, nosso Senhor é uma de suas expressões favoritas.⁸⁰ É o título completo de Cristo.⁸¹ Designação histórico-salvífica localizada no âmbito das comunidades paulinas. Trata-se de uma aclamação por meio da qual o crente responde à proclamação do evangelho. A síntese dos poderes pode ser evidenciada na seguinte citação:

Qualquer que seja o caso em seus detalhes, a intenção é clara e as três séries de provações possíveis são mui bem caracterizadas. A primeira evoca os embates interiores da fé contra a dúvida. A segunda (verso 35) traz à baila as ameaças de que os homens são instrumentos. A terceira (versos 38 e 39) faz intervirem as forças misteriosas do mundo que escapam a todo controle humano. Três círculos concêntricos, ademais, relacionados e até mesmo coniventes uns com os outros...⁸²

Por um lado Paulo aponta para o aspecto “pleno” do acontecimento Jesus Cristo e seu poder. Por outro, a partir do aspecto “parcial”, da situação terrena dos crentes, relaciona a perspectiva de vida e esperança presente neste acontecimento.

Devido ao vínculo com o crucificado/exaltado, os crentes

80 Esta expressão aparece nada menos que 6 vezes em Romanos (1.4; 5.21; 6.11,23; e 7.25). A forma “o Senhor Jesus Cristo” ou “nosso Senhor Jesus Cristo” também aparece 6 vezes (1.7; 5.11; 15.6,30; 16.18,24). A forma mais simples “Senhor Jesus” ou “Jesus nosso Senhor” ocorre apenas 3 vezes (4.24; 10.9; 14.14). Gottfried Quell; Werner Foerster. “kurioV, In: *ThDNT*, III. p.1041-1058. K.H. Rengstorf. “Jesucristo”. In: *DTNT* II. p.378-379, 381-388.

81 Mateus e Marcos somente empregam o título de kurioV a Jesus depois de sua ressurreição (Mt 28.6; Mc 16.19,20). Paulo não tem clara a ideia da igualdade entre Cristo e o Pai. A exaltação evoca o senhorio de Jesus. Ao atribuir o nome de Senhor a Jesus Cristo Paulo se coloca diante de Jesus na mesma atitude de obediência total como diante de Deus. Doravante toda obediência e toda submissão que se deve a Deus serão dirigidas diretamente a Cristo. Obedecer a Cristo será a maneira concreta de obedecer a Deus. Deus entregou sua soberania sobre este mundo a Cristo. Agora é por Jesus que se chega ao Pai, ou, em outras palavras, Deus é agora o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo (2 Co 1.3). José Comblin. *Paulo, Apóstolo de Jesus Cristo*. p.84s.

82 Franz Leenhard. *Epístola aos Romanos*. p.234.

podem viver, inseridos na conflitividade da história, e combater as adversidades das lutas diárias na certeza de que a força destes poderes não é suficiente para arrancá-los do amor de Cristo. Nesse sentido a fé é o último ponto de apoio dos excluídos, é também o último ponto de partida para qualquer resistência e reconquista. A fé é o principal obstáculo que impede os excluídos de serem tragados pelos poderes do mundo.

Embora seja evidente que os crentes ainda estão sujeitos e familiarizados com sofrimento, angústia, fome, perseguição e fracassos, pois não podem negligenciá-los uma vez que estão unidos ao crucificado, é certo também que nenhum crente pode ser vencido por estas formas de atentado à vida. O fato de Cristo haver vencido o mundo em seu conjunto remete o crente para as ressurreições parciais da história. A extraordinária vitória sobre todas as forças de aniquilação da vida revelam o poder do amor de Deus revelado em Cristo Jesus.

Em suma, a perícope de Rm 8.31-39 confronta os ouvintes de Paulo em Roma com uma mensagem eterna. Eterna por causa do amor. Há um poder neste mundo, cuja justiça se revela no Evangelho, pois que tem seu fundamento no amor de Deus. Este é o Evangelho de Paulo que apresenta os justos em condições de vencer sofrimentos e perigos em nome do amor de Deus revelado em Cristo.

Conclusão

Em Rm 1.16-17 Paulo apresenta aos cristãos de Roma o tema de seu escrito: o Evangelho revela a justiça de Deus. A força de Deus revelada no Evangelho está voltada para a salvação. Trata-se, portanto, de uma força vivificadora, libertadora, orientada para a vida dos justos pela fé. Esta atividade salvífica de Deus é reconhecida por Paulo como sendo própria dos últimos tempos. Tem caráter definitivo. A Boa-Nova em razão da qual Paulo não tem motivo para se envergonhar consiste na revelação da justiça de Deus. O apóstolo confessa que o evangelho é o poder de Deus. Para

Paulo é uma honra confessar o evangelho, pois é nele que a justiça de Deus se revela.

Na linguagem do apóstolo evangelho designa tanto o conteúdo da pregação - o anúncio da morte e ressurreição de Jesus Cristo -, como o próprio ato da pregação no qual esta Boa Notícia é proclamada. É no evangelho que o plano salvífico de Deus em Jesus se comunica.

O evangelho é poder de Deus. Este poder de Deus está relacionado com o acontecimento histórico da vida, morte e ressurreição de Jesus. O poder é um atributo de Deus ancorado na esperança escatológica. Este poder dos tempos escatológicos salva, liberta, é um poder de vida.

O poder de Deus para a salvação presente no evangelho do qual Paulo não se envergonha tem como alvo a “todos os que creem”. O evangelho destaca a universalidade da salvação que Paulo já havia anunciado em Gálatas 3.28: “não há judeu nem grego, nem homem nem mulher, nem escravo nem livre. Na revelação do evangelho rompeu-se definitivamente o privilégio da salvação.

Esta nova realidade se tornou possível porquê no evangelho se revela a justiça de Deus. Esta justiça de Deus desmascara a impiedade e a injustiça. Ela coloca em crise todas as demais possibilidades de justiça, em especial, a justiça da lei. Na justiça de Deus está atestada a chegada dos últimos tempos e do juízo de Deus.

Agora a justiça de Deus não depende mais da lei, tampouco da legislação humana, romana. Esta justiça revelada no evangelho se comunica de fé para fé. A justiça de Deus revela a fidelidade dos que creem ao projeto de vida de Deus. O protótipo da fé é Abraão, pois nele a defesa da vida está assegurada, como o testemunha o profeta Habacuque. Não é na fidelidade à lei que a vida está assegurada. Da mesma forma, não é na obediência à lei que o justo se torna justo. O justo se torna justo na fidelidade à vida. As palavras do profeta prenunciam a verdade do evangelho anunciado por Paulo.

No segundo capítulo verificamos que Paulo inicia a

fundamentação cristológica da justiça de Deus negando a função mediadora da lei. A lei apenas testemunha o pecado. A justiça de Deus se revela sem lei, mas pela fé, tal qual havia sido testemunhada na Torá e profetas.

Esta revelação da justiça de Deus sem lei marca a novidade deste momento novo na história de Deus com o seu povo. A vida de Jesus passa a ser o critério e referência para a verificação da justiça de Deus no mundo. Já não há mais lugar para distinção étnica, racial, sexual, cultural e religiosa.

A justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo revela que todos corromperam a glória de Deus ao praticar a injustiça e impiedade. Somente a fé de Jesus, ou seja, a maneira de Jesus corresponder ao projeto do Pai, poderia resgatar a glória de Deus ao revelar a justiça de Deus que acolhe os crentes pela fé.

Os crentes são apresentados como justos porquê Jesus se tornou a manifestação histórica da justiça de Deus. Por ser justo e justificador, Deus não levou em consideração a impiedade e injustiça, mas gratuitamente e de graça propôs a Jesus como libertação para todos os que creem. Deus demonstrou a sua justiça ao não considerar as faltas anteriormente cometidas proclamando o sangue de Jesus como o lugar da manifestação da justiça de Deus.

No terceiro capítulo Paulo relaciona a vida dos crentes com a revelação da justiça de Deus em Jesus Cristo. De imediato afirma que por conta do amor de Deus os crentes não podem ser apartados do projeto de vida, embora estejam submetidos aos perigos e poderes deste mundo.

Depois de excluir qualquer possibilidade de acusação ou condenação, Paulo passa a enumerar alguns dos perigos que colocam em risco a vida dos crentes. Porém, como Deus é “por nós”, não há razão para temer ameaças à vida física e psicológica, seja por catástrofes da natureza ou por condicionamentos sociais, políticos ou econômicos. A eleição é a garantia da filiação ao projeto de vida assinado como o sangue de Jesus. Desta forma, sofrimentos e perigos apenas atestam que os crentes são mais que vencedores,

pois tem o senhorio e a intercessão de Cristo como paradigma da vida.

Por fim, Paulo mostra que na moldura de Rm 8.31-39 todo pensamento parte do amor de Deus e volta para o amor de Deus, passando pelo amor de Cristo. No texto o apóstolo evidencia que nem mesmo os limites extremos da existência, vida e morte, podem vencer a força do amor. Ao descrever as categorias superiores, anjos e potestades, o autor destaca que nenhuma força superior é capaz de vencer o amor. Nas categorias temporais, presente e futuro, bem como nas espaciais força, altura e profundidade, Paulo testemunha que as energias cósmicas misteriosas e hostis ao ser humano de forma alguma podem resistir diante do poder de Deus.

Em fim, o evangelho de Paulo consiste na justiça de Deus. Esta justiça é evangelho, pois nela está testemunhado o amor de Deus manifestado em Cristo Jesus. A justiça de Deus na perspectiva da cidadania da fé será o objeto da releitura da parte seguinte de nossa pesquisa tendo como pano de fundo a descrição do mundo realizada na primeira parte.



PARTE III

A CIDADANIA DA FÉ

INTRODUÇÃO

A primeira parte desta pesquisa esteve ocupada com o contexto histórico que serve de pano de fundo da atividade apostólica do cristianismo primitivo em geral, e da atividade missionária de Paulo em particular. Especificamente se procurou evidenciar os diferentes mecanismos de exclusão presentes na sociedade mediterrânea do primeiro século. Constatou-se que há um processo de exclusão que não se limita a apenas um denominador. Além da exclusão a nível dos excluídos pela religião judaica, e dos excluídos da sociedade, do Império Romano, há também exclusões menores que se processam no interior destes níveis. A exclusão hegemônica se desdobra em exclusões menores que nem por isso são menos danosas à vida.

No interior do mundo judeu em geral e do judaísmo em particular, há todo um processo de exclusão que mata a vida. Os mecanismos de exclusão estão relacionados ao sistema de pureza/impureza e suas exigências, a questão da lei, e à própria organização dos judeus como estrangeiros no contexto da diáspora. No mundo grego-romano pudemos verificar os mecanismos de exclusão próprios da cultura e da *pólis* grega, bem como a dinâmica social, econômica, política e ideológica protagonizada pelo império romano.

Na segunda parte da pesquisa recorreremos ao texto da carta aos Romanos para verificar o núcleo teológico norteador em torno do qual é articulada a prática evangelizadora de Paulo. Nesta busca pelo Evangelho de Paulo nos valem, em especial, de três textos da carta aos Romanos que caracterizam as principais amarrações feitas pelo apóstolo no contexto dos oito primeiros capítulos da carta.

A partir do trabalho exegético foi possível verificar em que consiste a argumentação e fundamentação da prática apostólica desenvolvida por Paulo no contexto das comunidades primitivas,

especialmente na mensagem a Roma.

Para Paulo o Evangelho consiste na revelação da justiça de Deus. Esta justiça de Deus está espelhada na vida e prática de Jesus de Nazaré, o crucificado e ressuscitado. A esta justiça somente é possível corresponder com uma vida de opções como as de Jesus. Por isso, essa justiça se comunica pela fé, pela resistência e pela fidelidade ao projeto de vida. O processo constante e perene e não apenas um ato, um momento; de comunicação da justiça de Deus transforma o ser humano num justo, fazedor de justiça. Acolhido como justo por causa da fidelidade à justiça de Deus, ou seja, ao projeto de vida revelado em Jesus, o crente encontra a salvação. Esta salvação é graça e de graça. Por ser de graça é obra exclusiva do amor de Deus que prima pela vida de seus filhos.

Nesta terceira parte nos propomos a fazer uma releitura da justiça de Deus a partir dos excluídos. A partir de eixos do Evangelho de Paulo evidenciados por ocasião da exegese, vamos desdobrar nossa releitura em três momentos, a saber: Deus por nós, de fé para fé e quem contra nós. Antes, porém de adentrar na releitura do Evangelho de Paulo, vamos a algumas observações preliminares.

Para entender a passagem da leitura do texto, da exegese, para a releitura da justiça da fé que se revela no Evangelho, para uma interpretação de Romanos, julgamos oportuno considerar o seguinte: Primeiro, o texto bíblico apresenta um aparente anacronismo entre Jesus dos evangelhos e Paulo. De acordo com a documentação que está sendo objeto de investigação, primeiro aparece a “interpretação de Paulo” do crucificado e ressuscitado e somente mais tarde, a memória do Jesus dos evangelhos sinóticos.¹ Por isso, a releitura do Evangelho de Paulo necessariamente deve pressupor a memória e o conhecimento da história de Jesus transmitida pelo apóstolo por

1 Juan Luis Segundo. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré*. p.366. Segundo chama a atenção para o fato de que ao entrar no mundo cristológico de Paulo em Romanos tem-se a impressão de se estar separado dos Sinóticos por um século de reflexão, quando na verdade nos encontramos há apenas dez ou quinze anos antes da última redação dos mesmos.

ocasião da evangelização.² Em segundo lugar, é preciso considerar que Paulo tem uma experiência de vida, de Deus, do seguimento a Jesus; vive numa conjuntura histórica e tem uma cosmovisão diferente de nossos referenciais. O apóstolo tem seu tempo, sua situação e vivência de comunidade. No entanto, a Palavra acerca de Jesus testemunhada nas Escrituras continua se revelando em nossa história, sendo fonte de inspiração para a vida. Por isso não queremos apenas repetir as palavras do apóstolo. Nosso objetivo é interpretá-las para que uma comunicação atualizada da mensagem de Deus possa encontrar eco em nossa história.

Terceiro, Paulo não é um indivíduo isolado no contexto da comunidade primitiva. Ao proclamar seu Evangelho, Paulo retoma aspectos centrais do querigma e da tradição das comunidades primitivas, reinterpretando-as a partir de seu próprio lugar social e de sua própria experiência de Deus. Paulo, embora profundamente inserido e comprometido com a comunidade primitiva, vê Jesus desde uma perspectiva pessoal e particular. É deste ponto de partida que o apóstolo também contribui para a criação da tradição.

Nesse sentido, nossa releitura do Evangelho de Paulo também está condicionada por nossos próprios olhos, pela nossa experiência cristã, latino-americana, pela conjuntura histórica deste final de século e milênio, bem como pelos desafios e exigências pastorais para os quais o projeto de vida e salvação revelado por Deus em Jesus nos convida. Neste contexto precisamos considerar que nossa tensão teológica não é judeus/gentios, obras da lei/fé, mas vida/morte, inclusão/exclusão. Além disso, há uma realidade sócio-política profundamente diferente entre o contexto da carta e a dinâmica histórica de hoje. Também é preciso considerar que nossa releitura da justiça da fé é precedida de uma caminhada de igreja marcada por toda uma tradição de leitura do texto sagrado e que forma parte do depósito da fé dos fiéis. Já mencionamos em

2 Alguns ecos da mensagem histórica de Jesus ainda podem ser encontrados nas cartas aos Tessalonicenses. Não somente o termo “reino de Deus” (2 Ts 1.5, 1 Ts 2.12), mas também alusões que apontam para alguns elementos consignados posteriormente nos Evangelhos (1 Ts 2.15; 5.2,4,15; 2 Ts 1.6-7).

outra oportunidade nesta pesquisa que os grandes momentos da igreja nestes dois milênios foram momentos paulinos.

Outro aspecto a ser considerado diz respeito à argumentação de Paulo que é imediatamente posterior ao momento da vida concreta da comunidade primitiva. As ideias e considerações teológicas vêm depois do apóstolo já estar em contato, diálogo e convivência profunda com suas comunidades, tanto no nível teológico como social. Nesse sentido, Paulo não é transmissor de ideais. Seu lugar é o lugar do seguidor de Jesus, profundamente comprometido com a causa da vida. A partir de alguém alcançado pelo Evangelho é que elabora uma compreensão e linguagem acerca de pecado, graça, lei, justiça e fé.³ Para Paulo as questões colocadas na epístola aos Romanos não dizem respeito à discussão de ideias, teologias ou abstrações teóricas. As questões colocadas em discussão pelo apóstolo têm atrás de si um cenário formado e tecido por dramas humanos e personagens históricos específicos. Paulo está em diálogo com pessoas, sujeitos de um tempo específico, cujas vidas Deus quer redimir por meio da redenção protagonizada por Jesus.

Ao escrever a carta aos Romanos o apóstolo tem em vista um auditório específico. Escreve para comunidades que já são crentes, portanto já conhecem Jesus e estão comprometidos com sua causa. Isso significa que Paulo não tem como necessidade imediata, apresentar primeiramente o Evangelho para que as pessoas se convertam e venham a aderir à proposta de vida revelada em Jesus. Este primeiro passo já é fato consumado. Seus interlocutores inclusive já haviam sido batizados (Rm 6.3) e, como tal, são considerados parceiros na família de Deus.⁴ Como resultado do escrutínio exegético resta ainda tecer algumas considerações

3 Juan Luis Segundo chama a atenção para o recurso literário empregado por Paulo: “*personificar conceitos abstratos*”. Fala de morte, vida, lei, carne como se estivesse se referindo a personagens num campo de batalha. Jaun Luis Segundo. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré*. p.378s.

4 Este aspecto já havia sido mencionada na segunda parte do trabalho. Na ocasião também já mencionamos que as cartas representam *um* momento específico na atividade apostólica.

acerca da maior aporia da qual a teologia paulina se tornou refém ao longo dos últimos quinhentos anos. Esta aporia, do ponto de vista exegetico, diz respeito à expressão *justificação pela fé*.⁵ Trata-se de uma expressão que simplesmente não existe no vocabulário de Paulo, nem em Romanos e muito menos no *corpus paulinum*.⁶ A expressão *justificação pela fé*, tal como é entendida, simplesmente não existe no texto grego. Como a rigor não há nenhum argumento *a priori* para exigir que uma mesma palavra, no caso *δικαιοσύνη* “*dikayosine*”, tenha que ser traduzida de diferentes maneiras em contextos diferentes de um mesmo escrito, somente podemos constatar que Paulo não emprega a expressão “*justificação pela fé*”, o que em grego corresponderia a *δικαιωσις ἐκ πίστεως* “*dikayosis ek pistis*”.

As duas únicas vezes em que o substantivo *justificação* ocorre no Novo Testamento, em Rm 4.25 e 5.18, Paulo emprega a palavra grega *δικαιωσις* e não *δικαιοσύνη* “*justiça*”. Em Rm 4.25 “*dikayosis*” é empregado no contexto da fé de Abraão no sentido de que Jesus foi entregue à morte e ressuscitado para que nós pudéssemos ser reconhecidos como justos por Deus, ou seja, justificação é o produto final de um processo/procedimento gratuito de Deus que reconhece os justos. Em Rm 5.18 o termo “*dikayosis*” é empregado no contexto da questão que envolve Adão e Cristo. A ação de Deus em Jesus é concebida como - *ἐἰς δικαιοσύνην ζωῆς* - “*para justificação de vida*”. A outra palavra empregada pelo apóstolo e que por vezes é traduzida como justificação é o substantivo neutro *δικαιώμα* (-τος) “*dikayoma*”, e que designa o ato de justiça, a sentença judicial por meio da qual o ser humano é condenado ou absolvido (Rm 1.32; 2.26; 5.16, 18; 8.4).⁷ Neste mesmo campo semântico Paulo emprega

5 A crítica de Elsa Tamez quanto ao emprego da “justificação pela fé” no contexto latino-americano é aqui mais que procedente. De fato, boa parte da falsificação do Evangelho de Paulo é possível derivar da interpretação comprometedora de aspectos principais da carta aos Romanos. Elsa Tamez. *Contra Toda Condena*. p.20-26.

6 Talvez devemos tributar boa parte da ideologização do Evangelho de Paulo a esta aporia, embora não se limite a ela. Toda a crítica que Elsa faz encontra aqui seu eixo.

7 Além destas ocorrências na carta aos Romanos, também ocorre em Lc 1.6; Hb 9.1,10; Ap 15.4; 19.8. Rm 1.32 : *το δικαίωμα του θεού* - os juízos de Deus; Rm

com frequência o verbo δικαιοω - “dikayóo” - “declarar justo”, através do qual é expressado o processo/procedimento pelo qual Deus acolhe os justos. Este rastreamento nos leva a concluir que, em primeiro lugar, Paulo em momento algum emprega a expressão “justificação pela fé”.⁸ A linguagem de Paulo é “justiça de Deus”, “justiça da fé”, e com exceção de Rm 5.16, graça, gratuidade, e amor de Deus estão relacionados com “justiça”. Em segundo lugar, o que é central na carta aos Romanos é a “justiça de Deus”. Terceiro, do ponto de vista exegético e teológico, é mais apropriado falar em justiça do que em justificação no contexto da carta de Paulo aos Romanos. Justiça de Deus significa mais que a justificação por parte de Deus de indivíduos ímpios, a *iustificatio impii*. Justiça de Deus testemunha acerca do Deus que traz o mundo devolta para sua vocação divina, para o desígnio da vida.⁹ Justiça de Deus implica em mais que uma ação divina, à ela deve corresponder uma ação humana que faça jus à justiça de Deus. A “justiça de Deus” é uma boa nova para os excluídos, justamente por se tratar de uma justiça diferente da greco-romana, judaica e “mundana” em geral. Frente a estas formas de justiça, a de Deus se mostra insubordinável, equitativa e compassiva.¹⁰ Por ser Jesus a manifestação desta justiça de Deus, esta Justiça se apresenta como dom de Deus, que torna os homens interiormente justos; porém não desdenha da justiça

2.26 - ta dikaiwmata tou nomou - os preceitos da lei; Rm 5.16 - eiV dikaiwma para sentença (de absolvição); Rm 5.18 di enoV dikaiomatoV - pela sentença de um; Rm 8.4 to dikaiwma tou nomou - juízo da lei no sentido de exigências justas da lei.

8 Teologicamente a expressão é empregada para expressar o processo/tribunal através do qual Deus declara como justo. Também aí reside um grande engodo. A teologia simplesmente herdou da tradição latina um campo semântico que apenas interpreta Paulo. O que o apóstolo quer dizer com o campo semântico que tem como raiz “dik” não pode ser expressado em sua radicalidade pela palavra latinas *iustificati* o e *iustificare*.

9 Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.250.

10 Tomas Hanks destaca que na justiça de Deus a graça tem vez por se tratar da justiça de um Juiz que não se deixa subornar, nem pelos méritos, nem pelas leis. Historicamente em Israel, a prática de suborno nos tribunais (pelos ricos e contra os pobres) é denunciada pelos profetas. Tomas Hanks. “El Testimonio Evangelico a los Pobres y Oprimidos”. In: *Vida y Pensamiento*. San José, 1984. v.4. n.1-2. p.12.

como qualidade nas relações inter-humanas.¹¹Tendo em vista estas constatações, torna-se necessário redefinir o propósito desta parte da pesquisa. Bem mais que uma discussão entre judeus e gentios, sobre obras e fé, a centralidade da justiça de Deus em Romanos remete à dinâmica histórica. Por isso, em vista da ênfase de Paulo na revelação da justiça de Deus como boa nova e não apenas na justificação¹² do ímpio, embora a inclua, ao invés de uma releitura da justificação, se nos impõe uma releitura do Evangelho de Paulo a partir da comunicação da justiça de Deus em Cristo Jesus.¹³

11 José Inácio Gonzales Faus. “Cristo, Justiça de Deus. Deus, Justiça Nossa. Reflexões Sobre Cristologia e Luta pela Justiça”. **In:** *A Justiça que Brota da Fé*. p.113.

12 A rigor, o termo *justificação* somente cabe a Jesus. Justificação implica também em ressurreição. Ela é o fato consumado, é a recapitulação de tudo, da vida, morte e ressurreição de Jesus. O que Deus fez em Jesus é “justificação”. Por hora a “justificação” somente está consumada em Jesus Cristo. Ele foi o único que ressuscitou. Porém, nós podemos nos habilitar à “justificação”, e ao fazê-lo já vamos sendo “justificados”, através da prática da justiça de Deus manifestada em Jesus. Tal como Jesus, pela justiça de Deus, também nós podemos ser “premiados” com a “justificação” quando Deus for tudo em todos. Para a “justificação” a fé não é mais necessária. “Justificação” é coisa de Deus, a Ele compete o reconhecimento dos justos pela sua justiça. A fé é necessária por causa da justiça de Deus.

13 À luz destas constatações se impõe a tarefa de uma releitura da “tradição luterana” e, especialmente, do diálogo ecumênico travado em torno dos impasses da reforma, especificamente sobre o debate sintetizado na declaração conjunta Católico Romana - Evangélica Luterana publicada no livro *Doutrina da Justificação por Graça e Fé*.

Capítulo 1

DEUS POR NÓS

A justiça da fé manifestada em Jesus possibilita uma abertura ao ser humano, à sua convivência e à história. Ela revela a ação de Deus no mundo. Este Deus que se manifesta em Jesus assume a história humana em todas as suas dimensões e contradições. Neste primeiro capítulo vamos resgatar a dimensão pessoal, antropológica, a via de humanização operada pela justiça da fé a partir de uma nova experiência de Deus. Se Deus é um Deus da vida, implica em que seja também Deus dos elementos materiais da vida.¹

1.1 Deus por nós

A primeira consequência da revelação da justiça de Deus no Evangelho é uma nova experiência de Deus. Esta experiência abre caminho para um sentir do mundo com os sentidos de Jesus. O Deus que se revela em Jesus também se dá a conhecer a Paulo. Embora a conversão não seja o ponto de partida para a experiência de Deus de Paulo, trata-se, contudo, de um momento decisivo na experiência do Deus de Jesus.

“A revelação de Jesus ressuscitado foi como um raio de luz, cuja primeira consequência foi uma mudança radical no conceito de Deus, ou mais exatamente no conceito de justiça de Deus, ...”.²

A revelação de Deus em Jesus trouxe para conhecimento da humanidade um Deus diferente de tudo o que até então havia sido experimentado. Paulo não é uma testemunha isolada desta

1 Benedito Ferraro. *Cristologia em Tempos de Ídolos*. p.16.

2 José Comblin. *Paulo: Apóstolo de Jesus Cristo*. p.89.

experiência.³ Ele, como fariseu, mais do que ninguém reconhece e experimenta que no Deus de Jesus uma oportunidade ímpar de vida é revelada. A partir do que o mundo havia conhecido acerca de Deus até então, Paulo percebe a radicalidade do projeto de vida do Deus de Jesus e passa a testemunhá-lo. Primeiramente desmascara as outras imagens e experiências de Deus como sendo parciais, portanto idólatras. Não cumprem os objetivos a que se propõe. São obra de mãos e vontade humana (Rm 1.23ss). A manifestação da justiça da fé em Jesus mostra que as imagens correntes de Deus e de sua justiça são falsas.

O Deus experimentado por Paulo como fariseu através do judaísmo não passava de um cobrador implacável de uma conduta legal. Nesse sentido, as diferentes faces de Deus presentes no judaísmo contemporâneo de Paulo vão desde um juiz vingativo que escolhe um seleto grupo de pessoas para redimir, até um ser benevolente e condescendente. Esta imagem de Deus no judaísmo está diretamente relacionada com os diferentes grupos que o compõe. ⁴De modo geral, o judaísmo do primeiro século herdou uma visão de Deus, cujas raízes podem ser encontradas no AT. No próprio relato da criação (Gn 1.26) é afirmada uma imagem de

3 Assim como Jesus, Paulo experimenta Deus como o sentido absoluto de toda história e como Pai de infinita bondade e amor para com todos os homens, especialmente para os excluídos. Já não é mais o Deus da lei, que classifica os homens em bons e maus, puros e impuros, justos e injustos, mas o Deus que ama a todos, piedosos e pecadores, sábios e ignorantes, indiscriminadamente. O Evangelho somente adquire seu poder de boa-nova se compreendermos esta radical novidade revelada pela fé. Para Paulo está manifestado que em Jesus Cristo torna-se transparente a diferença entre o Deus da Lei, os deuses seculares (Império, divindades orientais) e o Pai de misericórdia, bondade e paciência para com os fracos e pecadores. Em Jesus Paulo não vislumbra simplesmente uma nova *imagem* de Deus, mas a possibilidade que se abre para uma nova *experiência* de Deus. Leonardo Boff. *O Destino do Homem e do Mundo*. p.92. *Paixão de Cristo Paixão do Mundo*. p.37,77. *Teologia do Cativo e da Libertação*. p.251. Quanto à necessidade de resgatar esta dimensão na reflexão teológica: Hugo Assmann. *Crítica à Lógica de Exclusão*. p.26. Fala de um intenso “esforço de total purificação do conceito de Deus de qualquer resquício de ausência de amor, com-paixão e misericórdia”.

4 Era normal no judaísmo do primeiro século que os movimentos de renovação religiosa tivessem como alvo a um grupo de pessoas, a uma elite espiritual, abrindo mão da massa do povo ou desprezando a mesma. Jesus se dirige a todo o povo, sem exceção. Deste fato a argumentação de Paulo dá conta em Romanos.

semelhança “entre Deus e o ser humano”. Deus não é o totalmente distante, tampouco o absolutamente desconhecido. Pelo contrário, ele se dá a conhecer através do ser humano. Esta visão de um Deus que se aproxima do ser humano e ao mesmo tempo o dignifica foi sendo paulatinamente abandonada na caminhada do povo de Deus. O judaísmo sempre insistiu na transcendência divina, ou seja, na distância entre o ser humano e Deus.⁵ Além disso, o ser humano passa a ser visto como mau e indigno. A própria interpretação legalista dos fariseus exacerbou a distância entre Criador e criatura a tal ponto que sempre paira no ar um sentimento de culpa e indignidade diante de um Deus Soberano e exigente, inclusive nos mínimos detalhes do cotidiano.⁶ Paulo, como fariseu, tinha consciência e absoluta certeza de que a justiça de Deus se daria por meio da retribuição às obras. “Deus daria a cada um de acordo com os méritos e seria implacável com os pecadores”.⁷ O critério de julgamento de Deus seria a Lei. Afinal, foi justamente para preparar o povo eleito para o julgamento que a Lei havia sido revelada.⁸ Para

5 A distância e superioridade deste Deus com relação ao ser humano se reflete no judaísmo na proibição de pronunciar seu nome - “Javé”. No comentário a Habacuc de Qumrán uma das características do manuscrito é o tetragrama divino que não aparece em caracteres quadrados, mas “paleohebreus” ou fenícios. Este arcaísmo indica a veneração do escriba para com o nome de Deus ao ponto de não ousar escrevê-lo com a escrita corrente para que os leitores não viessem a usar o nome de Deus em vão. O texto de Lv 24.16 “quem blasfema o nome de Javé, morrerá” é traduzido na LXX como: “o que pronuncia o nome do Senhor morrerá”. O procedimento utilizado pelo autor de Habacuc corresponde à concepção corrente já no século II a.C.. M. Delcor; F. Garcia Martínez. *Introducción a la literatura esenia de Qumran*. p.121.

6 Uma das características do judaísmo do tempo de Paulo é a carga de pessimismo sobre a natureza humana. Fenômenos humanos naturais (Lv 12.2-4), enfermidades (Lv 13;15), bem como as questões de impureza provocam uma ruptura nas relações entre Deus e o ser humano. Além disso, o próprio AT apresenta muitos exemplos de um Deus rancoroso e violento (Gn 6-7; Ex 32.27-29; Nm 12.5-10; Lv 16.14-41; Dt 28.15-68; Is 9.7-21; Jr 12.7-13; Ez 5.5-17; Am 1.3-16).

7 José Comblin. *Paulo: Apóstolo de Jesus Cristo*. p.89.

8 É na teologia farisaica que se cristaliza a concepção de um Deus distante e exigente que olha com benevolência para os que observam seus inúmeros preceitos e abomina e castiga os que não lhe obedecem em minuciosa fidelidade. Apesar da insistência profética no amor de Javé por Israel (Os 2.16-25; Is 49.14-26; Jr 2.1-13) o povo, doutrinado por seus dirigentes religiosos, conserva a imagem de um Deus implacável em sua soberania. J. Mateos; F. Camacho. *Jesus e a Sociedade de seu Tempo*. 78.

o judaísmo era inconcebível qualquer familiaridade com Deus. A experiência de um Deus-Amor está distante para o ser humano submerso em sua realidade cotidiana.

A situação dos gentios diante de Deus é ainda mais complicada. Do ponto de vista judeu, os gentios nem ao menos tinham a lei para ser obedecida. Aos olhos do monoteísmo judaico estavam perdidos, razão pela qual também eram considerados idólatras. Também no mundo greco-romano não há uma imagem unívoca de Deus. O que para Paulo cabe no denominador *idolatria* é na verdade uma verdadeira constelação de divindades e opções religiosas. Na religiosidade grega aflora a questão do ser humano que se compreende a si mesmo como sujeito pensante, lançado à conquista de uma sabedoria humana capaz de responder a todas as interrogantes da existência. As palavras de Paulo acerca de Corinto ilustram o quanto os gregos confiam nos recursos da razão para assegurar uma vida digna.⁹ A relação dos gregos com seus deuses ou deus supremo jamais foi concebida como amor.¹⁰ Não cabe no pensamento grego a possibilidade de alguém ser objeto de amor pessoal por parte da divindade, ou mesmo a existência de algum vínculo entre o deus transcendente, imenso e incompreensível, e a insignificância que é o ser humano sobre a terra.¹¹ Ao ser humano

9 Giuseppe Barbaglio. São Paulo. p.250 e 239. Ao que tudo indica, em Corinto o Evangelho de Paulo foi acolhido como um novo produto intelectual, capaz de satisfazer as exigências do pensamento humano sempre em busca da secreta realidade de Deus, do homem e do cosmo. O anúncio de Paulo era visto como uma nova filosofia capaz de explicar tudo, mas que foi classificada pelo apóstolo de sabedoria humana (1 Co 1-4). Também as experiências carismáticas de caráter extático, próprio do espiritualismo dualista de matriz pitagórica e platônica, com a valorização do eu interior e espiritual apenas reforçam o sonho do homem grego de ser pessoalmente divinizado através da libertação dos entraves da matéria e das realidades terrestres.

10 O atributo essencial dos deuses é seu poder e a diferença específica em relação ao ser humano consiste em certos privilégios (imortalidade, felicidade) dos quais se mostravam ciosos a ponto de qualificar toda felicidade humana que supera certos limites como arrogância e como tal, merecedora de castigo. Uma divindade podia proteger particularmente um herói (Atena a Ulisses) e ao mesmo tempo ser terrivelmente cruel com outro (Atena com Ajax). J. Mateos; F. Camacho. *Jesus e a Sociedade de seu Tempo*. p.79.

11 Nem mesmo quando Platão afirma que Deus é bom se refere ao indivíduo, mas à ordem do mundo, ao seu conjunto. O fato de milhares e milhares de pessoas viverem

somente cabe uma atitude de temor e reverência para evitar o castigo, razão pela qual o sistema religioso grego consiste num conjunto de ritos destinados a aplacar a ira dos deuses, a fazer as pazes com a divindade.

Em se tratando especificamente do Império Romano, há que considerar que o próprio sistema imperial dominante, além de produzir bens materiais, também produz bens espirituais, a ponto de divinizar a própria dinâmica do império.¹² A imagem estabelecida de deus e manipulada pelo sistema existe para legitimar a prática de morte do império. Esta imagem de deus cultuada e difundida pelo império está ancorada na ideologia da “*paz e segurança*” realizada pelos deuses em e através da ordem e segurança patrocinada por Roma.¹³ O império em permanente crise de legitimação, mantido pela força do exército, recorre à teologia imperial para convencer as pessoas “de que se beneficiam de um sistema que de fato lhes é prejudicial, que não é possível nenhum outro sistema, pois o *imprimatur* divino repousa sobre esse e nenhum outro sistema”.¹⁴ O deus romano exige reconhecimento oficial e subserviência cívica. Seus mecanismos para assegurar a “liberdade” são os tributos e a força militar.¹⁵ O evangelho do império celebra uma “paz

atormentadas não compromete em nada a harmonia total. Pelo contrário, a harmonia pressupunha a dor dos indivíduos, pois na concepção filosófica, a decadência e a morte são imprescindíveis para a renovação do mundo. Wayne Meeks. *As Origens da Moralidade Cristã*. p.170.

12 Klaus Wengst. *Pax Romana*. p.70-76.

13 Propagandistas da época de Augusto (Horácio, Virgílio e o próprio Augusto), bem como textos poéticos dos tempos de Nero (Calpúrnio Poso, Calpúrnio Sécuro, Estácio), mais o testemunho mudo das moedas, da arte e arquitetura sagrada, dão prova de uma “escatologia realizada” por meio da qual Roma ensina seus súditos a celebrar a ordem romana como a ordem divina.

14 Elliot salienta que esta propaganda funciona como máscara consciente para enganar os subordinados sociais e como véu inconsciente que distorce a realidade social apresentando o imperialismo romano como “destino e piedade”. Neil Elliot. *Liberando Paulo*. p.243.

15 Particularmente a elite das cidades clientes de Roma acolhia o evangelho imperial de tal forma que as aristocracias locais eram integradas nas “grades gêmeas da piedade e do benefício econômico”. Neil Elliot. *Liberando Paulo*. p.246. A figura do imperador como sacerdote em moedas, esculturas e estátuas servia de propaganda política e incitamento a que a aristocracia das províncias se identificasse com o poder de Roma

assegurada pela vitória”, uma vez que a *pax romana* era imposta aos povos mediante a guerra. Inclusive, o altar da paz de Augusto erigido pelo senado na colina de Marte, celebra o deus da guerra.¹⁶ Além das divindades cultuadas pelos gregos e romanos, também as imagens de deus e deuses subjacentes às diferentes filosofias religiosas e práticas ascéticas nada tem em comum com o Deus revelado em Jesus Cristo. Também nestas orientações religiosas a ideia da bondade divina está completamente ausente.

Portanto, ao verificar as diferentes imagens de Deus presentes no mundo judaico e greco-romano, Paulo conclui que não há conhecimento de Deus (Rm 3.10-18). Há sim uma experiência radical de morte patrocinada por deus e deuses. A morte patrocinada pelo império tem como alvo privilegiado os *humilliores*. A experiência de miséria, fome, pobreza, injustiça, opressão, discriminação, marginalização e morte prematura, aliada à falta de uma esperança efetiva ou à presença de falsas esperanças, obscurece o coração e a razão e impede uma postura lúcida e transparente diante da realidade (Rm 1,21). Embora não tenhamos uma menção explícita da ideologia e prática do império, Paulo está profundamente impressionado com a realidade sócio-econômica do mesmo. Ao descrever o mundo grego e judeu e falar de impiedade e injustiça dos seres humanos que aprisionam a verdade na injustiça (1.18) o apóstolo tem presente a dinâmica de morte do império. Nesse sentido, há uma correspondência simétrica entre o poder do pecado e a situação sócio-econômica, entre justiça de Deus e justiça do império, entre a graça de Deus que oferece sua justiça como dom e o mérito do *status*, da riqueza e do poder do império.¹⁷ Ao proclamar seu Evangelho às comunidades de Roma, Paulo pressupõe nelas a experiência cotidiana da prática do império. O servo de Jesus Cristo tem consciência de que é impossível fazer

pela piedade (p.247).

16 Klaus Wengst. *Pax Romana*. p.11-19. Conforme uma famosa inscrição honorária de Priene (perto de Éfeso em 9 a.C.) o imperador é elogiado como aquele que “levou a guerra a seu fim e ordenou a paz”, de modo que para o mundo o nascimento dos deus (Augusto) é o começo do evangelho da paz. Neil Elliot. *Liberando Paulo*. p.246.

17 Elza Tamez. *Contra Toda Condena*. p.141.

frente ao poder do pecado encarnado no império, um poder estrutural, econômico, político e militar, que em sua estrutura gera e leva à morte. Na verdade está a serviço da anti-vida, embora se apresente como benfeitor, protetor e pacificador das províncias, pois suas entranhas destilam práticas de injustiça.

1.2 Justiça de Deus e Injustiça

É em meio aos mecanismos e à realidade de morte que o apóstolo vislumbra a radicalidade do Deus da vida revelado em Jesus. A possibilidade de vida tangível apenas pela fé presente na experiência do Deus que se dá a conhecer no Cristo crucificado devolve alegria, esperança, paz (Rm 5.1ss) e perspectiva de vida para os excluídos.

Ao afirmar que no Evangelho Deus se revela como poder para a salvação, a audiência da carta é confrontada com uma nova alternativa de poder e de vida da qual o apóstolo é testemunha. A justiça de Deus manifestada por meio da fé de Jesus Cristo revela um Deus de graça e amor. A manifestação da justiça de Deus em Jesus significou para Paulo que a justiça de Deus é diferente; diferente da justiça dos judeus, diferente da justiça de gregos e romanos. Ao apresentar a Jesus como justo está revelado ao mundo o caminho através do qual Deus manifesta a sua justiça. A justiça de Deus é uma justiça de perdão e misericórdia fundada na gratuidade do amor de Deus. Esta justiça manifestada em Jesus revela o jeito de ser de Deus. Por sua vez, este jeito de ser de Deus somente se dá a conhecer em Jesus Cristo. Esta experiência da revelação e presença de Deus na história, em Jesus, é salvífica, libertadora. Por isso, o Evangelho também é a experiência do Absoluto, do transcendente, do definitivo na história. Somente um Deus que tem em sua plataforma de ação a pauta do amor poderia revelar uma nova forma de justiça ao mundo: a justiça de Deus. Deus manifesta esta justiça em Jesus Cristo.¹⁸ Nesta justiça transparece

18 A presença e revelação de Deus no mundo dos excluídos é uma experiência

o jeito de ser deste Deus. Ele ama primeiro e toma a iniciativa de perdoar. Sua justiça não depende das obras, tampouco do *status* e dos méritos. Ele ama gratuitamente. Antes mesmo que o ser humano pudesse tomar consciência de seu pecado, Deus envia seu Filho como sinal da gratuidade de seu amor.¹⁹ A tarefa de Paulo consiste em desmascarar o Deus verdadeiro dos falsos,²⁰ em tomar consciência do verdadeiro conhecimento de Deus. A experiência da revelação da justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo leva Paulo, assim como Jesus, a chamar Deus de *Abba* - Pai. Com esta linguagem o apóstolo expressa uma singular relação de filiação, vivida com especiais conotações de cercania íntima e confiante, e de profunda familiaridade.²¹ Mas não somente isto, pois, o coração da mensagem, o conteúdo essencial do Evangelho é a iniciativa gratuita do Pai de Jesus Cristo em favor de toda a humanidade carente de salvação.²² Este Deus que acolhe os seres humanos como

transcendente, nova e radical: Deus da vida destrói a morte, o Deus da esperança destrói a angústia e o desespero.

- 19 Não são necessários muitos argumentos para perceber o quanto esta imagem de Deus é escandalosa para os judeus. Loucura maior é revelar este Deus para os pagãos.
- 20 A teologia latino-americana tem destacado com renovada insistência que nosso problema não é o ateísmo, mas a idolatria. Mais que provar a existência de Deus precisamos discernir o Deus verdadeiro dos falsos ídolos. Pablo Richard. "Teologia en la Teología de la Liberación" *In: *Mysterium Liberationis** I. p.207.
- 21 Joachim Jeremias. *Abba. El Mensaje Central del Nuevo Testamento*. p.19-89. *Teología do Novo Testamento*. p.240,277. A representação de Deus como "Pai" é "muito familiar e difundida nos primeiros textos cristãos". Trata-se de uma metáfora muito antiga. Zeus também é chamado de "pai dos deuses e dos homens". O próprio nome Júpiter é derivado do epíteto *iovis pater*, "Pai Júpiter". Nas tradições da Aliança Javé é o Pai de Israel (Os 11.1-4). Devemos também pressupor que Paulo também parte de um modelo comum oferecido pela família patriarcal das cidades greco-romanas. Com base em Gl 4.6 e Rm 8.5 pode-se deduzir que o primitivo ritual do batismo incluía um momento em que o iniciado clamava "Abba!", significando a adoção na família de Deus. Em suas cartas Paulo desenvolveu um estilo de introdução que fala de "Deus o Pai e nosso Senhor Jesus Cristo". Cf. Wayne Meeks. *As Origens da Moralidade Cristã*. p.168.
- 22 Giuseppe Barbaglio. *São Paulo: O Homem do Evangelho*. p.236s. Também é nestes termos que se expressa Gustavo Gutiérrez quando afirma que "A experiência e a noção de gratuidade do amor de Deus são realidades primeiras e centrais na vida cristã" (p.121) e crer em Deus será, em última instância, viver nossa vida como dom de Deus e ver tudo o que nela ocorre como manifestação desse dom (p.122). Gustavo Gutiérrez. *Beber no Próprio Poço*. p.120ss.

justos, ainda que sejam pecadores, o faz por solidarizar-se com os insignificantes e excluídos da história.²³ A nova experiência de Deus como um Deus *Abba* que manifesta a sua justiça em Jesus Cristo, coloca em crise as imagens de deus do mundo judeu e greco-romano e dela podem ser tiradas algumas consequências.

Primeiro, a revelação da justiça de Deus no Evangelho possibilita a superação da visão de um Deus sacrificial.²⁴ Até é possível falar numa necessidade histórica da morte de Jesus no sentido de que nosso mundo histórico necessita a perseguição e morte para abrir caminho para a glória. Porém, esta “necessidade” não está ancorada em considerações sacrificiais e expiatórias.²⁵ O esquema “pecado-ofensa-vítima-expição-perdão” “*no subraya ni la objetivación colectiva del pecado ni la acción humana - destructura de la injusticia y constructora del amor*”.²⁶ A morte de Jesus ocorreu por razões históricas. Jesus morre, é matado por causa da vida que levou. Ele não buscou a morte redentora, mas empreendeu uma determinada marcha histórica que o conduziu a ela e por isso a assumiu.

Em segundo lugar, a experiência de Deus como *Abba* permite a superação duma visão jurídica/forense da morte de Jesus.²⁷

23 Elza Tamez. *Contra Toda Condena*. p.166.

24 Paulo polemiza com judeus contra todo culto expiatório, sendo inclusive perseguido por abandoná-lo. Contudo, a morte de Cristo “expia”, corrige o pecado na medida que o desmascara. Ao supor a identificação do Filho com todos os condenados da terra, os excluídos, e a “vingança”, por Deus, do direito dos excluídos à vida; Cristo desmascara a *hamartia* - o pecado - humano. É expiatória, nesse sentido “*hilasterion*” (Rm 3.25) e não “*thusia*” (Rm 12.1), por devolver às vítimas do pecado o valor humano que elas têm diante de Deus, mediante a identificação do Filho com elas.

25 Mesmo o recurso ao Segundo Isaías, ao servo sofredor, para explicar o significado da morte de Jesus, não segue o esquema “pecado-ofensa-vítima-expição-perdão”. Contudo, ao superar o esquema sacrificial há que se ter o cuidado para não superar a própria realidade do pecado.

26 Este esquema pode converter-se em evasão do que pode ser feito historicamente para eliminar o pecado. Esse esquema foi importante na história do cristinismo centrado sobre a ideia do perdão, da culpa e da condenação eterna. Nesse caso era imprescindível o perdão de um Deus ofendido que perdoa a culpa e anula a condenação. Inácio Ellacuría. “El Pueblo Crucificado”. In: *Mysterium Liberacionis* II. p.199.

27 Na concepção do AT, “Deus é o juiz que julga e, se nesse julgamento saio absolvido,

A morte de Jesus na cruz não foi um castigo que Deus lhe tenha infligido. O argumento de que Jesus teria sido o homem escolhido por Deus para expiar os pecados dos outros porque Deus estava irado com o pecado dos homens e este precisava ser reparado, não condiz com a imagem de Deus como *Abba*. Afirmar que o castigo que deveria cair sobre nós caiu sobre Jesus também não confere com o amor de Deus. Não! Jesus não é o homem em quem Deus acerta as contas da humanidade nesse sentido. Pelo contrário, em Jesus Deus manifesta como procede sua justiça. Esta justiça está orientada para a afirmação da vida e não a serviço da morte, nem mesmo dos pecadores. Mais do que execução, a justiça de Deus é a anistia de Deus. A ação de Deus cria e gera a vida.²⁸ Em Jesus Deus acolhe a todos como justos, dando-lhes Seu próprio valor divino, que eles não têm, Seu próprio amor e Espírito (Rm 5.5,8.10).

Agora que se revelou a justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo, a humanidade não está mais relegada à sua própria sorte, muito menos às barbaridades dos poderosos. Paulo tem consciência de que esta salvação era necessária. Para o apóstolo ela brota da própria situação humana apresentada primeiro de acordo com o os gentios e depois conforme o mundo judeu. Graças ao amor de Deus e sua paixão pela vida, um novo ser humano pode existir na face da terra.

1.3 Deus por nós

A justiça de Deus que se revela no Evangelho transfigura os valores da sociedade em particular e do mundo em geral. As prioridades se invertem. a pessoa passa a ser sujeita, adquire dignidade

então a justiça é *minha*. O NT insiste que a justiça não é própria (Fl 3.9) e “Paulo a distingue da que ele tentou entesourar quando era irrepreensível na lei”. José Inácio Gonzales Faus. “Cristo, Justiça de Deus. Deus, Justiça Nossa”. *In: A Justiça Que Brota da Fé*. p.129.

28 O beneplácito de Deus não é apenas negativo, um apagar o passado; mas uma doação antecipada do dom final de Deus. Assim Joachim Jeremias. *Abba. El Mensaje Central del Nuevo Testamento*. p.298. Jeremias insiste na ação forense, porém julga tratar-se de uma imagem forense desvirtuada.

e se torna capaz de fazer justiça. Seus julgamentos, suas motivações e objetivos são transformados por este amor de Deus. Sabemos que a vida humana é frágil, vulnerável inclusive. No entanto, ela se torna ainda mais vulnerável enquanto estiver permanentemente ameaçada pela lógica de projetos que não estão orientados para a satisfação das necessidades básicas da vida. Mesmo que o grau de marginalização e opressão possa variar de acordo com a classe, raça, sexo e etnia numa determinada sociedade, existe um processo de excluir embutido nessa situação que unifica diferentes rostos pelas mesmas cicatrizes. É por isso que a vida ameaçada se revela publicamente nos rostos desfigurados pela miséria e humilhação. Via de regra, a desagregação social e a deterioração física são a marca dos excluídos. O limite extremo da exclusão é a morte física. Como todo ídolo, o sistema que gera exclusão é necrófilo, pois se alimenta de vidas humanas. Nesse processo de morte até mesmo as âncoras de apoio e resistência dos excluídos precisam ser eliminadas. A deshumanização psicológica, corporal, cultural e social é inerente às vidas ameaçadas e expostas à morte.²⁹ Trata-se de uma ciranda em que o termo sinistro desta dinâmica consiste na exclusão do pobre “do mercado formal, depois da sociedade convencional e depois da vida”.³⁰ Mesmo que a fome seja o derradeiro degrau na escadaria da perda da decência e dignidade de uma pessoa, pois depois dela somente há ainda a morte pela fome; existe uma fonte de transcendência de toda e qualquer pessoa em relação a todo e qualquer sistema social e que está relacionada com a subjetividade ontológica.³¹ O apóstolo não está indiferente à injustiça e morte.

29 O limite extremo da exclusão é a morte prematura. Porém, antes disso é preciso retirar dos excluídos qualquer resquício de dignidade e auto-estima para que não possam continuar resistindo e vivendo. Excluídos são excluídos do gênero humano e por isso excluídos da própria vida. Clodovis Boff. *Como trabalhar com o excluídos*, p.94.

30 Clodovis Boff. *Como trabalhar com os excluídos*, p.96 Ao se expressar nestes termos Clodovis está falando do neoliberalismo e da economia de mercado. Porém, a descrição poderia muito bem contemplar a situação de milhares de peregrinos e escarvos do império na época de Paulo.

31 Clodovis menciona que as convicções éticas (sentimento da própria dignidade, da força, do direito) e as crenças religiosas são mecanismos de resistência ancorados

Pelo contrário, por ser sabedor de que a injustiça perverte e subverte tanto o plano de Deus como a dignidade e destino dos seres humanos, percebe a dimensão libertadora da manifestação da justiça de Deus em Jesus. A realidade terminal gestada no seio da injustiça traz consigo a marca do pecado e da morte.. Porém, a novidade do Evangelho, a boa-notícia traz a defesa da vida para os que têm a vida ameaçada. Num “mundo de valores invertidos com orientação necrófila”³² ninguém é dono de si mesmo. Tampouco pode decidir livremente, pois não tem capacidade de fazê-lo. Toda a vida e ação da maioria está orientada para atender os interesses de um grupo de privilegiados. No processo de negação da vida Paulo percebe que a lei³³ joga um papel fundamental. Ela se impõe como legitimadora de uma dimensão da morte presente no pecado. Portanto, todos os que vivem dentro desta lógica da lei se tornam escravos, partilham da morte. O ser humano já não consegue mais seguir seus próprios desejos de vida e libertação. Sua existência se resume em cumprir os ordenamentos da lei. Neste contextos faz pouca diferença se as obras são boas ou más, pois o resultado sempre será apenas o conhecimento do pecado (Rm 2.17-23, 3.20). Numa sociedade invertida, cumprir a lei é um ato de pecado.³⁴

A lógica da vida que irrompe com o Evangelho testemunhada na manifestação da justiça de Deus pela fé e não pelas obras de

em forças transcendentais e que podem contribuir poderosamente num processo de geração de vida. Clodovis Boff. *Como trabalhar com os excluídos*. p.97.

32 Expressão empregada por Elsa Tamez para falar do império romano. Elsa Tamez. *Contra toda Condena*. p.161. Elsa destaca que nesse processo os excluídos não são apenas vítimas. Também são cúmplices, pois são servos desta lógica que marginaliza, ou seja, para poder viver, é necessário tornar-se cúmplice do pecado (p.161). Também nesse sentido Paulo pode dizer que “todos pecaram”.

33 Para Paulo a lei judaica é paradigmática. No entanto, o processo de cooptação da lei pelo pecado não se limita à lei judaica. Inclui a lógica de todo sistema sócio-econômico e cultural, incluindo as lei do mercado, a lei judicial e as normas implícitas e explícitas de um determinado modo de vida. Nas palavras de Hinkelammert podemos dizer que “siempre y cuando la afirmación de una estructura y el cumplimiento de una ley lleva a la muerte, actúa el pecado”. Franz Hinkelammert. “La Fe de Abraham y el Edipo Occidental”. *In: Ribla*. nº 3. p.72.

34 Elsa Tamez. *Contra toda Condena*. p.161. A lei passa a ser louvada e como personificada, deshumaniza o ser humano por seu poder de matar.

lei alguma, possibilita ao excluído, de todos os sistemas de morte, recuperar sua capacidade de distinguir a verdade de Deus, de si mesmo e do próximo. A partir desta experiência de Deus toma consciência de sua liberdade como sujeito histórico, do preço de sua vida, de sua linhagem divina, e da condição de filho e filha de Deus, irmão e irmã de Jesus Cristo.³⁵ Num contexto onde as pessoas estão empenhadas em obter condição social e honra, também é possível que pessoas sem importância venham a se tornar alguém em virtude da escolha que Deus fez delas.³⁶ No caso dos crentes, a manifestação da justiça de Deus em Jesus opera uma verdadeira transformação na vida, sendo que o primeiro elemento a se destacado está relacionado com a auto-estima. Agraciada com o amor de Deus a pessoa, embora excluída, passa a ter senso de valor e dignidade. Do ponto de vista psicológico, a auto-estima é considerada o sistema imunológico da consciência. É o atestado de que a pessoa é apta para a vida e suas exigências. A confiança em si é a essência da auto-estima. O poder da convicção a respeito da capacidade de fazer justiça é um fator motivacional que inspira o comportamento do crente. Trata-se de uma convicção que desencadeia um fluxo contínuo de efeitos recíprocos nas ações no mundo e na própria auto-estima. A auto-estima que brota da convicção da justiça de Deus manifestada em Jesus desencadeia mecanismos psicológicos de resistência e persistência diante das dificuldades. O valor da auto-estima está no fato de não apenas permitir que a pessoa se sinta melhor, tenha uma postura mais objetiva diante do mundo, mas por possibilitar que viva melhor, respondendo aos desafios

35 Leonardo Boff destaca que Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado, realizou a possibilidade latente do ser humano ser-um com a divindade. "A completa hominização do homem supõe sua divinização". Leonardo Boff. *O Destino do Homem e do Mundo*. p.28. Leonardo Boff. *Jesus Cristo Libertador*.p.178-180. Pela encarnação Deus assumiu a totalidade de nossa condição humana, com suas angústias e esperanças. Jesus viveu de forma tão humana a ponto de revelar a Deus.

36 A *philotimia*, característica da antiga sociedade greco-romana se caracteriza pela busca de projeção social, semelhante à situação a qual Paulo se opõe em 1 Co 4.6-13. Em Corinto os cristãos correm o risco de abandonarem tudo isso agindo como se o evangelho apenas lhes houvesse dado um impulso na velha competição por honra e condições sociais, competição esta agora praticada no microcosmos da família cristã. Cf. Wayne Meeks. *As Origens da Moralidade Cristã*.p.67.

e oportunidades da vida de forma mais efetiva e comprometida.
³⁷ Há uma correlação entre auto-estima e habilidade para lidar com tensões, frustrações, mudanças, humilhações e, inclusive, para admitir erros, ser benevolente e viver em cooperação. Essa correlação tem implicações para a sobrevivência, diz respeito à capacidade de adaptação, de suportar os fardos da vida e com a satisfação pessoal. No fundo é a base e o realce da vida.
³⁸ Quanto mais sólida estiver a auto-estima, mais preparada estará a pessoa para lidar com problemas, situações e tensões da vida pessoal e social; dispondo inclusive de mais energia para se erguer em meio aos tombos e recomeçar. Quanto mais alta for a auto-estima, mais forte será o impulso para a pessoa se expressar de um modo coerente com sua riqueza interior.
³⁹

Com alta auto-estima a pessoa acredita mais do que teme. Estabelece um canal de comunicação mais aberta, honesta com seus semelhantes. Baixa auto-estima desenvolve incertezas quanto aos próprios pensamentos e sentimentos devido à ansiedade diante da reação do outro. Pessoas com auto-estima saudável estão propensas a desenvolver relacionamentos saudáveis. Uma vez que os outros não são mais uma ameaça, tampouco interpreta os relacionamentos em termos maldosos. A pessoa não estabelece contatos sociais com expectativas de rejeição, humilhação, deslealdade ou traição. Pelo contrário, um senso de autonomia e valor pessoal correlaciona-se com bondade, generosidade, cooperação social e espírito de auxílio

37 Pesquisas mostram que pessoas com auto-estima alta persistem num tempo significativamente maior nas tarefas do que pessoas com baixa auto-estima.p.22. Branden também destaca que o nível de auto-estima tem consequências profundas em todos os aspectos da existência: trabalho, relacionamento com pessoas, poder de realização, tanto no domínio pessoal quanto no social.(p.24). Nathaniel Branden trabalha como psicólogo clínico em Los Angeles.

38 Nathaniel Branden. *Auto-estima e seus seis pilares*. p.24. A auto-estima baixa se correlaciona com irracionalidade, cegueira diante da realidade, rigidez, medo do novo e não familiar, conformismo ou rebeldia impróprios, postura defensiva, , comportamento submisso ou controlador, medo ou hostilidade em relação aos outros.

39 Nathaniel Branden destaca que quanto mais elevada a auto-estima mais elevada/ambiciosa tende a ser a pessoa quanto ao que deseja experimentar na vida em termos emocionais, espirituais.. Idem p.25.

mútuo.⁴⁰ No âmbito do relacionamento entre pessoas, a auto-estima é um requisito básico. O medo de não ser merecedor do amor e de estar fadado ao sofrimento é a maior barreira para um relacionamento dinâmico. Uma boa base para apreciar e amar os outros é a auto-estima. Ela é uma espécie de “excedente emocional” que a pessoa pode canalizar para o amor. A falta de respeito e prazer pela própria pessoa, deixa pouco para ser dado, exceto necessidades insatisfeitas. Nesse caso a capacidade para amar permanece subdesenvolvida, podendo ser caracterizada como pobreza emocional. Nesse caso a lógica mental se orienta na seguinte direção; “se não me sinto capaz de ser amado, será muito difícil acreditar que alguém me ame”. A auto-estima se manifesta no âmbito do intimamente pessoal. É uma experiência íntima, reside no âmago do ser de cada um. Nessa perspectiva é entendida inclusive como uma conquista espiritual. A fonte essencial da auto-estima é e só pode ser interior. Ela não está nos atos e nem nas ações de outros.⁴¹ Ela “cria um conjunto de expectativas sobre o que é possível e apropriado. Estas expectativas tendem a gerar ações que as transformam em realidades. As realidades, por sua vez, confirmam e fortalecem as crenças originais”.⁴² Auto-estima é limitadora de aspirações e realizações. Ela é uma necessidade pois “tem uma participação essencial no processo da vida, é indispensável ao desenvolvimento normal e saudável, tem valor de sobrevivência”.⁴³ Baixa auto-estima diminui a resistência frente às adversidades da vida. Como sistema imunológico da consciência é provedora de resistência, força e capacidade de regeneração. Apesar da importância da autoestima, ela não substitui as necessidades materiais como teto e comida. Tampouco substitui o conhecimento e a habilidade para o trabalho. No entanto, aumenta a probabilidade de satisfazer as necessidades básicas e a possibilidade de adquirir conhecimento e habilidade.⁴⁴

40 Nathaniel Branden. *Auto-estima e seus seis pilares*. p.26.

41 Nathaniel Branden. *Auto-estima e seus seis pilares*. p.81s.

42 Nathaniel Branden. *Auto-estima e seus seis pilares*. p.35.

43 A falta de auto-estima pode resultar em morte, seja direta ou indiretamente. p.39.

44 Numa hierarquia de necessidades, Abraham Maslov coloca a auto-estima logo abaixo das necessidades centrais para a sobrevivência. Nathaniel Branden. *Auto-estima e seus*

A ausência da auto-estima prejudica a capacidade de agir. Por isso a auto-estima tem valor de sobrevivência. Auto-estima é uma necessidade biológica importantíssima. Também uma necessidade econômica. Independência, autoconfiança, segurança pessoal e capacidade de exercitar a iniciativa são alguns de seus ingredientes. O que determina o nível de auto-estima é o que a pessoa faz no contexto de seu conhecimento e valores. A auto-estima passa pelo senso de valor e dignidade. Ela tem sua dinâmica própria: tornar-se aquilo que se deseja ensinar. Libertar o corpo contribui para a liberação da mente. Auto-estima é a confiança na capacidade de lidar com os desafios básicos da vida. A mente que desconfia de si mesma não pode inspirar o melhor na mente alheia.⁴⁵ Nathaniel Brande atribui seis pilares à existência da auto-estima, a saber: a atitude de viver conscientemente, a atitude de auto-aceitação, a atitude de auto-responsabilidade, atitude de auto afirmação, atitude de intencionalidade e a atitude de integridade pessoal.⁴⁶

A considerar a transformação operada pela justiça de Deus a partir das características da auto-estima descritas nos parágrafos anteriores, não resta dúvida de que a fé no projeto do Pai revelado em Jesus municia o crente de um suporte psicológico capaz de articular sua resistência e ação na comunidade e no mundo. O principal componente da auto-estima⁴⁷ do crente é esta profunda experiência do amor de Deus que se revela na justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo a qual se tem acesso pela fé. Esta dimensão permite que pessoas sejam sujeitos de sua própria história e tenham dignidade humana.

Ao serem acolhidos como justos pela fé de acordo com a justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo as pessoas se tornam

seis pilares. p.44.

45 Nathaniel Branden. *Auto-estima e seus seis pilares*. p. 93, 116 e 316.

46 Nathaniel Branden. *Auto-estima e seus seis pilares*. p.95.

47 De forma especial a realidade do império cria novas exigências que demandam mecanismos e recursos psicológicos de defesa. Na medida em que são jogadas de um lado para outro e tragadas por valores estranhos, as pessoas precisam continuamente redefinir sua auto-estima para não sucumbir diante do sofrimento, dos perigos e poderes.

sujeitos históricos. Como sujeitos têm poder, partilham do poder de Deus que deseja e promove a vida, ainda que seja na esperança pela ressurreição. Na medida em que o Deus da vida estende seu poder sobre o ser humano não o conduz a uma nova escravidão. Pelo contrário, como sujeito de uma justiça inspirada na prática de Jesus o crente passa a ser guiado pelo Espírito de Deus, justo e justificador, para fazer frente ao sentimento de impotência decorrente do confronto com os poderes presentes na dura e difícil história dos excluídos. Falar em sujeitos significa afirmar que homens e mulheres assumem uma posição que verdadeiramente lhes corresponde como seres humanos. A partir da revelação da justiça de Deus o ser humano não é simplesmente um ser inferior a Deus, mas uma criatura chamada a viver dignamente, promover e defender a vida e desfrutá-la na comunhão com seus semelhantes. Por essa razão, ao senhorio de ídolos somente pode corresponder a deshumanização. Já o senhorio de Deus é correlato com a realização do ser humano, com a defesa e integridade da vida. A confiança entre Deus e o ser humano é mútua. Deus acolhe o crente como justo pela fé, sem levar em conta os seus pecados anteriormente cometidos, porque confia na capacidade regenerativa de suas criaturas. Já o ser humano acolhe o dom de ser reconhecido como justo e assim readquire confiança em si mesmo como pessoa capaz de imprimir uma nova dinâmica à história por ter sido libertado da escravidão da lei, do pecado e da morte. A confiança que o crente tem em si mesmo é sólida porque confia que toda sua existência é conduzida pelo Espírito de Jesus. Além disso, deposita sua confiança no Deus que revela sua justiça pela fé porque reconhece que o ser humano é pecador e possui o potencial para matar e destruir, não somente seu semelhante, mas a própria criação. Esta confiança mútua é gerada nas fronteiras da fé. A confiança do ser humano *em si*, como filho de Deus, irmão e seguidor de Jesus Cristo, *em Deus*, como doador da vida e no *Espírito Santo* como consoador, defensor e condutor lhe outorga o poder de transgredir a lei que mata e ameaça a vida.⁴⁸

48 Franz Hinkelamert. "La Fé de Abraham y el Édipo Occidental". In: *Ribla*. p.30. A lei, por conta de sua fragilidade e falta de dinamismo é presa fácil do pecado e da

1.4 Justiça de Deus e Dignidade humana

Enquanto o mundo prima em consolidar mecanismos de deshumanização, a justiça de Deus assegura a vida. Talvez seja esta a razão pela qual a justiça da fé tenha sido entendida como sinônimo de humanização.⁴⁹ O ser humano foi criado para viver, conviver e promover a vida. No momento em que mata ou é matado é deshumanizado e sua imagem divina é corrompida. Além disso, diante da tarefa de buscar e encontrar a vida percebe que esta busca se dá no contexto de uma sociedade que lhe nega a vida, justamente por estar edificada sobre ídolos criados que exigem sacrifícios humanos.

Para que los hombres y mujeres recuperen su imagen humana auténtica, es decir, de Dios, la sola idea de la revelación de su justicia pronunciada desde la eternidad es insuficiente. Esta tiene que manifestar-se en las fronteras de la historia humana. Y tiene que manifestarse en el cuerpo. Porque así como la injusticia enseña las heridas mortales, así también la justificación ha de mostrar las marcas de la vida fecunda.⁵⁰

Ainda que o ser humano seja pecador, apresente uma imagem de Deus corrompida, Deus escolhe um lugar de encontro onde sua imagem possa se reproduzir em todo ser vivo. Deus escolhe um excluído, não para excluir, mas para negar todo e qualquer processo de exclusão. No dizer de Elsa Tamez

Escoge preferencialmente el lugar del excluido que grita a Dios su abandono; que sabe que es excluido y que reclama al Dios de la vida su ausencia.⁵¹

Os excluídos ao perceber que sua história coincide com a de Jesus se dão conta do que Paulo denomina de “Deus por

mentira (Rm 2.21; 7.7-13). A obediência cega à lei revela o grau de escravidão a que está submetida a pessoa que a cumpre fora do âmbito da fé. Por outro lado, a fé na soberania de Deus dá autoridade para transgredir e não cumprir toda a lei que atenta contra a vida criada por Deus.

49 José Inácio Gonzales Faus. *Proyecto de Hermano*. p.487.

50 Elsa Tamez. *Contra toda Condena*. p.150.

51 Elsa Tamez. *Contra toda Condena*. p.150.

nós”. Graças à solidariedade de Deus manifestada no primeiro de muitos, o ser humano redescobre sua imagem divina e recupera sua dignidade. Percebem que não estão a sós, mas que Deus está do seu lado gritando o grito de seu Filho. É neste contexto que brota a força da fé que vence a morte de cruz. Ao ser acolhido como justo pela fé o ser humano adquire novamente sua imagem de Deus e a dignidade de ser humano criado para a vida. Esta condição de sujeitos dignos e identificados com a prática da justiça permite aos crentes incorporar a cidadania da fé como projeto de vida ancorado no amor de Deus manifestado em Jesus Cristo.

Capítulo 2

DE FÉ PARA FÉ

No Evangelho se revela a justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo. O acolhimento desta manifestação da justiça de Deus em Jesus Cristo revela o justo. Este acolhimento se dá pela fé. Por esta razão, há um mistério (Rm 16.25) na fé que somente se comunica pela fé. Somente vive a fé de Jesus quem vive a fé como Jesus a viveu. Há portanto uma reserva de sentido na justiça de Deus que somente aflora pela fé,¹ ou seja, há que viver a vida de modo a que corresponda à vida vivida por Jesus. Simplesmente dizer que no Evangelho se revela a justiça de Deus não é o suficiente, embora a vida, morte e ressurreição de Jesus permita a Paulo discernir os sinais da justiça de Deus e a Deus como justo e acolhedor de justos. A fé do crente consiste em fazer sua a fé de Jesus, tomar parte na morte e ressurreição por crer que em Jesus chegou a justiça de Deus, e que por essa razão Deus o ressuscitou.²

1 Ao falar da fé que comunica a justiça de Deus Paulo recorre ao exemplo de Abraão e explica o conteúdo da fé do crente afirmando que Abraão se tornou pai na fé “porque acreditou naquele que dá vida aos mortos e existência ao que não existe”(Rm 4.17). Por isso também podemos falar de Fé como reconhecimento de Deus, confiança em sua Palavra, fidelidade à Aliança, como aceitação do enviado, como abertura ao dom, como força testemunhal. Cf. J. Severino Croatto. *Êxodo: Uma Hermenêutica da Liberdade*. p.150.

2 “A ressurreição é como que o ato de protesto de Deus contra a injustiça dos que mataram seu Filho inocente”. Crer significa associar-se a este protesto de Deus contra os que matam seus filhos. Deus se tornou solidário com os justos crucificados e excluídos para que vivam em novidade de vida. Por isso a ressurreição de Jesus, como confirmação de sua vida, é uma constante interpelação, pela fé, para nossa salvação através da prática da justiça. “não se pode crer na ressurreição, que é o protesto de Deus contra a injustiça humana, e ao mesmo tempo continuar sendo cúmplices da injustiça humana”. Cf. Josep Vives. “O Ídolo e a Voz. Reflexões Sobre Deus e Sua Justiça”. In: *A Justiça Que Brota da Fé*. p.103.

No entanto, desta forma ainda não está colocada a questão principal. Por isso, o apóstolo resgata dois elementos importantes em relação a Jesus que dizem respeito diretamente aos seres humanos: o ser acolhido como justo pela fé de Jesus e a necessidade da fé na pessoa que acolhe o dom da justiça de Deus. Portanto, a fé cumpre uma tríplice função, a saber: 1º A fé é a chave para compreender a novidade do Evangelho. 2º Fé coloca a lei no devido lugar, a recoloca em sua função original de fazer justiça (Rm 3.31, 8.4). 3º A Fé é o meio pelo qual a salvação se estende a todos.³

Paulo ao evangelizar busca pessoas convertidas e fiéis à causa de Jesus. Para isso se ocupa em criar comunidades, verdadeiras instâncias de promoção e articulação da fé. O triunfo da vida na pessoa do ressuscitado é promessa de que o Deus ressuscitador de Jesus também chamará a uma vida nova todos os que ficarem solidários com Jesus na fé. ⁴Ao escrever para uma comunidade de crentes, batizados, que já vive a novidade de vida, Paulo tem consciência de estar se dirigindo à pessoas que ainda continuam a viver num mundo hostil, onde há fome, sofrimento, opressão, injustiça e discriminação. Justamente neste mundo injusto e dominado pelo pecado, onde não havia a possibilidade de fazer justiça com recursos e meios próprios, a grande notícia é a revelação da justiça de Deus em Jesus e que pode ser acolhida pelo dom da fé. Desta forma um novo horizonte de esperança se abre na escuridão do mundo. A justiça gratuita de Deus acolhe o ser humano como justo apesar de pecador. Em consequência, também os excluídos podem se empenhar com coragem para fazer uma justiça compatível com a de Jesus, mesmo contrariando a noção dominante de justiça. Diante da precariedade da vida e da impossibilidade humana de sobrepujar a injustiça da qual o ser humano é vítima e responsável,

3 Sendo a justiça de Deus ação de um Deus justo e que acolhe por causa de sua Justiça, uma boa nova é apresentada para toda criação (Rm 8.19-21), principalmente para os que sofrem com as injustiças e impiedades. Porém, para todo ser humano se abre a possibilidade de praticar justiça por causa da manifestação da justiça de Deus em Jesus que, por graça, acolhe como justos, como pessoas dignas, uma vez que os pecados anteriormente cometidos não são levados em conta.

4 Giuseppe Barbaglio. *São Paulo*. p.237.

a justiça de Deus capacita o ser humano para que seja artífice da verdadeira justiça. Jesus foi o primeiro a intentá-lo. Todos os que verdadeiramente creem em Deus também haverão de segui-lo. Somente assim terão acesso à graça de serem acolhidos como justos pela fé de Jesus.⁵ A fé no impossível (4.19) é que fortalece o crente em sua existência cotidiana, em meio às lutas e perigos. De fato, não há nada neste mundo com maior poder de demandar justiça do que a experiência da gratuidade do amor de Deus revelado na justiça manifestada em Jesus Cristo. Esta Justiça, Jesus Cristo, abre ao ser humano possibilidades históricas ao impossível, absoluto e transcendente. Ao contrário do que ocorre pela lei, a fé não faz da pessoa um sujeito acorrentado a um imperativo categórico, pois quem pratica a justiça motivado pela fé o faz como pessoa agraciada e remetida ao dom de fazer justiça como uma missão histórica assumida por causa de Jesus.⁶

A função da fé no processo de revelação da justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo é fazer a mediação. A mediação da justiça de Deus se dá pela fé. Enquanto que para os judeus o acesso a Deus e suas promessas se dá pelo cumprimento da Lei, seja pela exigência da circuncisão ou pelo cumprimento das várias observâncias exigidas pela lei, Paulo afirma que a lei é incapaz de mediar a justiça de Deus para o ser humano. A tensão teológica entre setores judaico-cristãos e a missão junto aos gentios, pessoas excluídas e portanto fora dos parâmetros da lei judaica, permite que o apóstolo perceba os limites da lei judaica e o alcance da ação de Deus em Jesus. Graças à vida de fidelidade de Jesus, Deus acolhe como justos os que tem fé no projeto de vida revelado no Filho. Pela mediação da fé no processo através do qual Deus acolhe o crente como justo, Paulo vê todos os povos colocados em condição

5 A possibilidade de acesso à graça de ser artífice da justiça de Deus também está aberta para os dominadores deste mundo (Rm 4.2s), os que insistem em fazer justiça de a cordo com seus projetos pessoais e interesses corporativos. Afinal, Paulo conclui que todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus (Rm 3.10). Esta abertura para crucificadores presente na manifestação da justiça de Deus em Jesus Cristo nem sempre é considerada suficientemente na reflexão teológica.

6 R. Aguirre; F. J. Vitoria. "Justicia". In: *Mysterium Liberationis*. II. p.575.

de igualdade diante de Deus. Já não há grego, nem judeu, nem livre nem escravo, nem homem nem mulher, mas Cristo é tudo em todos (Gl 3.28). Para Paulo a mediação da fé permite tomar consciência, por um lado, da ausência de Deus e, por outro, do verdadeiro conhecimento de Deus. Somente a mediação da fé, com sua segurança, fidelidade, confiança, poder e firmeza, possibilita o discernimento. Pela fé de Jesus é possível tomar consciência da ausência de justiça, da impiedade e injustiça que sequestraram a verdade (1.18). É, pois, pela fé que se revela a justiça de Deus, a ação gratuita e amorosa do Pai. Também é a fé que articula o fazer justiça com a causa de Jesus. A fé na ressurreição de Jesus mostra que Deus é a garantia do sentido da vida dos justos, ainda que tenham que perecer como abandonados nas mãos dos injustos.

La práctica de la justicia se ha constituido en lugar hermenéutico del significado de esta resurrección. Por una parte desde ella se ha comprendido a Cristo como justicia de Dios, y percibido que Dios se constituye en justicia nostra “cargando” desde dentro con las consecuencias de la injusticia.⁷

O Cristo proclamado pelo quérigma à luz da Páscoa não é outro senão Jesus de Nazaré.⁸ A “presença de uma novidade no coração da história”, cuja mediação histórica passa pela fé, tem também sua própria história.⁹ O triunfo da vida na pessoa do crucificado também é objeto da fé. Todos os que permanecem solidários com Jesus na fé tem a promessa de que o Deus de Jesus também chamará seus filhos para uma vida nova, capaz de revelar justiça. Esta novidade de vida não está no além, mas no coração

7 Uma vida vivida neste sentido se converte em lugar de acesso à ressurreição enquanto sua capacidade de desencadear histórias como a de Jesus se torna verdade histórica. *Ao pro-seguir a vida de Jesus, mesmo nas condições mais adversas, homens e mulheres se tornam justos como o Justo e filhos no Filho*. Cf. R. Aguirre; E.J. Vitoria. “Justicia” *In: Mystrium Liberationis* II. p.573.

8 A Teologia da Libertação tem conferido especial destaque à relação entre o Jesus Histórico e o Cristo da fé, bem como a relação entre fé e história. Leonardo Boff. *Jesus Cristo Libertador*. p.26-50.

9 Esta história (Jesus Cristo) testemunhada no coração da história (pela fé) pode ser reconstruída em seus traços fundamentais. O passo para frente dado pela fé de Jesus para o Cristo possibilita e exige ao mesmo tempo o passo para trás de Cristo para Jesus. Luis Marcos Sander. *Jesus, o Libertador*. p.41.

da própria história. ¹⁰O ponto de partida do apóstolo é o poder salvador de Deus que se faz disponível a todos, em pé de igualdade, pela fé.

2.1 Fé e comunidade

Ao falar da fé, do crente e do justo, Paulo não se limita ao sujeito do ato de fé como sendo um eu singular em seu caráter de sujeito isolado, mas um eu em seu caráter originário intersubjetivo, em sua condição de irmão.

No somos salvados en consideración de nuestra fe sino sólo en consideración de nuestros hermanos y, a través de ellos, de Dios, en quien está escondida la última pluralidade existencial y división de nuestra existencia creyente (Col 3,3).¹¹

Este caráter comunitário da fé, contudo, não anula a dimensão pessoal da mesma, pois comunidade pressupõe intercâmbio e comunhão entre pessoas. ¹² Estas pessoas, por sua vez, vivem sua fé inseridos num mundo de injustiça e mentira. Porém, a partir do novo paradigma da fé, em Cristo, configuram um novo espaço de articulação, discernimento, resistência, comunhão e solidariedade.

Do ponto de vista social as comunidades cristãs do tempo de Paulo e podem ser consideradas insignificantes. Porém, Paulo além de recordar aos romanos a revelação da justiça de Deus na

10 Giuseppe Barbaglio. São Paulo: O Homem do Evangelho. p.237

11 Juan Batista Metz. “La incredulidad como problema teológico”. In: *Concilium* 6 (1965). p.76 e 79.

12 Na perspectiva de Paulo não é possível transferir para o âmbito da salvação a dicotomia aplicada às visões sociais. A velha dicotomia entre as visões sociais remonta a Hobbes e Locke. Para Thomas Hobbes o indivíduo deve subordinar seus direitos básicos aos pré-requisitos de segurança e bom funcionamento da sociedade; a unidade é submetida às exigências do todo. Já para John Locke, cuja posição se encontra no outro extremo, todos os direitos procedem do indivíduo, que pode (ou não) delegar alguns deles à comunidade, sob base de deliberações e consenso. Esta aparente contradição já fez correr muita tinta, saliva e sangue, razão pela qual a alternativa indivíduo ou coletivo deve ser superada. Indivíduos e coletividade se fazem e se requerem uma ao outro. Veja Herman Vos; Jacques Vervier. *Utopia Cristã e Lógica Econômica*. p.180.

história por meio de Jesus Cristo, deseja que seus irmãos sigam uma conduta de vida segundo o Espírito (8.4) de modo a reproduzir a imagem do próprio ressuscitado (Rm 8.29).

Quando Paulo funda comunidades a partir de sua evangelização para congregar os que se dispõe a viver em novidade de vida não está fazendo algo totalmente novo.¹³ Os judeus dispunham de suas sinagogas para revitalizar as exigências da lei e oportunizar a convivência entre o grupo étnico. Já no mundo greco-romano a diversidade de opções é bem maior, embora nem todas as formas de organização estivessem voltadas especificamente para a religião.

O associativismo nas suas diversas formas (cultural, funerário, religioso, recreativo, social em sentido amplo e profissional) constitui realidade constante e típica da sociedade romana tardo-republicana e, sobretudo, imperial.¹⁴

Em especial no mundo romano, os *collegia*, por sua origem na matriz religiosa, oferecem amplo espaço para a prática religiosa. Contudo, depois do envolvimento político os *collegia*, especialmente os profissionais, passaram a ser vistos com suspeita pela autoridades do principado e submetidas a um rigoroso regime de autorização estatal.¹⁵

Neste contexto Paulo cria e preserva um lugar de pertença, aceitação mútua, o que somente se tornou possível graças ao profundo senso de envolvimento em uma causa comum. Ao criar símbolos de identidade e apontar para interesses comunitários, o apóstolo esta mobilizando os crentes para assegurar a unidade interna, resistir às ameaças externas, expressar as aspirações e

13 A pesquisa tem procurado destacar as analogias entre a forma de organização do cristianismo paulino e as demais formas de organização religiosa da sociedade greco-romana. Giovanni Filoramo; Sergio Roda. *Cristianismo e Sociedade Antiga*. p.150. Se do ponto de vista formal as comunidades pouco apresentam de novo, do ponto de vista funcional a novidade é grande.

14 Giovanni Filoramo; Sergio Roda. *Cristianismo e Sociedade Antiga*. p.150.

15 Os romanos entendiam que as células associativas sem interesses políticos explícitos podiam servir de instrumento de pacificação política e social. Giovanni Filoramo; Sergio Roda. *Cristianismo e Sociedade Antiga*. p.151.

valores da comunidade.¹⁶ Para sobreviver e consolidar a comunhão e solidariedade era preciso estar consciente dos laços que uniam os crentes na causa comum. Para resistir às pressões do meio ambiente e se amparar mutuamente necessitam de um alto grau de consciência grupal. É justamente para acentuar o caráter comunitário que Paulo levanta a consciência grupal. Nesta tarefa se vale de termos e figuras coletivas que retratam a comunidade como uma unidade coesa que tem em seu interior uma associação íntima de pessoas que passaram por uma experiência de Deus semelhante e que foram despertados para uma auto-consciência fundamentada na gratuidade do amor de Deus manifestado em Jesus.¹⁷ Tomando por base o texto de Romanos 16.4 é possível caracterizar as comunidades de Paulo a partir de uma cosmovisão circunscrita ao âmbito do *oikos* - casa.¹⁸ Este indício do último capítulo da carta tem forte apoio na própria linguagem empregada pelo apóstolo para falar de comunidade (Rm 12.1). Embora Paulo empregue a imagem do corpo para caracterizar a comunidade, os critérios de relacionamento entre as diferentes partes deste corpo, seguem os padrões da linguagem e relacionamento familiar.

O reconhecimento da “casa”, aliada à sua ampla aceitação na época, bem como seu caráter universal; como base e modelo das formas sociais de vida comunitária também contribui para emprestar força psicológica aos crentes. A “casa” justamente vem

16 A salvação igualitária, universal e comunitária distingue a fé como uma alternativa atraente em face de outras opções oferecidas pelo judaísmo, pelos *collegia*, religião dos mistérios e religiosidade romana. John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.123s. Embora o autor restrinja sua análise mais ao cristianismo primitivo da Ásia Menor, seus critérios também servem para compreender o cristianismo em Roma.

17 John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.124. O interesse voltado para promover a consciência de grupo e a solidariedade contribui na elaboração da identidade e unidade dos crentes. “Se a fidelidade ao evangelho e à vontade de Deus, assim como também a paciência nos sofrimentos injustamente infligidos, distinguem os cristãos dos gentios, constituem também um vínculo importante a unir os fiéis” (p.133).

18 Como bem salientou John Elliot, grupos gentios também concebiam suas comunidades como “casa”, “família”. John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.163. Elliot faz uma minuciosa análise da função da “casa” no mundo greco-romano (p.150ss) e no Antigo e Novo Testamentos (p.164ss).

preencher um anseio por “uma vida social mais larga que a família e mais estreita que o Estado”. Este anseio era mais agudo no seio das pessoas e grupos desprivilegiados, alienados e deslocados que na maioria dos casos haviam rompido com seu lar, sua terra natal, vivendo no estrangeiro como imigrantes desenraizados. Nessa situação *oikos* significa asilo, lugar de aceitação e pertença. No NT *oikos* denota o lugar onde se origina e desenvolve o ministério de Jesus e a missão da comunidade primitiva. Pode significar um grupo de pessoas, casa ou família, e o domicílio onde estas pessoas vivem, ou seja, a comunidade social para onde a mensagem salvífica é endereçada. “Casa” é *focus*, *locus* e *nucleus* do ministério de Jesus e missão do movimento cristão.¹⁹ A “casa” não é uma mera forma a mais de identidade social e ligação religiosa ao lado de outras como templo, *collegia* e sinagoga. *Oikos* é uma alternativa decisiva. A pertença ao *oikos* acarreta em conflito com as outras formas de organização. A pertença à “casa” implica num íntimo relacionamento familiar. Os crentes o expressam pelo novo laço da fé. Por ele são irmãos e irmãs no Senhor. Inclusive, a salvação é descrita como admissão à família e o novo *status* como adoção filial que, além de garantir direitos de sucessão, confere inabalável segurança. *Oikos* reforça a ideia da família de Deus. Esta ideia, por sua vez, reforça não somente a solidariedade e o relacionamento comunitário, mas sua interdependência e relação com os de fora.²⁰

Se do ponto de vista formal podemos apenas deduzir afinidades entre comunidade e casa, a linguagem de Paulo não deixa dúvida quanto ao caráter familiar da organização dos crentes.

19 John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.171s.

20 Perante outras formas de “casa” e “famílias” a comunidade cristã representa um contraste acentuado, quer perante os desígnios e ideologia da casa imperial, quer perante os *oikos* dos *collegia*, quer perante a casa de Israel. O contraste com o judaísmo da diáspora e com Roma reside no fato de a “casa” cristã ser mais um negócio privado do que público e o individualismo dos cultos gentios contrastar com o lugar de pertença familiar que representa o círculo dos irmãos e irmãs. A constituição e ideologia doméstica dos cristãos serviu aos propósitos de comparação, contraste, competição, crítica externa e consolidação interna. John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.183.

A pertença ao *oikos*²¹ implica num relacionamento familiar que se expressa numa linguagem que lhe é pertinente. Os “inquilinos” da “casa” são os filhos e filhas de Deus, o Pai. Pelo laço da fé eles são irmãos e irmãs entre si e de Jesus, o primogênito (Rm 8.29). Como filhos e filhas os da fé não são escravos (Rm 8.15), mas receberam a adoção filial (Rm 8.14-17, 23). Como filhos e filhas os crentes são também herdeiros (Rm 8.17). Esta grande família que é a comunidade dos crentes mantém sua coesão através da prática da reconciliação (Rm 5.11) e compaixão (Rm 12.1).²²

Na estrutura da comunidade que congrega a família da fé o batismo tem uma função particular. Batismo é, em primeiro lugar, sinal da novidade de vida, de que uma ruptura epistemológica esta consumada na vida do crente.²³ Como batizados, Paulo interpela seus interlocutores a discernir a força do divino no humano. Ao acolher o dom da justiça de Deus pela fé o crente passa a viver em Cristo, ou seja, a divindade toma parte nele. Em consequência, seus pensamentos, palavras e ações passam a estar em conformidade com a justiça de Deus. Para o apóstolo é fundamental que o batizado reconheça a força do Espírito de Jesus que se une ao próprio espírito (Rm 8.16) para testemunhar que tem o poder de Deus por ser

21 John Elliot destaca que a *subordinação* aos detentores de autoridade é característica da estrutura e comportamento familiar, embora sob o ponto de vista da fé não constitua prescrição de ordem natural ou social, mas reflexos sociais da fé e obediência à vontade divina demonstrada por Jesus. Contudo, a “família” influencia a forma de organização comunitária, as funções de liderança e os padrões de relacionamento e responsabilidades. John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.172s.

22 Já não são mais os laços de sangue e parentesco que caracterizam a família, mas a íntima associação e o compromisso comum. A elaboração teológica das relações de filiação (filho/a) e paternidade (Deus) e as imagens correlatas como (pro-)criação, (re-)nascimento e obediência filial traz subjacente o conceito de “casa/família” presente também na identidade dos filhos de Deus (Gl 3.23-4.7) com a “família da fé” (Gl 6.10). Wayne Meeks. *As Origens da Moralidade Cristã*. p.19ss.

23 Tanto a instituição familiar da adoção como a prática da libertação de escravos servem para ilustrar e caracterizar a transformação pela qual passa o crente e o *status* obtido na família da fé a partir do batismo. As analogias à servidão e escravidão servem para descrever os laços de dependência, submissão e lealdade existentes entre os crentes e Deus. O *status* de escravo (*doulos*) e servo (*diakonos*), comum a todos os fiéis perante Deus é uma das características dos crentes. A afirmação de que crentes são “servos de Deus” constitui a mais iluminadora adaptação de termos familiares à ideias teológicas. John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.179ss.

filho de Deus (Rm 8.15-16).²⁴ Ao ser apresentado por Deus como justo e acolher este dom no batismo, o crente deixa de ser escravo da lei e do pecado e se torna nova criatura, filho e filha de Deus (Rm 5.17). Paulo se vale de várias figuras para estimular a separação entre crente e não-crente e que simbolizam não apenas um evento religioso, mas também o fim de anteriores relacionamentos sociais e o começo de novas associações. A figura do novo homem, o contraste entre vida/morte, o complexo de imagens como eleitos, purificado, santos implica também em contrastes de cunho social que falam de laços culturais e religiosos do passado e estimulam a resistência às influências e pressões pagãs. A linguagem de Paulo também denuncia a distinção presente no novo e singular *status* do crente ao ser nomeado de “eleito” (Rm 8.33). A ênfase dada à eleição demonstra de modo claro o *status* especial dos crentes, uma vez que eleição implica em seleção, separação e escolha, pois envolve preferência, eminência e superioridade.²⁵ Justamente por incorporar o crente em Cristo o batismo o livra da linha de Adão.²⁶ Contudo, o batizado continua inserido nas coordenadas do mundo. Como tal, embora vítima do império do pecado e da morte, já desfruta das primícias da vida, na medida em que vive em novidade de vida.

2.1.1 - Cidadania da Fé e Comunhão

A família que acolhe os crentes pelo batismo constitui a comunidade que pressupõe a *communio sanctorum*, ou seja, a

24 A constelação de ideias relacionadas com “paternidade-filiação-família” é mais forte no contexto da tradição batismal.

25 John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.111s. Como “eleitos” por causa da fé os crentes são contemplados com uma espécie singular e única de honra e *status* no interior de uma sociedade obsecada por *philotimia* - amor pelo prestígio. Os escravos, por exemplo, careciam de três a quatro padrões de prestígio decisivos: nobreza de origem, riqueza, proximidade com Roma e o poder romano e cultura (p.112). A fé prometia elevação e posição de igualdade com todos os membros da comunidade. Para os judeus isso representa a experiência plena da salvação messiânica; para os gentios a posição de elite aos olhares de Deus a qual antes não podiam aceder absolutamente.

26 J. Severino Croatto. *Exodo: Uma Hermenêutica da Liberdade*. p.166. O ato do batismo não incorpora magicamente o Cristo morto e ressuscitado (Rm 7.13-24). O batismo outorga a força/energia do Espírito para a construção da pessoa nova. Libertação possibilitada no batismo é vocacional, há de se manifestar na vida.

comunhão dos santos. Esta comunhão não se dá apenas pela experiência comum dos crentes, mas principalmente pelo conteúdo dessa experiência da fé: a comunhão. A fé não só permite, mas desafia o crente a uma constante ação de graças. A celebração da vida em meio à morte é possível porque ao acolher o crente como justo abre-se a possibilidade da tristeza e do lamento cederem lugar para a confiança e segurança da fé num Deus amigo e solidário. No entanto, celebrar a vida significa também tornar coletiva a *memoria passionis et resurrectionis*,²⁷ da solidariedade de Deus que se torna expressão da comunhão entre iguais, onde não há mais lugar para a lógica de exclusão, mas onde o repartir do pão e do vinho entre amigos se torna sinal da memória maior do amor de Deus por nós.²⁸ Ao compartilhar o sinal da vida/instrumento, o crente toma consciência de estar inserido num corpo.²⁹ Um corpo de corpos vivificados pelo Espírito. Neste corpo não há lugar para a exclusão da vida, pois a exclusão negaria a própria finalidade do corpo.

Un cuerpo de cuerpos con vida porque está fundamentado en la resurrección. Son los cuerpos vivientes los que dan la vida al cuerpo que los abarca. Pero es el cuerpo de la comunión entera la que vigila, defiende y proclama el derecho a la vida de todos como don de Dios inalienable”.³⁰

Além de tomar consciência da pertença a um corpo constantemente chamado à defesa da vida mediante a justiça da fé - por uma prática capaz de fazer justiça - o crente também toma consciência, como corpo, de que não está só na luta e defesa da vida. Tem Deus como aliado, solidário. Esta presença solidária permite olhar o mundo e a morte de frente, uma vez que a defesa da vida

27 Celebrar a graça tem um caráter intrinsecamente social e comunitário. José Inácio Gonzales Faus. *Proyecto de Hermano*. Santander, Sal Terrae, 1987. p.665.

28 Júlio de Santa Ana. *Pan, Vino y Amistad*. p.103s. A ceia estabelece um companherismo íntimo com o Espírito de Cristo e entre os companheiros, os *cum panis*.

29 De acordo com 1 Co 12.12-17 a comunidade dos acolhidos por causa da fé é o corpo de Cristo. Como salienta Meeks, na antiguidade o corpo podia ser metáfora para a sociedade. O corpo também é a arena onde deveria se travar a luta moral da vida. Wayne Meeks. *As Origens da Moralidade Cristã*. p.23.

30 Elsa Tamez. *Contra Toda Condena*. p.159.

está ancorada na esperança da ressurreição dos corpos.³¹ É neste corpo e através dele, em Cristo, que o crente articula sua resistência aos sinais de morte e renova sua estrutura pessoal para militância ao celebrar a vida como dom e graça que deve ser garantida a todos.³² A comunidade dos crentes, como corpo, localiza Cristo presente na história - sem ambiguidades, ainda que com limitações -, de modo que ao visualizar a comunidade, a ekklesia, é o próprio Cristo que se visualiza.³³ Por isso a comunidade é fundamentalmente o lugar de articulação da resistência, de saborear a novidade de vida manifestada em Jesus e de renovação das forças tendo em vista a prática da justiça.

2.1.2 Cidadania e solidariedade

Assim como o Evangelho, enquanto poder de Deus, desencadeia uma nova experiência de Deus, opera a configuração de uma nova auto imagem do ser humano, da mesma forma, a prática do justo, daquele que é reconhecido e acolhido por Deus pela sua resistência à morte e fidelidade à vida, é o ponto de partida para o estabelecimento de um novo tipo de relacionamento com as pessoas. A justiça da fé só tem um modo de ser: solidária.³⁴ Como afirmação da dignidade e da justiça, o Evangelho funda suas raízes na solidariedade. Em Jesus Cristo Deus se solidariza com o ser humano. Na solidariedade de Deus os excluídos redescobrem

31 Constitui constante desafio para as Igrejas resgatar justamente aqueles que tem a vida ameaçada, ainda que não façam parte de seu corpo. A partir da justiça da fé, os ameaçados da vida são os depositários primigênicos do anúncio da vida para todos.

32 Ruben Alves. *Creio na Ressurreição do Corpo*. p.68s. Segundo Gutiérrez, por ser histórica, a memória é muito importante. Na memória reside a força capaz de despertar o amor inicial como fonte de alegria e como reafirmação de uma esperança nos momentos difíceis. Nesse contexto o “futuro aparece como tarefa”, pois a memória é condição para a liberdade criadora. Gustavo Gutiérrez. *A Força Histórica dos Pobres*. p.25.

33 Jon Sobrino. “Comunion, Conflicto y Solidaridad Eclesial”, *In: Mysterium Liberationis*, II. p.224.

34 Gutiérrez, no contexto da opção preferencial pelos pobres, afirma que sem solidariedade não é possível compreender a morte e ressurreição de Jesus. Gustavo Gutiérrez. *A Força Histórica dos Pobres*. p.30.

sua imagem como privilegiados dos amor de Deus e, portanto, capacitados para a solidariedade.

2.1.2.1 Solidariedade de Deus

Ao afirmar que Jesus é a justiça de Deus, Paulo coloca ao alcance do crente a possibilidade de reconhecer em Deus um companheiro solidário. O lugar de encontro entre a justiça que se revela no Evangelho é o corpo desfigurado, maltratado, irreconhecível do excluído, “do espírito afetado pela insignificância”. Ao reconhecer a solidariedade de Deus na vida, morte e ressurreição de Jesus, ocorre um “irmanamento” mútuo pelo amor: o Filho pelo excluído e excluído pelo Filho/crucificado. O excluído é fecundado pelo amor de Deus que busca a vida para todos, que rechaça toda lógica de exclusão e que o torna solidário com os excluídos.³⁵ A solidariedade carrega em seu ventre a gratuidade. A solidariedade vem da graça e se desenvolve na graça. Ser solidário é atuar com a mesma graça com que Deus nos agracia.³⁶ O ser irmão é um dom, feito de “material divino” acolhido na filiação graças ao Pai que se revela no Filho.

2.1.2.1 Solidariedade entre crentes

Conforme Rm 8.15, todos os que unem seu espírito ao Espírito para pronunciar a palavra própria de filho - “Abba” - são irmãos. Ao confiar no mesmo Pai a fé transforma crentes em irmãos.³⁷ A justiça de Deus se revela justamente para que o ser humano possa se reconciliar consigo mesmo, com seu semelhante e com Deus de modo que esteja em condições de levar adiante o grande mistério da reconciliação (2 Co 2.5-18). A solidariedade

35 Paulo percebe que ao assumir a debilidade e precariedade humana em fidelidade ao Pai, o crucificado Jesus se torna irmão de todos os crentes que têm fé na vida entregada do Filho, se convertem em irmãos.

36 Gustavo Gutiérrez. *Beber em seu Próprio Poço*. p.169.

37 A comunhão perfeita entre Pai, Filho e Espírito é o paradigma da solidariedade.

interhumana é o grande sinal da solidariedade de Deus. Sem ela não há justiça, muito menos discernimento da justiça da fé. Neste processo gesto e palavra se complementam, pois somente agindo de modo solidário é possível tornar-se solidário. No gesto a fé se faz verdade. Por um lado, a solidariedade estabelece um relacionamento à nível de crentes³⁸. Por outro lado, existe também uma relação diferencial entre os crentes e o as pessoas ao seu entorno, instituições, e organizações em questões éticas e morais. A solidariedade é encorajada não somente por meio do emprego de símbolos coletivos de identidade grupal, mas uma série de expressões que visam destacar a igualdade, a unidade e o cuidado mútuo que deve prevalecer na comunidade. Irmão, herdeiro, família de Deus fazem parte do vocabulário que visa destacar o caráter participativo, comunitário e de mútua pertença, visto que a solidariedade é obtida e fomentada pelo incessante amor fraternal.³⁹

Ao partir do princípio de que a lei é incapaz de tornar o ser humano justo aqueles a quem ela exclui por sua própria exigência e verificar que os gentios também estão excluídos do projeto divino de salvação, Paulo tem em vista um denominador comum que possa incluir os excluídos no plano salvífico de Deus manifestado em Jesus. Este denominador o apóstolo encontra na mediação da fé. Deus acolhe e aceita como justos todos aqueles que tem fé. Ao incluir a justiça da fé como critério Paulo coloca todos os povos num plano de iguais. O que num primeiro momento se restringe ao âmbito religioso, tem desdobramentos em outros níveis. Além da dimensão cultural (cultura judaica, grega), Paulo

38 Que os crentes desenvolveram uma “linguagem de fraternidade” fica evidenciado no emprego do termo irmão. Contudo, essa linguagem somente tem sentido enquanto tiver como pressuposto uma prática de solidariedade. A linguagem de relação deve ser entendida como uma opção que tem conotações culturais e políticas. Ao que parece, o cristianismo defendeu com exclusividade e de forma clara a concepção de fraternidade religiosa, tendo encontrado o substrato para isso no judaísmo, haja visto que não estava disponível no acervo espiritual da antiguidade. Na antiguidade nenhuma comunidade de crentes defendeu de forma tão consequente a ideia de igualdade e fraternidade. Néstor O. Miguez. “Linguagem Bíblica e Linguagem Política” In: *Ribla*. Petrópolis/São Paulo/São Leopoldo. 1989, n. 4, v.2. p.57.

39 John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.128.

mesmo ultrapassa a barreira do estritamente judeu para chegar ao social e sexual. Por isso irá afirmar que em Cristo não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher (Gl 3.28). A partir da realidade de injustiça transformada em pecado (Rm 1-3) Paulo se vê coagido a ampliar a categoria de exclusão para a dimensão econômica e política.⁴⁰ Ao eliminar o privilégio das obras da lei de excluir do projeto divino de salvação, o apóstolo também estabelece a base para criar novos parâmetros para não excluir da vida, pois o critério passa a ser a justiça e a verdade. Dessa forma fica relativizada a divisão do mundo (judeus e gentios) e o acesso a Deus se universaliza.

É no contexto da comunidade humana destroçada que começa a fazer sentido a experiência da fé que se comunica pela fé. Onde todas as mediações comunitárias são falsificadas e todas as alteridades com as quais se constrói comunhão (cultural, racial, sexual) negadas, aí povos, indivíduos e culturas veem negada sua dignidade humana. A fé que se articula em um corpo para a solidariedade em e com Cristo e os irmãos/ãs é chamada para ser o espaço de superação das contradições do mundo. Pela fé a comunidade deve superar toda discriminação e marginalização. Por isso é refúgio de alienados. A fé possibilita a comunhão entre os crentes num mundo marcado pela divisão, indiferença, hostilidade, violência e morte, por incorporar em sua essência o amor de Deus.

2.2 A cidadania da fé

Ao se decidir de que Deus o ser humano é imagem, pela fé, uma nova cidadania é articulada. Trata-se da cidadania da fé. A cidadania da fé devolve ao mundo o poder de Deus, pois nela uma boa notícia é comunicada aos excluídos. A cidadania da fé é ação do amor de Deus, ou melhor, do Deus de amor manifestado em Jesus. Que este Deus seja um Deus de amor corresponde, em primeiro lugar, que é um Deus de vida e, portanto, de salvação. Por isso, o

40 Elsa Tamez. *Contra Toda Condena*. p.140.

poder de Deus se revela no Evangelho. O Evangelho revela a justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo.

A cidadania da fé consiste na revelação da justiça de Deus. Justamente por ser de Deus, coloca em crise a justiça humana, a justiça do mundo que não reconhece seu senhorio. Ela contextualiza ortodoxias religiosas fechadas em si mesmas, sectarismos que discriminam, e deslegitima qualquer via de justiça que não seja mediada pela segurança e afirmação da vida. Jesus Cristo é o fundamento da cidadania da fé. Na vida, morte e ressurreição de Jesus a porta da justiça de Deus se abre, de uma vez para sempre, para toda humanidade. Por isso, cidadania da fé também é *memória histórica*. Ela não esquece o hediondo, a injustiça e a perversidade política, social e econômica. Pelo contrário, ela radicaliza o tempo presente. E, na medida em que o corpo de Cristo continua sendo crucificado nos excluídos deste mundo, os excluídos passam a ser o núcleo estruturador da cidadania da fé. Ela, portanto, “se constrói com *anamnese* e não com *amnésia*, é memória vigilante e não esquecimento conivente”.⁴¹

A cidadania da fé coloca em crise os paradigmas de cidadania do mundo greco-romano e judaico. Enquanto a cidadania judaica é mediada pela lei, a romana pela honra, mérito e riqueza, a grega pela cidadania da *polis*; a cidadania da fé supera as barreiras que fomentam a discriminação, marginalização e exclusão. Por isso, a cidadania da fé redimensiona a função social da fé que questiona, não se conforma (Rm 12,2) e aponta para o transcendente na história. Cidadania da fé recoloca a lei na função de servir e defender a vida. Na cidadania da fé o poder político e econômico podem ser discernidos como agentes de injustiça e impiedade, como estruturas geradoras de morte.⁴² Paulo constata que a cidadania assegurada

41 Juvenal Arduini. “O Que é Preciso Para Ser Cidadão”. In: *Vida Pastoral*. São Paulo, 1994. Ano 35. n.177. p.7. Com a memória histórica há que resgatar a indignação. como diz o Pe Arduini: “A tolerância desculpa os que torturam a paciência do povo. Não é possível tolerar a corrupção política, a parcialidade do judiciário, a tirania econômica, o desemprego, a miséria, o extermínio de menores, o roubo do dinheiro necessário à saúde, à educação, à moradia, aos aposentados, à nutrição das crianças”.

42 O Deus revelado na justiça é um Deus sem Estado nem classe, mas que se solidariza

pelo *politeuma* para os judeus da diáspora se restringe a uma raça e dentro dela, a um grupo específico de judeus considerados puros. De modo semelhante, a cidadania da fé suplanta a estrutura da *polis* grega como mediadora de cidadania, na medida em que revela o caráter exclusivista e oligárquico da sociedade. Também o fascínio do evangelho de Augusto, ancorado na “paz e segurança” é colocado em crise pela cidadania da fé, visto que está construído sobre a impiedade e injustiça.

Os sujeitos da cidadania da fé são os protagonistas da prática da justiça. São aqueles para quem Jesus se tornou solidário e sofredor. Para estes a fé de Jesus se tornou paradigma da própria fé. Cidadania da fé não apenas absorve ou inclui os excluídos, mas lhes confere *status*, dignidade de sujeitos da história, agentes da justiça. Paulo convoca os crentes de Roma a viver nesta novidade de vida, a serem protagonistas de uma forma de vida que a morte, nem mesmo a mais absurda e violenta, pode matar.⁴³ Neste chamado não há aceção de pessoas (Rm 2.11). Como protagonistas de uma história pessoal e comunitária, inseridos numa dinâmica geradora de morte, o império romano; os sujeitos da cidadania da fé vivem a experiência do Deus da vida em seu caminhar, refletem sobre ela e a celebram em seu cotidiano de luta, resistência e solidariedade. Estes agentes da justiça de Deus, cidadãos da fé, têm consciência de sua identidade, de seus valores, do projeto de vida revelado em Jesus, razão pela qual, munidos pelo Espírito, resistem aos poderes e perigos deste mundo, pois nada os pode separar do amor de Deus revelado em Jesus Cristo.⁴⁴ Cidadania da fé implica num ser

e resgata para a vida aqueles que vivem em Estados e humilhados como classe.

43 Ao morrer a morto do blasfemo, do subversivo, do abandonado por Deus a cruz marca a falência do poder político e religioso. No homem vitimado, abandonado e sem poder é encontrada a realidade do próprio Deus. A cidadania da fé remete para a identificação com os crucificados, excluídos com quem Deus se identificou em Jesus. Estar “em Cristo” significa estar junto daqueles por quem o próprio Deus sofreu a morte do sacrilégio, do subversivo, do abandonado.

44 Cidadania devolve a consciência da realidade em que se vive (discernimento), trabalha, sofre e se inter-relaciona. Ela chama à participação solidária, ao compromisso histórico, à defesa da vida. Na medida em que supera o arquétipo da orfandade, seja ela psíquica, social, econômica ou política, recoloca a história e a criação nas mãos de

humano que Paulo chama de “nova criatura”. Cidadania confere qualidade à existência no sentido de que a vida é dom de Deus a ser desfrutado em ação de graças. Esta ação de graças se reflete na defesa da vida, no socorro à vida ameaçada dos excluídos, na oposição contra tudo e todos que possam desviar o ser humano de sua vocação à vida.

Cidadania da fé não se limita a impérios, culturas e ideologias, por mais religiosas que se revistam. Supõe a delimitação de um espaço público e oficial, portanto não privado e arbitrário, onde os crentes podem exercitar e afirmar sua cidadania. Contudo, a cidadania da fé também resgata a justiça como valor humano, social e histórico, como pedra angular de qualquer cidadania. Por ser justiça, libertação, também pede uma antecipação na história deste mundo, embora não se esgote nele. Ao romper com os grilhões da história, ao se tornar histórica, a cidadania da fé aponta para além da história.

Em resumo, a cidadania da fé opera num plano pessoal, na medida em que possibilita uma nova consciência, a consciência da filiação divina, gratuita (Rm 8). A maneira de se inter-relacionar opera no plano social (Rm 14). Por sua vez, a postura, inserção e compromisso com a transformação do mundo, revela a dimensão histórica do processo (Rm 12). Da perspectiva do Pai, o crente, aquele que dá crédito a Deus por causa de Jesus; reconhece a presença e atuação de um Deus de amor, de perdão. Da perspectiva do Filho, vê em Jesus a manifestação deste amor. Porém, da perspectiva do Espírito o crente se reconhece na medida em que seu espírito estiver cooptado pelo Espírito de Jesus. Portanto, a cidadania da fé é umbilicalmente trinitária.⁴⁵

Deus. A Ele cabe o último gesto na defesa da vida.

45 Jesus Cristo crucificado e ressuscitado nos põe em comunhão com o Pai e com os irmãos. Na visão de Paulo, a lei judaica jamais poderia tornar possível tal comunhão.

QUEM CONTRA NÓS

A justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo gratuitamente por causa do amor de Deus convoca o crente a articular sua fé como mediadora da presença do Pai na vida do Justo conduzido pelo Espírito. De acordo com o pensamento de Paulo, a justiça da fé recoloca as questões últimas da existência humana no horizonte do veredito apresentado à história na ressurreição de Jesus.¹ Deus que ressuscita Jesus não é um Deus de mortos e sim de vivos. Sua razão de ser é a vida. No entanto, esta vida querida e defendida por Deus está em constante ameaça. Não apenas a vida é ameaçada, mas os próprios defensores da vida, tal qual Jesus, sofrem com a ambígua situação de terem a vida ameaçada de morte justamente por defendê-la. Neste contexto de vitória da vida que é ameaçada, a revelação da justiça de Deus permite discernir a vida segundo o Espírito. Não se trata de uma existência “segundo a alma, contra o corpo ou privada dele”, mas de um existir de acordo com a vida - o amor, a paz e justiça -, segundo os grandes valores do Reino de Deus e contra a morte. Esta redefinição da vida, e da vida humana em especial, a partir da revelação da justiça de Deus manifestada em Jesus Cristo, postula uma nova opção de justiça mediada pela fé para o crente. O crente, aquele que abraça esta novidade em meio à família da fé, este que é capaz de fazer justiça, é também um novo sujeito social, portanto, inserido no mundo. A partir da fé, uma nova postura de vida pode ser assumida diante dos perigos e poderes do mundo. Em seu Evangelho Paulo proclama uma mensagem absolutamente

1 A ressurreição de Jesus e a esperança dela decorrente não significa, de modo algum, uma oportunidade de subterfúgio da história concreta. Crer na ressurreição é incompatível com a aceitação de uma sociedade onde o pobre é condenado à morte. Cf. Gustavo Gutiérrez. *Beber no Próprio Poço*. p.132.

transcendente substanciada pela confiança no Deus de Jesus Cristo (Rm 4.17) contra todas as adversidades do curso imanente da história e marcada pela expectativa do supremo milagre da vida, a vitória sobre a morte. A partir de passagens isoladas poder-se-ia deduzir que Paulo refugiou seu Evangelho numa esperança passiva, feita de preguiçosa expectativa, alienada das responsabilidades históricas, vazia no presente, onde o hoje não importa, pois tudo é adiado para o último dia. Contudo, esta margem de interpretação do pensar de Paulo já é desmentida na sua primeira carta (1 Ts 5.5-6.8), apesar do olhar fixo na próxima vinda de Cristo. Por sua vez, em 1 Coríntios 15 dedica todo um capítulo para falar da experiência histórica dos crentes. O próprio apóstolo que aguarda a participação na glória de Deus (Fl 1.20, 3.20-21) é um claro exemplo de atividade e dedicação. Além disso, Paulo não aguarda a redenção apenas para o futuro, pois tem consciência de que este é um processo que já teve início (Rm 3.21) e que inclui toda a humanidade (Rm 8.18-23).² A tese de que por conta da convicção de que o fim da história está muito próximo com a iminente vinda do Cristo glorioso e que por esta razão Paulo teria deixado o grande mundo continuar sendo o destinatário da missão evangelizadora, privilegiando a esfera do pessoal e o âmbito comunitário é um estreitamento do Evangelho.³

3.1 - Justiça de Deus e História

A revelação da justiça de Deus evidencia que Deus assume o devir histórico como sendo seu. Não há outra história para a salvação dos crentes a não ser esta na qual o Filho viveu a justiça da fé. A partir de Jesus a história, fecundada pelo poder de Deus que se

- 2 A opinião de que deve-se debitar a Paulo, e ao apóstolo entre os primeiros cristãos, “um completo desinteresse pela mudança das estruturas sociais” a partir da questão dos escravos (Fm e 1 Co 7.17-24) e da coexistência entre ricos e pobres (1 Co 11.17ss), conforme afirma G. Barbaglio, não encontra mais possibilidade de sustentação a partir da compreensão de justiça de Deus aqui desenvolvida.
- 3 Assim Neil Elliot. *Libertando Paulo*. p.78ss. Sem dúvida, a esfera do pessoal foi o lugar da novidade. Também o âmbito das pequenas assembleias ou comunidades caracterizadas pelo amor fraternal e pela solidariedade são palco da nova humanidade e do novo mundo. Contudo, também sob este aspecto, há uma mudança no todo. Aqui também vale lembrar que num mundo onde as identidades pessoais estão diluídas na dinâmica de um conjunto maior (império romano), a recuperação do aspecto pessoal passa a ser também estratégica.

revela na vitória da vida sobre a morte, se glorifica. A ressurreição dos mortos, obra fundamental do amor de Deus, revela com maior clareza o significado escatológico da preferência pelos excluídos.. Aqueles que sofrem tanto na história terrestre, que conhecem até ao máximo a fraqueza, humilhação, já têm as primícias do poder da vida, mas não participam em plenitude da vitória, da força, da glória de Deus que ressuscitou a seu Filho Jesus e ressuscitará a todos.

La práctica de la justicia ha rescatado a Dios de su secular confinamiento “en la transcendência abstracta, sin signo ni expresión alguna”, y se ha convertido en “lugar privilegiadamente *cristiano* de la experiencia de Dios.”⁴

A história na qual os crentes vivem sua fé também está prenhe de perigos e poderes. A descrição de Paulo em Rm 8.31-19 não poderia ser mais abrangente e inclusiva. Ao descrever perigos e poderes o apóstolo enumera os mecanismos através dos quais a vida é ameaçada. Trata-se de mecanismos de exclusão, de morte, que somente o amor de Deus pode vencer. Para vencer e superar os mecanismos é necessária a fidelidade à justiça praticada por Jesus. Somente pela fé articulada numa comunidade de discernimento, resistência e solidariedade a vitória poderá ser alcançada no âmbito da história. À nível de comunidade, as difíceis condições de vida estavam colocando em risco a coesão interna, a auto-estima dos crentes, a convicção que alimentavam de um novo *status* conferido por Deus, o comprometimento com valores sociais e morais, bem como com ideais e objetivos próprios do grupo, inclusive a ideia de salvação comum e universal.⁵ Paulo tem consciência de que a fidelidade ao Evangelho e a paciência nos sofrimentos injustamente afligidos constituem um importante vínculo para os fiéis, além de caracterizar a distinção entre crentes e não-crentes. O fato de sofrer como crente cria solidariedade com Cristo, com Deus e com os sofredores.⁶ A partir da revelação do Evangelho Paulo confronta

4 R. Aguirre; F.J. Vitoria. “Justicia” In: *Mysterium Liberationis* II. p.571.

5 John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.92.

6 O sofrimento interpretado positivamente é usado como argumento para reforçar o

seu auditório com uma questão fundamental para a existência humana: haverá alguma alternativa para os vencidos e esquecidos, os humilhados e ofendidos, os pequeninos e inúteis da terra, os triturados pelo sofrimento e aniquilados pelos sistemas ? Haverá alguma perspectiva para os mortos e matados, os humilhados e injustiçados ? Haverá alguma síntese onde a *memoria passionis* dos excluídos possa ser resgatada e integrada? A resposta de Paulo é categórica. Com Jesus irrompe a plenitude realizadora de todos os dinamismos da existência humana. O crucificado, cuspidor, torturado é a garantia de sentido para os excluídos. A ressurreição de Jesus só tem sentido por revelar um futuro aos sem-esperança, para aqueles considerados “o lixo do mundo e escória da terra” (1 Co 4.13). Portanto, à *memoria passionis* vem unida a *memoria resurrectionis*.⁷ A experiência do mistério da justiça da fé permite Paulo verificar que não há situação inviável para o crente, por mais fechada que esteja e terrível que seja, pois sua esperança está depositada em Cristo, Senhor absoluto da história e do universo. Somente Deus poderá vencer todos os adversários do ser humano, especialmente o pecado e a morte, ofertando o dom da ressurreição e glorificando a história.⁸ A última palavra sobre a história já está dita. Não será nenhuma potência humana, nenhum ditador, nenhuma classe dominante quem decidirá o destino definitivo dos filhos de Deus. Mas o amor de Deus que ressuscitou a Jesus, que ressuscitará a todos, privilegiando os excluídos. A cidadania da fé mostra que a humanização do ser humano e da história está melhor assegurada com a participação do Deus da vida do que sem Ele. A consciência crítica da fé reconhece a validade do mundano, histórico e ao mesmo tempo a sua crise radical. Essa consciência possibilita um engajamento no mundo e um serviço ao próximo sem endeusá-lo

status peculiar de relacionamento com Deus e de coesão grupal. Sofrimento é visto como sinal dos tempos, da vindicação dos justos e da união com Deus. John Elliot. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa*. p.133.

7 Leonardo Boff. *O Destino do Homem e do Mundo*. p.26s.

8 João Batissta Libânio. “Esperanza, Utopia, Resurreccion”. In: *Mysterium Liberationis*, II. p. 502.

ou idealizá-lo, mas também sem negar a sua transcendência.⁹

A soberania do ressuscitado leva a esperar por um mundo onde as forças adversárias do mal e da deshumanização serão definitiva e completamente desbaratadas. Esta esperança “consubstanciada pela confiança no Deus de Jesus” (Rm 4.17), como já dissemos, é absolutamente transcendente.¹⁰ Por isso, a experiência de Deus orienta a atuação do crente no mundo no sentido de desenvolver o bem-estar e de lutar contra o mal, as injustiças e todas as formas de sofrimento.¹¹ Muito antes, porém, a experiência da fé abre caminho para o discernimento da presença do mal e da morte.

3.1 Injustiça e impiedade: pecado

A revelação da justiça de Deus manifestada em Jesus traz uma alternativa ao mundo, à história. O modo de ser determinado pelo pecado, portanto pela impiedade e injustiça, não é a única opção, embora se constitua como historicamente hegemônica. Na revelação do Evangelho Cristo se constitui como a única opção que pode reverter o quadro histórico. A justiça de Deus manifestada em Jesus não somente propõe uma alternativa, mas é a alternativa que pela fé capacita a todo crente a vivê-la.¹² A partir da experiência da fé, Paulo não considera mais os limites da situação de terrível dominação e exploração em que vive como simples determinações históricas, mas como consequência do pecado, pecado estrutural.

9 A gratuidade da salvação de forma alguma subtrai a força política da fé, pois não proclama a impotência humana por autolibertação. Herman Vos; Jacques Vervier. *Utopia Cristã e Lógica Econômica*. p.191s. Como filhos de Deus a fé julga o mundo. Para o crente, o ser humano é, no mundo, o símbolo fundamental de Deus, inclusive templo do Espírito Santo. Por esta razão não é possível absolutizar a história como um *paraíso*. No entanto, a fé também proíbe a *fuga* do mundo.

10 Giuseppe Barbaglio. São Paulo: O Homem do Evangelho. p.237.

11 Jung Mo Sung chama atenção para o desafio que representa a economia de mercado. Lutar por uma sociedade onde caibam todos pressupõe um projeto político-econômico que não sacraliza um mercado que exige sacrifícios de vidas humanas em nome da acumulação de riquezas e de consumo sem fim, mas que existe em função da vida de todas as pessoas. Jung Mo Sung. *Desejo, Mercado e Religião*. p.99-103.

12 J. Murphy-O'Connor. *A Antropologia Pastoral de Paulo*. p.149.

Somente com os olhos da fé o apóstolo compreende, em toda sua profundidade, a tragédia da história humana.¹³ Já nos primeiros capítulos de Romanos Paulo desmascara com dureza o pecado de gentios e judeus para concluir que todos são pecadores.¹⁴ Acerca do modo de ser personificado por gentios e judeus, Paulo afirma que os primeiros são inescusáveis (2.1) e sobre os outros está revelada a cólera de Deus (1.18). A maldade dos gentios consiste em aprisionar a verdade na injustiça (1.18s), enquanto isso o judeu se arroga o direito de julgar seu semelhante quando na verdade é igual a ele (2.1ss).¹⁵ O dramático é que o pecado não consiste numa debilidade ou malícia dos seres humanos, mas na injustiça e mentira.¹⁶

13 Giuseppe Barbaglio. *São Paulo: O Homem do Evangelho*. p.253. A tragédia da história humana é descrita na perspectiva dos pagãos que rejeitaram o Criador para adorar o mundo de forma idolátrica e dos judeus que foram infiéis ao Deus verdadeiro. Ainda na perspectiva dos judeus Paulo vai à origem da humanidade (Rm 5.12-21) e constata que a situação de ruína é resultado de uma história de desobediência que tem suas raízes no pecado de Adão. Em Rm 7.7-25 faz uma “biografia” da humanidade, uma interpretação da condição humana mirada na perspectiva da fé.

14 Para a tradição judaica o pecado consiste na transgressão da lei. A ideia de pecado como ofensa imediata aos “deuses”, sem passar pela mediação humana, é pagã e tem sua origem na mitologia grega. José Inácio González Faus. “Pecado”. *In: Mysterium Liberationis*.II. p.104.

15 O gentio faz uma afirmação egoísta de sua própria liberdade oprimindo neste egoísmo injusto a verdade da dignidade e da liberdade dos outros. O mecanismo usado para justificar a divinização de seus próprios desejos converte o gentio numa vítima de seus próprios desejos. Já o judeu faz uma afirmação egoísta de sua própria crença em Deus valendo-se do bem e de Deus como desculpa para colocar-se sobre as demais pessoas. assim, oprime a verdade de sua igualdade com a injustiça de seu orgulho de ser superior.

16 Opera um grande processo de redução da noção de pecado em Paulo quem se fixa unicamente na perspectiva da experiência de divisão e debilidade/incapacidade do ser humano (cf. Rm 7.14ss), pois justamente neste contexto o apóstolo trata da vida da pessoa acolhida por Deus pela justiça da fé que “morreu para o pecado” e vive “em Cristo Jesus” (Rm 6.11). Muito antes de serem transgressões - *paraptomata* -, o verdadeiro pecado - *hamartia* -, entranha uma identificação do ser humano com o pecado a ponto de instalá-lo na mentira e na cegueira do coração (Rm 1.21). José Inácio González Faus. “Pecado”. *In: Mysterium Liberationis*.II. p.97.

3.1.1 Discernimento do pecado

Ao discernir com a ajuda do Espírito a gravidade do pecado e seus agentes, manifestado brutalmente em Jesus crucificado, o crente reconhece a capacidade de todo ser humano, inclusive a si mesmo, de destruir a vida dos outros. A condição de ser sujeito da história não lhe isenta do pecado. Pelo contrário, a dimensão de reconhecer-se como pecador é profundamente libertadora para a pessoa e para as vítimas do pecado.¹⁷ O mal nunca é meramente pessoal, ainda que seja também pessoal. Por ser também pessoalmente pecador o ser humano é, a um só tempo, responsável e vítima. Por isso também é possível falar em pecado estrutural ou estruturas de pecado. O ser humano ao pecar, cria estruturas de pecado. Estas estruturas por sua vez fazem o ser humano pecar. Cria-se, assim, o círculo da antívida. Por outro lado, o pecado estrutural não anula o fato do pecado ser fruto de uma liberdade pessoal e responsável. Ele inclui aquilo que Deus rechaça e não pode aceitar de modo algum em seu projeto de vida.¹⁸ Bem mais que uma simples ofensa a Deus possível de ser reparada mediante uma consciência de culpa, o pecado é um dano mortal à vida.

3.1.2 Acolhimento do dom do perdão

A experiência da fé familiariza a justiça com o perdão. A dimensão do pecado e do perdão é constitutiva de quem vive da justiça da fé. A cidadania da fé inclui o saber-se perdoado por Deus naquele que sendo o Justo (2 Co 5.21) foi entregue à morte

17 A consciência da fragilidade e poder no ser humano possibilita espaços de descanso gratificante. Sílvia Meincke. "Justificação por Graça e Fé - Um Novo Espaço para a Vida", *In: Estudos Teológicos*. São Leopoldo, 1983, n.3, p.225.

18 Afirmar o pecado estrutural é reconhecer a degradação da relação de toda humanidade com Deus, precisamente porque implica na degradação das relações entre os seres humanos. Não se trata de uma situação determinada, mas do pecado do mundo, de um processo permanente. Não é apenas de um sistema humano, mas de todo o *sistema humano*, embora se estruture em diversos círculos de acordo com cultura, situações e relações econômicas. José Inácio González Faus. "Pecado". *In: *Mysterium Liberationis**.II. p.100s.

como um maldito e desde esta condição fez do perdão a expressão máxima da justiça de Deus.

La experiencia del perdón, el saberse justificado de la propia injusticia, franquea el acceso a lo *humano*, a lo propio de la injusticia del otro, y evita el falsificarla maniqueamente reduciéndola a su *alteridad*.¹⁹

O poder de Deus que se manifesta na justiça da fé tem como centro a afirmação da vida, contra a lógica que mata. Esta lógica da morte não surge do nada. Ela tem diante de si a ação e responsabilidade de seres humanos. Paulo mesmo tem consciência de que não há nenhuma pessoa isenta desta condição humana. O ser humano não peca meramente, mas é pecador. Por isso, também no pecado os seres humanos estão irmanados (Rm 5.12-15; 7.14-24). No entanto, uma outra dimensão da justiça da fé é justamente o perdão. Ao acolher a pessoa pela fé gratuitamente, Deus não leva em conta os pecados anteriormente cometidos (Rm 3.25). Antes mesmo de perdoar, Deus quer salvar, libertar. Deus transforma suas criaturas para que vivam sua história dignamente em comunhão solidária. No dizer de Leonardo Boff, o “perdão é a forma dolorida do amor”.²⁰ Reconhecer o próprio pecado implica na vontade de restabelecer a relação quebrada e leva ao pedido de perdão e à reconciliação com Deus e o semelhante. Por isso a capacidade de perdão é forjadora de comunidade.²¹ Recordar a dimensão do perdão dos pecados, ou seja, do perdão pela injustiça e impiedade, na justiça da fé; leva o ser humano a se reconhecer como pecador, como corruptor da glória de Deus. Da mesma forma, reconhecer-se pecador, leva o ser humano a recordar o perdão dos pecados. Aqui duas dimensões de um mesmo processo se complementam.

19 R. Aguirre; F.J. Vitoria. “Justicia. In: *Mysterium Liberationis*. II. p.576. No perdão gratuito das vítimas acontece o perdão recriador do Deus da vida e se cumpre sua justiça. O exercício de perdoar aos opressores resulta ser uma oferta gratuita capaz de recir-los em sua humanidade perdida e de levar a justiça até os limites mais inesperados.

20 Leonardo Boff. *Paixão de Cristo, Paixão do Mundo*. p.161.

21 Gustavo Gutiérrez. *Beber em su Proprio Poço*. p.147. O ser humano é simultaneamente criado à imagem e semelhança de Deus e capaz de dar morte a vida criada, inclusive matar a seu irmão.

Graças ao Espírito, a justiça da fé estabelece armas de justiça que conduzem à vida (Rm 6.13) enquanto libertam da escravidão da lei, do pecado e da morte Rm 8.2). Além disso, a justiça da fé recorda o perdão acontecido na recriação.²² Além de acolher o dom do perdão por causa do pecado próprio, existe também o perdão que é mediado pelos próprios excluídos. O ser humano de fato se sentirá libertado da culpa frente aos excluídos quando estiver perdoado por Deus através do perdão dos excluídos. Ver no excluído o sujeito do perdão é reconhecer o próprio pecado diante dele.²³ Por outro lado, “la erradicación del pecado histórico puede ser potenciada por el reconocimiento del propio pecado y la aceptación del perdón”.²⁴

3.2 Cidadania da fé e escatologia

Além de perceber a gratuidade do perdão de Deus em Sua justiça manifestada em Jesus, Paulo também reconhecer que o poder de Deus revelado no Evangelho por conta do amor de Deus, não tem seus limites determinados pelas coordenadas da história. A partir da justiça de Deus que se revela, uma nova condição de vida se abre para o ser humano, para a história e para toda criação. Na justiça da fé Deus se torna solidário com a humanidade em sua história. Porém, seu poder salvífico não se esgota na história. Uma relação vital entre ser humano, história e criação é estabelecida através do mistério da morte e ressurreição de Jesus que revela a justiça de Deus. A justiça de Deus manifestada em Jesus coloca novamente em questão a relação entre ação de Deus e história humana, entre história humana e escatologia. Se por um lado a

22 Elsa Tamez. *Contra Toda Condena*. p.183.

23 O ser humano que vive a justiça da fé não mata os crucificadores de Jesus e sua causa, porque na justiça da fé Deus anuncia a possibilidade de vida pelo perdão de Deus. A pessoa acolhida como justa tem poder de Deus para perdoar gratuitamente assim como foi perdoada por Deus. Cf. Irene Foulkes. “Justificación y Justicia en Parábola. Un Sermón sobre Mt.18.23-34”. In: *Vida y Pensamiento*. San José, 1986. v.6, n.1. p.39-42. A forma de perdoar a lógica de morte de todo sistema que exclui é combatê-lo, pois a partir de revelação do Evangelho a morte recebeu seu veredito final.

24 Elsa Tamez. *Contra Toda Condena*. p.162.

manifestação da justiça de Deus em Jesus revela uma perspectiva unitária e dialética da história que possibilita a experiência de Deus num contexto de negação dos sinais do Reino, por outro, testemunha que há somente uma história na qual acontece salvação ou perdição.

Por *salvação* entendemos aquela situação humana e cósmica totalmente libertada daquilo que ameaça a vida e que realiza o desígnio de Deus sobre a criação.²⁵

Salvação inclui também o momento escatológico, trans-histórico e último da realidade. Por isso, não existe identificação entre salvação (escatológica) e libertação (histórica). Como afirma Leonardo Boff:

A salvação derradeira se antecipa, se concretiza e se historifica nas libertações autênticas, mas não se exaure aí. Ela está aberta a uma plenitude ainda não alcançada na história e também impossível de ser alcançada dentro dos quadros da história.²⁶

Salvação está em curso na história. Salvação desencadeia uma prática que não é apenas cúltica, nem assistencialista, paternalista; mas nasce da mediação da Palavra de Deus e se inspira na revelação da justiça de Deus manifestada em Jesus. De forma alguma devemos ver em Paulo uma perspectiva escatológica que remete o mistério da salvação para o “final da história” e num plano a-histórico, fora das categorias e tempo e espaço.²⁷ Embora

25 Leonardo Boff. *Do Lugar do Pobre*. p.95. Boff chama atenção para a necessidade de uma correta compreensão da relação entre o natural, imanente, a história e o sobrenatural, transcendente, escatológico. Do contrário corre-se o risco de alienação e ideologização, gerando uma] compreensão de fé e salvação descomprometida da história e ausente dos acontecimentos históricos. É necessário inserir o natural na reflexão e preocupação da fé pois é na história que se desdobram os dramas e conflitos da existência humana. A existência humana, continuamente chamada ao transcendente, se dá numa só história, na história da salvação ou da perdição. A teologia cristã de versão grega procurou afirmar a proeminência da iniciativa de Deus ao privilegiar o sobrenatural. (p.79-91).

26 Leonardo Boff. *Do Lugar do Pobre*. p.95. As libertações históricas não são apenas históricas, elas são sacramentos de uma libertação que se deu de forma definitiva na vida, morte e ressurreição de Jesus. Salvação não se identifica *com* as libertações históricas mas *nas* libertações históricas.

27 Ainda que Paulo não tenha conseguido harmonizar perfeitamente a compreensão

as fronteiras das possibilidades sempre se apresentam como circunstanciais e transitórias, na revelação da justiça de Deus as aspirações do ser humano são revestidas de esperança, razão pela qual proporcionam uma meta, um horizonte à vida. Também aqui a “utopia compensa a entropia”.²⁸ A perspectiva da justiça de Deus é a garantia de uma cidadania, a da fé, que transcende o horizonte da história para recriar a vida renovada e eterna. Paulo é categórico ao afirmar que nada, nem ninguém; nenhum poder, nenhuma força, poderá separar os acolhidos como justos por causa do amor de Deus. Daquele que é Justo e Justificador, gratuitamente. Este poder de Deus que se revela na história é escatológico. Justamente por ser escatológico é o poder de Deus que se manifesta na história em Jesus, o Cristo.

Conclusão

Como amarração final desta terceira parte da pesquisa cumpre resgatar alguns aspectos que articulam a releitura da justiça de Deus na perspectiva dos excluídos.

Em primeiro lugar, a cidadania da fé abre a oportunidade para uma nova experiência de Deus. Na medida em que acontece a experiência de um Deus de justiça que por amor à vida de seus filhos e filhas assume a condição de excluído, a cidadania da fé vai tendo seus contornos delineados. A justiça de Deus manifestada em Jesus revela a face de Deus ao mundo. Trata-se de um Deus que não fica indiferente à vida humana, nem mesmo à criação como um todo,

do destino da pessoa imediatamente após a morte e o destino final da humanidade, ligado à vinda gloriosa de Cristo, ainda assim “mediante variações significativas de linguagem (“arrebastamento”, ressurreição, transfiguração, metamorfose/ transformação, glorificação, comunhão com Cristo) e modificações de perspectiva (comunhão com Cristo logo após a morte, expectativa da vinda final do Senhor), sempre deixa ver sua esperança na vida nova dos fiéis, transformadora de todo homem, e na criação de uma nova humanidade e de um novo mundo habitado pelos filhos de Deus”. Giuseppe Barbaglio. São Paulo: O Homem do Evangelho. p.237.

28 A utopia cristã dá um sentido e uma direção à história que as ciências sociais (economia) não podem proporcionar. Herman Vos; Jacques Vervier. *Utopia Cristã e Lógica Econômica*.p. 172.

mas por amor e pelo amor assume um lugar na história. O Deus de Jesus é um Deus que acolhe como justos, reconhece e apresenta os seres humanos que vivem o projeto de vida em fidelidade e resistência à morte, como sendo herdeiros de seu Reino.

Esta experiência de Deus mexe com a auto-consciência da pessoa. A justiça de Deus devolve ao crente a auto-estima, o sentimento de valor e dignidade capazes de levar à prática da justiça e solidariedade. Uma vez convencidos de que Deus ao tomar o lugar dos excluídos assume o lado da justiça e não da condenação e morte, os crentes se tornam artífices da justiça. A história deixa de ser um descaminho do tempo para se tornar *kairós*, momento oportuno do evangelho.

Em segundo lugar, a cidadania da fé somente se comunica na vivência do evangelho. Ao viver a justiça de Deus uma verdadeira teia de solidariedade e comunhão passa a ser tecida na vida dos crentes. Ao fazer sua a fé de Jesus, os crentes comunicam a força e o poder do projeto de Deus capaz de promover a dignidade da vida do ser humano. Ao viver em fidelidade a Deus da forma fiel como Jesus o fez, assumindo o projeto do Pai até as últimas consequências, o mistério do evangelho comunica vida e salvação aos crentes.

Em terceiro lugar, a cidadania da fé antecipa uma realidade última na história. Nesse sentido transcende a própria história. Por um lado, o faz na medida em que traz o futuro para o presente.. Por outro lado, transcende a história na medida em que traz o definitivo e eterno para dentro do provisório e passageiro. A cidadania da fé se nutre de uma realidade, de um poder que não é totalmente historizável. Porém, ao se tornar histórico, assume a defesa da vida. A cidadania da fé tem na justiça de Deus manifestada em Jesus o paradigma para assegurar a vitória da vida sobre toda morte, pois nada pode nos separar do amor de Deus revelado em Cristo Jesus.

CONCLUSÃO

Ao concluir a releitura da justiça de Deus a partir da carta de Paulo aos Romanos, algumas amarrações se tornam necessárias. Nossa pesquisa partiu de uma aproximação ao mundo de Paulo, procurando perceber que na pessoa do apóstolo ocorre uma espécie de síntese de duas culturas, a oriental e ocidental, representadas pelo mundo judeu, de um lado, e pelo mundo greco-romano, de outro.

Na descrição do mundo de Paulo partimos dos indícios que o próprio apóstolo aporta na epístola, para, após uma descrição histórica mais ampla, verificar como e onde Paulo se situa em seu contexto histórico.

Pudemos verificar na descrição do mundo de Paulo que o “apóstolo dos gentios” na verdade tem facilidade para se movimentar e articular tanto no horizonte do mundo greco-romano quanto do judeu. Paulo é fruto de seu tempo, seu mundo. Esta figura de “mil e uma faces” foi modelada pelo judaísmo, em especial pelo judaísmo da diáspora helenista na Ásia Menor, pela cultura grega e pelas contradições e adversidades experimentados no convívio com a realidade do Império Romano. O mundo no qual Paulo vive seus dias e evangeliza tem a marca registrada da discriminação, violência e morte. Paulo vê este mundo com os olhos de um judeu, estrangeiro, inserido na realidade urbana politicamente determinada pelos romanos.

Na descrição do mundo de Paulo procuramos distinguir o mundo judeu, grego e romano para verificar a relação de Paulo, seu evangelho e a articulação de suas comunidades com cada uma destas diferentes perspectivas que configuram uma mesma realidade histórica e perceber, nesta realidade, como se dá o processo de exclusão e negação da vida.

Na abordagem do mundo judeu verificamos que o sistema

da lei estruturado em torno da sinagoga tem um papel fundamental no judaísmo da diáspora helenista e exerce uma função especial como mecanismo de exclusão. Além disso, a questão étnica e racial é geradora de um processo de exclusão cuja articulação pode ser percebida no funcionamento do *politeuma*. Internamente, o mundo judeu exclui na medida em que o sistema de pureza/impureza e os critérios de pertença ao povo de Israel legitimam um processo de discriminação e exclusão do acesso ao plano salvífico de Deus.

Por sua vez, o mundo judeu está inserido num contexto maior onde os próprios judeus também são vítimas de exclusão. Além de protagonizar a exclusão racial e religiosa, os judeus também são excluídos. Por um lado, estão à mercê da dinâmica da cultura helenista no contexto da Ásia Menor. Por outro lado, são vítimas da estrutura social, política e econômica do principado.

A percepção dos mecanismos de exclusão no mundo grego, embora necessária, é bem mais sutil, pois sua proximidade, afinidade e identificação com o mundo romano é maior e a torna mais complexa. Nem sempre é possível delimitar os mecanismos do mundo grego com nitidez. Contudo, dois aspectos, embora relacionados, podem ser apontados para caracterizar a exclusão patrocinada pelos gregos: o aspecto local, especificado na *pólis*, na cidade; e o aspecto cultural, identificado na cultura grega.

A *pólis* exclui por causa de sua dinâmica interna. Do ponto de vista político e econômico seus mecanismos de exclusão estão vinculados ao mundo romano na medida em que este se vale de representantes clientes para a consecução de seus interesses administrativos nas províncias da Ásia Menor. Contudo, a cidade grega do primeiro século herdou da *pólis* clássica grega uma dinâmica de exclusão que privilegia uma pequena parte da população enquanto discrimina e marginaliza a grande maioria, visto que a cidadania grega somente estava disponível para um grupo restrito de notáveis.

Além disso, a própria cultura grega, com sua visão dualista, expressa pela antinomia matéria e espírito, exclui ao considerar como

cidadãos de segunda categoria aqueles que se dedicam às atividades materiais, relegando uma posição de destaque e privilégios para as pessoas que se ocupam com as coisas dos espírito.

Neste contexto cultural a religiosidade grega também aporta mecanismos de exclusão na medida em que suas organizações religiosas são extremamente hierárquicas, tendo sempre alguma divindade no topo, condicionando a participação a uma gradação de exigências e ritos acessíveis somente aos iniciados.

No mundo romano a exclusão é mais transparente. os mecanismos são mais visíveis, embora as consequências para a vida também sejam mais cruéis. Basicamente, os excluídos são as vítimas do sistema de morte e discriminação patrocinado pelo principado em suas mais diferentes fronteiras de interesse. A situação mais aviltante está relacionada com as multidões de vítimas de um processo de exclusão social que tem sua matriz na economia centralizadora e na política econômica extorsiva e abusiva da dinâmica de dominação do império.

A multidão de escravos no Império Romano, bem como a distinção entre as ordens, denuncia e confirma que o principado na sua versão econômica, social, política e religiosa, assegurada pela força do exército, tendo na figura do imperador a expressão máxima da ideologia da paz e segurança; que o mundo romano tem sua essência na exclusão e nos excluídos sua sustentação, apesar da aparente perspectiva de mobilidade social verificada especialmente no contexto da Ásia Menor.

Portanto, uma leitura do mundo de Paulo na perspectiva dos excluídos permite verificar que o *ethos* judeu, a *pólis* grega e o *principado* constituem os eixos fundamentais em tornos dos quais se articula a geração de excluídos.

Na segunda parte da pesquisa, tendo o mundo de Paulo como pano de fundo, recorreremos à carta escrita pelo apóstolo às comunidades de Roma para verificar em que termos é articulada a argumentação do discurso no evangelho de Paulo.

O evangelho de Paulo está intimamente relacionado com a

atividade missionária de evangelizar. O evangelho de Paulo é a força motriz de sua evangelização. Aqui o sistema de crenças e valores está amalgamado com a própria prática apostólica. Pensamento, pessoa e público compõe a síntese embrionária da novidade de vida.

Para Paulo o evangelho é a revelação da justiça de Deus. O poder de Deus que se revela no evangelho está diretamente associado como a justiça de Deus. É na justiça de Deus que reside o poder do evangelho testemunhado pelo apóstolo. Esta revelação da justiça de Deus no evangelho põe em crise o evangelho de Augusto em especial e os critérios de justiça do mundo em geral. Ao revelar a justiça de Deus no evangelho, Paulo percebe que a justiça da lei (judeus) e da força (romanos) recebem seu veredito final. A justiça da qual o apóstolo fala às comunidades da capital do império tem uma fundamentação cristológica. Jesus Cristo é a justiça de Deus. A revelação desta justiça manifestada em Jesus Cristo pode prescindir da lei. A justiça de Deus não anula o sentido da lei, mas a coloca no lugar que lhe é devido. Nesta nova etapa do plano salvífico a justiça de Deus se comunica pela fé. É na fidelidade ao projeto de Jesus com a mesma determinação e radicalidade como Jesus viveu sua vida em fidelidade ao projeto do Pai que o crente é reconhecido e acolhido como justo. Portanto, não se trata de uma fé qualquer, mas da fidelidade à vida e resistência à morte. A fé que comunica a vida comunicada na fidelidade de Jesus ao projeto de vida e salvação do Pai permite ao crente ter direito ao direito à vida. Neste processo de fidelidade vai ganhando contornos a cidadania da fé. A cidadania da fé tem como ponto de partida uma profunda experiência de Deus. Não se trata de uma divindade qualquer, mas de um Deus qualificado historicamente na vida, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré.

Em Jesus Deus mesmo assume a condição dos excluídos para, a partir do coração da história, resgatar seus filhos e filhas da morte. A cidadania da fé se fundamenta nesta certeza de que a história está nas mãos de Deus e de que Deus é por nós. As vítimas deste mundo, tal qual Jesus, já tem onde atracar sua esperança. Aquele que não poupou seu próprio Filho, haverá de consolidar seu

Amor para com todos os crentes, assumindo a defesa da vida em todas as suas dimensões.

Ao recorrer a Jesus como paradigma da justiça de Deus a cidadania da fé proclama que na fidelidade à causa de Deus manifestada em Jesus o crente comunica o Espírito da vida pela fé.

A cidadania da fé está reservada para aqueles que com Jesus e como Jesus se veem conduzidos ao calvário pelas forças e poderes idólatras do mundo. Porém, tal qual Jesus, ao assumir a cruz, com ele haverão de ressuscitar nas conquistas da história e na glória do céu.

Assim, a cidadania da fé testemunha que também na cruz das vítimas da história humana, nos sofrimentos dos excluídos, na dor dos crucificados de todos os tempos, Deus dá a conhecer seu amor abrindo perspectivas sempre novas e renovadas para a revelação do poder de Deus que continua a se revelar como Deus da vida ao ressuscitar vidas.

Em ações históricas, comprometidas com a justiça, solidariedade e comunhão, com vocação escatológica, o Pai - *Abba* - continua agindo poderosamente. Seu poder não consiste apenas em criar do nada, mas em criar a partir das entranhas da morte. É a partir da condição mais indigna do humano que a cidadania da fé testemunha a vida.

A cidadania da fé permite verificar uma articulação entre a prática de Jesus e o evangelho de Paulo. Embora Paulo tenha operado algumas rupturas quanto à cultura e geografia, existe uma relação de umbilical continuidade entre o Espírito de Jesus e a prática missionária desencadeada pelo apóstolo no contexto do cristianismo do primeiro século. O cerne dessa relação consiste justamente na defesa e promoção da vida.

Ao destacar a centralidade da justiça de Deus na configuração da cidadania da fé surge a suspeita de que Lutero tenha compreendido profundamente mais da justiça de Deus em Romanos do que a tradição luterana tem conseguido transmitir como herança confessional na questão da justificação pela fé. Por

fim, a cidadania da fé recoloca, em especial para as Igrejas cristãs em geral e para as comunidades e crentes em particular; a relação entre justiça e história, justiça de Deus e injustiça da humanidade. Para comunicar a vida que se comunica na fé de Jesus há somente um caminho de fidelidade para ser percorrido. Ao assumir o lugar dos excluídos é assegurada a vida dos justos.

REFERÊNCIAS

1. Livros

ALAND, Kurt. (ed). Novum Testamentum Graece. 26 ed. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1986.

ALFÖLDY, Géza. Römische Sozialgeschichte. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1984.

ALTMANN, Walter. Lutero e Libertação. ,São Leopoldo, Sinodal, 1995.352p.

ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. Paulo e a Luta pela Liberdade. São Paulo, 1988. 102p.

ARENS, Eduardo. Ásia Menor nos Tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. São Paulo, Paulus, 1997. (Biblioteca de Estudos Bíblicos). 209p.

ASSMANN, Hugo. Crítica à Lógica de Exclusão. São Paulo, Paulus, 1994. (Coleção Temas de Atualidade). 143p.

AUSTIN, Michel; VIDAL-NAGET, Pierre. Economia e Sociedade na Grécia Antiga. Lisboa, Edições 70, 1986. 363p.

BALLARINI, Teodorico (ed). Introdução à Bíblia. V/1. Petrópolis, Vozes, 1974. 558p.

BARBAGLIO, Giuseppe. São Paulo. O Homem do Evangelho. Petrópolis, Vozes, 1993. (Coleção Vidas Famosas). 525p.

BARBAGLIO, Giuseppe. As Cartas de Paulo (II). São Paulo, Loyola, 1991. (Bíblica - Loyola - 5).430p.

BARON, Salo W. Historia Social y Religiosa del Pueblo Judio. Epoca Antigua. v.2, Parte II. Buenos Aires, Paidós, 1968. 451p.

BARTH, Karl. *The Epistle to the Romans*. London, Oxford University Press. 1933. 544p.

BARRETT, Charles Kingsley. *A Commentary on The Epistle to The Romans*. New York, Hendrickson Publishers, 1957. 294p.

BAUER, W. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum den Schritten des Neuen Testaments und übrigen urchristlichen Literatur*. 5 ed. Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

BECKER, J. Christiaan. *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia, Fortress, 1988. 452p.

BECKER, J. *Heirs of Paul. Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today*. Minneapolis, Fortress Press, 1991. 146 p.

BECKER, Jürgen. *Pablo el Apostol de los Paganos*. Salamanca, Sígueme, 1996. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 83). 575p.

BERGER, Klaus. *Qumran e Jesus: Uma Verdade Escondida?* Petrópolis, Vozes, 1994. 120p.

BELLINATO, Guilherme. *Paulo: Cartas e Mensagem*. São Paulo, Loyola, 1979. 203p.

BERTOLINI, José. *Como Ler a Carta aos Romanos*. São Paulo, Paulinas, 1997. (Série Como Ler a Bíblia). 102p.

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. (Vários tradutores). São Paulo, Paulinas, 1981.

A BÍBLIA NA LINGUAGEM DE HOJE. (Tradução da Sociedade Bíblica do Brasil). Brasília, Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo, Paulinas/ Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1990.

BÍBLIA SAGRADA. (Tradução João Ferreira de Almeida). Edição Revista e Atualizada no Brasil. Brasília, SBB, 1982.

NOVO TESTAMENTO. (Tradução da Liga de Estudos Bíblicos). São Paulo, Herder, 1969.

BOFF, Clodovis. Como Trabalhar com os Excluídos. São Paulo, Paulinas, 1998. (Coleção Atualidades em Diálogo). 118p.

BOFF, Leonardo. Paixão de Cristo, Paixão do Mundo. Petrópolis, Vozes, 1978. 170p.

BOFF, Leonardo. Do Lugar do Pobre. Petrópolis, Vozes, 1984. 151p.

BOFF, Leonardo. Jesus Cristo Libertador. Petrópolis, Vozes, 1985. 236p. (Teologia, 2).

BOFF, Leonardo. Vida para Além da Morte. Petrópolis, Vozes, 1973. 206p. (Teologia, 5).

BOFF, Leonardo. A Ressurreição de Cristo: a Nossa Ressurreição na Morte. Petrópolis, Vozes, 1983. 112p. (Teologia, 3).

BORNKAMM, Günther. Pablo de Tarso. Salamanca, Sígueme, 1979. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 24). 332p.

BORNKAMM, Günther. Estudios Sobre el Nuevo Testamento. Salamanca, Sígueme, 1983. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 35). 410p.

BOSCH, Jorge Sánchez. “Gloriarse” Segun San Pablo. Roma/ Barcelona, Biblical Institute Press/Facultad de Teología (SSP), 1970. (Anacleta Biblica, 40). 341p.

BRANDEN, Nathaniel. Auto-Estima e os seus Seis Pilares. São Paulo, Saraiva, 1997. 398p.

BULTMANN, Rudolf. Teología del Nuevo Testamento. Salamanca, Sígueme, 1987. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 32). 748p.

CABELLO, Rubén. O Mistério em Paulo. Belo horizonte, CEBI, 1988. (Série a Palavra na Vida, 2). 20p.

CAÏRUS, Aecio E. La Epistola a Los Romanos. Entre Ríos, Universidad Adventista del Plata, 1993. 174p.

CALVINO, João. Romanos. Comentário à Sagrada Escritura. São Paulo, Paracletos, 1997. 524p.

CARREZ, M.; DORNIER, P. et alli. Cartas de Pablo y Cartas Catolicas. Madrid, Cristiandad, (Introduccion a La Lectura de la Biblia, 8). 332p.

CHAMPLIN, Russel Norman. O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo.v.III. São Paulo, Milenium, 1982. 887p.

COENEN, Lothar; BEYEREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans (ed). Dicionário Teológico del Nuevo Testamento. Salamanca, Sígueme, 1980. 4v.

COMBLIN, José. Paulo, Apóstolo de Jesus Cristo. Petrópolis, Vozes, 1993. (Coleção Deus Conosco). 198p.

COMBLIN, José. Paulo, Trabalhador e Apóstolo. Belo Horizonte, CEBI, 1988. (Série a Palavra na Vida, 11). 20p.

COMBLIN, José. Teologia da Cidade. São Paulo, Paulinas, 1991. (Teologia Hoje). 301p.

COMBLIN, José. Paulo: Trabalho e Missão. São Paulo, FTD, 1991. (Coleção Biblioteca de Ensino Religioso). 88p.

COMBY, J.; LEMONON, P. Vida e Religiões no Império Romano no Tempo das Primeiras Comunidades Cristãs. São Paulo, Paulinas, 1988. (Documentos do Mundo da Bíblia - 4). 98p.

COMBY, J.; LEMONON, P. Roma em Face a Jerusalém. Visão de Autores Gregos e Latinos. São Paulo, Paulinas, 1987. (Documentos do Mundo da Bíblia - 5). 97p.

CONZELMANN, Hans. An Outline of the Theology of the New Testament. New York, Harper & Row, Publishers, 1969. 373p.

CRANFIELD, C.E.B. Carta aos Romanos. São Paulo, Paulinas,

1992. (Coleção Grande Comentário Bíblico).360p.

CROSSAN, John Dominic. O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo. Rio de Janeiro, Imago, 1994. (Coleção Bereshit). 543p.

DAGNINO, Evelina (org.). Anos 90 - Política e Sociedade no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1994.

DATTLER, Frederico. Vida e Doutrina do Apóstolo São Paulo. 2.ed. Petrópolis, Vozes, 1976. 270p.

DELCOR, Mathias; MARTINEZ, Florentino Garcia. Introduccón a la Literatura Esenia de Qumran. Madrid, Cristiandad, 1982. 314p. (Academia Christiana, 20).

DÍAZ-RODELAS, Juan Miguel. Pablo y la Ley. Navarra, Verbo Divino, 1994. (Institución San Jerónimo,28). 282p.

DODD, A.D. A Mensagem de São Paulo para o Homem de Hoje. São Paulo, Paulinas, 1979. (Biblioteca de Estudos Bíblicos,4). 183p.

DONFRIED, Karl P.(ed). The Romans Debate. Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1991. 372p.

DUARTE, Luiz Miguel. Paulo de Tarso. Perseguidor e Apóstolo. São Paulo, Paulinas, 1987. (Coleção Cidadãos do Reino). 140p.

DUQUE, José (ed). Perfiles Teologicos para un Nuevo Milenio. San José, DEI, 1997.(Colección Teología Latinomaericana). 196p.

DUQUOC, Christian. Cristologia. Salamanca, Sígueme, 1981. 594p. (Lux Mundi, 34).

EICHHOLZ, G. El Evangelio de Pablo. Salamanca, Sígueme, 1977.

EISENMAN, Robert; WISE, Michael. A Descoberta dos Manuscritos do Mar Morto. Rio de Janeiro, EDIOURO, 1994. 298p.

ELLIOT, John H.. Um Lar Para Quem Não Tem Casa. São Paulo, Paulinas, 1985. (Coleção Bíblia e Sociologia).143p.

ELLIOT, Neil. The Rhetoric of Romans. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990. (Jornal for Study of the New Testament, 45).332p.

ELLIOT, Neil. Libertando Paulo: a Justiça de Deus e a Política do Apóstolo. São Paulo, Paulus, 1998. (Biblioteca de Estudos Bíblicos). 351p.

ERMAKOVA, A.; RÁTNIKOV, V. Que são as Classes e a Luta de Classes? Moscovo, Edições Progresso, 1986. 244p. (Coleção ABC dos Conhecimentos Sociais e Políticos, 14).

FABRIS, Rinaldo (ed). Problemas y Perspectivas de las Ciencias Biblicas. Salamanca, Sígueme, 1983. (Biblioteca de Estudios Biblicos,48). 494p.

FABRIS, Rinaldo (ed). Para Ler Paulo. São Paulo, Loyola, 1996. 159p.

FABRIS, Rinaldo (ed). A Opção Pelos Pobres na Bíblia. São paulo, Paulinas, 1991. (Coleção Encontro com a Bíblia). 162p.

FELLER, Vitor Galdino. A Revelação de Deus a Partir dos Excluídos. São Paulo, Paulus, 1995. 123p.

FILORAMO, Giovanni; RODA, Sergio. Cristianismo e Sociedade Antiga. São Paulo, Paulus, 1997. (Sociologia e Religião). 288p.

FITZMYER, Joseph A. Linhas Fundamentais da Teologia Paulina. São Paulo, Paulinas, 1970. (Coleção Bíblica, 10). 157p.

FITZMYER, Joseph A. Carta a los Romanos. Madrid, Cristiandad, 1972. (Comentario Biblico San Jeronimo, 4). 603p.

FITZMYER, Joseph A. Romans. New York, Bantam Doubleday Dell Publishing, 1964. (The Anchor Bible, 33). 793p.

FLORES, José H. Prado. O Segredo de Paulo. São Paulo, Loyola, 1996. (Coleção Kerigma). 159p.

FLORISTÁN, Casiano; TAMOYO, Juan José (ed). Conceptos Fundamentales del Cristianismo. Madrid, Trotta, 1993. 1524p. (Colección Estructuras y Procesos).

FRANK, Tenny. An Economic Survey of Ancient Rome. v.5. New York, Oclagon Books, 1975.

FRANZMANN, Martin. Carta aos Romanos. Porto Alegre, Concórdia, 1972. 237p.

GARNSEY, Peter; SALLER, Richard. The Roman Empire. London, Duckworth, 1987. 231p.

GIORDANI, Mário Curtis. História de Roma. Antiguidade Clássica II. Petrópolis, Vozes, 1991. 395p.

GIRARDI, Giulio. Os Excluídos Construirão a História? São paulo, Ática, 1996. (Série Religião e Cidadania). 296p.

GNILKA, Joachim. Pablo de Tarso. Apóstol y Testigo. Barcelona, Herder, 1996. 319p.

GONZÁLES-RUIZ, José Maria. O Evangelho de Paulo. São Paulo, Paulinas, 1980. (Coleção Biblioteca de Estudos Bíblicos,9). 294p.

GONZALES FAUS, J.Inácio et alli. A Justiça que Brota da Fé. São Paulo, Loyola, 1987.183p.

GORGULHO, Gil;bertto; ANDERSON, Ana Flora. Paulo e a Luta pela Liberdade. São Paulo, FAI, 1988. 102p.

GRELOT, Pierre. A Esperança Judaica nos Tempos de Jesus. São Paulo, Loyola, 1996.(Coleção Jesus e Jesus Cristo,10).223p.

GUILLEN, José. URBS. Vida y Costumbres de los Romanos, III. Religión y Ejercito. Salamanca, Sígueme, 1980. (El Peso de los Dias, 9). 628p.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Beber no Próprio Poço. Petrópolis, Vozes, 1985. 151p.

HENGEL, Martin. Jews, Greeks and Barbarans. Philadelphia, Fortress Press, 1980. 174p.

HOLZNER, Joseph. San Pablo. Heraldo de Cristo. Barcelona, Herder, 1956. 487p.

JEFFERS, James. Conflito em Roma. Ordem Social e Hierarquia no Cristianismo Primitivo. São Paulo, Loyola, 1995. (Coleção História da Igreja). 280p.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (ed). Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento. Madrid, Cristiandad, 1978 (v.1), 1985 (v.2). 2v.

JEREMIAS, Joachim. Jerusalém no Tempo de Jesus. São Paulo, Paulinas, 1986. (Nova Coleção Bíblica). 512p.

JEREMIAS, Joachim. Abba. El Mensaje Central del Nuevo Testamento. Salamanca, Sígueme, 1983. 355p. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 30).

JEREMIAS, Joachim. Teologia do Novo Testamento. São Paulo, Paulinas, 1977. 497p. (Nova coleção Bíblica, 3).

JOSEFO, Flávio. História dos Hebreus. São Paulo, Edamaris, 1965. 9v.

JOSEFO, Flávio. La Guerra de los Judios. Buenos Aires, Acervo Cultural/Editores, 1967. 4v. (Colección Valores en el Tiempo).

JOSEFO, Flávio. Contra Apión. Buenos Aires, Acervo Cultural/ Editores, 1967. v.5. (Colección Valores en el Tiempo).

JOSEFO, Flávio. Antiguidades Judaicas. Buenos Aires, Acervo Cultural/Editores, 1967. 3v. (Colección Valores en el Tiempo).

JUDGE, E.A. The Social Patterns of Christian Groups in the First Century. London, Tyndale Press, 1960.

KÄSEMANN, Ernst. Perspectivas Paulinas. São Paulo, Paulinas, 1980. (Biblioteca de Estudos Bíblicos, 11). 181p.

KÄSEMANN, Ernst. An die Römer. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980. 411p. (Handbuch zum Neuen Testament).

KÄSEMANN, Ernst. Ensayos Exegéticos. Salamanca, Sígueme, 1978. 299p. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 20).

KAUTSKY, Karl. Orígenes y Fundamentos del Cristianismo. Salamanca, Sígueme, 1974. 435p.

KEE, Howard Clark. As Origens Cristãs em Perspectiva Sociológica. São Paulo, Paulinas, 1983. (Bíblia e Sociologia). 153p.

KERTLEGE, Karl. Carta a los Romanos. v.1. Salamanca, Sígueme, 1989. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 61). 410p.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.). Theological Dictionary of the New Testament. Michigan, Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 1977. 9v.

KOESTER, Helmuth. Introducción al Nuevo Testamento. Salamanca, Sígueme, 1988. (Biblioteca de Estudios Bíblicos). 905p.

KÜMMEL, W. Georg. Introdução ao Novo Testamento. São Paulo, Paulinas, 1982. (Nova Coleção Bíblica, 13).

KUSS, Otto. Der Römer Brief. I, II, III. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1978.

LAMPE, Peter. Die Stadtrömische Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Tübingen, JCB Mohr Paul Siebeck, 1987.

LAPIDE, Pinchas; STUHLMACHER, Peter. Paulus. Rabbi und Apostel. Ein jüdisch-christlicher Dialog. Stuttgart/München, Calwer/Kösel, 1981. 80p.

LEIPOLD, Johannes; GRUNDMANN, Walter. El Mundo del Nuevo Testamento. Madrid, Cristiandad, 1975. 3v.

LEGIDO, Marcelino. *Fraternidad en El Mundo. Un Estudio de Eclesiologia Paulina*. Salamanca, Sígueme, 1986. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 34). 434p.

LEENHARDT, Franz.J.. *Epístola aos Romanos. Comentário Exegético*. São Paulo, ASTE, 1969. 399p.

LITTLEJOHN, James. *Estratificação Social*. São Paulo, Zahar, 1976. 179p. (Biblioteca de Ciências Sociais).

MALHERBE, Abraham J. *Paul and the Popular Philosophers*. Minneapolis, Fortress Press, 1989. 192p.

MARTINEZ, Florentino García. *Os Textos de Qumran*. Petrópolis, Vozes, 1995. 582p.

MARTÍNEZ, F. Garcia; ASURMENDI, J.; ECHEGARAY, J. González; SCHÖKEL, L. Alonso. *A Bíblia e Seu Contexto*. São Paulo, AM Edições, 1994. 565p.

MARXEN, Willi. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1982. (biblioteca de Estudios Bíblicos, 38). 285p.

MEEKS, Wayne. *Os Primeiros Cristãos Urbanos*. São Paulo, Paulinas, 1992. (Coleção Bíblia e Sociologia).325p.

MEEKS, Wayne. *O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos*. São Paulo, Paulus, 1996. (Coleção Bíblia e Sociologia).157p.

MEEKS, Wayne. *As Origens da Moralidade Cristã: os dois primeiros séculos*. São Paulo, Paulus, 1997. (Coleção Bíblia e Sociologia). 253p.

MESTERS, Carlos. *Carta aos Romanos*. São Paulo, Paulinas, 1983. (Coleção Por Trás das Palavras - CEBI). 61p.

MESTERS, Carlos. *Uma entrevista com o Apóstolo Paulo*. Belo Horizonte, CEBI, 1988. (Série a Palavra na Vida,1). 42p.

MESTERS, Carlos. *Paulo Apóstolo. Um Trabalhador que anuncia o Evangelho*. Belo Horizonte, CEBI, 1991. (Série a Palavra na Vida, 41). 46p.

MICHEL, Otto. Der Brief an die Römer. Göttingen, Vandenhoeck un Ruprecht, 1978. (Kritisch-exigeticher Kommentar über das Neue Testament, 4). 506 p.

MIGUEZ, Néstor. No como los que no tienen esperanza. Ideologia y estrategia des cristianismo paulino en la gentilidad. Buenos Aires, ISEDET, 1989. (Tese de Doutorado). 570p.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. A Antropologia Pastoral de Paulo. Tornar-se Humanos Juntos. São Paulo, Paulus, 1994. (Temas bíblicos). 225p.

MUSSNER, Franz. Tratado sobre os Judeus. São Paulo, Paulinas, 1987. (Biblioteca de Estudos Bíblicos). 267p.

NYGREN, Anders. La Epistola a Los Romanos. Buenos Aires, La Aurora, 1969. (Biblioteca de Estudios Teologicos) . 377p.

PAOLI, Ugo Eurico. Urbs. La Vida en la Roma Antigua. Barcelona, Ibéria, 1967.

PAUL, André. O Judaísmo Tardio. História Política. São Paulo, Paulinas, 1983. (Biblioteca de Ciências Bíblicas). 172p.

PATTE, Daniel. Paulo, sua fé e a Força do Evangelho. São Paulo, Paulinas, 1987. (Nova Coleção Bíblica). 344p.

PERROT, Charles. Epístola aos Romanos. São Paulo, Paulinas, 1993. (Coleção Cadernos Bíblicos - 57). 97p.

PESCE, Mauro. As Duas Fases da Pregação de Paulo. São Paulo, Loyola, 1996. (Coleção Bíblica Loyola). 253p.

PIGANIOL, André. Histoire de Rome. Paris, Press Universitaires de France, 1949.

PONGUTÁ H., Silvestre. El Evangelio de Dios. Una lectura de Romanos 1-5. Caracas, Asociación Biblica Salesiana, 1992. (Colección Cuadernos biblicos, 4). 265p.

POULSEN, Frederick. Vida y Costumbres de los Romanos. Madrid, Revista de Occidente, 1956.

RIDDERBOS, Hermann. El Pensamiento del Apóstol Pablo I. Buenos Aires, Certeza-Escaton, 1979. (Teologia del Nuevo Testamento). 340p.

RUSSEL, D.S. Desvelamento Divino. Uma Introdução à Apocalíptica Judaica. São Paulo, Paulus, 1997. (Nova Coleção Bíblica). 196p.

ROSTOVTZEFF, M. História de Roma. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

SANDERS, E.Paul. Paulo, a Lei e o Povo Judeu. São Paulo, Paulinas, 1990. (Biblioteca de Estudos Bíblicos). 245p.

SANDAY, William; HEADLAM, Arthur C.. The Epistle to The Romans. New York, Charles Scribner's Sons, 1954. (The International Critical Commentary). 444p.

SANDERS, E.P. Paul and Palestinian Judaism. Philadelphia, Fortress Press, 1977. 627p.

SANTA ANA, Julio. Pan, vino y Amistad. San José, DEI, 1986. 163p.

SANTA ANA, Julio. Paul and Palestinian Judaism. London, SCM Press, 1977.

SANTIN, Jandir. Recrear el Evangelio. Managua, CIEETS, 1991. 150p.

SANTOS DE OLIVEIRA, Pérsio. Introdução à Sociologia. São Paulo, Ática, 1996. 187p.

SCHMIDT, Max Georg. História do Comércio Mundial. Rio de Janeiro, Athena, 1976.

SCHMOLLER, A. Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament. 13 ed. Stuttgart, Wüntenbargische Bibelanstalt, 1963.

SCHÜRER, Emil. História del Pueblo Judio en Tiempos de Jesus. Madrid, Cristiandad, 1985. 2v. 798p.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *As Origens Cristãs a partir da Mulher. Uma Nova Hermenêutica*. São Paulo, Paulinas, 1992. (Biblioteca de Estudos Bíblicos). 398p.

SCHWANTES, Milton. *A Família de Sara e Abraão*. Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1986. 91p.

SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard. *Sociologia Política. Elementos de ciência Política*. Rio de Janeiro, DIFEL, 1979. 696p.

SEGUNDO, J. Luis. *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré. Sinóticos e Paulo. História e Atualidades. II/I*. São Paulo, Paulinas, 1985. (Coleção Teologia Hoje). 643p.

SEGUNDO, J. Luis. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré. Dos Sinóticos a Paulo*. São Paulo, Paulus, 1997. (Teologia Sistemática). 666p.

SICRE, J. Luis. *A Justiça Social nos Profetas*. São Paulo, Paulinas, 1990. (Nova coleção Bíblica). 568p.

SILVA, Domingos Sávio. *O Pobre Oprimido Reverte os Reinos da História*. São Bernardo do Campo, UESP, 1997. (Tese de Doutorado).

SINGER, Paul. *Economia e Política da Urbanização*. São Paulo, Brasiliense, 1985. 151p.

SOBRINO, Jon; ELLACURIA, Ignacio (ed). *Mysterium Liberationis*. San Salvador, UCA, 1992. 2v. (Colección Teologia Latinoamericana, 16).

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu Ambiente Social*. São Paulo, Paulus, 1996. (Coleção Bíblia e Sociologia). 167p.

STOTT, John R. W. *A Mensagem de Romanos 5-8*. São Paulo, ABU, 1988. (A Bíblia Fala Hoje). 106p.

STRACK, Hermann; BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München,

C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1983. 3 v.

STUHLMACHER, Peter. Das Paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. (Forchungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments,95).313p.

STUHLMACHER, Peter. Reconciliation, Law, Righteousness. Essays in Biblical Theology. Philadelphia, Fortress Press, 1986. 200p.

SUNG, Jung Mo. Desejo, Mercado e Religião. Petrópolis, Vozes, 1997.134p.

TAMEZ, Elza. Contra Toda Condena. La Justificación por la fe desde los excluidos. San José, DEI/SEBILA, 1991. (Colección Teologia Latinoamericana). 196p.

TAMEZ, Elza. Justicia de Dios: Vida para Todos. San José, SEBILA, 1991,121p.

TAYLOR, W. Crey. Dicionário do Novo Testamento. Rio de Janeiro, JUERP, 1978.

TASSIN, Claude. O Judaísmo: Do Exílio ao Tempo de Jesus. São Paulo, Paulinas, 1988. (Coleção Cadernos Bíblicos).

THEISSEN, Gerard. Sociologia da Cristandade Primitiva. São Leopoldo, Sinodal, 1987. (Série Estudos Bíblico-Teológicos NT, 10). 211p.

THEISSEN, Gerard. Sociologia do Movimento de Jesus. Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1989. 187p.

TYLOCH, W.J. O Socialismo Religioso dos Essênios. São Paulo, Perspectiva, 1990. (Coleção Debates). 206p.

WEDDERBURN, A.J.M. The Reasons for Romans. Edinburgh, T & T Clark, 1991.169p.

WENGST, Klaus. Pax Romana. Pretensão e Realidade. São paulo, Paulinas, 1991. (Coleção Bíblia e Sociologia). 224p.

WILCKNES, Ulrich. La Carta a Los Romanos. I-II. Salamanca, Sigueme, 1989. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 61, 62). v.I 409p. v.2 509p.

VOS, Herman; VERVIER, Jacques. Utopia Cristã e Lógica Econômica. Tensões e Diálogo. Petrópolis, Vozes, 1995. 212p.

ZERWICK, Maximiliano. El Griego del Nuevo Testamento. Estella, Verbo Divino, 1997. (Instrumentos para el estudio de la Biblia). 229p.

2. Artigos

ARAYA, Victório. “Justificación y Práctica de la Justicia”. In: Vida y Pensamiento. San José, 1986, n.1, v.6, p.17-25.

ARDUINI, Juvenal. “O que é preciso para ser cristão”. In: Vida Pastoral. São Paulo, 1994. n.177, p.5-10.

BARRET, Charles Kingsley. “Paulus als Missionar und Theologe”. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen, 1989. n.86. Heft 1. p.19-32.

BERGER, Klaus. “Neues Material zur ‘Gerechtigkeit Gottes’”. In: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft. Berlin, 1977, n.68.

BRAKEMEIER, Gottfried. “Justificación por la fe y Teología de la Liberación: Una Reflexión Comparativa”. In: Vida y Pensamiento. San José, 1986. v.6, n.1, p.29-38.

BRASSIANI, Itacir. “Nem Judeu, nem Grego. A Inculturação do Evangelho a partir de Rm 9-11”. In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1994, n.41, p.75-89.

CAMPBELL, D. A. “The Meaning of *pistis* and *nomos* in Paul”. In: Journal of Biblical Literature. Boston, 1992. v.111, n.1. p.91-103.

COMBLIN, José. “Paulo e a Mensagem de Liberdade”. In:

Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1987, n.14, p.64-70.

COMBLIN, José. “O Êxodo na Teologia Paulina”. In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1987, n.16, p.76-80.

COMBLIN, José. “Os Escravos e o Evangelho de Paulo”. In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1988, n.17. p.69-76.

FERREIRA, Joel Antônio. “O Espírito de Deus faz seu Campo de Ação na Comunidade: Rm 8,9-11”. In: Estudos Bíblicos. Petrópolis/São Leopoldo, 1997, n. 55, p.83-93.

FIGUEROA, Ana Cláudia. “Entre Brigas e Acordos. Pensando Algumas Questões Éticas na Comunidade de Corinto”. In: Por Uma Ética da Liberdade e da Libertação. Curso de Verão - Ano X. São Paulo, CESEP/Paulus, 1996. p.75-89.

HENGEL, Martin. “Die Synagogeninschrift von Stobi”. In: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft. Berlin, 1971a. n. 57, p.145-183.

JACQUES, Xavier. “Jesus Cristo à Direita do Pai nas Epístolas de São Paulo”. In: Communio. Rio de Janeiro, 1984. Ano III, v.3, n. 13. p.34-43.

LOHSE, Eduardo. “Euaggeliou qeou” Paul’s Interpretation of The Gospel in His Epistle to the Romans”. In: Biblica. Roma, 1995. v.76. p.127-140.

MEINCKE, Sílvio. “Justificação por Graça e Fé - Um novo espaço para a vida”. In: Estudos Teológicos. São Leopoldo, 1983. Ano 23, n.3. p.205-230.

METZ, Juan Batista. “La Incredulidad como problema teológico”. In: Concilium. Petrópolis, 1965. n.6. p.76-81.

MÍGUEZ, Néstor. “Paulo, o compromisso da fé. Para uma ‘vida de Paulo’”. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis/São Leopoldo, 1995, v.1, n.20, p.5-29.

MÍGUEZ, Néstor. “O Império e os Pobres no Tempo Neotestamentário”. In: Ribla. Petrópolis/São Leopoldo/São

Bernardo, 1990. n.5-6. p.81-92.

MOSCONI, Luis. "Paulo Apóstolo: Fidelidade a Jesus Cristo e ao Reino no meio dos Conflitos". In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1987, n.12, p.24-30.

PIXLEY, Jorge V. "El Evangelio Paulino de Justificación por la Fe: Conversación con José Porfirio Miranda". In: Vida y Pensamiento. San José, 1986. v.6, n.1, p.43-57.

PRADO, J.L. Gonzaga. "Paulo: o evangelizador se evangeliza". In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1993, n.39, p.64-74.

RICHARD, Pablo. "A Prática de Paulo: Suas Opções Fundamentais". In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis/São Leopoldo, 1995, v.1, n.20, p.92-104.

RICHARD, Pablo. "Leitura Popular da Bíblia". In: Ribla. Petrópolis, 1988. n.1, p.8-25.

RICHARD, Pablo. "O Fundamento Material da Espiritualidade". In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1985, n.7, p.73-85.

RUIZ, Castor Bartolomé. "As Primeiras Comunidades e o Gnosticismo: Tensão e Inculturação". In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1994, n. 41, p.82-89.

SCHNEIDER, Nélío. "Esperar em Cristo somente para esta vida? (1Cor 15,19)". In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1996, n.49, p.65-70.

SILVA, Airton José. "Judaísmo e Helenismo: resistência e submissão". In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1994, n.41, p.10-19.

SILVA, Airton José. "Judaísmo e Helenismo: encontro e conflito". In: Estudos Bíblicos. Petrópolis, 1996, n.48, p.9-18.

SOARES, Sebastião Armando Gameleira. "Reler Paulo - desafio à Igreja". In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis/São Leopoldo, 1995. v.1, n.20, p.30-53.

SMALLWOOD, E.Mary. "The Jews under Roman Rule. From

Pompey to Diocletian” In: *Studies in Judaism in Late Antiquity*. Leiden, 1976, v.20, p.121-143, 356-388.

TAMEZ, Elsa. “Como Entender a Carta aos Romanos”. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/São Leopoldo, 1995, v.1, n.20, p. 62-79.

TAMEZ, Elsa. “A Eleição como Garantia da Inclusão”. In: *Ribla*. Petrópolis/São Leopoldo/são Bernardo do Campo, 1992. n.12. p.117-127.

TAMEZ, Elsa. “Justificacion”. In: *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Madrid, 1993. p.664-675.

VALDEBENITO, Marco A. A. “Excluídos: um conceito, alguns sujeitos, novos desafios”. In: *Os Excluídos. Ensaio de Pós-Graduação/Ciências da Religião* n.2. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996. p.9-22.

WEGNER, Uwe. “Os Evangelhos, Jesus, os escravos”. In: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, 1988, n.18, p.53-72.

WEGNER, Uwe. “Aspectos Socioeconômicos na Carta aos Romanos”. In: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, 1990, n.25, p.43-57.

WEGNER, Uwe. “Considerações Éticas de Paulo em Romanos”. In: *Por Uma Ética da Liberdade e da Libertação. Curso de Verão - Ano X*. São Paulo, CESEP/Paulus, 1996. p.90-130. (Coleção Teologia Popular).

ZANINI, Ovídio. “Opção pelas categorias de marginalidade em Paulo”. In: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/São Bernardo do Campo/São Leopoldo, 1989, n.21, p.56-69.

Este livro apresenta uma releitura da justiça de Deus na perspectiva dos excluídos a partir da Carta de Paulo aos Romanos. O ponto de partida é a tentativa de projetar Paulo ao máximo para dentro das contradições de seu momento histórico. A reconstrução histórica, ainda que aproximada, é fundamental para compreender a argumentação do apóstolo. Dentro do horizonte latino-americano de interpretação bíblica, são analisados três passagens-chave de Romanos (1.16-17; 3.21-26; 8.31-39) para mostrar como a justiça de Deus se manifesta através do evangelho. A obra parte de uma descrição histórica - a partir dos excluídos - para perceber os mecanismos, e sujeitos da exclusão, bem como as condições históricas dos excluídos. Devido a amplitude do horizonte histórico, o estudo se concentrou na descrição da Ásia Menor e sua relação com Roma e Jerusalém entre 14 a.C. e 70 d.C. Na leitura do Evangelho de Paulo são privilegiados três textos, a saber: Romanos 1.16-17; 3.21-26 e 8.31-39. Como resultado do trabalho exegético destes textos pode-se verificar que a justiça de Deus se revela no evangelho. Para Paulo o poder de Deus que se revela no evangelho oferece uma nova possibilidade de vida. A pesquisa revela que a justiça divina, personificada em Jesus Cristo, garante dignidade aos crentes e a todos os seres humanos, demonstrando que Deus está ao lado dos excluídos. A obra enfatiza que a cidadania da fé oferece uma esperança igualitária e transformadora, onde todos, sem exceção, podem encontrar a justiça e o compromisso com um projeto divino de amor e vida. Essa abordagem transcende as barreiras históricas e sociais, antecipando uma realidade de reconciliação e justiça para além do tempo presente.

