

4

O texto de Is 53,11-12 no contexto neotestamentário e análise do seu uso hermenêutico, teológico e retórico em Rm 5,12-21

4.1.

Contexto histórico da Carta aos Romanos

Aquela que foi cognominada de *caput mundi* era considerada de suma importância pelo Apóstolo por razões geopolíticas, as quais, porém, estavam subordinadas à principal razão, ou seja, à expansão do cristianismo. Tais razões se encontram no fato de Roma localizar-se estrategicamente no centro do mundo mediterrâneo, na posição de destaque atribuída às suas comunidades cristãs deste então, mas também e especialmente no fato de fazer parte do campo missionário daquele que se considerava o Apóstolo dos gentios. No entanto, a principal razão da importância que lhe é atribuída está na possibilidade de que as suas comunidades cristãs fossem, na perspectiva de Paulo, um auxílio para sua possível missão até os confins da terra então conhecida, ou seja, a Espanha⁶⁹⁴.

4.1.1.

Roma, a ideologia imperial e suas comunidades cristãs nos tempos de Paulo

4.1.1.1.

O contexto social de Roma nos tempos de Paulo

Na época de Paulo, Roma tinha uma população cosmopolita, pois atraía povos de todas as partes do império e de outras regiões contando com uma população de um milhão de habitantes aproximadamente. O processo migratório ocorrido aos tempos da república com a chegada em Roma de pessoas provindas das províncias da Itália e da Grécia, foi superado em muito por aquele que se deu

⁶⁹⁴ Cf. REASONER, M. *Roma e il Cristianesimo Romano*. In: Hawthorne, G. F. - Martin, R. P. - Reid, D. G. *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano: San Paolo, 1999, p. 1345; MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 332-334; BARBABLIO, G. *Teologia Paolina*. Bologna: EDB, 1999, p. 516.

desde o começo do império quando afluíam para a capital pessoas da Anatólia, do Egito, da África, da Espanha e, posteriormente, da Gália e das terras germânicas⁶⁹⁵.

Não se deve desconsiderar a migração judaica, seja pela sua importância para o estudo do cristianismo em Roma⁶⁹⁶, seja pelo fato de que os judeus contavam aí com uma quantidade considerável de pessoas conduzidas por Pompeu, em 62 a.C., para a Urbe como prisioneiros destinados a se tornarem escravos. Estima-se que no séc. I d.C. vivessem em Roma por volta de 40.000 judeus⁶⁹⁷, os quais, com o conjunto dos estrangeiros, não eram tratados com benevolência sendo objeto de discriminação racial⁶⁹⁸.

No que diz respeito à sua estratificação, a sociedade romana se dividia em três categorias: os cidadãos romanos, as pessoas livres e os escravos. A categoria dos cidadãos romanos estava composta pela classe senatorial, formada por famílias ricas de onde provinham os senadores, os quais tinham a função de zelar pelas tradições romanas. Com o império o seu *status* foi diminuindo, e passaram a ser admitidos como senadores cavaleiros e pessoas providas das províncias. Encontrase, ainda, entre os cidadãos romanos a classe equestre, assim chamada porque nas suas origens era formada por pessoas que, em caso de guerra, podiam proporcionar um cavalo para as batalhas, ou seja, por pessoas que possuíam certa riqueza. No séc. I d.C. essa classe emergente encontrou o seu auge, sendo que os altos funcionários romanos eram recrutados dela, os quais se aproveitavam do cargo para enriquecer ainda mais. O restante dos cidadãos romanos formava a plebe, que constituía a grande maioria. Esta classe era formada por professores, artesãos, médicos, entre outros⁶⁹⁹.

As pessoas livres residentes em Roma gozavam dos privilégios dos cidadãos romanos, ou seja, participavam das eleições dos magistrados, eram isentos de impostos, não eram submetidos à tortura e às condenações infames como a morte de cruz, não estavam submetidos aos tribunais romanos⁷⁰⁰.

⁶⁹⁵ Cf. REASONER, M. *Roma e il Cristianesimo Romano*, p. 1345.

⁶⁹⁶ GIGNAC, A. *L'épître aux Romains*. Commentaire biblique: Nouveau Testament 6, Paris: Cerf, 2014, p. 45; PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*. Bologna: EDB, 2010, p. XIX.

⁶⁹⁷ Para R. Penna eram de vinte a trinta mil, enquanto que, para A. Gignac entre vinte e cinquenta mil. Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. XXXI; GIGNAC, A. *L'épître aux Romains*, p. 47.

⁶⁹⁸ Cf. REASONER, M. *Roma e il Cristianesimo Romano*, pp. 1345-1346.

⁶⁹⁹ Cf. SEGALLA, G. *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2000, pp. 45-46.

⁷⁰⁰ Cf. SEGALLA, G. *Panoramas del Nuevo Testamento*, p. 45.

Os escravos formavam uma grande massa social, sendo que cada pessoa de posse em Roma tinha por volta de doze deles. Não possuíam nenhum estatuto jurídico verdadeiro e próprio. Podiam ser declarados livres mediante o pagamento de certa quantia, o que acontecia com certa frequência, chegando a ocupar postos importantes depois de libertos. Quando os seus proprietários eram cidadãos romanos, ao serem declarados livres, passavam a ter a cidadania romana. No entanto, a grande maioria dos escravos estava em uma situação lastimável⁷⁰¹.

4.1.1.2.

Ideologia imperial versus cristianismo

Quanto à ideologia imperial, esta traria grandes consequências à vida dos cristãos. Tinha uma máquina de propaganda muito eficiente, a qual prometia a todos os povos a sua *pax et securitas*, *slogan* da propaganda política de Roma nas províncias conquistadas⁷⁰². Prometia a *pax romana* que “não era mera qualidade estática ou simplesmente ausência de guerra, mas busca dinâmica exigindo vigilância constante e desejo permanente de batalhar contra o inimigo”⁷⁰³.

No que diz respeito à relação de Roma com os povos conquistados, pode-se dizer que “a história de Roma é uma história de contínua luta, integração e assimilação do estrangeiro, que tende a construir, (...), uma categoria contraposta àquela da perfeita romanidade”⁷⁰⁴.

Um meio para a regularização dessa relação entre Roma e os estrangeiros foi, desde os tempos da república, a

aquisição da cidadania romana, fruto da *pax romana*, que não cancela para o indivíduo a pátria natural (veja-se a célebre reflexão sobre as “duas pátrias” de Cícero, *De legibus* II, 2.5) e que, por sua vez, introduz o fecundíssimo (e tipicamente pragmático) princípio da equidade (não igualdade) jurídica ao interno de um Estado fundado sobre o consenso⁷⁰⁵.

⁷⁰¹ Cf. SEGALLA, G. *Panoramas del Nuevo Testamento*, p. 46.

⁷⁰² Cf. ELLIOTT, N. *Libertando Paulo - A Justiça de Deus e Política do Apóstolo*, São Paulo: Paulus, 1996, p. 250.

⁷⁰³ CROSSAN, J. D. - REED, J. L. *Em Busca de Paulo – Como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 100.

⁷⁰⁴ COSI, D. M. *Greci, romani e stranieri*. In: Reale, G. - Savino, E. – Sordi, M. *Antichità classica*. Milano: Jaca Book, 1993, p. 135.

⁷⁰⁵ COSI, D. M. *Greci, romani e stranieri*, p. 135.

Neste contexto de profunda tensão dialética, fruto do expansionismo militar romano, para regulamentar o direito de cidadania romana, surgem as leis Valéria, Júlia e Pórcia⁷⁰⁶.

As mais importantes para o contexto do Novo Testamento eram a Lei Júlia e a Lei Valéria. A primeira, “relativa à *vis publica*, proibia a qualquer magistrado condenar à morte ou submeter à flagelação um cidadão romano contra o seu direito de apelação”⁷⁰⁷. A Lei Valéria, por sua vez, “estabelecia para cada cidadão romano o direito de apelar contra a *coercitio* - sentença executiva ou punição - dos magistrados”⁷⁰⁸. E no que se refere à Lei Pórcia, esta impunha “penas severas (degradação e incapacidade para cargos públicos) contra os magistrados que submetessem os cidadãos romanos à fustigação”⁷⁰⁹.

No entanto, desde o começo do império com o término da guerra civil, essa *pax*, conquistada pela força do poderio bélico dentro e fora dos muros de Roma, teve suas consequências também no campo religioso com a exaltação da figura do imperador como aquele que com seu poder impõe tal paz⁷¹⁰ a ponto de ser considerado um “deus”. Tal fato deu força à ideologia imperial e coesão ao império:

As longas guerras civis haviam terminado e restaurava-se a paz interna. Aproximava-se a Idade Áurea. E Otaviano, depois chamado de Augusto, realizara este feito. Ele era Senhor, Salvador, Redentor e Libertador. Era também Divino, Filho de Deus, Deus e Deus de Deus. Essas coisas não resultavam simplesmente de propaganda de cima para baixo, unilateralmente. Tratava-se de ideologia de mão dupla aceita multilateralmente. Essa era a teologia imperial romana, argamassa ideológica capaz de manter dinamicamente unido o império⁷¹¹.

Quando Paulo escreveu Romanos em 55-56 d.C.⁷¹² Nero era o imperador de Roma⁷¹³. A supervalorização da sua figura com a consequente acentuação do culto

⁷⁰⁶ Cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 34.

⁷⁰⁷ FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 34.

⁷⁰⁸ FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 35.

⁷⁰⁹ FABRIS, R. *Atos dos Apóstolos*. Bíblica Loyola 3, São Paulo: Loyola, 1991, p. 320.

⁷¹⁰ “Augusto escreveu em seus Atos que ‘as vitórias asseguravam a paz’. Bem aventurados os que fazem a guerra para obter a paz”. CROSSAN, J. D. - REED, J. L. *Em Busca de Paulo – Como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*, p. 100.

⁷¹¹ CROSSAN, J. D. - REED, J. L. *Em Busca de Paulo – Como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*, p. 15.

⁷¹² Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, p. 336.

⁷¹³ No ano 54 d.C., Cláudio foi envenenado por sua esposa Agripina, que o assassinou para entronizar seu filho Nero, fruto de seu primeiro matrimônio, adotado por Cláudio. Conseguiu-se realizar a mudança sem provocar revolta. Como o novo soberano tinha apenas 17 anos de idade, primeiramente o prefeito dos pretorianos e o filósofo Sêneca, um dos homens mais influentes e mais ricos de Roma, administraram o governo. Os anos de sua regência foram bem-sucedidos. Mas, quando Nero assumiu o governo, tornou-se um homem descomedido. Gostava de apresentar-se publicamente como artista, portava-se como amigo e promotor da cultura grega e procurava conferir

à pessoa do imperador trouxe consequências muito mais profundas para os cristãos do que aquelas trazidas pela acusação de terem incendiado Roma, quando, em 64 d.C., para que se afastasse de Nero a acusação de ter sido ele o autor do incêndio, os cristãos serviram de bode expiatório diante da população romana desencadeando-se assim a primeira perseguição ao Cristianismo⁷¹⁴. Tais consequências, que levariam a séculos de perseguição, vinham, de um lado, da convicção que os cristãos tinham da identidade de Jesus Cristo como Κύριος e Filho de Deus e, do outro lado, do entendimento por parte das autoridades romanas de “que proclamar Jesus como Filho de Deus significava negar deliberadamente a César seu mais alto título e que anunciar Jesus como Senhor e Salvador era traição calculada”⁷¹⁵.

Além disso, a consciência das comunidades cristãs de serem a “assembleia do Senhor” e os herdeiros da promessa feita a Abraão, que dizia respeito a todos os povos da terra, se contrapunha veementemente às pretensões do império:

As *ekklésia* de Paulo são, portanto, comunidades locais de uma sociedade alternativa à ordem imperial romana. Mas a sociedade alternativa está arraigada na história de Israel, em oposição à *Pax Romana*. Quem conhece a Bíblia Hebraica reconhece imediatamente o fato de que, quando Paulo fala da “*ekklésia* de Deus”, o fundamento básico é a *qahal YHWH*, a “assembleia do SENHOR”, a assembleia do Israel histórico (quer como um todo ou numa dada região; cf. 1Cor 1,2; 10,32). Na orientação dada por Deus aos assuntos humanos, a história, que estivera percorrendo Israel, e não Roma, finalmente chegara a seu termo. As promessas feitas a Abraão, de que todos os povos seriam abençoados por intermédio de sua semente, tinham sido agora realizadas na crucificação de Jesus Cristo e em sua exaltação no céu como o Senhor escatológico (acima de e substituindo César, o senhor e salvador imperial)⁷¹⁶.

4.1.1.3.

As comunidades judaicas e cristãs de Roma

Estas “assembleias do Senhor” da cidade de Roma se formaram em torno das sinagogas, as quais não devem ser confundidas com edifícios de culto. Se assim o fossem seriam denominadas não sinagogas, mas “lugares de oração”, que em grego se dizia por metonímia προσευχή “(lugar de) oração” e na transliteração latina

esplendor divino à sua soberana majestade. Sem escrúpulos, mandava matar as pessoas que de alguma forma pudessem se contrapor a ele. LOHSE, E. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 194-195.

⁷¹⁴ Cf. LOHSE, E. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*, p. 195.

⁷¹⁵ CROSSAN, R. *Em Busca de Paulo – Como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*, p. 21.

⁷¹⁶ HORSLEY, R. A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 208.

*proseuka*⁷¹⁷. Eram cinco tais sinagogas neste período: a dos Hebreus, dos Vernáculos (onde se falava grego), dos Augustenses (sob a proteção de Augusto nos seus primórdios), dos Agrippenses (que teve como protetor Agripa) e a dos Volumnenses (sob a proteção de Volumnius)⁷¹⁸. De fato,

estas sinagogas se pareciam com os *collegia* (latim) e *thiases* (grego), ou seja, associações autorizadas sob a base de um agrupamento profissional e cultural. Não parece que tiveram uma organização central, nem bairro judeu, ao contrário de Alexandria. Os judeus se agrupavam em três bairros populares onde se encontravam imigrantes de língua grega: O Transtevere e o seu cemitério Monteverde (mencionado por Fílon), Porta Capena, com o início da Via Áppia (mencionado por Juvenal) e Suburra. A descoberta de uma casa de oração do I séc. na porta de Óstia, faz pensar que uma ou outra das sinagogas mencionadas em Roma tinha os meios para possuir um edifício onde se reunir⁷¹⁹.

Como prova do surgimento das comunidades cristãs romanas no contexto das sinagogas, tem-se a famosa explicação de Suetônio na *Vida de Cláudio* 25,4 do decreto de Cláudio expulsando os judeus como resultado dos desentendimentos entre judeus e cristãos por causa de um personagem, o qual identifica-se com Cristo, que o autor acreditava ser alguém presente em Roma: “Ele expulsou os judeus que constantemente provocavam desordens por instigação de Chrestus”⁷²⁰. No entanto, para J. Murphy-O’Connor foram expulsos apenas membros de uma única sinagoga, “razão pela qual a ordem de expulsão não é mencionada em nenhuma fonte judaica como desastre para os judeus de Roma”⁷²¹.

No entanto, nas comunidades cristãs havia também pessoas provindas da gentilidade, tementes a Deus (cf. Rm 1,6). Porém, não obstante o fato de que muitos dos seus componentes tivessem origem gentílica, tais comunidades mantinham-se fiéis a uma parte das tradições judaicas, sem, no entanto, imporem a circuncisão⁷²². Prova disto, para Barbaglio, é o fato de que Paulo não toca na Carta aos Romanos no assunto da circuncisão⁷²³.

⁷¹⁷ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*. Bologna: EDB, 2010, p. XXX.

⁷¹⁸ Cf. BARBABLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 507; GIGNAC, A. *L'épître aux Romains*, p. 47.

⁷¹⁹ GIGNAC, A. *L'épître aux Romains*, p. 47.

⁷²⁰ MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo – Biografia Crítica*, p. 337.

⁷²¹ MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo – Biografia Crítica*, p. 337.

⁷²² Cf. TAMEZ, E. *Contra toda Condenação - A Justificação pela Fé partindo dos Excluídos*. p. 153.

⁷²³ Cf. BARBABLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 510.

De fato, para Brown e Meier⁷²⁴, no Novo Testamento não se deve falar simplesmente de Cristianismo judaico e Cristianismo gentio, pois a situação do cristianismo primitivo seria muito mais complexa. Para estes existiria uma variedade muito maior de correntes de pensamento dentro do cristianismo. Um primeiro grupo exigia a observância da Lei, incluindo-se a circuncisão. Outro grupo, do qual faziam parte Tiago e Pedro, excluía a obrigatoriedade da circuncisão, mas impunha aos convertidos outras práticas judaicas. Formavam outro grupo cristãos provindos da gentilidade e judeus convertidos que não impunham nem a circuncisão, nem outras práticas judaicas, porém, ainda estavam ligados ao culto e às festividades judaicas, a este grupo pertenceriam Paulo e Barnabé. Um quarto grupo era mais radical: além de excluir a circuncisão e outros costumes judaicos, não se aferrava ao culto e às festas.

Segundo R. Penna as comunidades de Roma teriam seguramente uma composição mista, sendo, porém difícil estabelecer a porcentagem de judeus e pagãos que as compunham, “podendo-se, de qualquer maneira, reputar que os cristãos da cidade, não sendo possível saber se algum provinha diretamente do paganismo, eram todos ‘judeu-cristãos’, quer tivessem provindo do judaísmo, quer do paganismo”⁷²⁵.

O comentador romano mais antigo do *corpus paulinum* conhecido como *Ambrosiaster*, no Prólogo desta sua obra, também assinala o fato da forte ligação das comunidades cristãs de Roma nos tempos de Paulo com os costumes judaicos:

Consta, portanto, que nos tempos dos Apóstolos alguns judeus que estavam sob o domínio romano habitavam em Roma. E, entre estes, aqueles que tinham acreditado, ensinaram aos romanos, mesmo professando a fé em Cristo, a conservar a observância da Lei (...). Aqueles que, provenientes do judaísmo, acreditavam e compreendiam Cristo de maneira imprópria eram prontos a declarar que a Lei devia ser conservada como se em Cristo não se encontrasse a plenitude da salvação (...). Deste modo, [Paulo] emprega todas as suas energias para subtrair-lhes da Lei, sendo que a “Lei e os profetas vão até João”, e para alinha-los somente na fé em Cristo, como que defendendo o Evangelho contra a Lei, não destruindo a Lei, mas preferindo o Cristianismo⁷²⁶.

⁷²⁴ Cf. BROWN, R.-MEIER, J. P. *Antioche et Rome - Berceaux du christianisme*, LD 131, Paris: Cerf, 1988, pp. 19-28.

⁷²⁵ PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. XXVII.

⁷²⁶ AMBROSIASTER. *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas: In Epistulam ad Romanos*, VOGELS, H. J. (ed.). CSEL 81/1, Viena: Austrian Academy of Sciences Press, 1966, pp. 5-7.

A ligação dos cristãos de Roma com a herança religiosa judaica fazia com que aqueles mantivessem certas reservas “sobre Paulo e o seu Evangelho livre da Lei, como se, por uma parte, levasse logicamente a uma concepção amoral da existência, livre de toda exigência ética e, por outra parte, esvaziasse de conteúdo a história salvífica de Deus com o povo de Israel”⁷²⁷.

Quanto à localização das comunidades cristãs da Urbe, estas se encontravam em regiões pobres da cidade, muito provavelmente a maioria delas nos meios populares de Transtévère e Porta Capena com uma presença menos expressiva entre estes dois bairros em torno do Aventino, ou seja, praticamente nos mesmo lugares onde viviam as comunidades judaicas. De qualquer maneira, os cristãos na sua maioria, encontravam-se fora dos muros da cidade, sendo que no I séc. d.C. não existiam ainda os Muros de Aurélio e, portanto, os bairros onde preferencialmente habitavam se encontravam “extramuros”. No entanto, existiam também pessoas com posses, às quais o Apóstolo pede que auxiliem os irmãos com os seus bens (cf. Rm 12,13)⁷²⁸.

Paulo, na Carta aos Romanos, não se refere a nenhum edifício cristão destinado ao culto nem com a utilização do substantivo προσευχή e muito menos com ἐκκλησία que só a partir do III séc. d.C. passará a designar um local de culto.

O termo ἐκκλησία é presente em Rm 16,1.4.5.16.23 designando não a totalidade dos cristãos, como em 1Cor 1,2 (“À igreja de Deus que está em Corinto”), Gl 1,2 (“À igreja da Galácia”) ou 1Ts 1,1 (“À igreja dos tessalonicenses”), mas pequenos grupos de “igrejas” assim ditas domésticas⁷²⁹. De fato, em Rm 16, Paulo faz menção a pequenas comunidades que se reuniam em casas particulares, a partir do que se pode identificar algumas dessas possíveis *domi ecclesiarum* de Roma, ou seja, casas que serviam de lugar de encontro para as assembleias dos cristãos:

- a) Quando Paulo saúda Priscila e Áquila em Rm 16,3-5, saúda também τὴν κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν, “a igreja que está em sua casa”.
- b) Ao saudar Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas em Rm 16,14 se refere também τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς, “aos irmãos que estão com eles”.

⁷²⁷ BARBABLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 510.

⁷²⁸ Cf. GIGNAC, A. *L'épître aux Romains*, p. 53; TAMEZ, E. *Contra toda Condenação – A Justificação pela Fé partindo dos Excluídos*, pp. 151-152.

⁷²⁹ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione*, p. XXX.

- c) Quando saúda Filólogo e Júlia, Nereu e a sua irmã, e a Olimpas em Rm 16,15 fala também de τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους, “todos os santos que com eles estão”.
- d) Pode-se ainda falar de duas possíveis residências cedidas a escravos pelos seus senhores Aristóbulo e Narciso para as assembleias cristãs (cf. Rm 16,10-11)⁷³⁰.

A partir destes dados e de estudos arqueológicos a respeito da *domus* romana, a qual teria somente dois ambientes apropriados para a reunião de pessoas, o *triclinium* (refeitório) e possivelmente o *atrium*, podendo conter no máximo vinte pessoas, R. Penna afirma que o número dos cristãos em Roma nos tempos de Paulo seria entre cem e duzentos em confronto com o total de pessoas que ali residiam, ou seja, um milhão, entre os quais vinte a trinta mil judeus⁷³¹.

Deve-se ainda destacar que os cristãos de Roma, quando Paulo lhes escreve, já não participam de assembleias sinagogaís, mesmo tendo muitos deles como origem o judaísmo. As assembleias cristã em residências são prova dessa separação que poderia ter se exacerbado depois do edito de Cláudio. Corroborando a afirmação desta separação está o fato de que dez anos depois da Carta aos Romanos, quando Nero desencadeou a primeira perseguição aos cristãos, os judeus não foram chamados em causa, pois, também diante da sociedade romana, os dois grupos eram considerados realidades bem distintas⁷³².

4.1.2.

A situação de Paulo e sua ligação com as comunidades cristãs de Roma

4.1.2.1.

Paulo, um judeu convencido da deflagração do reinado escatológico de Deus com a morte e a ressurreição de Jesus

Paulo era um judeu nascido na diáspora⁷³³, o qual recebeu sua formação inicial em Tarso, onde conhece a língua e a cultura grega, inclusive a arte retórica.

⁷³⁰ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, pp. XXX-XXXI; MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, p. 331.

⁷³¹ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. XXXI.

⁷³² Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. XXXV.

⁷³³ Pelo fato de ter nascido na diáspora tem toda uma preocupação em enfatizar as suas origens, a sua identidade, como em Rm 11,1 e Fl 3,5. Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*.

Em tal contexto tem seu primeiro contato com a Septuaginta, a qual inicialmente era utilizada também como livro didático para a aprendizagem da leitura, mas que depois se tornou fonte de inspiração para os seus ensinamentos, como se percebe pela familiaridade que tem com esta versão grega. Mesmo sendo o seu conhecimento raro na diáspora, Paulo deve ter aprendido também a língua hebraica e/ou a aramaica⁷³⁴.

Indo a Jerusalém se liga ao grupo dos fariseus (cf. Fl 3,5)⁷³⁵, e lá “se distinguia no judaísmo mais do que muitos coetâneos” (Gl 1,14), considerando-se um fariseu zeloso e até mesmo irreprensível quanto à observância da Lei (cf. Fl 3,5-6)⁷³⁶.

Esse zelo o faz perseguir a Igreja (cf. Gl 1,13; Fl 2,6; 1Cor 15,9), o que vem confirmado pelos Atos (cf. 8,3; 9,1-2). Porém, a afirmação de Lucas (cf. At 9,2) de que foi a Damasco com cartas dos sacerdotes saduceus para trazer prisioneiros para Jerusalém os membros da comunidade, vem questionada por Murphy-O'Connor, sendo que uma aliança entre saduceus e fariseus parece sumamente improvável. Além disso, para este autor, a autoridade dos sacerdotes se limitava à Judeia, não podendo Paulo prender pessoas que estavam na província romana da Síria⁷³⁷.

Seja qual for a motivação que o levou a Damasco, um acontecimento nas suas proximidades modificou completamente a sua vida. Fala de um encontro com Cristo (cf. Gl 1,15-17; 1Cor 9,1; 15,8).

São Paulo: Loyola, 2000, p. 47. Segundo R. Fabris “Paulo nasceu no início da era cristã em Tarso. A data de seu nascimento é deduzida de modo aproximativo pelo que escreve o autor dos Atos dos Apóstolos, quando apresenta pela primeira vez Saulo, no momento da morte de Estevão, que se deu na metade dos anos 30 d.C. Ele fala de ‘um jovem chamado Saulo’, encarregado de guardar os mantos daqueles que apedrejavam Estevão. O termo grego *neanías*, ‘jovem’, nos escritores gregos e helenistas da época é reservado para a pessoa de uma idade que vai dos vinte e quatro aos quarenta anos. Numa breve carta escrita ao seu amigo Filemon, nos meados dos anos 50 d.C., Paulo se apresenta como *presbytes*, ‘velho’ (Fm 9). Para o médico Hipócrates, um *presbytes* pode ter de cinquenta a sessenta anos de idade. Portanto, se Paulo nos anos 30 d.C. tem 25/30 anos — 55/60 por volta da metade dos anos 50 d.C. - podemos levantar a hipótese de que ele tenha nascido na primeira década da era cristã, entre 5 e 10 d.C.”. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 18.

⁷³⁴ Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 61-65.

⁷³⁵ MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 71-74.

⁷³⁶ “O termo *ioudaismós* foi cunhado na época dos Macabeus, quando deslancha o movimento dos *hasidím* ou assideus, que desemboca no movimento dos fariseus. É nesse ambiente que o termo *zêlos* é associado ao compromisso militante na observância da lei judaica (1Mc 2,23-28). Em defesa das tradições dos pais, os Macabeus se reportam à figura bíblica do ‘zelota’ Fineias (Nm 25,6-13). Compreende-se, então, que Paulo, quando faz o seu autorretrato de judeu fiel na observância da lei e das tradições dos antepassados, pode associar os dois atributos de ‘zelota’ e ‘fariseu’”. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 49.

⁷³⁷ Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, p. 289.

Mas o que se deu com Paulo naquele momento? Pode-se falar de uma “conversão” daquele fariseu que se considerava um judeu zeloso e observante das tradições e da Lei do seu povo a ponto de se autointitular “irrepreensível” (cf. Fl 3,5-6)?

A interrogação persiste: é correto falar de uma *conversão* de Paulo a partir dessa perspectiva: para responder essa pergunta é importante conhecer o que devemos entender exatamente por conversão. Nos Evangelhos Sinóticos, estabeleceu-se uma conexão entre “conversão” e o iminente advento do reino de Deus (Mc 1,14-15). “Conversão” significa literalmente mudança; mudança em relação ao caminho que se vem seguindo. O sentido religioso adota esse aspecto: conversão implica afastar-se do pecado e voltar-se a Deus; fazer um esforço a partir desse momento para seguir os caminhos de Deus. É significativo que Paulo não descrevesse o episódio perto de Damasco em termos de “conversão”. Não se considerava um pecador. Era um zeloso apaixonado pela Torá, não um homem que se negasse a obedecer aos mandamentos de Deus. A visão apocalíptica não o levou a pensar que devia converter-se no sentido do termo que antes descrevemos. Porém, sua vida mudou profunda e radicalmente⁷³⁸.

De fato, este encontro com Cristo não mudou apenas a sua existência, vai muito além e o faz relativizar tudo em que antes se apoiava, inclusive a Lei (cf. Fl 3,5-8). Assim sendo, pode-se dizer que a verdadeira mudança ocorrida neste homem que se considerava irrepreensível quanto à observância da Lei (cf. Fl 3,6) e por isso um separado, não só dos outros povos, mas também daqueles que faziam parte do seu próprio povo, o que ele realmente deixou para trás foi a atitude que tinha como fariseu “de medir a justiça, primariamente, em termos do caráter distinto da aliança, e de uma prática competitiva dentro do judaísmo, que procurava superar os outros judeus no grau e na qualidade da sua observância da Torá”⁷³⁹.

Além disso, o encontro com Cristo na estrada de Damasco dá as bases do Evangelho que será a partir de então apregoado por Paulo:

Seu encontro com Cristo revelou a verdade do que ele outrora considerava falso, forçando uma nova avaliação do que viria a ser os polos cristológico e soteriológico do seu evangelho. Cristo era o novo Adão, a personificação da humanidade autêntica. A Lei já não era obstáculo para a salvação dos pagãos; eles poderiam ser salvos sem se tornarem judeus⁷⁴⁰.

Deste modo, o seu encontro com Cristo e a decorrente mudança ocorrida em Paulo dão as chaves para a compreensão de algo que seria constitutivo a partir

⁷³⁸ HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 47.

⁷³⁹ DUNN, J. *A teologia do Apóstolo Paulo*, p. 404.

⁷⁴⁰ MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, p. 93.

destes eventos na vida daquele que se tornará o Apóstolo dos gentios e buscará incluir através do Evangelho os que se encontravam distantes⁷⁴¹.

Porém, deve-se notar que o que acontece para Paulo de alguma maneira não é uma total ruptura com o judaísmo, mas uma certa continuação, sendo que ele simplesmente reconhece em Jesus o Messias esperado por Israel. Além disso, era difusa entre os hebreus a doutrina dos *eons*, que inclusive está presente em Rm 5,12-21, a qual dividia a história em períodos e afirmava que “no fim dos tempos, o instinto do mal seria erradicado do coração humano e a lei externa não seria mais necessária. Paulo acredita precisamente viver nos últimos tempos e esperava o retorno iminente do Messias”⁷⁴².

Tal concepção da história baseada na doutrina dos *eons*, a qual na literatura apocalíptica tem a função de levar a comunidade a crer que está vivendo os tempos escatológicos, e, portanto, de incutir nela a esperança de uma intervenção divina iminente e, além disso, a compreensão que Paulo tem de Jesus como Messias esperado por Israel, como novo começo da humanidade são os fundamentos da doutrina paulina sobre o “reino de Deus”. De fato, “toda a teologia de Paulo é marcada pela ideia de fundo de que a realização das promessas escatológicas de Deus se iniciam com a ressurreição de Jesus dos mortos”⁷⁴³.

Verifica-se assim a importância na escatologia paulina da doutrina relativa ao “reino de Deus”, o qual de alguma maneira se identifica em Paulo com a ideia de “reino de Cristo”. Tal identificação serve para demonstrar como no pensamento paulino a escatologia e a cristologia se entrelaçam⁷⁴⁴.

Aqui está a novidade da apocalíptica cristã em relação à apocalíptica judaica: a esperada intervenção de Deus na história já se inicia com a morte e ressurreição de Jesus Cristo, sendo a ressurreição o tema central da escatologia paulina enquanto inaugura o mundo futuro⁷⁴⁵.

⁷⁴¹ “Resumindo, portanto, chegamos ao primeiro esclarecimento sobre contra o que Paulo reagia na sua proclamação da justificação pela fé. Reagia contra o seu zelo anterior pela lei, embora não conforme normalmente se entende. Também começamos a ver mais claramente que a lei começou a tornar-se preocupação para Paulo, mas primariamente no seu papel de definição de fronteiras, isto é, de separar judeus de gentios”. DUNN, J. *A teologia do Apóstolo Paulo*, p. 408.

⁷⁴² FERNÁNDEZ, V. *Le meilleur de la Lettre aux Romains procède du judaïsme de Paul*. NRT 124 (2002) 411.

⁷⁴³ Cf. KREITZER, L. J. *Regno di Dio/Cristo*. In: Hawthorne, G. F. - Martin, R. P. - Reid, D. G. *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano: San Paolo, 1999, p. 1289.

⁷⁴⁴ Cf. KREITZER, L. J. *Regno di Dio/Cristo*, p. 1290.

⁷⁴⁵ Cf. KREITZER, L. J. *Risurrezione*. In: Hawthorne, G. F. - Martin, R. P. - Reid, D. G. *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Milano: San Paolo, 1999, p. 1334; ZUMSTEIN, J. *A cruz como princípio*

No entanto, mesmo sendo o reino uma realidade que já se inicia com Cristo Jesus, só terá a sua plena realização em um tempo futuro. De fato, existem textos nos escritos paulinos que falam do “reino” como uma realidade presente, já experimentada pelos que creem, como Rm 14,17 e 1Cor 4,20⁷⁴⁶.

Por outro lado, há textos que se referem ao “reino de Deus” como uma realidade futura, como algo que os cristãos devem ainda esperar. Exemplo disto tem-se em 1Ts 2,12. Este versículo está inserido em um contexto em que se fala da parusia de Cristo (1Ts 1,10 e 2,19)⁷⁴⁷.

Como se vê, há uma tensão entre o “já” e o “ainda não” no que diz respeito à realização do reino de Deus, o qual, ao mesmo tempo em que é uma realidade presente, palpável, atuante na vida das comunidades cristãs, ainda se espera a sua plena realização.

Porém, apesar da sua importância no pensamento de Paulo, as referências explícitas ao conceito “reino de Deus”, são relativamente raras em seus escritos. Isto é algo surpreendente ao se pensar com quanta força o Apóstolo enfatiza o caráter messiânico de Jesus Cristo e com que frequência o reino é associado ao Messias de Deus nas Escrituras de Israel e na literatura judaica extracanônica⁷⁴⁸.

Segundo J. Dunn, o Apóstolo seria cauteloso em usar o termo reino, para não difundir a ideia de Jesus como rei. Tal ênfase seria politicamente arriscada sendo que foi este o motivo formal da sua condenação à morte, juntando-se a isto o fato de que o ministério de Paulo se dava nas cidades mais importantes do império romano⁷⁴⁹.

Como confirmação deste cuidado de Paulo em não enfatizar a ideia de Jesus como messias-rei, J. Dunn vê na expressão “segundo a carne” (κατὰ σάρκα) de

de constituição da teologia paulina. In: Dettwillwr, A. - Kaestli, J. D. - Marguerat, D. *Paulo, uma Teologia em Construção.* São Paulo: Loyola: 2011, p. 313.

⁷⁴⁶ Cf. KREITZER, L. J. *Regno di Dio/Cristo*, p. 1290.

⁷⁴⁷ Cf. KREITZER, L. J. *Regno di Dio/Cristo*, p. 1290.

⁷⁴⁸ O termo reino (βασιλεία) aparece somente quinze vezes no *corpus* paulino, ao passo que os sinóticos utilizam aproximadamente cento e cinco vezes este termo. A expressão reino de Deus (ou seus equivalentes) aparece somente oito vezes nas cartas de Paulo. Cf. KREITZER, L. J. *Regno di Dio/Cristo*, p. 1290. No entanto, mesmo não utilizando explicitamente muitas vezes a expressão “reino de Deus” seria impossível, devido à influência que a apocalíptica exerceu sobre Paulo, que esta realidade não perpassasse todo o seu pensamento. De fato, ela se faz fortemente presente na literatura paulina através de um de seus sinais mais visíveis: a justiça. A ênfase dada nos escritos paulinos ao termo δικαιοσύνη (justiça) que vem utilizado cinquenta e sete vezes no *corpus* paulino contra sete vezes nos sinóticos, “sugeriu a alguns que Paulo, até certo ponto deliberadamente, substituiu a ênfase de Jesus no reino pela sua própria ênfase na justiça”. DUNN, J. D. G. *A teologia do Apóstolo Paulo*, p. 233.

⁷⁴⁹ Cf. DUNN, J. D. G. *A teologia do Apóstolo Paulo*, p. 233.

2Cor 5,16, onde o Apóstolo afirma que “ainda que também tenhamos conhecido Cristo segundo a carne, contudo agora já não o conhecemos deste modo”, um paralelo de Rm 1,3 onde diz que o Jesus “nasceu da descendência de Davi segundo a carne”⁷⁵⁰. Para J. Dunn,

de acordo com seu peso habitual em Paulo (especialmente em contraste com *κατὰ πνεῦμα*) a frase qualificadora *κατὰ σάρκα* poderia provavelmente indicar alguma hesitação em enfatizar a messianidade davídica de Jesus. Proclamar um messias real era mais provocatório (e politicamente perigoso) que proclamar um messias sofredor (...) ⁷⁵¹.

No entanto, o anúncio de Jesus como o messias sofredor (cf. 1Cor 1,23), algo essencial na hermenêutica que Paulo faz de Is 52,13-53,12 em Rm 5,12-21, mais do que uma busca do politicamente correto, é o “princípio constitutivo” da teologia do Apóstolo, o qual vem assim apresentado por J. Zumstein:

Como herdeiro da tradição querigmática que vê na confissão da morte e da ressurreição do Cristo o acontecimento escatológico da salvação, Paulo constrói sua teologia concentrando-se nesse acontecimento fundador, mas ele o interpreta de maneira original, com a ajuda do conceito de “cruz”, de modo que “a linguagem da cruz” se torna o princípio constitutivo da sua teologia. A linguagem da cruz se expressa em dois diferentes e importantes discursos: a teologia da cruz e o ensinamento sobre a justificação⁷⁵².

De qualquer maneira, a partir do seu encontro com Cristo, Paulo toma plena consciência de que a esperada intervenção de Deus na história já se iniciou através da vinda do Messias esperado por Israel, Jesus Cristo, o qual, assumindo a condição de servo e sendo obediente até a morte, e morte de cruz (cf. Fl 2,8), através de sua morte e ressurreição, que constituem o ponto culminante da sua ação salvífica, inaugura o reinado de Deus neste mundo justificando os muitos e tomando sobre si as suas iniquidades, realizando assim a nova criação (cf. Is 53,11-12; Rm 5,19).

4.1.2.2.

Até os confins da terra com o auxílio de Roma

Outro fato importante é a consciência que o Apóstolo tem de ter sido chamado a evangelizar os gentios. Em Gl 1,15-16, uma clara referência a Is 49,5-6,

⁷⁵⁰ Cf. DUNN, J. D. G. *A teologia do Apóstolo Paulo*, pp. 225-226.

⁷⁵¹ DUNN, J. D. G. *A teologia do Apóstolo Paulo*, p. 226.

⁷⁵² ZUMSTEIN, J. *A cruz como princípio de constituição da teologia paulina*, p. 313.

afirma: “Quando aprovou a Deus, que me separou desde o ventre de minha mãe e me chamou pela sua graça, revelar seu Filho em mim, para que o anunciasse entre as nações, não consultei imediatamente carne nem sangue”.

Como o Servo no Segundo Cântico, o Apóstolo afirma que o Senhor o escolheu desde o ventre materno para a missão, missão essa que vai muito além de simplesmente restaurar as tribos de Jacó e reagrupar os filhos de Israel que estavam dispersos, ele é chamado a ser luz das nações e levar a salvação de seu Deus até os confins da terra (cf. Is 49,5-6).

Vê-se também neste texto uma clara referência a Jr 1,5: “Antes que te formasse no útero te conheci, e antes que saíesses do seio te santifiquei e por profeta às nações te dei”.

Estas referências mostram que Paulo vê a sua mudança e chamado como parte do desígnio de Deus para levar a salvação entre os gentios. Esta vocação, por conseguinte, não seria algo posterior, fruto de uma suposta expansão de helenistas em Jerusalém. O fato que confirma isto é que o primeiro feito de Paulo, após a conversão, foi a sua partida “para a Arábia” (cf. Gl 1,17)⁷⁵³ que “no tempo de Paulo indica a zona transjordânica ao norte e ao sul além da Arabá, do Mar Morto ao Mar Vermelho”⁷⁵⁴.

Deste modo, Paulo sente realizada plenamente a sua missão de judeu missionário. V. Fernández chega a afirmar, assumindo a teoria de Frans Rosenzweig, que é no momento da conversão que “ele toma consciência de que é precisamente através do cristianismo que Israel poderia ser plenamente ‘luz das Nações’”⁷⁵⁵.

A apoiar esta afirmação tem-se A. Chouraqui, o qual, falando da mudança que ocorre no judaísmo no que diz respeito à sua ação missionária no período posterior à destruição do Segundo Templo e da transformação do pensamento talmúdico sobre o proselitismo, defende a ideia de que no período anterior a tal destruição existia um forte elã missionário no judaísmo, cheio de fervor e eficácia. Tal transformação teria ocorrido porque foi necessário à comunidade judaica voltar-

⁷⁵³ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 93-95; Para R. Fabris “provavelmente Paulo deixa Damasco e escolhe outra região de atividade missionária por precaução, para evitar um confronto com a colônia judaica da cidade”. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 164.

⁷⁵⁴ FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 164.

⁷⁵⁵ FERNÁNDEZ, V. *Le meilleur de la Lettre aux Romains procède du judaïsme de Paul*, p. 413.

se para si, para a sua preservação e a salvaguarda da Torá tendo em vista a sua sobrevivência⁷⁵⁶.

Depois do regresso da sua missão entre os nabateus na Arábia, volta a Damasco e ali permanece por três anos (cf. Gl 1,18). Perseguido por Aretas, que provavelmente era Aretas IV, o Árabe, rei dos nabateus, o qual teria chegado a Damasco no ano 37 d. C.⁷⁵⁷, Paulo foge para Jerusalém onde encontra Pedro (cf. 2Cor 11,32; Gl 1,18). Em Gl 1,21 diz que daí foi para a Síria e Cilícia⁷⁵⁸.

Os Atos dos Apóstolos ajudam a preencher uma lacuna deixada na biografia de Paulo pelos seus escritos neste período que vai da viagem para a Síria e a Cilícia até sua chegada à Galácia⁷⁵⁹. Estes afirmam que Barnabé, judeu-cristão da Diáspora (cf. At 4,36), foi enviado pela igreja de Jerusalém a Antioquia (cf. At 11,22). Tendo encontrado Paulo em Tarso, Barnabé o conduz ao local para onde tinha sido enviado⁷⁶⁰.

Conforme J. Murphy-O'Connor o envio de Barnabé para aquela comunidade deve-se ao sofrimento por que esta passou causado pela agitação política dos judeus revoltados pela decisão do imperador Gaio de erigir em Jerusalém uma estátua de si mesmo, representando Júpiter no Templo. Barnabé teria sido enviado para reanimar a comunidade. A sua missão teria muito mais efeito se estivesse acompanhado por um ex-perseguidor da Igreja que havia abraçado a fé. Isto teria um grande valor simbólico, pois mostraria àquela comunidade perseguida a força transformadora da graça suscitando nela a esperança de um futuro melhor.⁷⁶¹

De qualquer forma é importante, para se compreender a Carta aos Romanos, ter presente essa ligação entre o Apóstolo e a igreja de Antioquia. Depois do primeiro contato com a comunidade de Antioquia foi enviado por esta, juntamente com Barnabé, como missionário a Chipre e a outras cidades do interior da Ásia

⁷⁵⁶ CHOURAQUI, A. *Il pensiero ebraico*, Brescia: Queriniana, 1989, p. 42.

⁷⁵⁷ Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 20-21. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 164-169.

⁷⁵⁸ Cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 180-181.

⁷⁵⁹ Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *La Vida de Pablo*. In: Farmer, W. R. (org.). *Comentario Bíblico Interacional - Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Fonasa: Verbo Divino, 2000, p. 239.

⁷⁶⁰ Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 239.

⁷⁶¹ Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 239. Para R. Fabris a motivação da ida de Barnabé em busca de Paulo seria simplesmente o fato dele ser um "perito na missão junto aos pagãos". FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 191.

Menor (cf. At 13-14)⁷⁶². Estes dados vêm confirmados por outra fonte distinta da obra lucana: 2Tm 3,11.

Aqui há uma diferença entre os Atos e o testemunho de Paulo: Em Gl 1,21 Paulo fala que depois de sair de Jerusalém após sua primeira visita, na qual esteve com Pedro (cf. Gl 1,18), foi para a Síria e a Cilícia. Em Gl 2,5 diz que na Assembleia de Jerusalém lutou para que o Evangelho “permanecesse convosco” (διαμείνη πρὸς ὑμᾶς). Logo, em algum momento antes da Assembleia de Jerusalém, esteve entre os gálatas. Os Atos, por sua vez, colocam a Assembleia de Jerusalém antes da primeira estada de Paulo na Galácia (cf. At 16,6).

Contudo, pelas evidências contidas nos escritos do próprio Paulo, opta-se pela primeira hipótese defendida por J. Murphy-O’Connor⁷⁶³. A segunda encontra em Rinaldo Fabris um defensor⁷⁶⁴.

Após adquirir experiência, “Antioquia o encarregou de atuar de forma independente no oeste da Ásia Menor”⁷⁶⁵ (cf. At 15,36-41). Uma grave enfermidade o leva à Galácia (cf. Gl 4,13; At 16,6), onde passou do outono de 46 d.C. ao inverno de 48 d.C.⁷⁶⁶.

Após sua permanência entre os gálatas esteve na Macedônia, em Filipos (cf. At 16,12) e em Tessalônica (cf. At 17,1), partindo depois para Atenas após uma perseguição (cf. At 17,5-15).

Na primavera de 50 d.C., parte para Corinto (cf. At 18,1), de onde volta para Antioquia⁷⁶⁷. Aqui se chega a um ponto de grande interesse para a compreensão do contexto histórico da Carta aos Romanos.

Ao chegar em Antioquia encontra a comunidade profundamente conturbada. Sua prática missionária livre da Lei estava sendo contestada pelos judeus-cristãos da Judeia, os quais insistiam na necessidade da circuncisão. Por isso Barnabé e Paulo foram enviados a Jerusalém a fim de esclarecer a situação⁷⁶⁸. A segunda visita ocorre quatorze anos após o seu primeiro encontro com a Igreja de Jerusalém (cf. Gl 2,1).

⁷⁶² Cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 197-227.

⁷⁶³ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 39-43.

⁷⁶⁴ Cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 117.

⁷⁶⁵ MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 239.

⁷⁶⁶ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, pp. 239-240.

⁷⁶⁷ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 240.

⁷⁶⁸ Cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 229.

Chega-se a um acordo sobre a não necessidade da circuncisão para que um gentio possa aderir ao cristianismo (cf. Gl 2,9). Paulo se compromete a enviar ajuda financeira a Jerusalém (cf. Gl 2,10)⁷⁶⁹. Para J. Murphy-O'Connor esse acordo vem motivado pelo fato de Tiago querer preservar a identidade dos cristãos de origem judaica, sendo que se os pagãos ao abraçarem a fé cristã fossem circuncidados, estes não seriam mais que judeus nominais⁷⁷⁰. No entanto, para R. Fabris, “as cláusulas de Tiago podem dar a impressão de que os pagãos convertidos à fé cristã são equiparados aos prosélitos acolhidos nas comunidades judaicas”⁷⁷¹.

A preocupação de Tiago em fortalecer a identidade dos judeus-cristãos pode-se ver claramente nos eventos ocorridos da comunidade de Antioquia, a qual já tinha chegado a um acordo sobre a questão alimentar entre os judeus-cristãos e os provenientes da gentilidade quando uma delegação mandada ali por Tiago insiste na observância das leis alimentares (cf. Gl 2,11-14)⁷⁷².

Neste momento Paulo toma consciência do perigo de querer se colocar a Lei no lugar de Cristo (cf. Gl 2,15-21) e de que está em jogo o seu papel soteriológico. Alcança-se a salvação pela observância da Lei ou pela fé em Jesus Cristo? Ele veio para salvar a todos, através de sua morte e ressurreição, ou somente os judeus têm acesso à salvação através da observância da Lei? Para se aderir a Jesus Cristo é necessário abraçar o modo de viver dos judeus? Esses acontecimentos fazem Paulo ver a gravidade da situação: estava em jogo o próprio papel de Cristo como salvador de toda a humanidade⁷⁷³.

Neste contexto acontece a ruptura entre Paulo e a comunidade de Antioquia e, a partir deste momento, vem acentuado o fato de que sua missão não procede de nenhum mandato humano, mas vem do próprio Deus, através de Cristo⁷⁷⁴.

No entanto, Paulo se preocupa com a comunhão com a Igreja de Jerusalém e segue visitando as comunidades da Ásia Menor, procurando apoio para a coleta (cf. 1Cor 16,1). Neste momento vê em Éfeso um local propício para a difusão do evangelho em toda a Ásia (cf. At 18,19)⁷⁷⁵.

⁷⁶⁹ Para a dupla reconstrução dos fatos a partir da obra lucana e do ponto de vista de Paulo cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 229-232.

⁷⁷⁰ Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 154-156.

⁷⁷¹ FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 241.

⁷⁷² Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 163-164.

⁷⁷³ Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 164-166.

⁷⁷⁴ Compare-se Gl 1,1 com 1Ts 1,1. Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, p. 169.

⁷⁷⁵ Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, p. 176.

Entretanto, emissários judaizantes de Antioquia, a qual retrocedeu da sua prática missionária aderindo ao pensamento de Jerusalém, difundem suas novas ideias nas comunidades fundadas por Paulo, às quais consideravam igrejas filhas de Antioquia. Neste contexto, situa-se a Carta aos Gálatas⁷⁷⁶. Está-se no inverno de 53 d.C.⁷⁷⁷.

Durante o verão de 53 d.C. Paulo é preso, provavelmente por alguns meses, em Éfeso. A partir do cárcere escreve Filipenses, onde fala do perigo dos judaizantes (cf. Fl 3,2-4,1) e Filemon⁷⁷⁸.

Neste período, Apolo exerce seu ministério em Corinto (cf. 1Cor 3,6; At 19,1). Seu regresso a Éfeso (cf. 1Cor 16,12) foi a ocasião da primeira carta escrita por Paulo a Corinto, a qual está perdida (cf. 1Cor 5,9)⁷⁷⁹. Na primavera de 54 d.C. chegam a Éfeso informações a respeito da comunidade de Corinto da parte da casa de Cloé, os quais se encontravam escandalizados (cf. 1Cor 1,11; 5,1s). Para confirmar estas notícias, que não passavam de rumores, Paulo manda a Corinto Timóteo (cf. 1Cor 4,17). Apenas este tinha partido, chega uma carta de Corinto com questões para que Paulo desse o seu parecer (cf. 1Cor 1,7). Tendo isto em mãos escreveu o que se tem hoje como 1 Coríntios. Esta carta não é muito bem aceita pelos chamados espirituais, atraídos pelo ensino de Apolo⁷⁸⁰.

Logo que a carta é enviada chega Timóteo com notícias de que encontrou um ambiente hostil. Paulo tem que ir para Corinto! No entanto, lá encontra os judaizantes e é insultado por estes, os quais haviam recebido a hospitalidade dos espirituais. A comunidade, segundo Paulo, não se coloca do seu lado (cf. 2Cor 2,1-11; 7,5-16)⁷⁸¹. Este parte para a Macedônia (cf. 2Cor 1,16)⁷⁸².

Tendo voltado a Éfeso escreve a “carta das lágrimas” (2Cor 2,4)⁷⁸³. A situação ali se agrava e tem que partir de lá fundando uma comunidade em Tróade

⁷⁷⁶ Cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 440-441.

⁷⁷⁷ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 189-191.

⁷⁷⁸ Cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 414-421; MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 185-189.

⁷⁷⁹ Cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 489.

⁷⁸⁰ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 241. Para uma descrição da crise na igreja de Corinto cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 461-495.

⁷⁸¹ Para uma reconstrução dos acontecimentos desta visita cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 298-300; FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 490-491.

⁷⁸² Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 241.

⁷⁸³ Cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 491-492.

que seria um importante vínculo entre aquelas da Ásia Menor e as da Europa (cf. 2Cor 2,12)⁷⁸⁴.

De Trôade vai para a Macedônia onde, encontrando-se com Tito, recebe boas notícias providas de Corinto: os coríntios tinham se arrependido e declaram sua reconciliação com Paulo (cf. 2Cor 7,5-9)⁷⁸⁵.

Porém, nem todos os problemas estavam resolvidos. Os judaizantes continuam seus ataques pessoais contra Paulo. Escreve então 2Cor 1-9, “onde expõe sua visão profundamente cristológica do ministério no qual o sofrimento facilita a visibilidade da graça (cf. 2Cor 4,10-11)”⁷⁸⁶. Nesta carta pretende acabar com a possibilidade de os espirituais serem convencidos pelos judaizantes⁷⁸⁷.

A carta parece ter surtido efeito, de modo que Paulo aproveita para propor-lhes a coleta em favor dos pobres de Jerusalém. Os judaizantes, por sua vez, retomam as acusações contra Paulo, agora no que diz respeito à ajuda financeira das comunidades. Como resposta escreve 2Cor 10-13 na qual “se vê a qualidade de sua formação retórica”⁷⁸⁸.

Com a prometida visita de Paulo aos coríntios (cf. 2Cor 12,14; 13,1) é provável ter ocorrido uma reconciliação, pois a Acaia cumpre o compromisso com a coleta em favor dos pobres de Jerusalém (cf. Rm 15,26)⁷⁸⁹.

Paulo fez tudo o que estava a seu alcance por Corinto. Busca outro campo missionário, busca anunciar o evangelho até os confins da terra (cf. Gl 1,15; Is 49,6). Pretende ir à Espanha passando por Roma (cf. Rm 15,24.28). Para isto tenta aproximar-se das comunidades cristãs de Roma com as quais não tinha relações e consequentemente eram por ele tão pouco conhecidas⁷⁹⁰.

Prova do pouco conhecimento das comunidades cristãs de Roma por parte de Paulo é o modo como redige a primeira parte da Carta aos Romanos (Rm 1-11) onde trata de um assunto fundamental para o futuro do cristianismo: a salvação pela fé em Jesus Cristo, salvação esta que não exclui ninguém, nem a judeus, nem a gregos. De fato, o estilo redacional utilizado em Romanos, o qual difere do estilo

⁷⁸⁴ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 241; FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 491-492.

⁷⁸⁵ Cf. FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, p. 492.

⁷⁸⁶ MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 241.

⁷⁸⁷ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 241.

⁷⁸⁸ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 242.

⁷⁸⁹ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *La Vida de Pablo*, p. 242.

⁷⁹⁰ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, p. 327; FABRIS, R. *Paulo: Apóstolo dos gentios*, pp. 497-498.

de outras cartas do Apóstolo⁷⁹¹ destinadas a comunidades que conhecia profundamente aponta para a veracidade desta afirmação:

Um aspecto saliente do estilo de Rm 1-11 confirma que Paulo só tinha uma compreensão genérica da igreja de Roma. Ele se dirige a um interlocutor, trata de objeções e conclusões falsas e se expressa em uma troca dialogal completa. Essa combinação de censura e persuasão é típica da diatribe, técnica didática usada nas salas de aula das escolas filosóficas. (...). Outra inferência é que as questões e objeções não exprimem os problemas específicos daqueles a quem escreve, mas sintetizam as experiências de muitos novos convertidos. (...). Paulo não teria tido de usar interlocutores típicos imaginários se estivesse a par do que realmente diziam e faziam em Roma. A ausência da técnica da diatribe em outras cartas deve-se ao conhecimento detalhado do cenário local. Por exemplo, a maneira como Paulo lida com os temas concretos e altamente específicos dos coríntios não tem nada em comum com as objeções estilizadas de Romanos⁷⁹².

O pouco conhecimento da realidade das comunidades romanas provavelmente levou Paulo a pedir que Priscila e Áquila⁷⁹³ ao voltar de Roma lhe informassem sobre sua situação, o que leva J. Murphy-O'Connor a afirmar que Rm 1-12 teria sido escrito no inverno de 55-56 d. C. e o restante após a chegada de Priscila e Áquila a Corinto na primavera de 56 d. C.⁷⁹⁴.

4.1.2.3.

As motivações da Carta aos Romanos

Muitas propostas foram feitas no que tange à motivação que levou Paulo a escrever a Carta aos Romanos⁷⁹⁵. Alguns, por exemplo, defenderam um motivo pastoral, o qual seria pacificar as comunidades formadas supostamente por uma

⁷⁹¹ “A última carta de Paulo é certamente um caso singular, mas isto não quer dizer que ela seja basicamente diferente das demais cartas. Apesar das aparências contrárias, o Apóstolo sempre foi fiel a si mesmo. As notícias que recebia de Roma levaram-no a incluir na carta que enviou a passagem que anteriormente havia escrito para esclarecer suas concepções, a fim de apresentá-lo àquela comunidade. Paulo não deixa de ser um homem prático. A diferença em relação às demais cartas consiste em que, nesta, ele depende menos de questões concretas e, conseqüentemente, seus argumentos parecem revestir-se de um tom abstrato e teórico. Porém, quem lê atentamente essa carta descobrirá que também, neste caso, é um teólogo *contextual* quem fala”. HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*, p. 189.

⁷⁹² MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, p. 337.

⁷⁹³ “Chama a atenção a ausência (em Atos) de qualquer informação de que Áquila e Priscila haviam se convertido ao cristianismo pela pregação de Paulo. Parece claro que, anteriormente, já eram seguidores de Cristo. Evidentemente, a pregação cristã havia chegado a Roma em uma etapa relativamente recente”. HEYER, C. J. den. *Paulo: um homem de dois mundos*, p. 89.

⁷⁹⁴ Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, p. 336.

⁷⁹⁵ Para uma exposição detalhada das diversas teses a respeito do motivo que levou Paulo a escrever Romanos cf. BARBABLIO, G. *Teologia Paolina*, pp. 510-514; DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*. WBC 38A. Dallas: Word, 1988, pp. liv-lviii.

maioria pagã que desprezava a minoria de origem judaica⁷⁹⁶; outros uma motivação apologética segundo a qual Paulo se utilizaria da potencial influência das comunidades cristãs da capital do império sobre as demais para difundir suas ideias⁷⁹⁷; e outros ainda uma motivação teológica⁷⁹⁸. No entanto, deve-se buscar não só uma, mas várias motivações que levaram o Apóstolo a redigir esta missiva. A própria carta oferece alguns dados.

Logo em seu início, após a prolongada apresentação do emissor e dos destinatários (cf. Rm 1,1-7), na “ação de graças paulina” (cf. Rm 1,8-15), Paulo manifesta o desejo de ir ter com os romanos (cf. Rm 1,10), para confirmar-lhes através da comunicação de algum dom espiritual (cf. Rm 1,11), porém, usando um tom diplomático corrige-se: “isto é, nos confortar mutuamente convosco pela fé que é comum a vós e a mim” (Rm 1,12). Manifesta o desejo de anunciar ali também o evangelho aos gentios (cf. Rm 1,13-15). Resumindo, Roma é o destino lógico daquele que foi chamado para evangelizar os incircuncisos, o qual se propôs muitas vezes ali realizar essa missão, mas por motivos alheios à sua vontade não o pôde fazer (cf. Rm 1,3)⁷⁹⁹.

Em Rm 15,14-23 anuncia os seus projetos de viagem e declara concluída a sua missão no Oriente (cf. Rm 15,23). O seu trabalho missionário partiu de Jerusalém e alcançou até a Ilíria (cf. Rm 15,19). Como Apóstolo dos gentios (cf. Rm 15,15-19), lança o olhar para o Ocidente desejando ir a Roma (cf. Rm 15,29) ao se dirigir para a Espanha (cf. Rm 15,24.28). Desejava, há muito, ir até a capital do Império, porém o trabalho missionário o impediu (cf. Rm 15,22-23). No entanto, antes deveria levar a Jerusalém o resultado da coleta (cf. Rm 15,25-26). Pede o apoio dos cristãos de Roma com as suas orações para que possa escapar da mão dos infiéis que estão na Judeia e para que o resultado da coleta seja bem aceito pela comunidade de Jerusalém (cf. Rm 15,30-31). Se isto acontecesse, iria a Roma (cf. Rm 15,32)⁸⁰⁰.

Vê-se aí, portanto, o desejo do Apóstolo de anunciar o Evangelho até os confins da terra, ou seja, até a Espanha, extremo ocidental do mundo conhecido naquela época, isto com o apoio dos cristãos de Roma, apoio este não só

⁷⁹⁶ Cf. DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*, pp. lvi-lviii.

⁷⁹⁷ Cf. DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*, p. lvi.

⁷⁹⁸ Cf. BARBABLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 511

⁷⁹⁹ Cf. BARBABLIO, G. *Teologia Paolina*, pp. 514-515.

⁸⁰⁰ Cf. BARBABLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 515.

financeiro⁸⁰¹, mas, como sugere J. Murphy-O'Connor, também apoio moral, ou seja, deseja ser um enviado da Igreja de Roma, assim como o foi da Igreja antioquena⁸⁰².

No entanto, Romanos também sugere que o Apóstolo das gentes, pelo especial carisma a ele confiado, queria anunciar o Evangelho entre os gentios não convertidos que estavam em Roma, pois esta cidade “entra de direito no campo da sua responsabilidade missionária”⁸⁰³.

4.2.

Contexto literário de Rm 5,12-21

No presente item discutir-se-á alguns aspectos diacrônicos do estudo da Carta aos Romanos tais como a sua unidade, integridade e autoria, mas também analisar-se-á, a partir de uma perspectiva sincrônica, o bloco que forma o contexto anterior e posterior da perícopé paulina em questão, a função deste bloco na Carta, sua estrutura literária e seu tema. Além do que, tratar-se-á da função da própria perícopé no seu contexto.

4.2.1.

A unidade, integridade e a autenticidade da Carta aos Romanos

Do ponto de vista da crítica textual chamam a atenção algumas variantes textuais que poderiam ser indícios da existência de um trabalho de composição na Carta aos Romanos. O primeiro deles é a omissão do topônimo Roma no código G (séc. IX) em Rm 1,7: “Àqueles que estão em Roma...” e Rm1,15: “também a vós que estais em Roma...”. Note-se também a grande variedade de deslocamentos da doxologia final de Rm 16,25-27 nos diferentes manuscritos. Como exemplo pode-se ver a transposição da doxologia para o fim de Rm 14 no código Ψ (séc. VIII-IX),

⁸⁰¹ O verbo προπέμπω como é utilizado no Novo Testamento em Rm 15,24, mas também em At 15,3; 20, 38; 21,5; 1Cor 16,6.11; 2Cor 1,16 e 3Jo 6, tornou-se um termo técnico que indica a provisão de uma comunidade cristã para o trabalho missionário. Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 332-333.

⁸⁰² Cf. MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 332-334.

⁸⁰³ BARBABLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 516.

para o fim de Rm 15 como em P⁴⁶ (\pm 200 d.C.), para o fim de Rm 16 como em A (séc. V) ou sua simples omissão como em F e G (séc. IX)⁸⁰⁴.

Com base nos dados de crítica textual foram elaboradas algumas teorias a respeito da composição de Romanos das quais, como exemplo, apresentam-se, as que seguem.

A primeira é aquela elaborada por J. B. Lightfoot, segundo o qual Paulo teria escrito inicialmente toda a Carta aos Romanos conforme o texto atual, com exceção da bênção de Rm 16,24 e da doxologia de Rm 16,25-27. Somente depois o próprio Apóstolo a teria reduzido, transformando-a em uma carta circular com a omissão das menções a Roma em Rm 1,7.15 e de Rm 15-16 que contêm material de caráter pessoal, concluindo-se, porém, com a doxologia de Rm 16,25-27⁸⁰⁵. J. B. Lightfoot, explica assim o trabalho de composição que teria sido realizado por Paulo e a sua finalidade:

Em algum período posterior da sua vida, não improvavelmente durante uma das suas estadias em Roma, ocorreu ao Apóstolo dar a essa Carta uma maior circulação. Para este fim ele realizou duas mudanças na mesma, ou seja, apagou toda menção a Roma nos parágrafos iniciais por meio de ligeiras alterações e retirou os dois últimos capítulos que continham material de caráter pessoal, adicionando ao mesmo tempo uma doxologia como conclusão do todo. Com isto pronto ele a disponibilizou para circulação geral, possivelmente com a finalidade de preparar uma visita pessoal em países nos quais ainda não tinha penetrado⁸⁰⁶.

A segunda teoria que tem como autor K. Lake, ao contrário da primeira, defende que Paulo teria escrito originalmente uma Carta com quatorze capítulos na forma de epístola geral sem fazer nenhuma menção às comunidades cristãs romanas. Rm 1,7.16⁸⁰⁷ e Rm 15-16⁸⁰⁸ seriam acréscimos posteriores feitos pelo próprio Apóstolo na sua estadia em Corinto para que pudesse ser enviada a Roma por ocasião de uma ida de Febe de Cenecria para a capital do Império, a qual, porém, necessitava de uma apresentação por parte de Paulo. “Esta foi a ocasião para enviar

⁸⁰⁴ Para a totalidades das variantes ver *Novum Testamentum Graece*. NESTLE, E. - ALAND, K. 28^a ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, p. 517. Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 327-328.

⁸⁰⁵ Cf. LIGHTFOOD, J. B. *Biblical Essays*. London/New York: MacMillan and Co./The Macmillan Company, 1904, pp. 315-319.

⁸⁰⁶ LIGHTFOOD, J. B. *Biblical Essays*. London/New York: MacMillan and Co./The Macmillan Company, 1904, p. 319.

⁸⁰⁷ Cf. LAKE, K. *The Shorter Form of St. Paul’s Epistle to the Romans*. The Expositor, 7^a ser. X (1910) 520.524.

⁸⁰⁸ Segundo K. Lake, “não há razões para duvidar da tradição que conecta os capítulos 15 e 16 ou que ambos foram - de alguma maneira - enviados por São Paulo a Roma”. LAKE, K. *The Shorter Form of St. Paul’s Epistle to the Romans*, p. 515.

uma breve carta introduzindo Febe e expondo seus planos de visitar Roma em sua próxima viagem”⁸⁰⁹.

Continuando sua reconstrução, K. Lake afirma que Paulo, sabendo das dificuldades entre judeus e gentios nas comunidades de Roma e tendo escrito alguns anos antes uma missiva geral sobre este mesmo argumento, a qual chama de “recessão breve”, “anexou uma cópia e fez sua ‘carta de apresentação’ começar de tal maneira a continuar os pensamentos com os quais ele tinha concluído anteriormente”⁸¹⁰. Deste modo, ter-se-ia chegado à forma atual da Carta aos Romanos.

A terceira teoria, elaborada por H. Gamble, e baseada na análise das variantes do texto de Romanos, diz que no II séc. existiriam de fato três formas diferentes da Carta: uma com quatorze, outra com quinze e outra com dezesseis capítulos; no entanto somente a versão com dezesseis capítulos seria a original. Afirma isto após ter-se debruçado no estudo de Rm 16 e percebido que todos os elementos deste capítulo são notadamente típicos do encerramento de uma epístola⁸¹¹. Para ele, se esta terminasse antes de Rm 16 careceria de uma conclusão epistolar. Além disso, as características peculiares deste capítulo só teriam uma explicação plausível se também este fosse endereçado às comunidades de Roma. Deste modo, para H. Gamble, estão estabelecidos a unidade de Romanos, a qual originalmente seria formada por dezesseis capítulos e ao mesmo tempo a destinação destes dezesseis capítulos a Roma⁸¹².

A eliminação de Rm 15 e 16 e das referências às comunidades cristãs de Roma teriam se dado porque “Romanos foi submetida a uma revisão consciente com uma única intenção, a qual seria converter a Carta de uma comunicação específica em um documento adequado para um público mais amplo e geral, ou, em uma palavra, ‘catolicizar’ a Carta”⁸¹³.

P. Lampe, por sua vez, explica a existência de uma versão mais curta de Romanos como sendo produto de uma intervenção de Marcião. Também a unidade

⁸⁰⁹ LAKE, K. *The Shorter Form of St. Paul's Epistle to the Romans*, p. 521.

⁸¹⁰ LAKE, K. *The Shorter Form of St. Paul's Epistle to the Romans*, p. 522.

⁸¹¹ Cf. GAMBLE Jr., H, *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism*. Studies and Documents, 42. Eerdmans: Grand Rapids, 1977, pp. 84-95.

⁸¹² Cf. GAMBLE Jr., H, *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism*, p. 177.

⁸¹³ Cf. GAMBLE Jr., H, *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism*, pp. 115-116.

e a integridade da Carta são defendidas por ele, ou seja, ela seria formada na sua origem por Rm 1,1-16,24. Porém, Marcião, no início do II séc., teria retirado Rm 15,1-16,24 do texto original por motivações teológicas e teria concluído a nova versão reduzida com a doxologia de Rm 16,25-27 que depois, porém, foi incorporada à versão original. As principal motivação para a remoção de Rm 15,1-16,24 seria a existência de algumas partes do texto que contradiziam sua aversão às Escrituras de Israel, tais como as citações de Rm 15,3.9-12.21, a referência à importância dos escritos veterotestamentários para a instrução em Rm 15,4 e a menção a Cristo como servidor da circuncisão em Rm 15,8⁸¹⁴.

Quanto às propostas que tentam explicar a composição da Carta aos Romanos a partir da crítica literária e temática existem algumas teorias, das quais se apresentam três como exemplo, que consideram que a Carta na sua forma atual é a combinação de partes autônomas na sua gênese.

A primeira tentativa, defendida por R. Scroggs, se limita a tentar explicar a composição de Rm 1-11, corpo central da Carta, como resultado da junção de duas homilias feitas pelo Apóstolo em momentos diversos. Segundo esta teoria tal trabalho de composição teria como autor o próprio Paulo. A primeira homilia teria como tema o sentido da história de Israel, seria destinada aos judeu-cristãos e saturada de citações das Escrituras de Israel, corresponderia a Rm 1-4.9-11 e a segunda a Rm 5-8, teria como tema vida nova em Cristo e como público os cristãos provindos do paganismo. Paulo teria feito esta interpolação porque a simples junção das partes teria produzido uma Carta sem conexão entre as suas componentes, e, utilizando a técnica rabínica da *gezerah shavah*⁸¹⁵, deveria ficar claro que a justificação imputada a Abraão porque teve fé (Rm 4) teria também que ser imputada aos que cressem em Jesus Cristo (Rm 5-8)⁸¹⁶.

Outra tentativa de explicar a composição de Romanos, realizada por W. Schmithals, defende que Paulo tenha escrito duas Cartas diversas. A sua forma atual seria trabalho de um redator posterior que combinou as duas missivas e as preencheu com interpolações. A primeira Carta seria formada por Rm 1,1-4,25 +

⁸¹⁴ Cf. LAMPE, P. *Zur Textgeschichte des Römerbriefes*, Novum Testamentum 27 (1985) 273-277.

⁸¹⁵ Cf. TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã - Introdução à História da Bíblia*, p. 576.

⁸¹⁶ Cf. SCROGGS, R. *Paul as Rhetorician. Two Homilies in Romans 1-11*. In: Hamerton-Kelly, R. G. - Scroggs, R. (edd.). *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity: Essays in honor of W. D. Davies*, SILA 21, Leiden: E.J. Brill, 1976, pp. 271-298.

5,12-11,36 + 15,8-13 e teria sido escrita em Éfeso no começo da chamada terceira viagem missionária. Teria por objetivo transformar supostos cristãos de origem pagã que imigraram para Roma em uma comunidade que abraçasse o pensamento paulino e, portanto, se libertasse da Lei, de modo que pudesse ser um auxílio para Paulo quando se dirigisse à Espanha. A segunda Carta seria formada por Rm 12,1-21 + 13,8-10 + 14,1-15,4a.7.5-6 + 15,14-32 + 16,21-23 + 15,33. Escrita a partir de Corinto quando Paulo decide deixar o Oriente e empreender o caminho para Roma passando por Jerusalém. Sua finalidade seria parenética, ensejando impedir que os “fracos”, por motivo de escândalo, retornassem ao judaísmo. Rm 15,33 e 16,1-20 seria uma carta destinada aos efésios e o restante do texto seria formado por pequenos fragmentos e interpolações⁸¹⁷.

A terceira teoria, defendida por W. Simonis, afirma também que no início existiam duas Cartas, no entanto, com a diferença de que o trabalho redacional seria fruto da intervenção, além de Paulo, de outros três redatores. A primeira seria o texto de Rm 1,18-11,35, teria sido escrita por Paulo quando prisioneiro em Roma e refletiria suas disputas com os judeus da Urbe. A segunda, por sua vez, seria constituída por Rm 1,1-17 + 11,36-16,27. Não seria um texto autenticamente paulino, mas teria sido escrita nos anos noventa por um redator romano servindo-se dos dois primeiros capítulos dos Atos, de 1 e 2 Coríntios, de Efésios, além da Carta precedente. Um segundo redator teria acrescentado Rm 13,1-7 e 16,17-20 no contexto posterior à ruptura com Marcião em 144 d.C.. Um terceiro redator teria concluído o trabalho redacional acrescentando Rm 16,1-16 para salientar as ligações entre Paulo e as comunidades cristãs de Roma, demonstrando assim aos marcionitas, que estas comunidades seriam as detentoras da doutrina dos Apóstolos⁸¹⁸.

No que se refere às teorias de J. B. Lightfoot, K. Lake, H. Gable e P. Lampe que partem das variantes textuais nos diversos manuscritos da Carta aos Romanos pode-se dizer que todas elas têm em comum a defesa da origem paulina de toda a missiva, com exceção de P. Lampe que atribui a Marcião a doxologia de Rm 16,25-27. Também são dignos de destaque os argumentos colocados pela terceira proposta

⁸¹⁷ Cf. SCHMITHALS, W. *Der Römerbrief als historisches Problem*, (SNT, 9), Gütersloh: Gerd Mohn, 1975, pp. 180-211.

⁸¹⁸ Cf. SIMONIS, W. *Der gefangene Paulus. Die Entstehung des sogenannten Römerbriefs und anderer urchristlicher Schriften in Rom*. Lang: Frankfurt am Main, 1990, pp. 15-82.

com base nas características conclusivas de Rm 16, os quais apontam para a unidade da Carta. Deste modo, se pode dizer com A. Gignac, que “a existência original de uma versão longa 1,1-16,24 parece uma aquisição, depois de Gamble”⁸¹⁹. No que tange a uma versão intermediária da Carta (Rm 1,1-15,33) que mereça ser identificada como autêntica, a qual, porém, seria racionalmente mais aceitável do que aquela mal resumida (Rm 1,1-14,23), “resta uma especulação, se apoiando somente no P⁴⁶ e sobre outra hipótese, ou seja, aquela da existência de um bilhete a Éfeso (...)”⁸²⁰.

Quanto às teorias embasadas na crítica literária e temática de Romanos, pode-se dizer que a primeira proposta tem a vantagem de tentar explicar a aparente descontinuidade entre Rm 8 e 9. No entanto, não esclarece o porquê da perfeita ligação em Rm 4 e 5. Tal teoria, pela falta de uma argumentação contundente, não sai do campo das hipóteses e, portanto, demonstra a total artificialidade e fragilidade da construção⁸²¹.

Quanto à segunda tentativa de se explicar a composição de Romanos com base na crítica literária, pode-se questionar a afirmação da origem exclusivamente gentílica dos seus destinatários, além de não se ter no texto indícios que deem credibilidade à afirmação de que a forma atual da Carta é resultado da junção de duas missivas escritas em momentos diferentes⁸²².

O mesmo tipo de crítica baseada na ausência de suporte textual para as afirmações dos seus defensores, as quais sem tal suporte não passam de meras conjecturas, se pode fazer também à primeira e à terceira propostas.

Diante de tudo o que foi colocado, considera-se, portanto, plausível a afirmação da autenticidade, unidade, integridade original e da destinação da missiva às comunidades cristãs da capital do Império Romano.

4.2.2.

Rm 1-8, sua função em Romanos, sua estrutura literária e seu tema

Em Romanos encontram-se vários estilos e formas de composição. Como a carta de estilo helênico, começa com uma saudação e apresentação (*praescriptum*

⁸¹⁹ GIGNAC, A. *L'épître aux Romains*, p. 41.

⁸²⁰ GIGNAC, A. *L'épître aux Romains*, pp. 41-42.

⁸²¹ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. L.

⁸²² Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, pp. LI-LII.

Rm 1,1-7), seguida, no entanto, de algo próprio das cartas de Paulo: a “ação de graças paulina” (Rm 1,8-15), termina com uma saudação final (*postscriptum* Rm 15,33), dá notícias (Rm 15,17-32), envia cumprimentos (Rm 16), tem um tom dialogal, exprime desejos, pedidos, exortações (Rm 12-15), etc.⁸²³.

Porém, na Carta aos Romanos encontra-se também um tecido argumentativo longo e teórico que faz com que se aproxime a um discurso com forte influência da retórica clássica⁸²⁴.

Quanto a Rm 1,18-8,39, percebe-se que a argumentação paulina desenvolve-se de maneira unificada, sendo que à afirmação da justificação pela fé em Jesus Cristo 1,18-4,25 seguem de modo lógico as consequências dessa justificação para a vida do cristão (cf. Rm 5-8)⁸²⁵.

No que diz respeito a Rm 9-11 vê-se que esses capítulos formam um conjunto a parte sem conexão direta com o seu contexto anterior e posterior⁸²⁶, distinguindo-se como um verdadeiro e próprio *excursus*⁸²⁷. De fato, poder-se-ia passar de Rm 8,39 a 12,1 sem prejuízo nenhum à sequência do discurso, sendo que, as consequências da justificação, a vida nova do cristão está intimamente ligada à parte parenética da Carta, ou seja, “o batizado deduz as consequências do seu agir a partir da dignidade do seu estatuto, da transformação do seu ser e da esperança que lhe é outorgada pelo Pai”⁸²⁸. Percebe-se também que em Rm 9-11 “a unitariedade é bem sugerida pela sua homogeneidade concernente à função histórico-salvífica de Israel e ao problema posto pela sua incredulidade no que diz respeito ao evangelho, além do fato da sua ligação um pouco negligente com o capítulo precedente”⁸²⁹.

Tendo em vista o que foi posto, mesmo com a ressalva de que Rm 9-11 tem, de fato, uma ligação semântica com a *propositio* principal de Romanos, prefere-se tratar este bloco como uma unidade epistolar independente não só da seção

⁸²³ ALETTI, J.-N. *Romanos*. In: Farmer, W. R. (org.). *Comentario Bíblico Internacional – Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Fonasa: Verbo Divino, 2000, p. 1416.

⁸²⁴ Cf. ALETTI, J.-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*. *Biblica* 78 (1997) 3-32; ALETTI, J.-N. *La présence d’un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance*. *Biblica* 71 (1990) 1-24.

⁸²⁵ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1417.

⁸²⁶ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1417.

⁸²⁷ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1418.

⁸²⁸ ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1447-1448.

⁸²⁹ PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. LXVII.

precedente, Rm 5-8, mas também de todo o bloco formado por Rm 1,18-8,39 que apresenta uma delimitação argumentativa bem clara⁸³⁰.

O bloco formado por Rm 1,18-8,39, por sua vez, constitui duas seções bem distintas, as quais formam os dois conjuntos probatórios centrais da Carta aos Romanos, sendo que tais seções têm por função ser o embasamento teórico-doutrinal da *propositio* principal da Carta (Rm 1,16-17), ou seja, a salvação pela adesão a Jesus Cristo, a possibilidade de que por um só homem Deus opere a salvação de todo o gênero humano.

Paulo demonstra tal tese de modo magistral nestas seções elaboradas segundo o modelo retórico, as quais são estruturadas da seguinte maneira:

A primeira (1,18-4,25) contém duas *subpropositiones*:

	<i>1,18-3,20</i>	<i>3,21-4,25</i>
<i>Subpropositio</i>	1,18	3,21-22
<i>Probatio</i>	1,19-3,18	3,23-4,22
<i>Peroratio</i>	3,19-20	4,23-25

A segunda, por sua vez, forma um só bloco argumentativo mais elaborado:

	<i>5,1-8,39</i>
<i>Exordium</i>	5,1-11
<i>Narratio</i>	5,12-21
<i>Propositio</i>	5,20-21
<i>Probatio</i>	6,1-8,30
<i>Peroratio</i>	8,31-39 ⁸³¹

A primeira seção, formada por duas *subpropositiones*, tem como primeiro tema a pecaminosidade universal, ou seja, todos, sem exceção nem privilégios, gentios e judeus, estão em uma situação de pecado e as consequência desta situação (Rm 1,18-3,20). O segundo tema da seção vem logo em seguida como consequência do primeiro: todos necessitam de uma intervenção salvífica de Deus para serem

⁸³⁰ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. LXVII-LXLVIII.

⁸³¹ ALETTI, J-N. *La présence d'un modèle rhétorique en Romains. Biblica* 71 (1990) 20-22.

salvos do poder do pecado. Essa intervenção se deu através de seu Filho Jesus Cristo e se tem acesso aos seus frutos mediante a fé (Rm 3,21-4,25).

O primeiro tema é tratado a partir do ponto de vista do judaísmo, dos seus princípios, e a partir destes princípios, reflete sobre como se dá a retribuição divina. No segundo tema, a partir da sua própria teologia, Paulo apresenta a doutrina da justificação pela fé sem a mediação das obras da lei mosaica⁸³².

Sendo que, para o Apóstolo, o que verdadeiramente importa é uma fé em ação, ação esta que tem como movente a caridade (cf. Gl 5,6), como sequência lógica desses conjuntos probatórios, surge o tema da segunda seção, na qual Paulo passa a falar das consequências da ação salvífica para a vida concreta daquele que pela fé adere a Jesus Cristo (Rm 5,1-8,39).

4.2.3.

Contexto literário anterior e posterior de Rm 5,12-21

4.2.3.1.

Contexto literário anterior

Após a tese principal de toda a argumentação paulina que diz: “De fato, não me envergonha o evangelho, pois é a potência de Deus para salvação de todo o que crê; judeu por primeiro, mas também o grego. De fato, a justiça de Deus nele se revela a partir da fé e na fé, como está escrito: ‘Mas o justo a partir da fé viverá’” (Rm 1,16-17), o Apóstolo, no primeiro conjunto probatório da primeira seção (Rm 1,18-3,20), descreve a situação da humanidade sem Cristo Jesus⁸³³.

De Rm 1,18 a 3,20, Paulo mostra que Deus se manifestou aos gentios e se revelou ao povo judeu, no entanto, tanto uns como os outros encontram-se mergulhados numa situação de pecado que engloba a todos. Eis a *subpropositio* desenvolvida nesta primeira parte: “De fato, revela-se a ira de Deus do céu sobre toda a impiedade e injustiça dos homens, que mantém a verdade prisioneira da injustiça” (Rm 1,18)⁸³⁴.

Essa ideia já está presente em escritos anteriores de Paulo. Em Gl 3,22 afirma que a “Escritura aprisionou tudo sob o pecado”, indicando assim a

⁸³² ALETTI, J.-N. *La Lettera ai Romani - Chiavi di lettura*. Roma: Borla, 2011, p. 21.

⁸³³ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1419-1428.

⁸³⁴ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1420-1427.

abrangência e o caráter vinculador desta realidade da qual ninguém pode se subtrair⁸³⁵.

Na Carta aos Romanos, em um primeiro momento, descreve a culpabilidade dos gentios (cf. Rm 1,18-32). Referindo-se à manifestação de Deus a estes através da criação, trata da defecção da razão por parte deles no que se refere à recusa de Deus que se dá a conhecer através das suas obras e à consequente idolatria (cf. Rm 1,19-20), ao que segue uma defecção dos padrões éticos. Deste modo, Paulo pode afirmar que Deus os entregou à sua inteligência incapaz de discernir, à sua razão incapaz de situar-se na sua realidade e de tomar decisões de acordo com a mesma razão praticando o que não convém: ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα (Rm 1,28), o que gera toda sorte de injustiça e violência.

Deste modo “escambiaram a verdade de Deus com a mentira, adoraram e serviram à criatura ao invés do Criador” (Rm 1,25); “trocaram a glória de Deus incorruptível por imagem à semelhança do homem corruptível, aves, quadrúpedes e répteis” (Rm 1,23) e como consequência desta perversão da inteligência, tem-se a perversão da vontade, de modo que a partir dos vv. 29-31 o Apóstolo lista atos que descrevem a degradação moral da pessoa humana e as motivações egocêntricas de suas relações interpessoais.

No entanto, poder-se-ia perguntar, como o faz J.-N. Aletti, se Paulo teria como alvo em Rm 1,19-32 somente os gentios ou se nestes versículos se refere a toda a humanidade?

Não, não só os pagãos: certo, os vícios elencados em 1,29-31 são propriamente aqueles que os judeus estigmatizavam nos incircuncisos, e os versículo 1-5 de Rm 2 poderiam ter como alvo as contradições dos filósofos e sábios gregos; mas Paulo omite deliberadamente a palavra “pagãos”! Um versículo como 1,23, no qual é óbvia a alusão ao bezerro de ouro (Sl 106 [105],20), mostra por sua vez que o Apóstolo enumera entre os idólatras também os israelitas do passado. Mas, se dirá: o Israel dos tempos de Paulo não tinha nada que fizesse pensar a um povo idólatra propenso como era à fidelidade à aliança. Certo, mas não nominando nem os pagãos nem os judeus, utilizando-se de uma denominação genérica - “os homens que...” - Paulo quer evitar qualquer designação precipitada⁸³⁶.

Paulo em Rm 2,1 interrompe a descrição de fatos realizada nos versículos anteriores e se dirige aos seus leitores com perguntas e ameaças procurando desacomodar os seus interlocutores das suas seguranças⁸³⁷. Dirige-se a todos

⁸³⁵ Cf. RUIZ de la PEÑA, J. L. *O Dom de Deus – Antropologia Teológica*, p. 73.

⁸³⁶ ALETTI, J.-N. *La Lettera ai Romani – Chiavi di lettura*, p. 22.

⁸³⁷ Cf. ALETTI, J.-N. *La Lettera ai Romani – Chiavi di lettura*, pp. 21-22.

aqueles, judeus e gentios, que se julgando superiores aos que cometem atos iníquos, os condenam. Porém, condenando-os, julgam-se a si mesmos, pois realizam as mesmas ações (cf. Rm 2,1-3.17-24). De modo que a Lei não se torna causa de justificação (cf. Rm 2,12-13; 3,20), mas de julgamento mais severo: “De fato, quantos sem a Lei pecaram, sem a Lei também perecerão, e quantos com a Lei pecaram, pela Lei serão julgados” (Rm 2,12).

Sendo assim, “de fato, os judeus, mas também os gregos, todos estão sob o pecado (ἁμαρτία)” (Rm 3,9). Aqui Paulo emprega o termo ἁμαρτία em um sentido não usual. Foi pela primeira vez utilizado em Gl 3,22, mas é em Rm 3,9-18 que vem esclarecida esta declaração enigmática de Gálatas com diversas citações das Escrituras de Israel,

nas quais a humanidade aparece como injusta, insensata, transviada, pervertida, malvada (cf. Rm 1,29-31). Em oposição aos seus antepassados, entretanto, Paulo recusa-se a ver a responsabilidade humana comprometida nessa situação. A imperfeição dos indivíduos não é responsabilidade pessoal deles. É atribuída ao poder do Pecado. A raça humana é desorientada e desvirtuada por um poder maior que qualquer um de seus membros⁸³⁸.

Depois desta descrição Paulo passa a tratar de outro tema partindo de uma afirmação categórica, a qual virá seguida de uma argumentação. Com um νυνὶ δὲ, “agora porém” (Rm 3,21), o Apóstolo se afasta da carregada descrição da humanidade sem Cristo e afirma que assim como “todos pecaram e estão privados da glória de Deus” (Rm 3,23), para todos, judeus e gregos, sem exceção, da mesma forma “sem a Lei a justiça de Deus se revelou testemunhada pela Lei e pelos profetas, ou seja, a justiça de Deus através da fé em Jesus Cristo para todos os que creem, pois não existe distinção” (Rm 3,21-22). Esta é a *propositio* desta seção do discurso⁸³⁹.

O tema da “justiça de Deus”, tão debatido e mal compreendido na história da exegese⁸⁴⁰, vem aqui apresentado, como única explicação para a impunibilidade

⁸³⁸ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, p. 339.

⁸³⁹ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1427.

⁸⁴⁰ Eis o testemunho de Lutero a respeito da interpretação que dava à expressão “justiça de Deus” em Romanos no Prefácio à edição de suas obras (1545): “Estava inflamado pelo desejo de entender bem um vocábulo usado na Epístola aos Romanos, no capítulo primeiro, onde diz: ‘A justiça de Deus se revelou no Evangelho’, pois até então o considerava com terror. Esta palavra ‘justiça de Deus’, eu a odiava, porque o costume e o uso que dela fazem atualmente todos os doutores me tinha ensinado a interpretá-la filosoficamente. A compreendia como a justiça (...) pela qual Deus é justo e pune os culpados. Não obstante a irrepreensibilidade da minha vida de monge me sentia pecador diante de Deus; a minha consciência era extremamente inquieta, e não tinha nenhuma certeza de que Deus fosse aplacado pelas minhas obras satisfatórias. Por isso não amava aquele Deus justo e

dos pecados anteriores a Jesus Cristo. Esta justiça, portanto, deve ser entendida com a emissão de uma sentença divina, a qual foi uma sentença de perdão (cf. Rm 3,25-26). Deste modo, não existe motivo para ninguém se vangloriar, pois todos são justificados pela fé (cf. Rm 3,27-31).

Segue-se a isto a *probatio ex Abraham* (Rm 4,1-25). Com uma série de argumentos escriturísticos Paulo fundamenta a tese da justificação pela fé: Abraão foi justificado pela fé antes da circuncisão (cf. Rm 4,9-12), a promessa a Abraão ou à sua descendência de herdar o mundo não vem através da Lei, mas através da fé (cf. Rm 4,13-22). Em Rm 4,23-25, o Apóstolo faz a ligação desta perícopes com o texto que se segue, relacionando a fé de Abraão à fé do cristão⁸⁴¹.

4.2.3.2. Contexto literário posterior

Tendo como base a justificação pela fé, Rm 5,1-11, começa a tratar, ainda que de modo alusivo, do empenho moral que deriva desta nova situação (vv. 1.3.4). No entanto, é forte nesta perícopes uma atenção ao futuro, um chamado à esperança (vv. 2.4.5). Os vv. 6-11, por sua vez, ilustram, tendo como base o acontecimento salvífico da morte de Jesus Cristo, a certeza da esperança no cumprimento da salvação através da argumentação *qal wahomer*, “do leve ao pesado”, “do menos ao mais”⁸⁴².

Seria lógico, neste momento, passar-se para as consequências desta justificação pela fé trazida por Cristo para a vida dos que creem, o que de fato se dá depois de Rm 5,12-21 a partir do capítulo VI. No entanto, a *subpropositio* com as ideias que desenvolve esta seção encontra-se em Rm 5,20-21: “A Lei interveio para que abundasse a transgressão, mas onde abundou o pecado, superabundou a graça, para que como o pecado reinou para a morte, assim também a graça reinasse por meio da justiça para a vida eterna através de Jesus Cristo nosso Senhor”⁸⁴³.

vingador, antes, o odiava, e se não o blasfemava em segredo, por certo me indignava e murmurava contra ele dizendo: Não basta talvez que ele nos condene à morte eterna por causa do pecado dos nossos pais e que nos faça sofrer com a severidade da sua lei? É preciso ainda que aumente o nosso tormento com o Evangelho e que também nele nos faça anunciar a sua justiça e a sua cólera? Estava fora de mim, de tão desconcertada a minha consciência (...). MIEGGE, M. *Martin Lutero 1483-1546. La riforma protestante e la nascita delle società moderne*. Roma: Editori Riuniti, 1983, p. 31.

⁸⁴¹ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1428-1430.

⁸⁴² Cf. KUSS, O. *La Lettera ai Romani*. Brescia: Morcelliana, 1962, p. 266.

⁸⁴³ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1436-1437.

A argumentação tem início com uma pergunta retórica que poderia refletir uma má interpretação do pensamento paulino, a qual está relacionada à *subpropositio*: “Que pois diremos? Continuaremos no pecado para que a graça abunde?”. De fato, partindo da constatação,

ao mesmo tempo histórico e teológica, segundo a qual Deus manifesta sua justiça/verdade em relação a injustiça/mentira dos homens, o Apóstolo tinha deduzido a existência de um verdadeiro e próprio problema: se o homem, realizando o mal, dá a possibilidade a Deus de manifestar a sua graça, por que afinal de contas deveria ainda ser considerado pecador? Não se deveria ao contrário admitir que “devemos praticar o mal para que dele venha o bem”(3,8)? Uma tal prospectiva que pareceria antecipar o moto luterano *Pecca fortiter sed fortius fide*, é abertamente refutada por Paulo já em 3,8, onde ele qualifica como caluniosa a atribuição a si de um tal axioma. Porém, não obstante a importância do que está em jogo, ele havia abandonado provisoriamente o argumento. Agora, ao contrário, também sobre a base de uma reemersão daquela problemática com o que foi apenas dito em 5,20-21 (“onde abundou o pecado superabundou a graça”), se abre uma nova seção epistolar, precisamente com a retomada daquela mesma temática, como se vê a partir da interrogação de abertura: “Que pois diremos? Continuaremos no pecado para que a graça abunde?” (6,1); ou seja, o desdobramento da graça de Deus sobre a situação universal de pecado favorece talvez a permanência no próprio pecado? Toda a argumentação que vem em seguida é dirigida não só a responder negativamente, mas sobretudo a fornecer as motivações para mostrar que assim não é e nem deve ser⁸⁴⁴.

Portanto, dirimindo esta possível má compreensão do seu pensamento esclarece que, no batismo, o cristão é inserido no mistério da morte e ressurreição (Rm 6,1-14), de modo que morre e é sepultado com Cristo, “para que como Cristo foi ressuscitado dos mortos pela glória do Pai, assim também nós em novidade de vida vivamos” (Rm 6,4)⁸⁴⁵.

Depois disto, com outra pergunta começa a tratar da temática liberdade-escravidão: “O que então? Pecaremos porque não estamos sob a Lei, mas sob a graça? De modo algum” (Rm 6,15).

Ao responder este possível questionamento a respeito da liberdade cristã, afirma que esta não deve ser confundida com permissividade, pois os que creem já não vivem sob a escravidão do pecado cuja consequência é a morte, mas foram libertos para o serviço de Deus e da justiça que tem por fim a vida eterna (cf. Rm 6,15-23)⁸⁴⁶.

⁸⁴⁴ PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, PP. 409-410.

⁸⁴⁵ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1437-1439.

⁸⁴⁶ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1440.

Em Rm 7,1-6 tem-se a conclusão da argumentação desta unidade epistolar (vv. 1-4) e a preparação para a que segue (vv. 5-6)⁸⁴⁷. Logo após, falando em primeira pessoa e retomando o tema da situação da humanidade sem Cristo, a qual está submetida aos caprichos do pecado, o Apóstolo “exprime todas essas faces do ser humano em condição de escravidão mediante a personificação de um ‘eu’ que sem Cristo se encontra envolvido no espiral do pecado e incapaz de sair”⁸⁴⁸ (cf. Rm 7,7-25).

Deste modo, Paulo personifica retoricamente a humanidade sem Cristo, escrava da lei do pecado e da morte: “Não consigo entender o que eu faço, pois, de fato, não faço aquilo que eu quero, mas aquilo que odeio” (Rm 7,15). O fato de que neste texto Paulo não se refere à sua situação no momento presente, nem a dos outros cristãos, mas à situação daqueles que, como ele também no passado, não aderiram a Cristo pela fé, pode-se deduzir de todo o contexto literário e de modo especial de Rm 8 quando o Apóstolo afirma que agora não há mais condenação para aqueles que estão em Cristo (cf. Rm 8,1), não por simples imputação de justiça, mas porque a lei do Espírito os libertou da lei do pecado e da morte (cf. Rm 8,2).

De fato, J. Lambrecht, reconhecendo que Paulo em Rm 7,7-25 está se utilizando do artifício da personificação retórica, mas ao mesmo tempo deixando claro que o Apóstolo fala da sua experiência pessoal antes de sua adesão a Cristo e daquela de cada pessoa que vive sem Cristo, afirma que “o aspecto certamente retórico do ‘eu’ não deve obscurecer o caráter essencialmente pessoal desse capítulo paulino (...). Em Rm 7 Paulo descreve a sua situação pré-cristã, não a cristã”, mas ao mesmo tempo Lambrecht lembra que “o passado de Paulo pode se tornar o presente de quem quer que seja”⁸⁴⁹.

Toda a argumentação desta unidade epistolar tem como *Leitmotiv* a pergunta retórica “a Lei é pecado?”, à qual segue uma resposta que será desenvolvida em toda a perícopes: “De modo algum!” (Rm 7,7).

⁸⁴⁷ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1440-1441.

⁸⁴⁸ GRANADOS ROJAS, J. M. *La teología della riconciliazione nell'epistolario paolino*. Subsidia Biblica 46, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2015, p. 28.

⁸⁴⁹ LAMBRECHT, J. *The Wretched 'I' and Its Liberation, Paul in Romans 7 and 8*, Louvain theological and pastoral Monographs 14, Louvain: Peeters Press, 1992, p. 90. Tal entendimento difere, por exemplo, da compreensão que Lutero teve deste texto, o qual, como fundamento para o seu princípio *Pecca fortiter sed fortius fide* entendeu no *Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos* que no “capítulo sétimo Paulo ainda chama a si mesmo de pecador e, não obstante isso, afirma no oitavo capítulo que nada há de condenável naqueles que estão em Cristo (...)”. Cf. LUTERO, M. *Comentarios de Martín Lutero - Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*. I Vol. Terrassa: Editorial Clie, 1998, p. 14.

Em um primeiro momento (vv.7-13), Paulo fala da relação entre o pecado (ἡ ἁμαρτία) e a Lei mosaica. Ela, embora sendo santa (cf. Rm 7,12), além de servir de instrumento do pecado, é incapaz de tirar, os que a ela estão submetidos, da situação de morte a que o pecado os submeteu. Nos vv. 14-25 o autor tem como finalidade mostrar a debilidade da pessoa que, mesmo conhecendo o seu dever, não é capaz de cumpri-lo.

Sanders afirma que entre essas duas subunidades há uma contradição. Em Rm 7,7-13 a Lei seria instrumento de pecado, sendo que esta incita à transgressão, ao passo que em Rm 7,14-25 não existiria relação alguma entre Lei mosaica e transgressão⁸⁵⁰. Veja-se o quadro:

<i>Rm 7,7-13</i>	<i>Rm 7,14-25</i>	
Vontade de Deus	Vontade de Deus	“outra lei” = Pecado
↓	↓	↓
Pecado → Lei → transgressão	Lei	Transgressão

Para Aletti, porém, tal contradição não existe, pois em Rm 7,7-13

Paulo não fala de transgressão, nem de desobediência, nem de queda, nem de rechaço: paradoxalmente o texto passa do desejo à morte do ‘eu’. Por que? (i) Nesta passagem não é a lei a provocar a transgressão, mas só o desejo (função cognitiva), e põe em relevo a natureza essencialmente sedutora e enganosa do pecado: no mesmo momento em que o pecado se serve da lei para seduzir o “eu”, esta mesma lei desvela o caráter enganoso do pecado. A lei não engana e, portanto, não é pecaminosa. (ii) A passagem não insiste na transgressão, mas na adesão profunda do sujeito ao mandamento (divino) - infelizmente só no nível do querer. O que se sublinha é a divisão do “eu”. (iii) Ao não falar de desobediência, Paulo elimina a questão da responsabilidade do sujeito e põe em relevo a sua impotência total. (iv) Uma última razão explica a eliminação da responsabilidade do “eu”: o verdadeiro sujeito da má ação é o pecado que habita nele⁸⁵¹.

Em Rm 7,14-25 Paulo, utilizando-se da retórica, tenta precisar as tão fortes afirmações feitas por ele na perícopes anterior. Jean-Nöel Aletti vê aqui várias figuras, entre elas a da *correctio*, que tem como objetivo esclarecer semanticamente tudo o que se acaba de dizer para atenuar ou reforçar seu conteúdo. Em Rm 7,15 a correção se faz com a ajuda de um trocadilho de verbos. Nos vv. 17 e 20 pela

⁸⁵⁰ SANDERS, E. P. *Paulo, a lei e o povo judeu*. São Paulo: Paulinas, 1990, pp. 88-89.

⁸⁵¹ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1442-1443.

oposição entre sujeitos. No v. 19 pela oposição entre verbos e complementos. Vê também uma *concessio* no v. 14 na qual admite o ponto de vista do interlocutor fictício para destacar os limites da sua afirmação. Nos vv. 23-25 ter-se-ia uma *antanaclasis*, o que consiste na utilização do mesmo vocábulo, neste caso a Lei, em um sentido diferente ou mesmo oposto⁸⁵².

No capítulo VIII, com uma expressão a Οὐδὲν ἄρα νῦν “agora, pois, nenhuma” que recorda o νυνὶ δέ, “agora porém” de Rm 3,21, o Apóstolo também aqui se distancia da descrição da situação da humanidade sem Cristo, a qual é escrava do lei do pecado e da morte e começa uma nova argumentação com a seguinte exclamação: “Agora, pois, nenhuma condenação para os que estão em Cristo Jesus, pois a lei do Espírito de vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8,1-2)⁸⁵³.

Assim se inicia a última parte deste bloco da Carta aos Romanos, passando a falar da vida nova do cristão, o qual não está sob o domínio do pecado, mas do Espírito e por isso para ele não há mais condenação, sendo que está em uma situação diferente da descrita em Rm 7,7-25. A razão (*ratio*) para isto é que “pois a lei do Espírito de vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8,2). De fato, nota-se que até Rm 8,17 tem-se a oposição entre os dois tipos de humanidade, a que está sob o regime do pecado e a que está sob o Espírito⁸⁵⁴.

A primeira explicação da *ratio* está a seguir: “o que de fato era impossível à Lei, a qual estava debilitada por causa da carne, Deus, enviando o seu Filho em semelhança à carne do pecado e por causa do pecado, condenou o pecado na carne para que a justiça da Lei se cumprisse em nós que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito” (Rm 8,3-4)⁸⁵⁵.

A principal explicação desta nova situação dos batizados é cristológica, sendo que esta se deu somente pela intervenção salvífica de Jesus, o qual assumiu a carne impotente e marcada pelo pecado, ou seja, o ser humano todo em sua fragilidade, vencendo o pecado onde ele mesmo exercia o seu domínio, ou seja, na própria carne⁸⁵⁶.

⁸⁵² Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1443.

⁸⁵³ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1445-1446.

⁸⁵⁴ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1446.

⁸⁵⁵ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1446.

⁸⁵⁶ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1446.

Os vv. 5-8 expõem os princípios gerais da oposição carne/Espírito. Depois vem a aplicação destes princípios aos batizados que receberam o Espírito de vida (vv. 9-11), os quais, por esta razão, são capazes de um agir ético que conduz à vida (vv. 12-13). Por terem recebido o espírito de filiação, os batizados devem agir como filhos de Deus e herdeiros, com Cristo, na medida em que sofrem com Ele (cf. Rm 8,14-17)⁸⁵⁷.

Na próxima perícopa (Rm 8,18-30), Paulo retoma a temática do sofrimento, a qual foi introduzida no v. 17 e à qual já fez menção em Rm 5,3. Este não pode fazer com que o cristão perca a esperança, sendo até mesmo útil, pois gera a perseverança⁸⁵⁸.

No entanto, agora há uma ampliação. O sofrimento atinge a toda a criação, a qual está sob o efeito da lei do pecado e da morte. Toda a criação geme, suspira, sofre e juntamente com ela a humanidade, pois faz parte dela. Tudo isso, pois anseia à glória prometida por Deus a seus filhos.

Neste ponto há uma ruptura entre o pensamento paulino e a apocalíptica, a qual fala de uma oposição radical e definitiva entre o mundo presente, ao qual é radicalmente contra os que creem e tende à ruína, e o mundo futuro, o da justiça e do Reino de Deus: “A humanidade (e o mundo com ela) levam já dentro de si as sementes da redenção”⁸⁵⁹.

Em Rm 8,31-39 tem-se o epílogo ou a *peroratio* do discurso. Aqui há algo característico dos epílogos: a amplificação e a recapitulação dos temas principais da argumentação. Expressam-se com força a fé e a esperança de Paulo: Deus nos deu tudo em Jesus Cristo, e nada nos poderá separar do seu amor manifestado nEle⁸⁶⁰.

4.2.4. A função de Rm 5,12-21 no seu contexto

Na contextualização literária surge a pergunta: qual a função que ocupa Rm 5,12-21 neste bloco da Carta aos Romanos, que vai do capítulo 1 ao 8? Houve quem defendesse que essa perícopa pertenceria à primeira parte deste bloco como no caso

⁸⁵⁷ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1446-1447.

⁸⁵⁸ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1447.

⁸⁵⁹ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1447.

⁸⁶⁰ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1447.

de O. Kuss, o qual afirma que Rm 5 é uma primeira conclusão da argumentação que se iniciou em Rm 1,16-17:

O capítulo V é como um arco, que partindo do passado e do presente, se lança para o futuro, que levará definitivamente à conclusão a obra iniciada com a fiel aceitação da mensagem da salvação. O cap. V, portanto, visto no seu conjunto, pertence, não obstante a singular posição que ocupa, à primeira parte de Rm 1-8; a partir de 6,1 o curso dos pensamentos se movem em torno do difícil problema da ética dos justificados⁸⁶¹.

No entanto, segundo O. Kuss, Rm 5, pelas suas peculiaridades, ocupa uma posição intermediária no seu contexto e a sua inserção no bloco de que faz parte cria algumas dificuldades⁸⁶².

Tal opinião é defendida também por J. D. Dunn para quem essa perícopé deve ser entendida, juntamente com Rm 5,1-11, como a conclusão da seção formada por Rm 1,18-5,21. A continuidade com a perícopé precedente é assinalada pelo uso de πολλῶ μᾶλλον em Rm 5,9.10 e em Rm 5,15.17, mas também pela repetição da ênfase no tema da justificação e da graça, de que se tinha tratado em Rm 5,1-2, em Rm 5,15-21, como também da fórmula conclusiva “através de Jesus Cristo nosso Senhor” em Rm 5,11 e Rm 5,21⁸⁶³. Porém, vê-se particularmente tal continuidade pela reemersão da reversão de tema, implícita em Rm 5,1-11, “nos termos explícitos dos dois homens de quem os atos singulares de desobediência e de obediência encapsulam e determinam o caráter de duas eras que juntas abarcam a história da humanidade”⁸⁶⁴.

Porém, não obstante o que foi exposto, considera Rm 6-8 e Rm 9-11 como desenvolvimento das conclusões contidas em Rm 5 no que diz respeito ao indivíduo (Rm 5,1-11) e à humanidade como um todo (Rm 5,12-21) uma vez que essas conclusões incidem no momento presente tanto sobre o indivíduo (Rm 6-8) como sobre Israel (Rm 9-11)⁸⁶⁵.

Como síntese de todas estas colocações, pela função especial de Rm 5 na argumentação paulina em Romanos, J. D. Dunn chega a afirmar que Rm 5 teria a função de ser um capítulo “ponte” na Carta aos Romanos⁸⁶⁶.

⁸⁶¹ KUSS, O. *La Lettera ai Romani*, p. 267.

⁸⁶² Cf. KUSS, O. *La Lettera ai Romani*, p. 267.

⁸⁶³ Cf. DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*. WBC 38A. Dallas: Word, 1988, p. 271.

⁸⁶⁴ DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*, pp. 242-243.

⁸⁶⁵ Cf. DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*, p. 243.

⁸⁶⁶ Cf. DUNN, J. D. G. *Romans 1-8*, p. 243.

Também para R. Penna todo este capítulo integra a primeira parte do bloco formado por Rm 1-8. Mesmo reconhecendo que Rm 5 não constitui uma *peroratio* ou epílogo do conjunto argumentativo precedente, afirma que está ligado à afirmação cristológica conclusiva de Rm 4 e a desenvolve em forma de *hatimah* (fechamento) rabínica, a qual tem a função de conclusão homilética⁸⁶⁷.

Para R. Penna, portanto, Rm 5 é considerado como conclusão da primeira parte do bloco formado por Rm 1-8. Porém, não obstante isso, percebe a peculiar posição que a perícopes ocupa em tal bloco e chama a atenção para o fato de que

para render-se conta da função de Rm 5 no contexto epistolar, é necessário partir da admissão metodologicamente honesta segundo a qual, qualquer que seja a escolha realizada, este capítulo é semanticamente denso e por isso não se pode com muita facilidade reduzi-lo a um único papel argumentativo. (...) Rm 5 é como uma plataforma giratória ferroviária que se pode mover para conectar indiferentemente o vagão sustentado por ela a um ou a outro trem. Com efeito, Rm 5 tem uma função ambivalente no interior da estratégia argumentativa da Carta. De uma parte, se pode sustentar seja que ele se desconecta daquilo que o precede porque o ator principal não é mais Deus (como em 1-4), mas Jesus Cristo, mesmo subsistindo o fato de que agora não se tem uma prospectiva propriamente cristológica, porém, soteriológica, seja que este pareça introduzir uma nova seção, que chega até o capítulo 8 e se concentra sobre o tema do Espírito nos corações e da esperança escatológica. Por outra parte, uma série de considerações de ordem lexical e temática, e sobretudo retórica, vinculam o capítulo à exposição precedente, do qual representaria uma homogênea ampliação doutrinal em forma de solene conclusão⁸⁶⁸.

A. Gignac considera Rm 5 uma seção pequena que, no entanto, é autônoma e tem a função de ser a transição entre as duas grandes seções da Carta. Seguindo a lógica da apresentação do seu evangelho em Rm 1,16-17, Paulo, depois de ter tratado exaustivamente do tema da justiça de Deus em Rm 1,18-4,25, se debruçará sobre o tema da salvação em Jesus Cristo em Rm 6-8. Entre as duas seções está Rm 5 como o eixo no qual se articula toda a Carta, sendo que retoma numerosos elementos de Rm 1,18-4,25 e ao mesmo tempo introduz diferentes pontos que serão tratados em Rm 6-8. Deste modo, o capítulo ocupa um lugar estratégico na argumentação de Romanos⁸⁶⁹.

Pode-se afirmar então que Rm 5 é uma parada que “permite ao leitor retomar o fôlego, mas para logo recomeçar a corrida. A seção fornece, portanto, um sumário,

⁸⁶⁷ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, pp. LXX-LXXI.

⁸⁶⁸ PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. LXI.

⁸⁶⁹ Cf. GIGNAC, A. *L'épître aux Romains*, pp. 206-207.

uma recapitulação da sucessão de discursos sobre a justiça encadeando tudo em direção de algo de novo”⁸⁷⁰.

A. Feuillet, por sua vez, defende a ideia de que a segunda seção do bloco formado pelos capítulos I-VIII começa com Rm 5,12-21. Para ele Rm 5,12-7,6 trata do mesmo tema: a pessoa de Cristo morto e ressuscitado que repara os danos causados pela falta de Adão. Além disso, a oposição morte-vida asseguraria a unidade literária desta seção. Isto seria comprovado pelos temas das perícopes: a morte em Adão e a vida em Cristo (Rm 5,12-21); a participação pelo batismo na morte e na vida nova de Cristo (Rm 6,1-11); a obrigação moral imposta pelo batismo de fugir do pecado cujo salário é a morte e de colocar-se a serviço da justiça que conduz à santidade e à vida eterna (Rm 6,12-23); o batizado, tendo morrido com Cristo, morreu para a Lei mosaica para pertencer a Cristo ressuscitado dentre os mortos (Rm 7,1-6)⁸⁷¹.

Existem autores que defendem, no entanto, a tese de que Rm 5,1 daria início a uma nova seção, a qual terminaria com o capítulo VIII. Entre estes encontra-se J.-N. Aletti, para o qual o capítulo IV seria a conclusão de toda a argumentação precedente.

Para ele Rm 1,18-3,20 e 3,21-4,25 teriam a mesma função de desenvolver a *propositio* principal da Carta aos Romanos, sobretudo Rm 1,17. Depois de mostrar que nenhum privilégio pode ser evocado frente à retribuição divina, sendo que equiparou a situação dos judeus e dos pagãos Rm 1,18-3,20, Paulo afirma que a justiça de Deus se manifesta sem discriminação alguma para todos a partir da fé (Rm 3,21-4,25). Além disso, ter-se-ia o fato de que Paulo a partir de Rm 5,1 abandona o tema da salvação pela fé, tratado em Rm 1-4, o qual tem uma perspectiva “teológica”, sendo que aí fala da justiça divina, e passa para uma perspectiva soteriológica em Rm 5-8, enquanto aqui se trata do agir e do estado presente e futuro do batizado⁸⁷².

Entre defensores desta posição encontra-se também C. Cranfield para quem a principal razão para isto seria a natureza dos conteúdos de Rm 5, que segundo o autor

⁸⁷⁰ Cf. GIGNAC, A. *L'épître aux Romains*, p. 208.

⁸⁷¹ Cf. FEUILLET, A. *Le règne de la mort et le règne de la vie (Rom. V, 12-21) - Quelques observations sur la structure de l'Épître aux Romains*. *Revue Biblique* 77 (1970) 517.

⁸⁷² ALLETI, J.-N. *Romanos*, pp. 1431-1432.

é paralelo, em virtude de seu conteúdo, aos três capítulos seguintes; coincidindo os capítulos, neste trecho de Romanos, com as seções lógicas. Em cada um dos quatro capítulos a primeira subseção é uma declaração básica concernente à vida prometida ao homem que é justo pela fé ou concernente ao significado de justificação⁸⁷³.

G. Barbaglio é da mesma opinião. Um dos seus argumentos é que Hab 2,4, citado em Rm 1,17 “mostra dois polos distintos e coligados, a justiça pela fé e a vida, esta em dependência daquela”⁸⁷⁴. Segundo ele, Paulo tendo já abordado o primeiro polo em Rm 1-4,

passa para o segundo nos capítulos 5-8 tratando das consequências da justiça acontecida para os que creem: uma vida de paz com Deus e de esperança na glorificação final (5,1-11), portanto um presente positivo de liberdade do Pecado e da Lei (capítulos 6-7) e um futuro radioso de libertação da Morte (capítulo 8)⁸⁷⁵.

Percebe-se, porém, que o autor não consegue encontrar um lugar adequado para Rm 5,12-21.

Outro argumento seria que nos capítulos I-IV tratam-se de questões gerais e de princípios. “Prova disto é o uso de pronomes indefinidos de universalidade (...): ‘todos’ (3,9; 3,23-24), ‘todo ser humano’ (πᾶσα σὰρξ: 3,20), ‘o homem’ (3,28); ‘todo o mundo’ (3,19), ‘a multidão dos povos’ (4,17)”⁸⁷⁶, na segunda seção, no entanto, utiliza-se, com exceções como Rm 5,12-21 onde se utiliza “todos” e “muitos” e Rm 7,7-25 onde vem utilizado o “eu”, “o ‘nós’ dos que creem e fizeram a experiência da graça de Deus, alternado com o ‘vós’, note-se também o uso do vocativo ‘ó irmãos’ (7,1.4; 8,12). É a vida dos membros das comunidades cristãs a ser objeto da reflexão teológica”⁸⁷⁷.

Mais uma vez a argumentação não consegue englobar Rm 5,12-21, que como a primeira seção fala de questões gerais e usa pronomes indefinidos de alcance universal como G. Barbaglio reconhece⁸⁷⁸.

Também para Schlier, Rm 5-8, segundo ele a seção mais importante da Carta, é independente de Rm 1-4. Utilizando-se da estatística do uso de termos ligados ao campo semântico do tema da justificação pela fé tão recorrente em Rm 1-4, afirma que este vem abandonado em Rm 5-8. No entanto, ao se analisar tais

⁸⁷³ CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 101.

⁸⁷⁴ BARBAGLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 596.

⁸⁷⁵ BARBAGLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 596

⁸⁷⁶ BARBAGLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 597

⁸⁷⁷ BARBAGLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 597

⁸⁷⁸ Cf. BARBAGLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 597

estatísticas que dariam base à sua afirmação percebe-se por exemplo que δίκαιος, o qual apareceu em Rm 1,17; 2,13; 3,10.26, reaparece também em Rm 5,7.19 em referência ao ser humano; o termo δικαίωσις que está em Rm 4,25, se encontra também em Rm 5,18; δικαίωμα, que por sua vez, está presente em Rm 1,32; 2,26 e aparece em Rm 5,16.18. Tais exemplos da utilização deste campo semântico em Rm 5-8 fazem-no reconhecer a existência de uma ramificação do tema da justificação pela fé neste bloco⁸⁷⁹.

Note-se, também, que Schlier entende que Rm 5-8 tem os seus pressupostos no bloco que o precede e ao mesmo tempo tem a função de desenvolver o tema predominante no bloco anterior. Ou seja, o evento da justificação pela fé possibilitada pela obra salvífica de Jesus Cristo, no entanto, em relação aos dons que tal justificação proporciona àquele que crê⁸⁸⁰.

A que conclusão se pode chegar diante do que foi exposto? Para responder esta questão é importante ter presente as observações acima colocadas por O. Kuss, R. Penna, H. Schlier e J. D. Dunn a respeito do papel singular que o capítulo V ocupa no seu contexto, as quais mesmo dizendo respeito a todo o capítulo onde a perícopé está inserida, podem iluminar a pesquisa a respeito da função de Rm 5,12-21.

Dito isto, retornando-se à discussão a respeito da função de Rm 5,12-21, afirma-se que, mesmo defendendo-se a ideia de que Rm 5-8 forma uma nova unidade literária, deve-se, no entanto, notar a função especial que ocupa tal perícopé no seu contexto.

O texto de Rm 1,18-3,20 quer demonstrar que todos estão sob o jugo do pecado, judeus e gregos. A outra parte deste bloco, Rm 3,21-4,25, trata da justificação trazida por Jesus Cristo, independentemente da Lei, por meio da fé, para todos, judeus e gregos. Não se pode deixar de ver que Rm 5,12-21 praticamente resume estes dois temas e repete-os de modo simplificado em forma de *synkrisis*. Tem-se até mesmo a impressão de que em Rm 1,18-4,25 as duas unidades temáticas antecipam o paralelismo antitético. Além do que foi posto, recorda R. Penna, a respeito de Rm 5, e J.-N. Aletti, referindo-se a Rm 8,31-39, que uma das

⁸⁷⁹ Cf. SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento - La Lettera ai Romani*, Brescia: Paideia, 1982, p. 239.

⁸⁸⁰ Cf. SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento - La Lettera ai Romani*, pp. 238-239.

características dos epílogos ou *perorationes* é a recapitulação, exatamente o que realiza Rm 5,12-21 em relação aos capítulos I-IV, como se demonstrou⁸⁸¹. Isto vem confirmado por Barbaglio:

De certo modo Paulo voltou a prospectar a ação salvadora de Cristo, já apresentada em 3,21-26, sobre o pano de fundo da perspectiva apocalíptica da humanidade dominada pelo pecado e destinada à condenação eterna de 1,18-3,20, sobretudo na sua conclusão em 3,9 e 19: todos sob o domínio do Pecado; todo o mundo culpado diante de Deus⁸⁸².

Com isso não se quer negar de modo algum a ligação de Rm 5,12-21 com os capítulos 6 a 8. Isto seria impossível diante dos contatos semânticos entre a perícopes e o bloco que a segue:

O termo νόμος que aparece em 5,13.20, repete-se em 6,14.15; 7,1.2.3.4.5.6.7.8.9.12.14.16.21.22.23.25; 8,2.3.4.7. A palavra ἁμαρτία que ocorre em 5,12.13.20.21 repete-se em 6,1.2.7.10.11.12.13.14.16.17.18.20.22.23; 7,5.7.8.9.11.13.14.17.20.23.25; 8,2.3.10. Outro exemplo tem-se com o termo θάνατος. Este, que na perícopes estudada aparece em 5,12.14.17.21, volta em 6,3.4.5.9.16.21.23; 7,5.10.13.24; 8,2.6.38. A palavra χάρις que aparece em 5,15.16.17.20.21, está também em 6,1.14.15.17; 7,25. Por sua vez ζωή que está em 5,17.18.21 reaparece em 6,4.22.23; 7,10; 8,2.6.10.38⁸⁸³.

Com base nisto, deve-se concordar com J.-N. Aletti quando afirma que Rm 5,12-21 contém uma *narratio* (Rm 5,12-19) precedida por um *exordium* (Rm 5,1-11). Tal *narratio* tem a função de dar base à *propositio* que está em Rm 5,20-21, a qual vai ser desenvolvida nos capítulos VI-VIII. Para Aletti Rm 5,12-19, mesmo não contendo nada de narrativo, contém indiscutivelmente as *semina propositionum*, o que é uma característica inconfundível das *narrationes*. “Paulo mais uma vez mostra sua originalidade, sua maneira própria de conduzir o leitor às questões que quer debater”⁸⁸⁴.

Tal originalidade, no entanto, é bem maior do que tudo o que foi exposto até este ponto. Se de um lado a *narratio* resume o que foi dito em Rm 1,18-4,25, ao mesmo tempo dá base às afirmações do bloco que a precede e as faz inteligíveis.

Em Rm 5,12-21, vêm esclarecidas as afirmações da primeira parte da argumentação sobre o pecado (Rm 1,18-3,20). Em primeiro lugar vem eliminada

⁸⁸¹ Cf. ALLETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1447.

⁸⁸² BARBAGLIO, G. *Teologia Paolina*, p. 603.

⁸⁸³ Cf. ALETTI, J.-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*, p. 30.

⁸⁸⁴ ALETTI, J.-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*, p. 31.

toda possibilidade de se interpretar a universalidade do pecado como consequência de um defeito da natureza do ser humano, como algo inerente ao Criador ou a qualquer força a-histórica. Tal situação é consequência de ato livre do ser humano, ou seja, da desobediência, da transgressão de um só homem, através da qual o pecado entrou no mundo.

Além disso, como apontado acima quando se aplicou o critério da coerência temática para a validação das alusões, Paulo usa o fato de que a tradição judaica aceita que um só homem possa ser mediador da entrada do pecado no mundo, pecado este que atingiu todos os seres humanos, para construir através da argumentação *qal wahomer* e em combinação com outra ideia também presente em correntes do judaísmo, a *narratio* contida na perícopes paulina estudada, a qual demonstra a possibilidade de um só homem ser instrumento para a redenção de todo o gênero humano. Deste modo, se Deus permitiu que por um só homem o pecado, e pelo pecado a morte, pudesse ter feito seu ingresso no mundo, com muito mais razão, permitiu também que um só homem possa ser o mediador da salvação de toda a humanidade:

Portanto, como através de uma transgressão veio para todos os homens a condenação, assim através da justiça de um veio para todos a justificação da vida. Como, de fato, através da desobediência de um homem pecadores foram constituídos os muitos, assim também através da obediência de um, justos serão constituídos os muitos (Rm 5,18-19).

Demonstra-se assim, que, de fato, além de conter uma *narratio* que resume o que foi dito em Rm 1,18-4,25 e uma *subpropositio* que será desenvolvida em Rm 6-8, Rm 5,12-21 tem a função de esclarecer certos aspectos de temas anteriormente apresentados e trazer argumentos que alicercem a afirmação da primeira seção do bloco sobre a salvação trazida a todos por um só homem: Jesus Cristo (cf. Rm 1,16-17; 3,21-28).

Deste modo, tendo-se presente todos os argumentos expostos e deixando de lado as rigorosas estruturas, às quais alguns tendem a querer enquadrar o texto, pode-se afirmar que Rm 5,12-21 é o elo entre as duas seções que compõem os oito primeiros capítulos da Carta aos Romanos.

4.3. Uso de Is 52,13-53,12 em Rm 5,12-21

4.3.1.

Análise do uso interpretativo de Is 52,13-53,12 em Rm 5,12-21

Nesse passo metodológico proposto por G. K. Beale, busca-se interpretar sob os vários ângulos da exegese a perícopa neotestamentária em que ocorre a alusão a exemplo do que foi feito com o texto veterotestamentário aludido. Feito isso, por fim, buscar-se-á determinar sob qual categoria hermenêutica Paulo utilizou Is 52,13-53,12 em Rm 5,12-21⁸⁸⁵.

4.3.1.1.

Análise do contexto imediato da alusão em Rm 5,12-21

4.3.1.1.1.

Segmentação e tradução de Rm 5,12-21

12a Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν	12a Por isso, como por um homem o pecado entrou no mundo
12b καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος,	12b e, através do pecado, a morte,
12c καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν,	12c e assim a morte passou a todos os homens,
12d ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον	12d porque todos pecaram.
13a ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ,	13a Antes, de fato, da lei havia pecado no mundo.
13b ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου,	13b O pecado, no entanto, não é imputado não havendo lei,
14a ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως	14a mas a morte reinou desde Adão até Moisés
14b καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ	14b também sobre os que não pecaram à semelhança da desobediência de Adão,
14c ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος	14c o qual é tipo do que devia vir.

⁸⁸⁵ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, pp. 50-52.

15a Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα·	15a Mas não [acontece] com a transgressão o mesmo que com a dádiva.
15b εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον,	15b Se, de fato, pela transgressão de um muitos morreram,
15c πολλῶ μᾶλλον ἢ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.	15c muito mais a graça de Deus e o dom gratuito de um homem, Jesus Cristo, para muitos abundou.
16a καὶ οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δῶρημα·	16a E não [acontece] como por um [só] que pecou, [o mesmo que com] o dom.
16b τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἐνὸς εἰς κατάκριμα,	16b Por um lado, de fato, o julgamento [veio] a partir de um para a condenação,
16c τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.	16c Por outro lado, a dádiva a partir de muitas transgressões [conduziu] à justificação.
17a εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός,	17a Se, de fato, pela transgressão de um a morte reinou através de um [só],
17b πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσεῖαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ.	17b muito mais os que recebem a profusão da graça e do dom da justificação para a vida reinarão através de um, Jesus Cristo.
18a Ἄρα οὖν ὡς δι' ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα,	18a Portanto, como através de uma transgressão [veio] para todos os homens a condenação,
18b οὕτως καὶ δι' ἐνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς ⁸⁸⁶ .	18b assim também, através de um ato de justiça, [veio] para todos os homens a justificação para a vida

⁸⁸⁶ Cf. BLASS, F; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 166,1.

19a ὡςπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί,	19a Como, de fato, através da desobediência de um homem, muitos foram constituídos pecadores,
19b οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.	19b assim também, através da obediência de um, muitos serão constituídos justos.
20a νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα·	20a A lei interveio para que abundasse a transgressão,
20b οὐ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις,	20b mas onde abundou o pecado, superabundou a graça
21a ἵνα ὡςπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ,	21a para que como o pecado reinou para a morte,
21b οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.	21b assim também a graça reinasse por meio da justificação para a vida eterna através de Jesus Cristo nosso Senhor.

4.3.1.1.2. Crítica textual

Para a crítica textual de Rm 5,12-21 tomar-se-á as variantes a partir da 28ª Edição Crítica do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland⁸⁸⁷. Em quase todas as variantes há poucos testemunhos, além do que a alguns dos manuscritos que as apresentam falta antiguidade e/ou boa qualidade. Nestes casos opta-se pela leitura proposta pela edição crítica.

No v. 12c em alguns manuscritos falta um sujeito para διῆλθεν. A omissão de ὁ θάνατος ocorre no código D (D^p ou 06, Codex Claromontanus⁸⁸⁸, séc. VI). Outros que a apresentam são o F (Codex Augiensis⁸⁸⁹) e o G (Codex Boernerianus⁸⁹⁰), ambos textos ocidentais que remontam ao séc. IX.

Note-se também que a omissão do equivalente de ὁ θάνατος além de ocorrer no *Ambrosiaster* como se vê no aparato crítico, se dá quando este versículo é citado

⁸⁸⁷ Cf. *Novum Testamentum Graece*. NESTLE, E. - ALAND, K. 28ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

⁸⁸⁸ Cat. Aland II.

⁸⁸⁹ Cat. Aland II.

⁸⁹⁰ Cat. Aland III.

por Ambrósio⁸⁹¹ e Agostinho⁸⁹², provavelmente por influência dos manuscritos das antigas traduções latinas da Bíblia, agrupadas sob o título de *Vetus latina* ou *Itala* onde também ocorre a omissão.

Pela importância deste versículo para a Teologia não se pode deixar de dar um juízo a respeito de tal omissão. Partindo da crítica externa, levando-se em conta a pouca antiguidade e confiabilidade dos manuscritos que atestam as variantes, e o fato de todos os manuscritos que atestam a omissão de ὁ θάνατος estarem limitados ao Ocidente, o que leva a crer que se influenciaram uns aos outros, opta-se pela leitura ὁ θάνατος διήλθεν.

Pela ligação literária entre eles, as variantes dos vv. 13 e 14 serão tratadas em conjunto. São três as variantes apresentadas pelo aparato crítico da 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* no que diz respeito ao verbo ἐλλογέω na sua forma médio-passiva presente ἐλλογείται como aparece no texto da edição crítica do v. 13b:

- Na primeira, corretores do Código Sináptico (s¹, corretores do séc. IV a VI⁸⁹³), substituíram ἐλλογείται pela forma ἐλλογεται que é simplesmente uma contração de ἐλλογείται. Tal variante é atestada também no manuscrito em minúsculas 1881⁸⁹⁴ do séc. XIV do Mosteiro de Santa Catarina no Sinai.
- A segunda é a forma ἐλλογατο (aoristo passivo) a qual aparece no Código Alexandrino⁸⁹⁵ do séc. V e no código minúsculo 1505⁸⁹⁶ que atesta esta leitura com alguma pequena variação, datado de 1084 d.C. do monte Athos.
- Uma terceira é uma correção da leitura original do Código Sináptico⁸⁹⁷. A substituição é pela forma ἐνελογείτο (imperfeito médio-passivo) e vem acompanhado pela maioria das antigas versões latinas (*Vetus latina*) e pela *Editio Clementina* da Vulgata de 1592 com o equivalente *imputabatur*.

Outra variante a ser tratada é a omissão da partícula negativa μή do v. 14b testemunhada pelo manuscrito 614⁸⁹⁸ do séc. XIII e também nas correções de

⁸⁹¹ Cf. *In Luc.* 4, 67: PL 15, 1632c.

⁸⁹² Cf. *De pecc. merit. et rem.*, I, 9, 9: PL 44, 114.

⁸⁹³ Cat. Aland I.

⁸⁹⁴ Cat. Aland II.

⁸⁹⁵ Cat. Aland I.

⁸⁹⁶ Cat. Aland III.

⁸⁹⁷ Cat. Aland I.

⁸⁹⁸ Cat. Aland III.

leituras originais dos manuscritos minúsculos 1739⁸⁹⁹ do séc. X, 2495⁹⁰⁰, datado entre os séc. XIV e XV, e na versão latina d do séc. V. Ocorre também a omissão da partícula negativa na versão latina m do séc. X, em parte das citações de Orígenes e no *Ambrosiaster*.

Quanto à crítica interna dos dois casos precedentes, ou seja, as variantes do verbo ἐλλογέω no v. 13b e a omissão da partícula negativa μή no v. 14b, observa-se que em Rm 5,12-14 encontra-se um exemplo do estilo de argumentação rabínica⁹⁰¹:

Em Rm 5,12 Paulo expõe um enunciado:

12a Por isso, como por um homem o pecado entrou no mundo

12b e através do pecado a morte,

12c e assim a morte passou a todos os homens,

12d porque todos pecaram.

Depois se tem uma repetição em Rm 5,13a do tema anunciado no versículo precedente:

13a Antes, de fato, da lei havia pecado no mundo.

Em seguida, em Rm 5,13b tem-se uma possível objeção ao que foi dito:

13b O pecado, no entanto, não é imputado não havendo lei.

Como conclusão, tem-se a resposta em Rm 5,14:

14a Mas a morte reinou desde Adão até Moisés

14b também sobre os que não pecaram à semelhança da desobediência de Adão,

14c o qual é tipo do que devia vir

O versículo 13b, portanto, é um princípio utilizado dentro da argumentação que segue o modelo do diálogo rabínico como possível contestação à afirmação paulina de que havia pecado no mundo antes da Lei. Deste modo, a melhor opção para a exposição deste princípio é a forma médio-passiva presente no texto da edição crítica como preferível e de forma contraída na primeira variante.

No que diz respeito à crítica externa, não obstante a qualidade de alguns manuscritos que trazem as variantes, como por exemplo o Código Sinaítico no

⁸⁹⁹ Cat. Aland I.

⁹⁰⁰ Cat. Aland III.

⁹⁰¹ Cf. MONTAGNINI, F. *Rom 5,12-14 alla luce del dialogo rabínico*. (RivB sup. 4). Brescia: Paideia, 1971, p. 23.

primeiro caso e o Alexandrino no segundo, a escassez de testemunhos que as atestem faz com que se opte pela leitura proposta pela edição crítica, ou seja, a forma ἔλλογεῖται.

Quanto à omissão da partícula negativa μή do v. 14b, tem-se neste versículo a resposta à contestação do versículo anterior com a constatação de um simples fato, ou seja, “reinou a morte desde Adão até Moisés também sobre os que não pecaram à semelhança da transgressão de Adão”. Tendo presente que a construção proposta pelo aparato crítico melhor se adapta à linha argumentativa desenvolvida pelo Apóstolo, pode-se dizer que esta leitura é preferível àquela proposta pela variante.

Passando à crítica externa, pela pouca qualidade e antiguidade dos manuscritos que testemunham a variante, com exceção das citações de Orígenes e do *Ambrosiaster* no que se refere à antiguidade, opta-se pela leitura proposta pela edição crítica.

Em 16a ocorre a substituição do particípio aoristo genitivo ἀμαρτήσαντος pelo substantivo no genitivo ἀμαρτήματος em D (Codex Claromontanus⁹⁰², séc. VI), F (Codex Augiensis⁹⁰³, séc. IX) e em G (Codex Boernerianus⁹⁰⁴, séc. IX) e em 16c a inserção de ζωῆς depois de δικαίωμα em D (Codex Claromontanus⁹⁰⁵, séc. VI) e do equivalente latino em alguns manuscritos da Vulgata. A primeira variante parece ser uma harmonização ao contexto no qual aparecem vários substantivos em -μα⁹⁰⁶. No entanto, pela pouca antiguidade e qualidade dos manuscritos que atestam tal variação opta-se pela leitura da edição crítica. O acréscimo de ζωῆς 16c, por sua vez, parece ser influenciado pela construção semelhante à variante que se dá em 18c: εἰς δικαίωσιν ζωῆς. Pelo fato desta variante ser testemunhada somente pelo código D (Codex Claromontanus⁹⁰⁷, séc. VI) e por alguns manuscritos da Vulgata, opta-se pela leitura testemunhada por todos os outros manuscritos.

Em 17a τῷ τοῦ ἐνὸς vem substituído por ἐν ἐνὸς nos manuscritos minúsculos 1739⁹⁰⁸ do séc. X e 1881⁹⁰⁹ do séc. XIV e pelo equivalente latino na

⁹⁰² Cat. Aland II.

⁹⁰³ Cat. Aland II.

⁹⁰⁴ Cat. Aland III.

⁹⁰⁵ Cat. Aland II.

⁹⁰⁶ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. 364.

⁹⁰⁷ Cat. Aland II.

⁹⁰⁸ Cat. Aland I.

⁹⁰⁹ Cat. Aland II.

versão latina m do séc. X e na Vulgata Stuttgartiensis de 1983, a substituição ocorre também em Orígenes. Vem substituído por ἐν ἐνὶ em A (Codex Alexandrinus⁹¹⁰, séc. V), F (Codex Augiensis⁹¹¹, séc. IX) e G (Codex Boernerianus⁹¹², séc. IX) e por ἐν τῷ ἐνὶ em D (Claromontanus⁹¹³, séc. VI). Em todos estes casos, recorrendo-se à crítica externa, pela pouca atestação das variantes, opta-se pela leitura proposta pela edição crítica.

Último caso a ser analisado é o do desconforto causado pelos genitivos independentes seguidos τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης no v. 17b, o qual levou os copistas a modificar o sintagma:

- Substituindo o genitivo pelo acusativo τὴν δωρεὰν em 6⁹¹⁴ do séc. XIII e 104⁹¹⁵ de 1087 d. C.
- Ou adicionando καὶ depois de τῆς δωρεᾶς em Ψ (Codex Athous Lavrensis⁹¹⁶, séc. VIII-IX), 0221⁹¹⁷ do séc. IV, 365⁹¹⁸ do séc. XIII, 1505⁹¹⁹ de 1084 d.C., e o equivalente latino na Vulgata e parte da *Vetus latina* e o siríaco em todos os manuscritos siríacos.
- Ou omitindo τῆς δωρεᾶς como fazem B (Codex Vaticanus, séc. IV), o manuscrito copta sahídico do séc. VIII, a versão latina de Irineu e o *Ambrosiaster*.
- C (Codex Ephraemi⁹²⁰, séc. V) omite τῆς δικαιοσύνης.

Porém, levando-se em conta o critério da crítica textual interna segundo o qual se deve escolher sempre a leitura mais difícil à mais fácil, e levando-se em conta também o critério da quantidade, confiabilidade e a antiguidade dos manuscritos que testemunham as variantes, opta-se pela leitura τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης.

⁹¹⁰ Cat. Aland I.

⁹¹¹ Cat. Aland II.

⁹¹² Cat. Aland III.

⁹¹³ Cat. Aland II.

⁹¹⁴ Cat. Aland III.

⁹¹⁵ Cat. Aland III.

⁹¹⁶ Cat. Aland III.

⁹¹⁷ Cat. Aland III.

⁹¹⁸ Cat. Aland III.

⁹¹⁹ Cat. Aland III.

⁹²⁰ Cat. Aland II.

4.3.1.1.3.

Análise semântica

Como no passo metodológico referente à análise de termos da perícopa veterotestamentária, também em relação ao texto neotestamentário a metodologia não pede uma análise lexicográfica, mas busca-se neste item dirimir algum problema de caráter semântico ou analisar termos que mereçam uma atenção especial por sua importância para a compreensão da perícopa e, conseqüentemente, da alusão estudada⁹²¹.

4.3.1.1.3.1

O termo ἁμαρτία

A ideia de pecado nas Escrituras de Israel é expressa de vários modos e com diferentes matizes, as quais nem sempre conseguem ser abrangidas pelas opções de tradução adotadas pela Septuaginta e pela Vulgata. Por exemplo, os termos $\square\psi\aleph$ e $\eta\zeta$, os quais trazem a ideia de “culpa”, “dano a ser reparado”, “defeito”, vêm traduzidos pela Septuaginta por palavras do campo semântico de ἁμαρτία, ἀδικία e ἀνομία, os quais não conseguem exprimir as ideias subjacentes aos termos hebraicos⁹²².

No entanto, tal dificuldade de tradução se deve, mais do que à imperícia dos tradutores, à própria língua hebraica, sendo que os termos para culpa, transgressão, delito, ofensa em hebraico não se limitam exclusivamente à linguagem religiosa ou teológica, de modo que se possa dizer que algum deles é um perfeito equivalente do conceito de “pecado”⁹²³.

No que diz respeito especificamente ao termo ἁμαρτία, é utilizado para traduzir na Septuaginta com maior frequência o termo hebraico $\aleph\aleph\zeta\eta$ e o faz duzentos e trinta e oito vezes. O termo $\eta\zeta$, por sua vez, vem traduzido por ἁμαρτία

⁹²¹ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, p. 44.

⁹²² Cf. QUELL, G. ἁμαρτάνω. In: Kittel, G. - Friedrich, G. (orgs.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V. I. Brescia: Paideia, 1970, col. 715-718.

⁹²³ Cf. QUELL, G. ἁμαρτάνω, col. 723.

setenta vezes. Além disso, ἁμαρτία traduz trinta e sete vezes os derivados da raiz **ḤṬṬ**⁹²⁴.

É exatamente na Septuaginta que ἁμαρτία se afasta do uso que lhe era próprio e obtém uma conotação

moral e religiosa, que lhe faltava no mutável uso grego comum e naquele “trágico” de Aristóteles, e exprime assim um conceito no qual a culpa é reconhecida como algo que brota da vontade, da má intenção, ou seja, de uma consciente separação e confronto com Deus. E pelo fato de que a mais vaga e genérica palavra usada na linguagem profana a significar “erro” (...) foi escolhida para exprimir a inexorável ideia bíblica do pecado, ela obteve maior peso que todos os seus sinônimos, e se tornou apta a exprimir a relação do pecado com Deus muito mais nitidamente (...) ⁹²⁵.

O conceito de ἁμαρτία no Novo Testamento – onde também pode significar um ato singular, uma característica da natureza humana ou uma potência personificada - passa por uma transformação, obtendo uma conotação que contrasta com todas as precedentes, sendo às vezes entendida como “uma força que afasta o homem de Deus e o impulsiona à hostilidade contra ele”⁹²⁶.

No que diz respeito à personificação de ἁμαρτία no Novo Testamento, isto ocorre com maior frequência em Rm 5-7. O pecado como um ator entra em cena no mundo (cf. Rm 5,12). Estava morto (cf. Rm 7,8), mas, tomou vida (cf. Rm 7,9). Habita no ser humano (cf. Rm 7,17.20) e produz a paixão (cf. Rm 7,5) e a concupiscência (cf. Rm 7,8). Apodera-se do ser humano, o qual, sem Cristo, está submetido a ele (πάντας ὑφ ἁμαρτίαν, Rm 3,9) tornando-se seu escravo (cf. Rm 6,16.20)⁹²⁷.

No entanto, para Paulo, é somente a partir da cruz de Cristo que se revela a realidade do pecado. Esta é a premissa para que se possa compreender o pensamento paulino sobre tal realidade, pensamento esse que se pode resumir em dois princípios. O primeiro deles é que a obra de Cristo diz respeito ao ser humano enquanto pecador. O segundo afirma que essa obra consiste na libertação do ser

⁹²⁴ Cf. QUELL, G. ἁμαρτάνω, col. 719.

⁹²⁵ STÄHLIN, G. ἁμαρτάνω. In: Kittel, G. - Friedrich, G. (orgs.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V. I. Brescia: Paideia, 1970, col. 797.

⁹²⁶ STÄHLIN, G. ἁμαρτάνω, col. 797.

⁹²⁷ Cf. STÄHLIN, G. ἁμαρτάνω, col. 800.

humano, enquanto “o livra desse seu modo de ser e o renova a partir dos seus alicerces”⁹²⁸.

4.3.1.1.3.2.

O termo χάρις

O uso linguístico de χάρις se fundamenta na sua afinidade com o verbo χαίρω, sendo que, “aquilo que alegra, por um lado, é a condição que suscita a alegria, e, por outro, é a ação que a prepara”⁹²⁹. Para entender a relação de intercâmbio de χάρις com χαίρω é necessário ter presente o modo particular como os antigos gregos se relacionavam com o mundo. Neste contexto “χάρις é a natureza agradável, a graça, que se apreende não a partir do que é belo, mas a partir da alegria que o belo difunde (...); ela é uma condição cheia de alegria, o favor do destino (...), o aspecto fascinante das pessoas (...)”⁹³⁰.

No helenismo, χάρις se torna o efeito do fascínio, ou seja, o “incantesimo amoroso”. O seu uso pode expressar também um sentimento, uma sensação como a simpatia, e, além disso, pode ser compreendido como a manifestação dessa simpatia em atos concretos, na cortesia e na complacência⁹³¹.

Na época clássica o termo χάρις é largamente utilizado. Nesse contexto também significa o favor dos deuses, não assumindo, no entanto, a matiz religiosa um papel central. Pode ser entendido como complacência, favor, alegria, prazer, reconhecimento. Em Aristóteles é compreendido como gratuidade no serviço aos outros⁹³².

Na Antiguidade tardia, o entendimento do termo χάρις se desenvolve em duas direções, mostrando-se tal desenvolvimento de particular interesse para o Novo Testamento. De um lado se torna uma expressão que denota uma demonstração de “favor” por parte do soberano. Tem no plural o sentido de “dom” como δωρεά. Pode significar também uma “concessão de graça” em um

⁹²⁸ Cf. STÄHLIN, G. - GRUNDMANN, W. ἀμαρτάνω. In: Kittel, G. - Friedrich, G. (orgs.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V. I. Brescia: Paideia, 1970, col. 837.

⁹²⁹ CONZELMANN, H. χάρις. In: Kittel, G. - Friedrich, G. (orgs.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V. XV. Brescia: Paideia, 1970, col. 529.

⁹³⁰ CONZELMANN, H. χάρις, col. 530.

⁹³¹ Cf. CONZELMANN, H. χάρις, col. 531.

⁹³² Cf. CONZELMANN, H. χάρις, col. 533-534.

processo⁹³³. Por outro lado, *χάρις* se torna uma força, a qual é até mesmo personificada⁹³⁴. Em um processo de grande transformação esse conceito que continha a ideia de força sobrenatural, a força do amor, do juramento, se torna uma “potência que provém do mundo superior, uma qualidade religiosa”⁹³⁵.

Na Septuaginta o termo *χάρις* traduz o hebraico *יָרַן*⁹³⁶, que, porém, desde cedo é muito menos difuso que a raiz verbal *יָרַן*⁹³⁷, a qual

não exprime somente um sentimento benévolo, uma disposição interior da qual provém, como consequência, atos concretos de socorro como algo distinto; significa mais do que isso a atitude de uma pessoa que se volta ao outro com um determinado ato de bondade (...). Segundo o Sl 119,29, o Senhor faz graça dando a sua Lei⁹³⁸.

No entanto, a raiz verbal *יָרַן* não tem em si mesmo um caráter teológico.

Mesmo assim, das cinquenta e seis vezes que vem utilizada, em quarenta e uma delas o sujeito é o Senhor. Dessas quarenta e uma vezes, vinte e seis estão no Livro dos Salmos, onde no imperativo, na forma da invocação “tem misericórdia”, ocorre dezenove vezes⁹³⁹.

O substantivo *יָרַן*, porém, vem pouco utilizado nos Salmos, sendo este um dado revelador de que este termo “conserva bem pouco do significado de ‘graça divina’, com tudo aquilo que isso comporta”⁹⁴⁰. Ocorre somente duas vezes: uma no Sl 84,12, onde se diz que o Senhor concede graça e glória e outra no Sl 45,3 para falar da graça difusa sobre os lábios do esposo real⁹⁴¹.

No entanto, para compreensão do uso neotestamentário de *χάρις* não seria muito proveitoso partir do termo veterotestamentário *יָרַן*. O seu uso em Lucas poderia recordar o termo hebraico, mas “onde isso ocorre, *χάρις* não é um conceito teológico”⁹⁴².

⁹³³ Cf. CONZELMANN, H. *χάρις*, col.535-536.

⁹³⁴ Cf. CONZELMANN, H. *χάρις*, col. 537-538.

⁹³⁵ Cf. CONZELMANN, H. *χάρις*, col. 538.

⁹³⁶ Cf. ZIMMERLI, W. *χάρις*. In: Kittel, G. - Friedrich, G. (orgs.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V. XV. Brescia: Paideia, 1970, col. 538.

⁹³⁷ Cf. ZIMMERLI, W. *χάρις*, col. 539.

⁹³⁸ Cf. ZIMMERLI, W. *χάρις*, col. 540.

⁹³⁹ Cf. ZIMMERLI, W. *χάρις*, col. 542.

⁹⁴⁰ ZIMMERLI, W. *χάρις*, col. 549.

⁹⁴¹ ZIMMERLI, W. *χάρις*, col. 549.

⁹⁴² CONZELMANN, H. *χάρις*. In: Kittel, G. - Friedrich, G. (orgs.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V. XV. Brescia: Paideia, 1970, col. 577.

Em Paulo, *χάρις*, sendo o termo que melhor exprime a sua ideia do evento salvífico, ocupa um lugar central. Utilizado na maioria das vezes no singular, nem sempre, porém, traz o sentido específico que assume na doutrina paulina da graça (cf. 1Ts 5,28; Rm 1,7; 6,17; 7,25; 1Cor 15,57; 16,13)⁹⁴³.

Naquilo que é específico da compreensão paulina de graça o Apóstolo salienta o aspecto da benevolência concedida gratuitamente, destacando a liberdade do dom (cf. Rm 3,24-25; 5,15.17), estando o foco não na natureza divina, mas na manifestação histórica da salvação através de Jesus Cristo. Paulo fala “não do ‘Deus benévolo’, mas da graça que é realizada na cruz de Cristo”⁹⁴⁴, a qual vem atualizada pelo anúncio do Evangelho. O evento da cruz de Cristo vem identificado com *χάρις*, o favor de Deus, dando a esse evento um valor absoluto⁹⁴⁵.

A potência da graça se mostra na vitória sobre o pecado como se vê em Rm 5,20, onde a superabundância da graça não se refere a algo quantitativo, mas qualitativo-estrutural:

No que se refere ao pecado e à morte, que é o seu fruto, ela não só é superior, mas também estruturalmente diversa, porque não irrompe de modo fatal, como a morte; é, ao contrário, uma escolha livre (Rm 11,5s) e, portanto, quantitativamente considerada, constitui uma exceção⁹⁴⁶.

4.3.1.1.4.

Crítica lexical e gramatical

Nesta etapa metodológica busca-se, seguindo a proposta de G. K. Beale, identificar as particularidades lexicais e gramaticais do texto paulino e, ao mesmo tempo, entender que lugar ocupam as alusões a Is 53,11-12 no fluxo da perícopé paulina⁹⁴⁷.

A perícopé começa com a locução *διὰ τοῦτο* que a liga àquela anterior. De fato, para R. Penna, tal locução

funciona como um gancho com o que foi apenas dito e, ao mesmo tempo, como junção sintática no interior da mesma argumentação, mas não como abertura de uma seção totalmente nova. Esta simples observação gramatical é muito importante para que se possa compreender o exato ângulo semântico dos vv. 12-21: eles mantêm o modelo cristológico da seção imediatamente precedente. De modo que,

⁹⁴³ Cf. CONZELMANN, H. *χάρις*, col. 581-583.

⁹⁴⁴ CONZELMANN, H. *χάρις*, col. 584.

⁹⁴⁵ Cf. CONZELMANN, H. *χάρις*, col. 584.

⁹⁴⁶ Cf. CONZELMANN, H. *χάρις*, col. 587-588.

⁹⁴⁷ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, p. 51.

desde agora se pode ver que na nova seção se acentuará aquilo que Cristo realizou, muito mais do que foi feito por Adão⁹⁴⁸.

No v. 12, o pensamento vem interrompido. Faz-se necessário esclarecer alguns aspectos sem os quais seria impossível uma verdadeira compreensão da ideia que Paulo deseja apresentar. Por isso, no v. 12, existe um anacoluto, ou seja, uma frase subordinada, a qual vem iniciada com a conjunção subordinativa ὡςπερ “como”, sem a frase principal, ou seja, uma prótase sem apódose.

Quanto ao ἐφ’ ᾧ de Rm 5,12d considera-se uma locução conjuntiva, como vem entendido em 2Cor 5,4 e Fl 3,12⁹⁴⁹, com sentido causativo⁹⁵⁰.

Destaca-se aqui, como foi exposto anteriormente, que Paulo nos vv. 12-14, seguindo o estilo da argumentação rabínica⁹⁵¹, antes de prosseguir a argumentação, responde a uma possível objeção a respeito da imputabilidade da transgressão quando não existe a lei, com a exposição de um simples fato: a morte imperou de Adão a Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, ou seja, mesmo sobre aqueles que não transgrediram uma lei positiva⁹⁵².

O v. 15 vem ligado ao precedente com um adversativo ἀλλὰ⁹⁵³ colocando-se em nítido contraste com a afirmação ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος do v. 14 com que se conclui a argumentação anterior. Se Adão é a figura, o tipo daquele que devia vir, dever-se-ia utilizar um οὕτως, “assim”, correspondente ao ὡςπερ, “como” do v. 12 que daria continuidade à frase interrompida expondo-se agora a ação de Cristo e as suas consequências. No entanto, o Apóstolo continua tentando esclarecer o seu pensamento mostrando que não pode haver igualdade entre os dois polos da comparação, entre a influência de Adão e a de Cristo sobre a humanidade, entre a transgressão e o dom. Isto se percebe pela construção das frases: Ἀλλ’ οὐχ ὡς ... οὕτως ...⁹⁵⁴.

⁹⁴⁸ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, pp. 369-370.

⁹⁴⁹ Cf. BLASS, F - DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997, § 235,3.

⁹⁵⁰ Cf. ZERWICK, M. *Biblical Greek illustrated by examples*. Scripta Pontificii Istituti Biblici 114. Roma: PIB, 2005, § 127.

⁹⁵¹ Cf. MONTAGNINI, F. *Rom 5,12-14 alla luce del dialogo rabbinico*, p. 23.

⁹⁵² Cf. DALBESIO, A. *Paolo di Tarso - La personalità e l'opera*. In: Dalbesio, A. (org.). *Il Messaggio della Salvezza*. Vol. VII, Torino: ELLE DI CI, 1976, p. 491.

⁹⁵³ Cf. BLASS, F - DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, § 448.

⁹⁵⁴ Cf. SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento - La Lettera ai Romani*, p. 287.

Nos vv. 15-17, as orações que visam demonstrar a superioridade de Cristo não têm a mesma estrutura. Os vv.15 e 16 constam de uma afirmação (15a e 16a) e de uma motivação (15bc e 16bc), enquanto no v. 17 não se encontra uma afirmação, mas somente uma motivação, que entre os primeiros lexemas tem um γὰρ, presente também no início dos segmentos 15b e 16b, indício de que a motivação do v.17 se refere às teses de 15a e 16a, isto é, à demonstração da desigualdade entre Adão e Cristo⁹⁵⁵.

Também há diferença nos vv. 15-17 quanto à utilização da argumentação rabínica *qal wahomer*. Nos vv. 15 e 17 a utilização de πολλῶ μᾶλλον a torna explícita, enquanto que no v. 16 aparece só implicitamente.

Deve-se dizer que é no v. 15, exatamente no início da comparação entre Adão e Jesus Cristo, que se encontra a primeira alusão a Is 53,11-12: “Se, de fato, pela transgressão de um muitos morreram, muito mais a graça de Deus e o dom gratuito de um homem, Jesus Cristo, para muitos abundou” (Rm 5,15bc). É após o πολλῶ μᾶλλον, sintagma que ressalta a superioridade do segundo polo da comparação em relação ao primeiro, que Paulo, utilizando-se da alusão, relaciona pela primeira vez na perícope Jesus Cristo à figura do Servo remetendo o pensamento do ouvinte ou do leitor ao “Quarto Cântico do Servo” e ao seu contexto.

A desigualdade entre os dois pontos da comparação e a superioridade da influência de Cristo também vêm demonstradas por outro fato literário. Na comparação, as orações subordinadas dizem respeito ao primeiro polo da comparação, enquanto as orações principais dizem respeito ao segundo⁹⁵⁶.

Portanto, não existe igualdade entre os dois, a não ser no que se refere ao ponto exato da comparação: ἐνὸς - πάντες/οἱ πολλοὶ⁹⁵⁷. Por isso, só excepcionalmente ocorre o nome dos dois protagonistas na comparação entre eles. Adão no v. 14, e Jesus Cristo nos vv. 15.17, mas sempre como especificação de ἐνὸς.

Depois desse esforço literário para se esclarecer o ponto exato da comparação entre os dois polos, Paulo prossegue seu raciocínio nos vv. 18-19 com

⁹⁵⁵ Cf. SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento - La Lettera ai Romani*, pp. 287-292.

⁹⁵⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *O Dom de Deus - Antropologia Teológica*, p. 90.

⁹⁵⁷ Cf. BLASS, F - DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, §§ 244; 245,1; 246,2.

um ἄρα, “que denota uma conclusão tirada do que foi dito precedentemente”⁹⁵⁸, e um οὖν⁹⁵⁹, que “indica aqui, como em outros lugares, o retorno ao tema principal (depois de observações intermediárias), ou seja, no nosso contexto, o retorno a 5,12a-c”⁹⁶⁰.

Deve-se destacar uma particularidade do segmento 18b, ou seja, o genitivo de finalidade ou de efeito do sintagma εἰς δικαίωσιν ζωῆς, o qual se deve entender como “justificação para a vida”⁹⁶¹.

No fluxo interno da perícope, é nesse ponto, ou seja, na conclusão da comparação entre Adão e Cristo, que se encontra a segunda alusão a Is 53,11-12: “Como, de fato, através da desobediência de um homem, muitos foram constituídos pecadores, assim também, através da obediência de um, muitos serão constituídos justos” (Rm 5,19ab). Mais uma vez os destinatários da Carta aos Romanos são convidados a ler o presente texto à luz do texto veterotestamentário aludido, o qual mostra a figura do Servo Sofredor que oferecendo a sua vida como reparação, torna-se mediador da justificação dos muitos. Como conclusão, Paulo forja a tese principal desta perícope, a qual se encontra nos vv. 20-21, sendo que esta será desenvolvida nos capítulos 6 a 8 de Romanos.

4.3.1.1.5.

Crítica do gênero literário

Analisando-se a *dispositio rhetorica* de Rm 5,12-21, percebe-se que os vv. 12-19 têm a função de *narratio*, como já foi salientado, e, como tal, dão base a uma *propositio* contida nos vv. 20-21⁹⁶². Diante disso, poder-se-ia perguntar se os vv. 12-19 pertencem a alguma variante do gênero literário narrativo.

Para responder essa questão deve-se determinar quais são as características de uma *narratio* e qual seria a sua função dentro do modelo retórico clássico. Segundo Aristóteles, esta consta de duas partes:

uma que não depende da arte, já que o orador em nada é causa dos fatos que expõe, e outra que depende da arte. Esta última parte consiste em mostrar que o fato existe

⁹⁵⁸ SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento – La Lettera ai Romani*, p. 295.

⁹⁵⁹ Cf. BLASS, F - DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, § 451,7.

⁹⁶⁰ SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento – La Lettera ai Romani*, p. 295.

⁹⁶¹ Cf. BLASS, F - DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, § 166,1.

⁹⁶² ALETTI, J-N. *La présence d'un modèle rhétorique en Romains*, pp. 20-22.

ou que é incrível, ou que é tal ou tal, ou que tem tal importância, ou mesmo em expor todos estes caracteres a um tempo⁹⁶³.

E mostrando como deve ser uma *narratio*, afirma:

O que fica bem aqui não é nem a rapidez, nem a concisão, mas a justa medida. Ora, a justa medida consiste em dizer tudo quanto ilustra o assunto, ou prove que o fato se deu, que constituiu um dano ou uma injustiça, numa palavra, que ele teve a importância que lhe atribuímos⁹⁶⁴.

Portanto, sendo, ao menos a primeira parte da perícopes, uma *narratio*, a qual, segundo Aristóteles, é uma exposição detalhada de um determinado fato, poder-se-ia afirmar que pertence ao gênero narrativo. No entanto, para J.-N. Aletti, Rm 5,12-19 não contém nada de narrativo, tendo, porém, a função de *narratio* e sendo considerada como tal simplesmente por dar base a uma *propositio*⁹⁶⁵.

Analisando, porém, o texto paulino em questão, percebe-se que Paulo não se atém meramente à retórica na sua elaboração, mas o seu texto é fruto também da utilização de procedimentos exegéticos judaicos, tornando-se, como toda a Carta, um compêndio das formas da exegese judaica e dos modelos literários então em vigor. Portanto, diante disso, se torna impossível enquadrá-lo em um gênero literário específico, devendo-se ao menos identificar as formas literárias utilizadas na sua composição.

No que diz respeito às manifestações literárias de índole judaica, marcantes nos escritos paulinos, destaca-se o paralelismo antitético. Tal paralelismo encontra-se constantemente nos escritos do Apóstolo, e, de modo especial, no texto objeto deste estudo⁹⁶⁶.

No entanto, esse paralelismo se manifesta através de outra forma literária clássica: a *synkrisis*, ou seja, se manifesta através de uma comparação entre duas figuras, dois modos de ser e agir⁹⁶⁷, que conforme a nomenclatura latina tem o nome de *comparatio*⁹⁶⁸.

O uso da *synkrisis* ou *comparatio* é “bem conhecido na retórica antiga, onde é fundamentalmente considerado como uma forma de *aúxesis* ou *amplificatio* (...)”⁹⁶⁹.

⁹⁶³ ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, p. 260.

⁹⁶⁴ ARISTÓTELES, *Arte retórica e arte poética*, pp. 260-261.

⁹⁶⁵ Cf. ALETTI, J.-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*, p. 31.

⁹⁶⁶ Cf. DALBESIO, A. *Paolo di Tarso - La personalità e l'opera*, p. 40.

⁹⁶⁷ Cf. ALETTI, J.-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*, p. 5.

⁹⁶⁸ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. 365.

⁹⁶⁹ PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. 365.

Note-se também a semelhança de estilo entre o texto em questão e a exegese rabínica na utilização da argumentação *qal wahomer*, “do leve ao pesado” para destacar que o centro de interesse é a ação salvífica de Cristo (Rm 5,15.17)⁹⁷⁰.

A influência da literatura apocalíptica também se faz notar na divisão da história em períodos, presente, por exemplo, em 4Esd e na perícopes paulina estudada⁹⁷¹.

De fato, para o III capítulo de 4Esd a história humana é dividida em quatro períodos:

- período do paraíso (3,4-7a);
- período de Adão até a Lei (3,7b-17);
- período da Lei a Davi (3,18-22);
- período de Davi à construção do templo (3,23-27).

Paulo, por sua vez, em Rm 5,12-21 também vê a história dividida em quatro períodos:

- período dos progenitores (v. 12);
- período de Adão à promulgação da Lei (vv. 13-14);
- período que segue o ingresso da Lei (vv. 20-21);
- E antes mesmo de se referir ao terceiro período faz referência à época de Cristo (vv. 15-19)⁹⁷².

Em suma, diante do que foi exposto, reafirma-se, pela complexidade literária da perícopes em questão e pela originalidade de Paulo na sua elaboração⁹⁷³, que esta não se encaixa em nenhum gênero literário preestabelecido, mas é resultado da utilização de vários recursos literários tanto da literatura clássica como judaica, inclusive fazendo alusão a um texto também impar do ponto de vista literário e teológico das Escrituras de Israel.

⁹⁷⁰ Cf. DALBESIO, A. *Paolo di Tarso - La personalità e l'opera*, p. 482.

⁹⁷¹ Deve-se dizer, porém, que o original do 4Esd é geralmente datado por volta do final I séc. d.C., de modo que se exclui a possibilidade de que Paulo tenha se servido dele como modelo literário. Na realidade, provavelmente Paulo utiliza ideias que corriam no I séc. e que vão aparecer seja em seus escritos seja em 4Esd. Cf. COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 281.

⁹⁷² Cf. DALBESIO, A. *Paolo di Tarso - La personalità e l'opera*, p. 482.

⁹⁷³ ALETTI, J-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*, p. 31.

4.3.1.1.6.

Análise teológica

Um problema teológico que se poderia apresentar no esquema de Rm 5,12-21, à primeira vista, é o fato de que esse texto poderia passar a ideia de um destino fatídico que pesa sobre toda a humanidade. Esta maneira de pensar, porém, corresponde mais à tradição pré-paulina do que ao próprio Paulo como se demonstrará mais adiante. Importa, por conseguinte, analisar onde e como ele rompe e recompõe o esquema tradicional.

O horizonte do genuíno pensamento paulino não abandona o terreno da história restringindo-se à reflexão sobre a origem do homem e sobre as causas cósmico-míticas da sua queda, tais com o diabo ou o destino (cf. Gn 6,1-2; Sb 2,24; Henoque 6-9). Ele se atém, desde o início, à consideração do pecado de Adão (cf. Rm 5,12a), que consiste no intenso desejo de fazer prevalecer a própria vontade contra Deus, o qual caracteriza cada pessoa humana (cf. Rm 5,12d), o que resultou na morte para todos (cf. Rm 5,12c). O pecado é, assim, sem derivação, a sua própria causa, estando Paulo longe “da concepção do mito gnóstico que olhava a humanidade como uma massa de vítimas inocentes de um trágico destino originário”⁹⁷⁴.

A própria formulação do segmento 12d excluiria a ideia de destino: ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον. No entanto, na exegese de Rm 5,12-21, sempre houve grande dificuldade para se encontrar uma tradução adequada para o ἐφ’ ᾧ. Foi entendido por alguns como uma preposição (ἐπί) seguida de um pronome relativo (ᾧ)⁹⁷⁵. Porém, se assim o fosse, a tradução correta seria “no qual”, supondo que se refira a “um homem” ou “por causa do qual”, referindo-se novamente o relativo a “um homem”. Nas duas opções de tradução, “um homem” não poderia ser o antecedente do pronome relativo, sendo que este está demasiado distante na construção. Além disso, no pensamento paulino é inaceitável considerar passivos os que estão sob a influência de Cristo (cf. Rm 5,17.19) ou de Adão⁹⁷⁶.

⁹⁷⁴ BARBAGLIO, G. *Alla Chiesa di Roma*. In: Barbaglio, G. - Fabris, R. *Lettere di Paolo*, V. II. Roma: Borla, 1990, p. 303.

⁹⁷⁵ Cf. LOZANO LOZANO, A. *Romanos 5. La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo*, pp. 182-190.

⁹⁷⁶ SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento – La Lettera ai Romani*, p. 297.

Sendo assim, a opção mais aceitável é aquela defendida pela maioria dos autores hodiernos⁹⁷⁷ e adotada pela Nova Vulgata que traduz o $\epsilon\phi' \omega$ como *eo quod*⁹⁷⁸, ou seja, vê no $\epsilon\phi' \omega$ uma locução conjuntiva como vem entendido em 2Cor 5,4 e Fl 3,12⁹⁷⁹. No entanto, considerando-se $\epsilon\phi' \omega$ uma locução conjuntiva tem-se várias opções de tradução: “porque todos pecaram”, “de sorte que todos pecaram”, “cumprida a condição que todos pecaram” ou “visto que todos pecaram”⁹⁸⁰. Optou-se pelo sentido causativo⁹⁸¹ tendo em vista o contexto anterior de Rm 5,12-21, no qual vem assinalada a culpabilidade tanto dos judeus como dos gentios: “todos, de fato, pecaram ...” (Rm 3,23), não por mera imputação de culpa alheia, mas porque, de fato, mesmo sendo isto consequência do pecado de Adão, tanto uns como outros desobedeceram ou a lei natural (cf. Rm 2,14-16), no caso dos gentios, ou os mandamentos da Lei (cf. Rm 2, 1-11), no caso dos judeus, como vem explicitado nos três primeiros capítulos de Romanos.

A este respeito pode-se destacar um texto judaico, o Apocalipse Siríaco de Baruc, com uma orientação semelhante:

Se bem que Adão tenha pecado primeiro e trazido sobre todos os homens a morte prematura, todavia todos os que nasceram dele conservam a responsabilidade de preparar para si tormentos futuros, ou de escolher a glória que há de vir. (...) Pois Adão carregou a sua responsabilidade pessoal somente; cada um de nós é o seu próprio Adão (4 Baruc 54,15.19)⁹⁸².

No entanto, para Paulo, o pecado não é certamente apenas uma falha individual. Para se designar a transgressão concreta usam-se outros termos: $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ e $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\pi\tau\omega\mu\alpha$ ⁹⁸³. O pecado é antes de tudo, na concepção paulina, a “força do pecado”, é uma potência escravizante, personificada, que domina a sociedade e leva as pessoas que dela fazem parte a cometer atos pecaminosos. A isto Paulo chamou de $\eta \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\acute{\alpha}$. De fato esta é a opinião de C. E. B. Cranfield quando, comenta o “muitos foram constituídos pecadores” (cf. Rm 5,19a):

Paulo quer dizer que, pelo pecado de Adão, todos os demais homens (excetuado Jesus) foram constituídos pecadores no sentido de que tendo o pecado conseguido entrada outrora na vida humana, por meio daquela falta, os homens todos por sua vez, viveram vidas pecaminosas. Os muitos foram não condenados pela

⁹⁷⁷ Cf. LOZANO LOZANO, A. *Romanos 5. La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo*, pp. 209-210.

⁹⁷⁸ Cf. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986.

⁹⁷⁹ Cf. BLASS, F - DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, § 235,3.

⁹⁸⁰ Cf. LYONNET, S. *Il Vangelo di Paolo - Lettera ai Romani*, 2ª ed, Torino: Marietti, 1971, p. 82.

⁹⁸¹ Cf. ZERWICK, M. *Biblical Greek illustrated by examples*, § 127.

⁹⁸² *Apócrifos do Antigo Testamento*. SPARKS, H. F. D. (ed.), pp. 189-190.

⁹⁸³ Cf. LADARIA, L. F. *Antropologia Teologica*, p. 243.

transgressão de algum outro, a saber, o pecado de Adão, mas porque como consequência da transgressão de Adão, eles mesmos se tornaram pessoalmente pecadores⁹⁸⁴.

Deste modo, a situação de morte de caráter universal em que se encontra a humanidade depende de dois fatores: o primeiro deles seria ἡ ἁμαρτία, “o pecado”, enquanto fator causal anterior à decisão pessoal, e o segundo ἥμαρτον, “pecaram”, enquanto ação que brota de uma opção pessoal pelo pecado. E assim, o “todos pecaram” do v. 12d, diz respeito ao pecar pessoal dos homens, porém como consequência da natureza corrompida herdada de Adão.

Contudo esse reinado do pecado era figura imperfeita do reinado da vida, pois, “não [acontece] com a transgressão o mesmo que com o dom” (v.15a). Para acentuar esta ideia no desenvolver do discurso Paulo repete duas vezes πολλῶ μᾶλλον, “muito mais” (vv. 15.17) fazendo perceber que os dois polos do paralelismo antitético Adão-Cristo não são equivalentes.

É necessário salientar também que assim como o Apóstolo não acolheu a ideia de um trágico destino a propósito da humanidade adâmica, ainda menos acolhe a ideia de destino no concernente à relação da nova humanidade com Cristo.

Efetivamente, o dom e a potência da graça devem ser recebidos na fé, como demonstra Rm 5,19: “Assim também, através da obediência de um, muitos serão constituídos justos”.

Neste versículo, portanto, Paulo reconhece também a existência de dois fatores: o fator de causalidade - de fato, a preposição διὰ, regendo o genitivo, como no v. 19, indica a causa instrumental, ou seja, neste caso, a obediência de Jesus Cristo⁹⁸⁵, anterior ao homem e a opção pessoal, ou seja, δίκαιοι κατασταθήσονται, “serão constituídos justos” aqueles que pela fé aderem à sua pessoa:

No v. 19b se menciona mais uma vez δικαίωσις como efeito da obra de Cristo, enquanto se diz que, em virtude da obediência de um só, os muitos foram tornados justos. Por causa do paralelismo de 19a: ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί com δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί, não se pode naturalmente querer dizer que “os muitos” serão (juridicamente) considerados ou declarados justos, segundo um uso linguístico que tem paralelos helenísticos (também 3Mac 1,1; 3,5). De fato, por razão da falta de Adão os seus descendentes não foram declarados pecadores, mas se tornaram pecadores. Assim “os muitos”, os homens todos compreendidos, em virtude da obediência de Cristo não serão declarados justos. Isto naturalmente só se o homem pertence aos λαμβάνοντες do v. 17b. No seu entendimento a obra de Cristo se estende a todos os homens, isto é, é para o proveito de todos os homens

⁹⁸⁴ CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*, p. 122.

⁹⁸⁵ Cf. ZERWICK, M. *Biblical Greek illustrated by examples*, § 112.

como *gratia praeveniens*, como χάρις, aberta a todos. Há relevância o fato de que nem todas a aceitam. Aqueles, porém, que a aceitam como pressuposto da vida presente e da futura “tornam-se justos”, não no sentido de que assumam a qualidade de δίκαιοι, mas sim no sentido que a obediência a Cristo, a sua justiça os faz ser justos e a δικαιοσύνη θεοῦ, operante na obediência de Cristo, lhes abrange no seu âmbito⁹⁸⁶.

De fato, a doutrina da justificação pela fé perpassa toda a Carta aos Romanos (cf. Rm 3,21.22.26.27; 4,9.13.18; 5,1-2, etc.), no entanto, Paulo entende essa fé justificante como assentimento livre e adesão à pessoa de Jesus Cristo e às consequências práticas desta adesão (cf. Rm 4,18-21; 6,1-23; 8,5-13). A graça, portanto, em Rm 5,12-21, não é algo dado “a fim de deixar com que os homens continuem no pecado (6,1)”, não é algo que salva o ser humano contra a sua vontade, mas esta é uma “nova realidade, um domínio estabelecido de uma vez para sempre por Jesus Cristo. (...). Seu fundamento é a nova justiça de Cristo, e seu alvo é a vida eterna (5, 21)”⁹⁸⁷.

Deste modo, ao contrário do que a maioria dos autores apresentados no critério da “História da Interpretação”⁹⁸⁸ considerava, sendo que toda a ênfase foi posta no v. 12, é nos vv. 20-21 que se tem o ápice da perícopé, ou seja, a ênfase não está no reinado do pecado e da morte, mas na superabundância da graça por meio de Jesus Cristo.

A abrangente visão que se teve da história da humanidade, que é a história da salvação, todo esforço para deixar claro o exato ponto de comparação do paralelismo antitético Cristo/Adão, ou seja, o *um/todos*, tem como finalidade preparar a proclamação da vitória da graça e da vida, por meio de um só, sobre o pecado e a morte, aliás tudo o que precedeu o evento Cristo na história humana, inclusive a Lei, estava a serviço desta vitória⁹⁸⁹.

No entanto, o Apóstolo, mais uma vez, deixa claro que não há igualdade entre os efeitos da ação do pecado e da graça, a graça superabunda. Como se pode ver no v. 21, está-se, agora, em uma outra fase da história da salvação onde o que

⁹⁸⁶ SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento – La Lettera ai Romani*, p. 297.

⁹⁸⁷ ESSEN, H. H. *Graça*. In: Coenen, L. - Brown, C. (orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 912.

⁹⁸⁸ Cf. item 2.2.6.

⁹⁸⁹ “Paulo continua a assinalar nos vv. 12-21 a conclusão a ser tirada do que se disse nos vv.1-11. O fato de esta reconciliação ser realizada no caso dos crentes, não se sustenta por si mesma: significa que algo foi realizado por Cristo, algo tão universal na sua efetividade quanto o foi o pecado do primeiro homem. Paulo não fala mais apenas sobre a Igreja: sua visão agora inclui toda a humanidade”. CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*, p. 113.

impera é a graça, não mais o pecado. Este império da graça tem a sua παρουσία por meio da justiça, διὰ δικαιοσύνης, da justiça de Deus em ato, a qual concede o perdão ao pecador e o torna justo, justiça da graça (cf. Rm 3,21s; 5,17), que veio e atua através de Jesus Cristo e tende para um futuro, o qual, ao contrário do futuro para que tende o pecado, ou seja, a morte, tende para a vida eterna (cf. Rm 5,21b)⁹⁹⁰.

No quadro geral deste acontecimento, Paulo consigna também um espaço histórico à Lei dada por Moisés, situando-a entre Adão e Cristo. “A Lei, portanto, não é, como ensinavam os rabinos, uma das sete coisas criadas antes do mundo. Não é nem mesmo, como se lê, por exemplo em Abot 6,11, a mediadora da criação, enquanto sabedoria de Deus. Não é ‘eterna’⁹⁹¹. A Lei é histórica e tem o seu papel na história. Ela é um pedagogo que conduz a humanidade a Cristo (cf. Gl 3,24).

Mesmo fazendo abundar a transgressão (v. 20a), não é ela que dá origem ao pecado, sendo que, “antes da Lei, de fato, pecado havia no mundo” (Rm 5,13). O fazer abundar a transgressão tem uma finalidade indireta, oculta, salvadora. O v. 20b revela esta finalidade da Lei: ela indiretamente faz abundar a graça. De fato, o crescimento, o avultar (πλεονάζω) da transgressão a faz superabundar (ὑπερπερισσεύω). Portanto, a finalidade indireta da Lei é a superabundância da graça, sendo que “o dom a partir (ἐκ) de muitas transgressões [conduziu] à justificação” (Rm 5,16c)⁹⁹². Somente a Lei, o confronto da Lei com o ser humano sem Cristo, coloca realmente em evidência a realidade da situação da pessoa humana em Adão.

Portanto, o que há em Paulo não é um afastamento do judaísmo, a sua finalidade não é substituir a circuncisão, ou outras práticas judaicas, pelas normas do Novo Testamento. De fato, em Gálatas afirma: “De fato, em Jesus Cristo nem a circuncisão nem a incircuncisão tem valor algum, mas a fé que pela caridade opera” (Gl 5,6). Ele vai mais fundo, vai à essência mesma do judaísmo⁹⁹³.

⁹⁹⁰ Cf. SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento – La Lettera ai Romani*, pp. 302-303.

⁹⁹¹ Cf. SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento – La Lettera ai Romani*, p. 301.

⁹⁹² Cf. SCHLIER, H. *Commento Teologico del Nuovo Testamento – La Lettera ai Romani*, pp. 300-30.

⁹⁹³ Aqui não se pode esquecer da interpretação de Santo Tomás de Aquino, o qual retoma Santo Agostinho, da nova lei em São Paulo, segundo a qual a esterilidade da lei externa, sem a graça, não é só característica da Lei judaica, mas toca também até mesmo os preceitos evangélicos: “O Apóstolo diz, na segunda carta aos coríntios, que a letra mata, mas o Espírito dá vida. E Santo Agostinho, explanando sobre esta afirmação, diz que por ‘letra’ se entende qualquer escrito que está fora do homem, até mesmo os preceitos morais contidos no Evangelho. De tal maneira que mesmo

Paulo vê a necessidade de superar toda sorte de legalismo, toda sorte de autossoteriologismo, que põe em risco o Evangelho da salvação por graça mediante a fé, pregado por ele⁹⁹⁴.

Há textos bíblicos, entre os quais Os 4,1, e extrabíblicos que manifestam o judaísmo como uma religião fundada na confiança no amor de Deus, na אמונה, a qual é uma “atitude de profunda confiança que conduz ao autêntico cumprimento da Lei” e “está no coração da exigência de toda a Torá”⁹⁹⁵. Como exemplo dessa atitude pode-se destacar o texto das *Regras da Comunidade* proveniente de Qumran:

(...) se tropeço, as misericórdias de Deus são minha salvação para sempre; se cai no pecado da carne, na justiça de Deus, que subsiste eternamente, está minha justificação; se desencadeia a minha aflição, ele tirará minha alma da fossa e firmará meus passos no caminho; me tocará com as suas misericórdias, e, por meio da sua graça, introduzirá a minha justificação; me julgará na justiça da sua verdade e na abundância da sua bondade expiará para sempre todos os meus pecados; na sua justiça me purificará da impureza do ser humano e do pecado dos filhos dos homens, para que louve a Deus por sua justiça e o Altíssimo pela sua majestade. Seja tu bendito meu Deus que abre o coração do teu servo ao conhecimento⁹⁹⁶.

Outros textos falam do cumprimento da Lei a partir do interior do coração pela ação divina nos tempos em que se estabelecerá a nova Aliança: Jr 31,3.33-34; Ez 11,29-30; 36,25-27.

Em outra passagem, chamando o povo à conversão, Ezequiel o recorda de sua responsabilidade pessoal no seu relacionamento com Deus, a qual está intimamente ligada à prática ou não de ações de forte conotação comunitária, como a não exploração do pobre e do necessitado, o dar o pão ao faminto, o vestir o nu, a prática do direito e da justiça e o cumprimento de certas prescrições legais (cf. Ez 18,1-30). Observando o rompimento da Aliança por parte do povo que não respondeu positivamente ao chamado do Senhor para que andasse no caminho da vida por Ele traçado, o profeta lança um último apelo antes do Exílio: “Lançai fora

a letra do Evangelho mataria se não existisse a graça interior da fé que cura”. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica*, Ia IIae q 106, a 2, *resp.*

⁹⁹⁴ Sobre a “extraordinária inversão de posições de Deus e da Lei nos escritos rabínicos” cf. MURPHY-O’CONNOR, J. *Paulo - Biografia Crítica*, pp. 340-341.

⁹⁹⁵ Cf. FERNÁNDEZ, V. *Le meilleur de la Lettre aux Romains procède du judaïsme de Paul*, p. 411.

⁹⁹⁶ IQS 11,12-14. *Testi di Qumran*. MARTINEZ F. G. (ed.). *Suplemento allo studio della Bibbia* 10, Brescia: Paideia, 2003, p. 94.

todas as vossas transgressões com que transgredistes, e formai para vós um coração novo e um espírito novo (...)" (Ez 18,31).

No entanto, para a pessoa humana, sem o auxílio da graça, o preceito pode somente dar consciência do pecado e incitar o desejo de transgredi-lo, como afirmará mais tarde Paulo: "A lei interveio para que abundasse a transgressão" (Rm 5,20a).

Para que o povo pudesse responder ao chamado de Deus através de um amor concreto que passasse pelos irmãos, seria necessária uma intervenção de Deus na história humana. Daí a promessa desse Deus, que nunca abandona o seu povo a si mesmo, de que ele mesmo lhe daria um coração novo e um espírito novo, retirando-lhe o coração de pedra do peito e dando-lhe um coração de carne (cf. Ez 36,26).

Retomando Jeremias, o profeta Ezequiel fala ainda dos tempos de uma Nova Aliança, onde, ao contrário daquela selada em tábuas de pedra na saída do Egito, Deus escreveria a sua Lei nos corações das pessoas e todos conheceriam o seu Nome (cf. Jr 31,31-34). Essa promessa seria cumprida através da ação do espírito de Deus em todo o povo, fazendo-o andar de acordo com os seus estatutos (cf. Ez 36,27).

Paulo certamente tem presente todos esses textos quando fala da justificação pela fé, ao afirmar que "a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações através do Espírito Santo que nos foi dado" (Rm 5,5), ou, ainda, ao dizer aos cristão de Corinto que eles eram cartas de Cristo escritas não em tábuas de pedra, mas em corações de carne, não com tinta mas com o Espírito do Deus vivo (cf. 2Cor 3,2-3).

O Apóstolo está convencido de estar nos tempos do cumprimento das promessas feitas pela boca dos profetas, está convencido de estar nos tempos da Nova Aliança. Nestes novos tempos, a Lei já não é um mandamento externo, incapaz de fazer cumprir aquilo que ordena, pois agora é o próprio "amor de Cristo que nos impulsiona" (2Cor 5,14). Tudo isto, portanto, vem realizado pela mediação de um só homem: Cristo Jesus.

Deste modo, Paulo faz ver que "por um só homem" entrou o pecado como força maléfica personificada no mundo e todos, se deixando escravizar por ela, pecaram; todos, não podendo ninguém se vangloriar diante de Deus. No entanto, "por um só homem", sem a mediação da Lei, a todos sem exceção alcança a ação da graça que se mostra superabundante, sendo que todos, judeus e gentios, são

convidados a aderir livremente a este dom de salvação por graça mediante a fé em Jesus Cristo. Assim, através de um só homem, Jesus Cristo, os muitos são justificados e o que é a essência da Lei pode ser difundida a todas as nações.

4.3.1.2.

Uso da alusão a Is 53,11-12 em outras perícopes do Novo Testamento e estudo comparativo deste uso

A metodologia empregada nesta pesquisa pede agora que se verifique a utilização da alusão a Is 53,11-12 em outros textos neotestamentários, além de Rm 5,15.19, e que se faça uma análise comparativa deste uso⁹⁹⁷.

4.3.1.2.1.

Uso da alusão a Is 53,11-12 em outros textos neotestamentários

Quanto às referências aos textos veterotestamentários no Novo Testamento, não existe unanimidade no que diz respeito à sua listagem, o que não difere no que diz respeito às alusões a Is 53,11-12. Como exemplo dessa falta de entendimento quanto à utilização de Is 53,11-12 apresentam-se duas tabelas.

A primeira contém a proposta de R. J. Dixon que na obra *An Examination of the Allusions to Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament* faz um trabalho crítico a respeito das referências apontadas pela 27ª edição do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland e pela 3ª edição da *UBS Greek New Testament*, considerando improváveis ou duvidosas algumas, excluindo outras e ao mesmo tempo propondo outras possíveis alusões por ele consideradas transcuradas nas referidas listas, as quais estão assinaladas com um asterisco⁹⁹⁸. Eis a proposta de R. J. Dixon:

TEXTO NEOTESTAMENTÁRIO	TEXTO ISAIANO
Mc 9,31	Is 53,12*
Mc 10,33-34	Is 53,12*
Mc 10,45	Is 53,11*
Mc 14,21	Is 53,12*
Mc 14,24	Is 53,11-12
Mc 14,49	Is 53,12
Mc 15:27	Is 53,12
Lc 11,22	Is 53,12 Improvável/ duvidosa

⁹⁹⁷ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, p. 51.

⁹⁹⁸ Cf. DIXON, R. J. *An Examination of the Allusions to Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament*, pp. 220-223.

Lc 22,37	Is 53,12
Jo 1,29	Is 53,12*
At 3,13	Is 53,11
Rm 4,24	Is 53,12 Improvável/ duvidosa
Rm 4,25	Is 53,11 Is 53,12*
1Cor 15,3	Is 53,11* Is 53,12
Fl 2,7	Is 53,12 Improvável/ duvidosa
Hb 9,28	Is 53,12
1Jo 3,5	Is 53,11 ⁹⁹⁹

O segundo esquema mostra as alusões a Is 53,11-12 no Novo Testamento apontadas pela 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland:

TEXTO NEOTESTAMENTÁRIO	TEXTO ISAIANO
Mt 26,28	Is 53,12
Mt 27,38	Is 53,12
Mc 14,24	Is 53,11-12
Mc 14,49	Is 53,12
Mc 15,27	Is 53,12
Lc 11,22	Is 53,12
Lc 22,37	Is 53,12
Lc 23,34	Is 53,12
At 3,13	Is 53,11
Rm 4,25	Is 53,12
1Cor 15,3	Is 53,12
Fl 2,7	Is 53,11
Hb 9,28	Is 53,12
1Jo 3,5	Is 53,11-12
1Pd 2,24	Is 53,12

4.3.1.2.2.

Estudo comparativo do uso da alusão a Is 53,11-12 em outras perícopes do Novo Testamento com o seu uso em Rm 5,12-21

Tomar-se-á como base para este estudo comparativo a proposta da 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland pela sua atendibilidade e pelo reconhecimento que possui no mundo acadêmico¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁹ Cf. DIXON, R. *An Examination of the Allusions to Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament*, pp. 221-223.

¹⁰⁰⁰ Cf. *Novum Testamentum Graece*. NESTLE, E. - ALAND, K., p. 860. Para um aprofundamento a respeito das referências propostas por R. J. Dixon cf. DIXON, R. J. *An Examination of the Allusions to Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament*, pp. 109-219.

Dentre todas as referências a Is 53,11-12 contidas no Novo Testamento, somente uma delas é uma citação direta de Isaías, a qual situa-se em Lc 22,37. Destaca-se também essa citação por ser o único exemplo em que uma referência a Is 52,13-53,12 está em um dito atribuído ao próprio Jesus e onde ele aplica a si mesmo palavras do “Quarto Cântico”.

Percebe-se, no entanto, que tal citação não depende da Septuaginta que assim traduz o hebraico em Is 53,12d: *καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη*. De fato, a citação neotestamentária, que é formulada do seguinte modo: *καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη*, substitui o *ἐν* pelo *μετὰ* e omite o artigo, o que leva alguns estudiosos a corroborar esta conclusão, como por exemplo P. Stuhlmacher, para quem “em Lc 22,37, Is 53,12 é citado não de acordo com a Septuaginta, mas de acordo com o texto hebraico: ‘Ele foi contado com os transgressores’ (*μετὰ ἀνόμων* = פְּשָׁעִים)”.¹⁰⁰¹. Além disso, para ele

a formulação do dito é só parcialmente lucana e nela Jesus se submete à vontade de Deus revelada a ele em Isaías 53, de modo não menos obediente do que o faz nos outros ditos (...). Ele estava pronto para se deixar (e seus fiéis seguidores) ser “contado com os transgressores” e terminar a sua vida como Deus, através de sua palavra nas Escrituras, determinou para ele¹⁰⁰².

Diferentemente de Rm 5,15.19 em Lc 22,37 não se faz nenhuma referência ao sofrimento vicário e ao significado da morte de Jesus que são características fundamentais do uso de Is 53,11-12 em Rm 5,12-21¹⁰⁰³.

A partir dessa particularidade da referida citação podem-se agrupar as referências que diferem do uso interpretativo feito por Paulo do texto isaiano, as quais enfatizam a Paixão, buscando demonstrar que ela se deu como cumprimento das Escrituras.

As duas primeiras de que aqui se trata, como a citação direta de Lc 22,37, são referências a Is 53,12d. Tais referências, no entanto, se limitam a uma alusão ao texto em nível temático¹⁰⁰⁴, não apresentando contatos semânticos. São elas Mt

¹⁰⁰¹ STUHLMACHER, P. *Isaiah 53 in the Gospel and Acts*. In: Janowski, B. - Stuhlmacher, P. (eds.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, pp. 152-153.

¹⁰⁰² STUHLMACHER, P. *Isaiah 53 in the Gospel and Acts*, p. 153.

¹⁰⁰³ HOOKER, M. D. *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. London: SPCK, 1959, p. 86.

¹⁰⁰⁴ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, p. 31.

27,38 e Mc 15,27, passagens nas quais se fala da crucificação de Jesus entre dois ladrões (ληστές).

Quanto a Mc 14,49, segundo M. D. Hooker, “não há motivo para associar essas palavras a Is 53 em particular: é muito provável que a expressão ‘as escrituras’ se refira a uma compreensão do Antigo Testamento como um todo, ao invés de algum texto em particular”¹⁰⁰⁵. R. J. Dixon, por sua vez, sugere um contato entre a versão da Septuaginta de Is 52,12f: καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη, “e por causa de suas iniquidades foi entregue”, e a prisão de Jesus, sendo para ele a melhor fonte da alusão o passivo παραδίδομι¹⁰⁰⁶.

As três últimas passagens em que se pode afirmar conter alusões a Is 53,11-12 em um contexto de que se fala do sofrimento de Cristo, sem, no entanto, referir-se a este como sacrifício de reparação pelos pecados dos “muitos”, são At 3,13, Fl 2,7 e Lc 23,34.

Os dois primeiros textos têm como particularidade referir-se no seu contexto também à glorificação do Servo, o que bastaria para associá-los a Is 52,13-53,12 como um todo, sendo que nessa pericope fala-se exatamente da humilhação e da glorificação do Servo. No entanto, tais alusões têm como base principalmente a repetição dos equivalentes gregos de עֶבֶד. Em At 3,13 com a expressão τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν, sendo παῖς um termo utilizado para traduzir עֶבֶד¹⁰⁰⁷. Isso não obstante o fato de que em Is 53,11 a Septuaginta tenha traduzido עֶבֶד pelo participio presente δουλεύοντα ao contrário de Is 52,13 onde vem traduzido como παῖς, sendo que o autor dos Atos poderia ter presente ao fazer a alusão não a Septuaginta, mas diretamente o texto hebraico. Pelo contrário, em Fl 2,7, texto analisado no item 2.2.5., Paulo, pelo emprego do termo δοῦλος, parece fazer uso da Septuaginta.

Quanto à referência a Is 53,12 em Lc 23,34 proposta pela 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland¹⁰⁰⁸, provavelmente fundamenta-se no pedido de Jesus para que o Pai perdoasse aos seus algozes, o que seria uma

¹⁰⁰⁵ HOOKER, M. D. *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, p. 254.

¹⁰⁰⁶ Cf. DIXON, R. J. *An Examination of the Allusions to Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament*, p. 165.

¹⁰⁰⁷ Cf. ZIMMERLI, W. παῖς Θεοῦ, col. 275-336.

¹⁰⁰⁸ Cf. *Novum Testamentum Graece*. NESTLE, E. - ALAND, K., p. 860.

referência ao texto hebraico de Is 53,12f: **וְלִפְשָׁעֵיִם יִפְגֵּי־עַ**, “e pela transgressão deles intercederá”.

Em Lc 11,22, embora exista um certo volume na presumida alusão, o que pode-se perceber pela repetição no texto lucano e na versão da Septuaginta de Is 53,12 do adjetivo *ισχυρός* e do substantivo *σκῦλα*, a afirmação da existência de tal alusão não superaria a aplicação do critério da satisfação, sendo que a pericope isaiana e a lucana tratam de temas desconexos entre eles. De fato, no que se refere ao texto de Isaías, a ênfase está na recompensa dada ao Servo. Lucas, ao contrário, enfatiza o poder que Jesus tem de fazer algo¹⁰⁰⁹. A partir disso pode-se deduzir que não faria nenhum sentido a utilização da alusão no contexto neotestamentário e, portanto, deve-se excluir a possibilidade de que se trate de uma alusão ao texto isaiano¹⁰¹⁰.

Passa-se agora a analisar outro grupo de presumidas alusões, as quais estariam mais próximas ao uso interpretativo feito por Paulo em Rm 5,15.19.

Para P. Stuhlmacher, as palavras da instituição contidas em Marcos poderiam trazer a tradição mais antiga a respeito da instituição, sendo que, a partir de 1Cor 11,24-25, poder-se-ia demonstrar que Paulo conhece a tradição pré-lucana, “mas também a forma das *verba testamenti* reproduzida por Marcos”¹⁰¹¹.

No que diz respeito à alusão proposta em Mc 14,24, P. Stuhlmacher afirma que este texto faz referência tanto a Ex 24,8 quanto a Is 53,10-12 e “por meio desta dupla alusão mostra que a paixão do Servo Sofredor era entendida como um evento de reparação, mesmo pelo próprio Jesus”¹⁰¹².

Pode-se afirmar o mesmo do texto de Mt 26,28, onde existe também uma alusão ao sangue da **בְּרִית** de Ex 24,8, e onde, além disso, como em Mc 14,24, se repetem as palavras da tradução que a Septuaginta faz do hebraico de Is 53,12e *πολύς* e *ἀμαρτία*.

Os textos de 1Cor 15,3 e Rm 4,25, também aludem a Is 53,12 interpretando o sentido da morte de Jesus como sendo “por nossas transgressões” (1Cor 15,3) ou “por nossos pecados” (Rm 4,25), contendo o primeiro uma tradição pré-paulina¹⁰¹³.

¹⁰⁰⁹ Cf. DIXON, R. J. *An Examination of the Allusions to Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament*, pp. 273-274.

¹⁰¹⁰ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, p. 33.

¹⁰¹¹ STUHLMACHER, P. *Isaiah 53 in the Gospel and Acts*, p. 152.

¹⁰¹² STUHLMACHER, P. *Isaiah 53 in the Gospel and Acts*, p. 152.

¹⁰¹³ Cf. item 2.2.5.

De fato, em Is 53,12 se diz que o Servo “despojou a si mesmo até a morte” (Is 53,12c), e, em seguida, afirma-se que, mesmo tendo sido contado com os transgressores (cf. 53,12d), na verdade “o pecado de muitos ele levou” (Is 53,12e). Como se pode perceber, tal alusão, superaria com facilidade a aplicação dos critérios da “coerência temática” e da “satisfação”¹⁰¹⁴.

O mesmo se pode afirmar de Hb 9,28 e 1Pd 2,24, textos nos quais, também fazendo-se alusão a Is 53,12 e interpretando-se o sentido da morte de Jesus, afirma-se, no primeiro, que “Cristo ofereceu-se uma vez só para levar os pecados de muitos” e, no segundo, que “os nossos pecados ele mesmo levou em seu corpo sobre o lenho”. Além desse contato temático, os textos de Hebreus e 1 Pedro trazem o mesmo verbo utilizado pela Septuaginta para traduzir o hebraico נָשָׂא, “levar”, de Is 53,12e, ou seja, o verbo ἀναφέρω.

A referência a Is 53,11-12 em 1Jo 3,5 proposta pela 28ª edição do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland¹⁰¹⁵, poderia se fundamentar nos contatos entre a afirmação de que Jesus ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, “manifestou-se para tirar os pecados”, na epistola joanina, e aquelas αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη, “ele levou os pecados dos muitos e por causa dos pecados deles ele foi entregue”, no texto isaiano.

No entanto, ainda que haja certa semelhança de vocabulário entre os textos, em 1Jo 3,5 é através da sua manifestação que Jesus Cristo tira os pecados. Ao contrário, a versão da Septuaginta de Is 53,12f afirma que, apesar de ter sido contado entre os transgressores (cf. Is 53,12d), é pelo seu sofrimento e pela sua morte que o Servo leva os pecados dos muitos. Partindo disso pode-se afirmar que tal proposta de alusão não supera a aplicação do critério da coerência temática, não se adaptando o texto aludido à linha argumentativa desenvolvida na epístola joanina¹⁰¹⁶.

¹⁰¹⁴ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, p. 33.

¹⁰¹⁵ Cf. *Novum Testamentum Graece*. NESTLE, E. - ALAND, K., p. 860.

¹⁰¹⁶ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, p. 33.

4.3.1.3.

O uso hermenêutico da alusão ao texto de Is 52,13-53,12¹⁰¹⁷

Deve-se recordar, antes de se determinar em que categoria hermenêutica Paulo enquadra a alusão que faz ao texto de Is 52,13-53,12 no seu uso em Rm 5,12-21, que a interpretação paulina das Escrituras de Israel não se dá de maneira isolada, a vácuo, mas está inserida no contexto de uma enorme efervescência no que diz respeito à interpretação e atualização dos textos bíblicos por parte das diferentes correntes do judaísmo do seu tempo, os quais têm alguns pontos em comum entre eles, que, em parte, foram também assumidos por Paulo¹⁰¹⁸.

Referindo-se à hermenêutica judaica do I séc. e a esses pontos em comum às suas diversas correntes interpretativas, R. N. Longenecker afirma que o primeiro desses pontos é o fato de que “todos os intérpretes judeus acreditavam na inspiração divina das Escrituras, acreditavam que estavam lidando com as próprias palavras de Deus e que essas palavras estavam plenas de significado para as pessoas em suas circunstâncias atuais”¹⁰¹⁹.

Quanto aos procedimentos interpretativos, segundo R. N. Longenecker, tanto os fariseus quanto os exegetas “não conformistas”, como, por exemplo, os autores de Jubileus, 1 Henoque, Assunção de Moisés, 4 Esdras e 2 Baruc, usavam uma interpretação literalista particularmente em questões relativas à *Halacá*, como, possivelmente, também Fílon. Os fariseus e os “não conformistas” também utilizavam a exegese alegórica, de um modo bem menos radical que aquele de Fílon, e procedimentos midráshicos não como uma interpretação arbitrária do texto, mas, segundo as sete regras atribuídas a Hillel nas quais os traços exegéticos distintivos do judaísmo farisaico são claramente visíveis¹⁰²⁰. Pela sua importância para a compreensão da hermenêutica paulina, a qual utilizou-se de alguns deles, são aqui enumerados:

1. *Qal wahomer* (...): o que se aplica a um caso menos importante certamente se aplicará a um mais importante.

¹⁰¹⁷ Para as diversas formas de uso hermenêutico das Escrituras de Israel no Novo Testamento cf. Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, pp. 55-93.

¹⁰¹⁸ Cf. HAYS, R. B. - GREEN, J. *The Use of the Old Testament by New Testament Writers*, p. 130.

¹⁰¹⁹ LONGENECKER, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, p. 33.

¹⁰²⁰ Cf. LONGENECKER, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, p. 33. K. Snodgrass aponta, porém, para a possibilidade de que tais regras tenham sua origem na retórica helenística. Cf. SNODGRASS, K. *The Use of the Old Testament in the New*. In: Beale, G. K. (ed.). *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker Books, 1994, pp. 42-43.

2. *Gezerah Shawah* (...): analogia verbal entre versículos; onde se utilizam as mesmas palavras em dois casos diferentes, segue-se que as considerações a respeito de um se aplicam a ambos.
3. *Binyan ab mikathub 'ehad* (...): construção de uma família a partir de um único texto; quando a mesma frase é encontrada em várias passagens, uma consideração fundamentada em uma delas se aplica às outras passagens.
4. *Binyan 'ab mishene kethubim* (...): construção de uma família a partir de dois textos; quando um princípio é estabelecido relacionando-se dois textos, esse princípio pode então ser aplicado a outras passagens.
5. *Kelal upherat* (...): o geral e o particular; um princípio geral contido em um versículo pode ser restringido por uma particularização do mesmo em outro versículo; ou inversamente, uma regra particular pode ser estendida a um princípio geral.
6. *Kayoze' bo bemaqom 'aher* (...): como é encontrado em outro lugar; uma dificuldade em um texto pode ser resolvida comparando-o com outro com o qual tenha pontos de semelhança gerais, embora não necessariamente essa semelhança tenha que ser verbal.
7. *Dabar halamed me'inyano* (...): o significado de uma palavra é estabelecido pelo seu contexto¹⁰²¹.

De fato, o judaísmo farisaico, partindo de uma necessidade prática de vincular a tradição oral à Escritura de Israel e de dar um certo aparato teórico àquilo que considerava as várias camadas de significado nos textos bíblicos, construiu sobre a herança midráshica e, continuando o processo de desenvolvimento do midrash, transformou-o em algo que considerou quase “científico”¹⁰²².

Na mesma perspectiva de desenvolvimento que leva cada grupo a ter suas características próprias quanto aos procedimentos hermenêuticos, a comunidade de Qumran, estando convencida de ser o “resto” justo do povo de Deus, o qual teria como missão preparar o caminho para o Senhor na espera do desenlace escatológico, e também de que Deus teria revelado a interpretação dos mistérios proféticos ao seu Mestre, baseou sua interpretação dos textos bíblicos em uma perspectiva de revelação, e, mesmo continuando a usar a exegese midráshica na interpretação de alguns textos bíblicos, o faz sob sua abordagem mais carismática¹⁰²³.

Nesse contexto hermenêutico situa-se outro método utilizado particularmente pela comunidade de Qumran, o *peshet*. Esse termo é derivado de uma raiz aramaica que significa “solução” e, mais do que explicar a respeito de um

¹⁰²¹ LONGENECKER, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, pp. 20-21; cf. SNODGRASS, K. *The Use of the Old Testament in the New*, p. 43.

¹⁰²² Cf. LONGENECKER, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, p. 34.

¹⁰²³ Cf. LONGENECKER, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, p. 34.

determinado texto, tem por fim “determinar onde um texto se encaixa”¹⁰²⁴. Esse método parte do pressuposto de que

o texto contém um mistério comunicado por Deus que não é entendido até que se faça conhecer a solução por um interprete inspirado. No *peshet* o ponto de partida para o entendimento não é o texto do Antigo Testamento, mas um evento histórico ou uma pessoa. Por visualizar um texto a partir do enquadramento de um evento, uma interpretação feita pelo *peshet* proporciona uma solução do mistério envolvida em compreensão. De fato, o *peshet* afirma: “Esse [evento ou pessoa] é isto [de que a Escritura fala]. Por exemplo, o *Peshet* de Habacuc de Qumran compreende o julgamento pronunciado contra a Babilônia (Hab 2,7-8) como referente a um sacerdote perverso de Jerusalém que causou dificuldades para a comunidade (1QpH 8,13-14)¹⁰²⁵.

Fílon, por sua vez, partindo da tradição exegética judaica de Alexandria e incorporando sobremaneira categorias gregas em seu pensamento, desenvolveu a exegese alegórica, a qual tornou-se quase exclusiva nos seus procedimentos interpretativos¹⁰²⁶.

Como pode-se perceber, cada um desses grupos desenvolveram as características distintivas de seus métodos hermenêuticos a partir do um diferencial doutrinal e ideológico próprios, chegando, no caso dos fariseus, e em maior grau, os membros da comunidade de Qumran, a alterar a forma dos textos bíblicos¹⁰²⁷.

Foi nesse ambiente e a partir de alguns desses pressupostos próprios do judaísmo, somados aos pressupostos teológicos e hermenêuticos próprios do cristianismo, os quais serão analisados ao se tratar do uso teológico da alusão ao texto isaiano¹⁰²⁸, que Paulo realizou a hermenêutica de Is 52,13-53,12, que, no contexto de Rm 5,12-21, está em uma relação de paralelismo antitético ou *synkrisis* com a alusão a Gn 3.

No entanto, para uma correta análise do uso hermenêutico que Paulo faz das Escrituras de Israel, deve-se recordar mais uma vez a função da perícope neotestamentária estudada na estrutura argumentativa de Romanos, ou seja, que Rm 5,12-21 contém uma *narratio* (Rm 5,12-19), a qual tem a função de dar base à *propositio* que está em Rm 5,20-21, a qual vai ser desenvolvida nos capítulos VI-VIII.

¹⁰²⁴ SNODGRASS, K. *The Use of the Old Testament in the New*, p. 41.

¹⁰²⁵ SNODGRASS, K. *The Use of the Old Testament in the New*, pp. 41-42.

¹⁰²⁶ Cf. LONGENECKER, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, p. 34.

¹⁰²⁷ Cf. LONGENECKER, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, p. 34-35.

¹⁰²⁸ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, pp. 95-102

Porém, ao mesmo tempo, essa *narratio* resume o que foi dito em Rm 1,18-4,25, fundamentando as afirmações do bloco que a precede e esclarecendo as afirmações da primeira parte da argumentação sobre o pecado (Rm 1,18-3,20).

Além disso, Paulo usa o fato de a tradição judaica aceitar que um só homem possa ser mediador da entrada do pecado no mundo para demonstrar através da argumentação *qal wahomer* a possibilidade de que um só homem possa ser instrumento da redenção de todo o gênero humano.

Nesse contexto, vê-se o uso das duas alusões em uma estrutura argumentativa complexa. Primeiramente, pode-se perceber a utilização da alusão a Gn 3, alusão esta estudada por M. A. Seifrid a partir do método proposto nessa Tese cujos resultados foram apresentados na obra *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*¹⁰²⁹, onde o uso hermenêutico que Paulo faz dessa passagem recebe o nome de “argumento tipológico” a partir do qual “provê a estrutura mais ampla na qual o ‘lugar’ da graça de Deus é demarcado”¹⁰³⁰.

Pode-se dizer então que Paulo interpreta Gn 3 como uma tipologia do evento Cristo (cf. Rm 5,14c: ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος) e utiliza a alusão a tal texto em sua argumentação com a finalidade de comprovar o cumprimento indireto de uma “profecia tipológica” das Escrituras de Israel. De fato, esse uso é considerado por G. K. Beale uma profecia anunciada não pelas palavras dos profetas, mas, de modo indireto, por acontecimentos e visa demonstrar que a justificação dos muitos em Jesus Cristo é o cumprimento do que foi anunciado implicitamente pelos acontecimentos narrados em Gn 3¹⁰³¹. O exato ponto de comparação dos dois eventos é logicamente a influência do *um* sobre os *muitos*.

O uso de Is 53,11-12, versículos aludidos por Paulo em Rm 5,12-21, por sua vez, também pode ser considerado um argumento na estrutura da perícopé paulina, porém, neste caso não um “argumento tipológico”, mas um “argumento profético”.

No entanto, poder-se-ia como possível objeção a essa proposta, no contexto das diversas interpretações da figura do Servo Sofredor, especular se Paulo interpretou o sofrimento de um desses personagens ou da coletividade como um τύπος da ação de Cristo. Porém, pelo papel de Jesus Cristo no pensamento paulino

¹⁰²⁹ Cf. SEIFRID, M. A. *Romans*. In: Beale, G. K. - Carson D. A. (edd.). *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007, pp. 628-631.

¹⁰³⁰ SEIFRID, M. A. *Romans*, p. 629.

¹⁰³¹ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, pp. 57-58.

como único mediador da salvação dever-se-ia descartar essa possibilidade e afirmar a inserção do uso do texto isaiano na categoria de cumprimento direto de profecia.

De fato, na estrutura de Is 52,13-53,12 a maior parte dos segmentos dos versículos aludidos dessa perícopa, ou seja, Is 53,11c-12, está na forma de um oráculo no qual o próprio Deus interpreta o sofrimento da figura enigmática do Servo, anuncia a sua recompensa e os frutos desse sofrimento em favor dos muitos. Este oráculo vem interpretado pelo Apóstolo como referência direta a Jesus Cristo e a justificação dos muitos por meio dele (cf. Rm 5,15c.17b.21b).

Portanto, segundo as categorias do uso hermenêutico das Escrituras de Israel apresentadas por G. K. Beale, a alusão ao texto isaiano utilizada por Paulo em Rm 5,12-21 indica de fato o cumprimento direto de uma profecia anunciada explicitamente pelas palavras contidas em um livro profético¹⁰³².

Sendo assim, se está diante de duas profecias, uma tipológica, feita através de acontecimentos, e de outra realizada através de palavras proféticas. Ambas as profecias apontam para o mesmo evento e, como são apresentadas por Paulo, estão estreitamente relacionadas entre si no esforço do Apóstolo de apresentar Jesus Cristo como único mediador da salvação.

De fato, pelo que afirma o Apóstolo em Rm 5,15b: “se, de fato, pela transgressão de um muitos morreram” e em Rm 5,19a: “como, de fato, através da desobediência de um homem, muitos foram constituídos pecadores”, verifica-se que, pela utilização do “muitos” próprio da perícopa isaiana em textos que são uma clara alusão ao Gênesis, a profecia tipológica é interpretada pela ótica do texto isaiano. Por outro lado, a influência do *um* sobre *os muitos* que se deu tipologicamente em Gn 3, segundo a hermenêutica paulina, se repete no anúncio direto do evento Cristo realizado pelo oráculo profético (cf. Is 53,11c-12).

Nessa estrutura as duas alusões estão estreitamente interligadas, sendo que o recurso ao oráculo isaiano reforça a argumentação baseada no uso tipológico da narrativa do Gênesis, que, por sua vez, dá força através da argumentação *qal wahomer* à afirmação a respeito da salvação dos muitos através do sofrimento do Servo anunciada no oráculo.

¹⁰³² Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, pp. 56-57.

4.3.2. Análise do significado teológico

4.3.2.1. Área da Teologia para a qual pode contribuir a alusão a Is 53,11-12 em Rm 5,12-21

No primeiro momento da análise do uso teológico da alusão a Is 52,13-53,12, a presente proposta metodológica pede que se identifique a qual área da Teologia a alusão pode fornecer algum contributo¹⁰³³.

Levando-se em consideração os resultados da aplicação do critério da “História da Interpretação” no item 2.2.6., verifica-se que a grande maioria dos estudiosos, não se dando conta da existência ou não dando o devido peso à alusão veterotestamentária em questão, supervalorizou a alusão a Gn 3 no contexto dos mais acirrados debates no que diz respeito à doutrina do pecado original. Consequência disso é que a maioria dos estudos utilizou o paralelismo Adão-Cristo de Rm 5,12-21 somente como base para o ensinamento a respeito da universalidade do pecado, que tem sua origem em Adão, a começar por Agostinho¹⁰³⁴ até os dias atuais, como se pode ver no artigo de J. L. Caballero *Rm 5,12 y el pecado original en la exégesis católica reciente*, onde afirma que “são dois, de modo muito particular, os textos bíblicos relacionados com a doutrina sobre o pecado original: Gn 2,25-3,24 e Rm 5,12-21”¹⁰³⁵.

Não desconsiderando a importância do texto paulino para a compreensão da realidade do pecado e da sua universalização, até mesmo porque é a partir do evento Cristo que se passa a conhecer a gravidade da situação da humanidade anterior a ele ou sem ele¹⁰³⁶, defende-se que se fosse levada em consideração a utilização da

¹⁰³³ Cf. BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, p. 52.

¹⁰³⁴ Cf. *Contr. duas epist.*, IV, 4, 7: PL 44, 614.

¹⁰³⁵ CABALLERO, J. L. *Rm 5,12 y el pecado original en la exégesis católica reciente*. *Scripta Theologica* 46 (2014) 122. Também L. F. Ladaria em sua obra *Antropologia Teologica*, onde situa o estudo da perícopa paulina no capítulo que trata da situação de pecado da humanidade como consequência do refuto da graça original. Cf. LADARIA, L. F. *Antropologia Teologica*, pp. 241-250. Cf. também LOZANO LOZANO, A. *Romanos 5. La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo*. ABE 56. Navarra: EVD, 2012; LADARIA, L. *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid: BAC, 1993; SAYÉS, J. A. *El pecado original en la última década (1991-1999)*, *Burgense* 42 (2001) 33-84; SAYÉS, J. A. *Antropología del hombre caído*, Madrid: BAC, 1991; SAYÉS, J. A. *Teología de la creación*, Madrid: Palabra, 2002; BRAMBILLA, F. G. *La questione teologica del peccato originale*. *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 465-548; BRAMBILLA, F. G. *Antropologia teologica*, Brescia: Queriniana, 2009; SCOLA, A. - MARENGO, G. - PRADES, J. *Antropología teológica*, Valencia: Edicep, 2003.

¹⁰³⁶ Cf. STÄHLIN, G. - GRUNDMANN, W. ἀμαρτάνω, col. 837.

alusão a Is 52,13-53,12 na construção do paralelismo antitético Adão-Cristo, mas também o contexto no qual está inserida tal alusão, o qual fala de uma transformação radical na situação de Jerusalém e do povo de Deus no pós-exílio, até mesmo pela importância da perícopa paulina em questão no debate teológico ontem e hoje, essa maior valorização da alusão ao texto isaiano poderia lançar uma nova luz sobre o estudo da Antropologia Teológica corroborando o esforço realizado para que se dê o devido lugar na reflexão teológica sobre o ser humano à ação de Jesus Cristo como novo início da humanidade e às consequências dessa ação que são fruto da superabundância da graça¹⁰³⁷.

4.3.2.2.

Categorias bíblico-teológicas para as quais pode contribuir a alusão a Is 53,11-12 em Rm 5,12-21

Em sua obra *Paulo - Novas Perspectivas*, N. T. Wright, como foi salientado, faz perceber que para R. Hays as alusões aos textos das Escrituras de Israel existentes nos escritos de Paulo fazem parte do seu interesse central, o qual é anunciar que a morte e a ressurreição de Cristo são um novo capítulo na história da salvação. Por isso, buscando-se o sentido dessa história, se poderia iluminar o evento salvífico Jesus Cristo¹⁰³⁸.

Para ele bastaria uma alusão às narrativas contidas nas Escrituras de Israel para que isto remetesse o leitor à história primitiva e indicasse que o novo texto deveria ser entendido à luz do texto precursor. Para isso serviria uma mera referência ao texto mais antigo, o qual, abrange aspectos que vão além daqueles contidos explicitamente na referência¹⁰³⁹.

No entanto, mesmo não partindo das alusões a Is 53,11-12 e ao seu contexto literário, mas simplesmente fazendo referência ao contexto histórico, religioso e cultural do judaísmo do período do Segundo Templo, N. T. Wright e L. Cathedral chegaram à conclusão de que o texto de Rm 5,12-21, como toda a Carta aos Romanos, deveria ser lido a partir da categoria bíblico-teológica do novo êxodo¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁷ Cf. MIRANDA, M. F. *A salvação de Jesus Cristo*. São Paulo: Loyola, 2004.

¹⁰³⁸ Cf. WRIGHT, N. T. *Paulo - Novas Perspectivas*, p. 26.

¹⁰³⁹ Cf. WRIGHT, N. T. *Paulo - Novas Perspectivas*, p. 24; HAYS, R. B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, p. 20.

¹⁰⁴⁰ Cf. WRIGHT, N. T. - CATHEDRAL, L. *Romans and the Theology of Paul*. In: David, M. H. - Johnson, E. E. *Pauline Theology, Romans*. Vol. III. Minneapolis: Fortress Press 1991, 30-67.

De fato, N. T. Wright e L. Cathedral, apresentando aquilo que consideram o pano de fundo histórico e teológico da Carta aos Romanos, fazem uma descrição do judaísmo do Segundo Templo, o qual tinha como elementos que distinguiram o seu mundo simbólico o Templo, a Torá, a terra e a sua identidade racial. Quanto àquilo que eles chamaram de “enquadramento narrativo”, expressão que engloba praticamente todos os escritos judaicos do período do Segundo Templo, este sustentava a sua simbologia, as suas práticas e tinha a ver com a história de Israel e, de modo mais específico,

com seu estado de contínuo “exílio” (não obstante tenha retornado da Babilônia, ele permaneceu sob o domínio gentílico, e as grandes promessas de Isaías e outros permaneceram sem cumprimento) e com o(s) caminho(s) pelo(s) qual(is) seu Deus interviria para o libertar como aconteceu em uma de suas narrativas básicas, aquela do êxodo (...)¹⁰⁴¹.

Deste modo, na mentalidade judaica do Segundo Templo, mesmo estando parte do povo naquilo que sobrou do antigo Reino de Judá, mesmo este povo tendo consciência de ser o “verdadeiro povo do Deus criador”, a restauração prometida ainda não se tinha realizado completamente. Portanto, esse mesmo povo estava em uma contínua espera por tal restauração, por uma ação redentora de Deus que de fato o libertasse dos seus opressores e de que a sua justiça fosse exercida sobre os pagãos¹⁰⁴².

Segundo N. T. Wright e L. Cathedral, para Paulo, que era fruto desse contexto cultural-religioso, o ápice da ação do Deus da בְּרִיית para libertar o seu povo foi o êxodo. A este evento ele fazia referência ao afirmar que as pessoas são justificadas, ou seja, são reconhecidas como fazendo parte do povo de Deus, por meio da redenção que está em Jesus Cristo (cf. Rm 3,24). Isso porque o termo “Redenção” evoca na mentalidade judaica o mercado de escravos, e de modo especial, o mercado de escravos do Egito, do qual Deus resgatou, libertou o seu povo. Deste modo, para Paulo, em Jesus Cristo, se dá a libertação esperada pelos judeus do período do Segundo Templo, “se dá o novo êxodo, através do qual o mesmo Deus revelou toda a profundidade da fidelidade à Aliança”¹⁰⁴³.

¹⁰⁴¹ WRIGHT, N. T. - CATHEDRAL, L. *Romans and the Theology of Paul*, pp. 32-33.

¹⁰⁴² Cf. WRIGHT, N. T. - CATHEDRAL, L. *Romans and the Theology of Paul*, p. 33.

¹⁰⁴³ Cf. WRIGHT, N. T. - CATHEDRAL, L. *Romans and the Theology of Paul*, p. 38.

No entanto, a ação salvífica de Deus não se limita ao povo de Israel, sendo ele o Deus criador de tudo. Neste sentido, através de Rm 5,12-21, Paulo, ampliando o raio da ação divina a toda a humanidade, afirma que

a raça de Adão, como o próprio Israel, esteve no exílio; Jesus tomou esse exílio sobre si mesmo. Ao oferecer ao Deus da aliança a obediência que deveria ter caracterizado Israel (3,22; 5,15-17), ele tornou-se o meio para o resgate de Adão. Assim, adiantando os temas dos capítulos 5-8, Jesus é o meio para o êxodo de Adão (capítulo 6); ele é o meio para o Sinai de Adão, Pentecostes (8,1-11); ele é o meio pelo qual Adão poderá entrar finalmente na terra prometida (8,17ss)¹⁰⁴⁴.

Nessa exposição das narrativas subjacentes à Carta aos Romanos, e em particular a Rm 5,12-21, como é possível perceber, não se faz referência ao uso no texto paulino das alusões a Is 53,11-12. Tais alusões, no entanto, se fossem levadas em consideração, reforçariam sobremaneira a ideia de que se deveria ler o paralelismo antitético Adão-Cristo como um novo êxodo devido ao importante papel que ocupa a figura do Servo, enquanto instrumento da ação divina, nessa categoria bíblico-teológica que perpassa todo o Dêutero-Isaías, a qual tornou-se para o povo de Deus o novo paradigma da redenção (cf. Is 43,9; 42,9) e consta, como o antigo êxodo, de três etapas, ou seja, da libertação, da caminhada no deserto, e tem como destino Jerusalém:

O profeta começa com uma convocação para preparar caminho para YHWH (Is 40,3-11). O pastor guerreiro de Israel (Is 40,10-11; 51,9-10; Ex 15,13; Sl 77,20; 78,52-53) e redentor (Is 41,14; 44,22-23 etc.; Ex 6,6) libertará do valente da Babilônia seu povo levado como presa (Is 49,24-25; 42,24). Mas dessa vez ele não sairá apressadamente (Is 52,11-12; Ex 12,11). Assim como ele dividiu o mar uma vez (Is 43,16-17), também YHWH compassivo (Is 49,10-13; Dt 30,3), o protetor na vanguarda e retaguarda de seu povo (Is 52,11-12; Ex 13,21-22), fornece água e mantimento para ele (Is 43,19-21; 48,20-21; 35,7), e conduz o Israel cego e surdo (Is 42,16-22) por águas e fogo (Is 43,2.16-19) em um caminho que ele não conhece (Is 42,16; Dt 1,33; cf. Is 35,8; 57,14; 62,10). Assim como Moisés cantou uma vez um cântico de vitória (Ex 15), também hinos acompanharão essa nova libertação (Is 42,10-12; 44,23), e tudo será para a glória de YHWH entre as nações (Is 40,5; cf. Is 52,10; Ex 9,16). Cego, surdo e aleijado curados (Is 35,5-6) chegam a uma Jerusalém restaurada (Is 35; 54; 60-62; cf. Ex 3,12; 15,17) e a um Éden renovado (Is 41,17-20; 51,3), para o qual as nações trazem suas riquezas (Is 45,14; 60,5; 66,12). O agente do braço do Senhor (53,1; 51,9; Ex 6,6) é o servo ungido pelo Espírito (Is 42,1-9; 49,1-13; 50,4-11; 52,13-53,12; 61,1-3) que não só faz propiciação pela rebelião de Israel como Moisés (Is 52,13-53,12; Ex 32,30), mas também faz uma aliança tanto com Israel quanto com as nações (Is 42,6; 49,12; 52,15; cf. Ex 24,8)¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴⁴ WRIGHT, N. T. - CATHEDRAL, L. *Romans and the Theology of Paul*, p. 48.

¹⁰⁴⁵ WATTS, R. E. *Êxodo*. In: Desmond, A. T. - Rosner, B. S. *Novo dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Editora Vida, 2009, pp. 775-776.

De fato, como foi exposto anteriormente, é na primeira parte do segundo bloco que forma o Dêutero-Isaías (cf. Is 49-50)¹⁰⁴⁶ que se percebe com maior frequência o anúncio do novo êxodo, o qual tem seu ápice em Is 52,11-12 com o seu eloquente convite para partir¹⁰⁴⁷. É exatamente após Is 52,12 que se encontra Is 52,13-53,12, texto que marca uma mudança radical no Dêutero-Isaías no que diz respeito à situação de Jerusalém. Com efeito, após essa perícopesse passa-se a falar da reconstrução e da repovoação de Jerusalém (cf. Is 54), mostrando assim a mediação do Servo nessa mudança, o qual, oferecendo sua vida como sacrifício de reparação (cf. Is 53,10c), justifica “os muitos” e as suas iniquidades carrega (cf. Is 53, 11cd).

Portanto, o Servo é o instrumento desse novo êxodo enquanto instrumento para que o povo fosse justificado, redimido da situação de escravidão em que se encontrava ao ter feito, por sua infidelidade, o antiêxodo e assim retornado, de alguma forma, ao גְּזֵרֵי אֵם, a uma situação de opressão, na qual, mesmo tendo, em parte, feito o seu retorno, ainda se encontrava.

No entanto, a categoria bíblico-teológica do “novo êxodo” não é a única para a qual a alusão ao “Quarto Cântico do Servo” pode prestar a sua contribuição, sendo que no Dêutero-Isaías tal categoria está intimamente ligada àquela da “nova criação”. De fato, o Dêutero-Isaías não apenas interpreta a partida da Babilônia como um novo êxodo, mas também une essa categoria bíblico-teológica àquela da nova criação ou recriação (cf. Is 42,5; 44,24; 45,11-12)¹⁰⁴⁸.

Porém, deve-se perguntar a respeito da plausibilidade da afirmação de que Paulo ao fazer referência ao “Quarto Cântico do Servo” tenha tido a intenção de trazer à mente do leitor ou ouvinte também as categorias bíblico-teológicas que perpassam o seu contexto, ou seja, o novo êxodo e a nova criação.

Pode-se dizer a este respeito que os escritos paulinos estão impregnados por uma linguagem que apresenta a ação de Cristo como uma “nova redenção criacional”, uma passagem da escravidão do pecado para a condição de filhos adotivos (cf. Rm 3,24; Gl 4,3-8). Tal linguagem revela claramente a influência das

¹⁰⁴⁶ Cf. SMITH, G. V. *The New American Commentary - Isaiah 40-66*, pp. 336-337; CONROY, C. *The Enigmatic Servant texts in Isaiah in the Light of recent study*, p. 43; Cf. BERGES, U. *The Book of Isaiah - Its Composition and Final Form*, p. 303; SIMIAN-YOFRE, H. *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente antico*, p. 183; PELLETIER, A.-M. *Isaías*, p. 901; GOLDINGAY, J. - PAYNE, D. *Isaiah 40-55*, Vol. 1, pp. 19-21.

¹⁰⁴⁷ Cf. CONROY, C. *The Enigmatic Servant texts in Isaiah in the Light of recent study*, p. 38.

¹⁰⁴⁸ Cf. ENNS, P. E. *Êxodo (Livro)*. In: Desmond, A. T. - Rosner, B. S. *Novo dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Editora Vida, 2009, p. 214.

categorias bíblico-teológicas do novo êxodo e da nova criação na reflexão do Apóstolo, a qual estava perpassada pelas narrativas que constituíam a base da identidade do seu povo¹⁰⁴⁹.

Corroborar também esta afirmação o uso de motivos próprios do êxodo nos escritos paulinos, tais como a apresentação de Cristo como cordeiro pascal que sela a nova בְּרִית (cf. 1Cor 5,7b; 1Cor 11,25), o fermento (cf. 1Cor 5,6-8), as tábuas (2Cor 3,3-6) e o uso tipológico da nuvem, do mar, do maná, da água da rocha (cf. 1Cor 10,1-4) para descrever a novidade trazida por Cristo àqueles que, por meio dele, passaram da morte para a vida, tornando-se novas criaturas (cf. 2Cor 5,17; Rm 6,3-4)¹⁰⁵⁰.

Também na concepção do novo povo de Deus contida no *corpus paulinum* tais ideias ligadas ao segundo êxodo e à recriação estão presentes:

Cumprindo a esperança do novo êxodo para a estéril Jerusalém (Gl 4,24-27; Is 54,1), o evangelho da paz (Rm 5,1; Gl 1,3-5; Ef 6,15; Is 52,7; 61,1) une o próximo e o distante, judeu e gentio, para serem a nova humanidade de Deus (Ef 2,13-17; Gl 3,26-29; 6,15; Is 57,19; 52,7; cf. Rm 4,16-17), seu povo eleito (Ef 1,4; Cl 3,12; Dt 4,37; 10,15). No entanto, nesse êxodo a presença de YHWH reside não em uma construção, mas em seu novo templo, isto é, seu povo (1Cor 3,10-17; 2Cor 6,16; Ex 25,8; Jr 32,38; Is 52,11), sua nova congregação (*ekklēssía*, Dt 4,10; 31,30). Como no êxodo, o despojo da vitória adorna a habitação de YHWH e enriquece seu povo; assim também, a igreja se beneficia da vitória de Cristo (Ef 1,18; 4,8; Sl 68). Como novo Israel (Gl 6,16; 2Cor 6,18; Fl 3,3; Is 43,6-7; Jr 31,9), que anda no caminho do Espírito do novo êxodo (Rm 8,4; Gl 5,16; Ef 5,8), os cristãos são exortados a despertarem (Ef 5,14; Is 52,1; 60,1) e unir-se a YHWH, o guerreiro, na realização do novo êxodo criacional (Ef 6,13-18; Is 59,17; 52,7). Contudo, os ministros da nova aliança também precisam partilhar dos sofrimentos do servo mediador (Fl 2,6-11; 3,10; Cl 1,24)¹⁰⁵¹.

Em suma, pode-se afirmar com bastante segurança que as categorias bíblico-teológicas do novo êxodo e da nova criação faziam parte daquelas utilizadas por Paulo para anunciar o Evangelho, e que, conseqüentemente, ele poderia ter intencionado utilizá-las na construção do paralelismo antitético Adão-Cristo de Rm 5,12-21. Pode-se fazer tais afirmações, não apenas a partir do contexto do judaísmo do Segundo Templo, como o fizeram de modo magistral N. T. Wright e L. Cathedral, mas também das inúmeras alusões ao êxodo existentes nos escritos paulinos que demonstram ser usual o Apóstolo apresentar a partir dessas categorias

¹⁰⁴⁹ Cf. ENNS, P. E. *Êxodo (Livro)*, pp. 778-779.

¹⁰⁵⁰ Cf. ENNS, P. E. *Êxodo (Livro)*, p. 779.

¹⁰⁵¹ ENNS, P. E. *Êxodo (Livro)*, p. 779.

a obra de Cristo, ou seja, a “nova redenção criacional”, daqueles que se encontravam em uma situação de escravos, não de nações estrangeiras, mas do domínio do pecado e da morte, fazendo-os passar para uma condição de novas criaturas (cf. 2Cor 5,14-21)¹⁰⁵².

De fato, esse é o tema principal da perícopa paulina objeto deste estudo o que vem confirmado pelo fato de que “a tipologia Adão-Cristo em Rm 5,12-21 fala da morte de Cristo como um evento que produz a inclusão dos ‘muitos’, de modo que as palavras δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί para Paulo implicam sem dúvida o aspecto da nova criação”¹⁰⁵³.

4.3.2.3.

Pressupostos teológicos da interpretação paulina de Is 52,13-53,12¹⁰⁵⁴

Como primeiro pressuposto hermenêutico-teológico utilizado pelo Apóstolo na sua interpretação do “Quarto Cântico do Servo” no contexto do paralelismo Adão-Cristo de Rm 5,12-21, tem-se a “solidariedade ou representação corporativa”, o qual baseia-se na relação recíproca entre o indivíduo e a comunidade, relação em que o indivíduo representa e é identificado com a própria comunidade e vice-versa.

Com base nesse pressuposto e como consequência dele, Cristo, identificado com o Servo Sofredor, vem considerado por Paulo como aquele que representa não só o Israel da antiga בְּרִית e o novo Israel da nova בְּרִית, mas, estando em relação de paralelismo antitético com a figura de Adão, é visto como aquele que recapitula toda a humanidade possibilitando a todos os que aderirem a ele pela fé e lhe obedecerem, fazer a passagem do pecado à graça, da morte à vida, da escravidão à liberdade e assim, justificados pela redenção que ele trouxe, serem inseridos no povo de Deus.

O segundo pressuposto utilizado por Paulo na sua interpretação de Is 52,13-53,12 em Rm 5,12-21 é o da “interpretação cristológica das Escrituras de Israel”. Segundo esse pressuposto toda a história salvífica nelas narrada está em função do evento Cristo, tudo converge para ele que é o ápice dessa mesma história, e,

¹⁰⁵² São dignas de menção as relações intertextuais entre 2Cor 5,14-21, texto que mostra explicitamente a ideia que está implícita em Rm 5,12-21, ou seja, a obra de Cristo como uma nova criação, e Is 52,13-53,12. Cf. HOFIUS, O. *The fourth Servant Song in the New Testament*, p. 183.

¹⁰⁵³ HOFIUS, O. *The fourth Servant Song in the New Testament*, p. 183.

¹⁰⁵⁴ Para uma apresentação dos pressuposto cf. LONGENECKER, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, pp. 34-35; SNODGRASS, K. *The Use of the Old Testament in the New*, pp. 36-41; BEALE, G. K. *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, pp. 53.95-102.

portanto, todas as Escrituras de Israel devem necessariamente ser interpretadas a partir de Cristo, da sua obra salvífica sendo ele a sua única chave de interpretação. Assim sendo, a criação, o pecado, o êxodo, o exílio, o retorno, em suma, todos os eventos subjacentes ao “Quarto Cântico do Servo” e ao seu contexto existiram em função de Cristo e, portanto, são interpretados a partir dele, como ocorre na elaboração do texto de Rm 5,12-21.

O terceiro pressuposto hermenêutico-teológico utilizado por Paulo é o da “correspondência na história” ou “tipologia”, ou seja, a história é unificada a partir do plano de Deus concebido de modo que o passado corresponda e aponte para o futuro. Deste modo, Paulo pode ver nos eventos narrados em Gn 3, mais especificamente na influência de *um* sobre *todos*, aquilo que G. K. Beale chama de profecia tipológica do que seria a salvação de toda a humanidade por um só. No entanto, a função dessa leitura tipológica não se limita a isto. A leitura feita pelo Apóstolo da figura do Servo, a sua influência sobre os “muitos”, na sua estrutura argumentativa da perícopé, são confirmados pela alusão a Gn 3, sendo que, com muito mais razão, Deus permitiria que um só pudesse ser o mediador da salvação dos “muitos”.

“Para que como o pecado reinou para a morte, assim também a graça reinasse por meio da justificação para a vida eterna através de Jesus Cristo nosso Senhor” (Rm 5,21). Tudo converge para a consumação plena, o reinado do pecado, o regime da Lei, o reinado da graça, a justificação, tudo está em função da “vida eterna através de Jesus Cristo nosso Senhor”. Este é o último pressuposto utilizado por Paulo: com a ação de Jesus Cristo foram já deflagrados os tempos do “cumprimento escatológico” das promessas contidas nas Escrituras de Israel, as quais, porém, ainda não foram plenamente consumadas.

4.3.3. Análise do significado retórico

Como foi explicitado anteriormente, a Carta aos Romanos foi composta a partir de um tecido argumentativo que aproxima o escrito paulino de um discurso com forte influência da retórica clássica¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵⁵ Cf. ALETTI, J -N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*. Biblica 78 (1997) 3-32; ALETTI, J -N. *La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance*. Biblica 71 (1990) 1-24. Eis uma tentativa de Aristóteles de definir a Retórica: “Assentemos que a Retórica é a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão.

Em cada unidade argumentativa encontra-se geralmente uma tese (*propositio*), que vai sendo explicada, fundamentada ou justificada por aquilo que no modelo retórico se chama de *probatio*. Utiliza-se um ou mais exemplos (Rm 7,1-4; 11,16-24), silogismos (Rm 6,5-10), princípios (Rm 2,6.11; 6,7.10), testemunhos escriturísticos (Rm 3,10-18; Rm 4; Rm 9,6-29)¹⁰⁵⁶. Estas unidades argumentativas, por sua vez, se reagrupam formando seções e subseções:

<i>Seção</i>	<i>Subseção</i>	<i>Unidades mínimas</i>
		(<i>sub</i>) <i>propositio</i> - <i>probatio</i>
<i>PROPOSITIO – PROBATIO</i>	(<i>sub</i>) <i>propositio</i> - <i>probatio</i>	(<i>sub</i>) <i>propositio</i> - <i>probatio</i>
		(<i>sub</i>) <i>propositio</i> - <i>probatio</i> ...
	(<i>sub</i>) <i>propositio</i> - <i>probatio</i>	(<i>sub</i>) <i>propositio</i> - <i>probatio</i>
		(<i>sub</i>) <i>propositio</i> - <i>probatio</i> ...

Portanto, se faz necessário à compreensão do modo como Paulo constrói a sua argumentação identificar as *propositiones* de cada unidade argumentativa e as teses secundárias (*subpropositiones*) das seções e subseções. As teses secundárias explicam a tese principal e permitem que a argumentação paulina vá se esclarecendo e se desenvolvendo progressivamente¹⁰⁵⁷. Porém, segundo, R. Penna,

é necessário não cair na armadilha de querer a todo custo encontrar o mesmo esquema da *dispositio rhetorica* em cada uma das subunidades argumentativas, porque, se é verdade que uma *propositio* gera uma nova etapa argumentativa, não por isso a argumentação por ela gerada deve seguir e repetir todas as vezes o mesmo esquema da *dispositio* válida para todo o conjunto do discurso. O risco seria sempre aquele de uma excessiva fragmentação do próprio discurso. Infelizmente, a Paulo notoriamente falta uma característica distintiva exigida pela retórica antiga, ou seja, a clareza, dita em grego *safeneia* e em latim *perspicuitas*, que “é a condição preliminar da credibilidade”. O fato é que “a clareza não é o seu carisma, mas a novidade e a densidade”. Mas seria um erro gravíssimo confundir por miopia a defeituosidade de uma linha lógica na exposição com a improdutividade do pensamento e da mensagem (sub)entendida. Ao contrário, descobrir isto [pensamento do autor] sob as lacunas daquela [linha lógica] é toda a empresa da hermenêutica paulina (...)¹⁰⁵⁸.

Nenhuma outra arte possui esta função, porque as demais artes têm, sobre objeto que lhes é próprio, a possibilidade de instruir e de persuadir; por exemplo, a medicina, sobre o que interessa à saúde e à doença; a geometria, sobre as variações das grandezas; a aritmética, sobre o número, e o mesmo acontece com as outras artes e ciências. Mas a Retórica parece ser capaz de, por assim dizer, no concernente a uma dada questão, descobrir o que é próprio para persuadir.” ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*, p. 33. Como referencial teórico para a análise retórica clássica cf. PITTA, A. *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analise retorico-literaria*. Analecta Biblica 131. Roma: PIB, 1992, pp. 43-79.

¹⁰⁵⁶ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1416.

¹⁰⁵⁷ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1416.

¹⁰⁵⁸ Cf. PENNA R. *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento*, p. LIX.

Além da *dispositio rhetorica*, pode-se também identificar em Romanos elementos próprios do esquema global do discurso: um prólogo ou exórdio (Rm 1,8-17) e um epílogo ou peroração (Rm 15,14-21)¹⁰⁵⁹.

Paulo utiliza-se também, de modo combinado com o epistolar e o discursivo, outro princípio de composição, ou seja, o paralelismo entre os elementos do discurso a partir do qual constrói, nas unidades menores (Rm 9,6-29), mas também nas mais amplas (Rm 9-11), quiasmos com três elementos (ABA')¹⁰⁶⁰.

Combinando-se os diversos princípios de composição encontrados em Romanos, a carta terá a seguinte fisionomia:

Saudações 1,1-7

Exórdio (Prólogo) 1,8-17

que termina com uma propositio 1,16-17 (que é a *PROPOSITIO* principal)

┌	I (A)	1,18-4,25	judeus e gregos justificados pela fé
	I (B)	5-8	a vida nova e a esperança dos batizados
└	II	9-11	Israel e as Nações: futuro de Israel

Exortações 12,1-15,13

Peroração (Epílogo) 15,14-21

Notícias e saudação final 15,22-33 + 16,1-27¹⁰⁶¹

Dentro desse tecido argumentativo, como já foi exposto, Rm 5,12-21 tem a função de uma *narratio* (Rm 5,12-19), seguida por uma *propositio* (Rm 5,20-21)¹⁰⁶². Além disso percebe-se que tal perícopo paulina é construída em forma de *synkrisis*, o que se pode chamar também de paralelismo antitético¹⁰⁶³.

Tal procedimento encontra-se constantemente nos escritos do Apóstolo¹⁰⁶⁴ e possui motivações psicológicas, literárias e teológicas.

¹⁰⁵⁹ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1416.

¹⁰⁶⁰ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, pp. 1416-1417.

¹⁰⁶¹ Cf. ALETTI, J.-N. *Romanos*, p. 1417.

¹⁰⁶² ALETTI, J.-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*, p. 31.

¹⁰⁶³ Cf. ALETTI, J.-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction. Biblica* 78.1 (1997) 5.

¹⁰⁶⁴ Eis alguns exemplos de paralelismo antitético: morte – vida (Rm 5,10.17. 21; 6,4.23; 7,10; 8,2.6.38; 1Cor 3,22; 2Cor 2,16; 4,11.12; Fl 1,20; 2,30); dormir – vigiar (1Ts 5,6), luz – trevas (2Cor 4,6; 6,14; Ef 5,8); mundo presente – mundo futuro (1Cor 3,22); letra – espírito (Rm 2,29; 7,6; 2Cor 3,6); carne – espírito (Rm 2,19; 13,12; 1Cor 4,5; 2Cor 4,6; 6,14; Ef 5,8; 1Ts 5,5); escravidão – liberdade (Gl 4,22-28; 5,1); pecado – graça (Rm 5,20; 6,1.14); Lei (obras) – fé (Rm 3,27.31; 4,13.16; 9,32; Gl 2,16; 3,2.5.11. 23.24; Fl 3,9); circuncisão – batismo (Cl 2,11-12); homem velho –

Paulo é um homem que tende a colher as coisas na sua globalidade, nas suas polaridades, nos seus extremos. Deve-se recordar a sua mentalidade semítica que vê as realidades em suas linhas gerais, evidenciando, posteriormente, as oposições entre elas¹⁰⁶⁵. Além disso, não se deve esquecer a forte influência da literatura judaica em Paulo, na qual o paralelismo nas suas diversas formas é fortemente presente.

Como última motivação para este fenômeno nos escritos paulinos tem-se o fato teológico de que, para o Apóstolo, Cristo é o centro, o único salvador. Tudo deve ser visto em relação a ele. Ele é o ponto de ruptura. No que se refere à história da salvação há um antes e um depois dele.

O genuíno pensamento paulino só é realmente compreendido quando se consegue perceber os polos antitéticos sobre os quais ele se articula, fazendo-se necessário, posteriormente, distinguir aquilo que realmente tem peso daquilo que vem utilizado para demonstrar a ideia central.

A necessidade da aplicação deste princípio metodológico vem reforçada pela interpretação na história da exegese de Rm 5,12-21, sendo que quase sempre se concentrou naquilo que se acredita não ser realmente o centro da preocupação de Paulo.

Deve-se, portanto, levar em conta que os dois polos não têm sempre o mesmo valor, mas, em geral, um está a serviço do outro para iluminá-lo. Exemplo claro disto tem-se em Colossenses e Efésios. Quando Paulo escreve sobre a antítese “potências celestes – Cristo” não tem como finalidade afirmar ou negar a existência destas “potências”, quer destacar simplesmente o primado absoluto de Cristo (cf. Cl 1,15). Não se pode, portanto, com base em Colossenses e Efésios identificar uma “angelologia paulina”¹⁰⁶⁶.

Outro princípio hermenêutico que se deve ter presente para uma aproximação do paralelismo antitético nos escritos paulinos é que os seus polos são correlatos e só são compreendidos em oposição ao seu contrário. Portanto, não se pode isolar um dos componentes da estrutura em que se encontra. Como exemplo clássico da não utilização desse princípio hermenêutico, destaca-se a interpretação

homem novo (Ef 4,20-24); Adão (primeiro, terrestre) – Cristo (segundo, celeste) (1Cor 15,21-22.45-49); Jerusalém terrestre – Jerusalém celeste (Gl 4,22-28); sabedoria/força de Deus – loucura/fraqueza do homem (1Cor 1,21; 3,19); conhecer – ser conhecido (1Cor 13,12).

¹⁰⁶⁵ Cf. DALBESIO, A. *Paolo di Tarso - La personalità e l'opera*, p. 40.

¹⁰⁶⁶ DALBESIO, A. *Paolo di Tarso - La personalità e l'opera*, p. 41.

equivocada que se fez ao logo da história da exegese cristã de expressão utilizada na tese principal de toda a Carta aos Romanos, ou seja, δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ, “justiça de Deus” (Rm 1,17), o qual só pode ser compreendido à luz de sua relação antitética com o termo ὀργή θεοῦ, “ira de Deus” (Rm 1,18). Logo, o termo δικαιοσύνη a partir da sua relação antitética com ὀργή deverá significar necessariamente “ação salvífica de Deus”, não se tratando, portanto de “‘justiça’ no sentido filológico ou jurídico do termo, nem de justiça forense ou vindicativa”¹⁰⁶⁷.

No que se refere a Rm 5,12-21, o paralelismo, sintático e semântico, baseia-se na oposição das primeiras frases, quase sempre subordinadas, marcadas pela presença de preposições subordinativas e de conteúdo negativo, às segundas, que são as frases, na maioria, principais e de conteúdo positivo¹⁰⁶⁸.

Porém, essa *synkrisis* está fortemente perpassada pela profunda tensão entre os elementos recebidos da tradição e a interpretação paulina, podendo-se perceber na sua estrutura interrupções, explicações e correções que o Apóstolo precisou fazer para manifestar com clareza o seu pensamento, de modo que não houvesse lugar para interpretações que o deturpassem:

<i>Adão - pecado – morte</i>	<i>Cristo - graça – vida</i>
<p>12a Por isso, como por um homem o pecado entrou no mundo</p> <p>12b e através do pecado a morte</p> <p>12c e assim a todos os homens a morte perpassou</p> <p>12d porque todos pecaram ...</p>	
<p>13a Antes, de fato, da lei pecado havia no mundo.</p> <p>13b O pecado, no entanto, não é imputado não havendo lei,</p> <p>14a mas a morte reinou desde Adão até Moisés</p>	

¹⁰⁶⁷ DALBESIO, A. *Paolo di Tarso - La personalità e l'opera*, p. 42. Cf. LYONNET, S. *La Storia della Salvezza nella Lettera ai Romani*, pp. 23-49.

¹⁰⁶⁸ Cf. ALETTI, J-N. *Romains 5,12-21. Logique, sens et fonction*, p. 5.

<p>14b também sobre os que não pecaram à semelhança da desobediência de Adão,</p> <p>14c o qual é tipo do que devia vir.</p>	
<p>15a Mas não [acontece] com a transgressão,</p> <p>15b Se, de fato, pela transgressão de um muitos morreram,</p>	<p>15a o mesmo que com dádiva.</p> <p>15c muito mais a graça de Deus e o dom gratuito de um homem, Jesus Cristo, para muitos abundou.</p>
<p>16a E não [acontece] como por um que pecou,</p> <p>16b De um lado, de fato, o julgamento [veio] a partir de um para a condenação,</p>	<p>16a [o mesmo que com] o dom.</p> <p>16c de outro lado, a dádiva a partir de muitas transgressões [conduziu] à justificação</p>
<p>17a Se, de fato, pela transgressão de um a morte reinou através de um,</p>	<p>17b muito mais os que recebem a profusão da graça e do dom da justificação para a vida reinarão através de um, Jesus Cristo.</p>
<p>18a Portanto, como através de uma transgressão [veio] para todos os homens a condenação,</p>	<p>18b assim também, através de um ato de justiça, [veio] para todos os homens a justificação da vida.</p>
<p>19a Como, de fato, através da desobediência de um homem, muitos foram constituídos pecadores,</p>	<p>19b assim também, através da obediência de um, muitos serão constituídos justos.</p>
<p>20a A Lei interveio para que abundasse a transgressão,</p>	<p>20b mas onde abundou o pecado, superabundou a graça</p>
<p>21a para que como o pecado reinou para a morte,</p>	<p>21b assim também a graça reinasse por meio da justificação para a vida eterna através de Jesus Cristo nosso Senhor.</p>

Nesta estrutura, as alusões a Is 53,11-12 estão em dois pontos deveras importantes na construção argumentativa da perícopa. Quando em Rm 5,12 o paralelismo logo no início vem interrompido, restando um anacoluto, ou seja, uma

frase subordinada sem a frase principal, após a exposição de uma possível objeção e a sua desconstrução nos vv. 13-14, no v. 15 inicia-se uma série de colocações que visam esclarecer o real sentido do paralelismo, de modo que os dois polos antitéticos não pareçam ser equivalentes. É no momento em que se começa a descrever a superioridade do segundo polo sobre o primeiro, no v.15, que se encontra a alusão inicial ao texto isaiano.

Logo depois de ter esclarecido a superioridade da ação de Jesus Cristo sobre a de Adão o Apóstolo pode concluir em Rm 5,19 o pensamento que deixou incompleto em Rm 5,12: “pela obediência de um só, muitos serão constituídos justos”. É exatamente aqui no ápice da *synkrisis*, ou seja, no fim da *narratio* que embasa a *subpropositio* dos vv. 20-21, que foi colocada a segunda alusão a Is 53,11-12, demonstrando-se, assim, o peso de tal alusão na construção da argumentação paulina, e, conseqüentemente, a elevada ênfase dada pelo autor a este no texto.

Tal ênfase retórica se mostra ainda maior ao se levar em conta as palavras de Quintiliano a respeito da *synkrisis* ou *comparatio*, a qual ele considera uma forma de *amplificatio*, ao fazer uma observação que se mostra fundamental para uma adequada compreensão dessa forma literária: “(...) como essa amplificação tende para aquilo que é superior, assim a amplificação que se faz por meio da comparação recebe seu aumento das coisas menores: porque exagerando o que é menos, precisamente se há de realçar o que é mais”¹⁰⁶⁹.

Vendo-se a *synkrisis* como uma forma de *amplificatio* que, mesmo exagerando no que é menor tem como função enaltecer o que já é superior, pode-se entender que as alusões a Is 53,11-12, por estarem no polo para o qual tende a *synkrisis*, aquele que ocupa em si uma posição de superioridade e que fala do tema central da Carta aos Romanos, ou seja, da salvação pela adesão a Jesus Cristo, são de suma importância na estrutura argumentativa do texto, pois fazem parte do que é o interesse principal da argumentação.

Além disso, trazendo à mente do ouvinte ou do leitor a profecia do Dêutero-Isaías a respeito do Servo Sofredor que justificaria os muitos carregando sobre si os seus pecados (cf. Is 53,11cd.12e), mas também aquilo que está subjacente a este texto e ao seu contexto, ou seja, as categorias bíblico-teológicas do novo êxodo e

¹⁰⁶⁹ MARCO FABIO QUINTILIANO. *Instituciones oratorias del célebre español M. Fabio Quintiliano*. T. II. Madrid: Imprensa de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1799, p. 64.

da nova criação, as alusões ao texto isaiano contribuiriam sobremaneira para essa *amplificatio*, dando à argumentação uma grande força retórica.

Tal força viria da utilização de uma linguagem, a qual remeteria os ouvintes ou leitores àquilo que constituía a maior esperança daqueles contemporâneos de Paulo que faziam parte do mundo judaico-cristão, ou seja, o cumprimento das promessas de Deus contidas no Dêutero-Isaías, as quais consistiam em uma mudança radical na sua realidade por parte do Criador de todas as coisas, uma recriação, que se daria através de um novo êxodo.

Deste modo, tais alusões ao texto isaiano seriam um grande auxílio na estrutura argumentativa da perícopes, contribuindo sobremaneira para o convencimento dos ouvintes ou leitores a respeito da amplitude e eficácia da ação salvífica de Jesus Cristo em favor de todo o gênero humano.